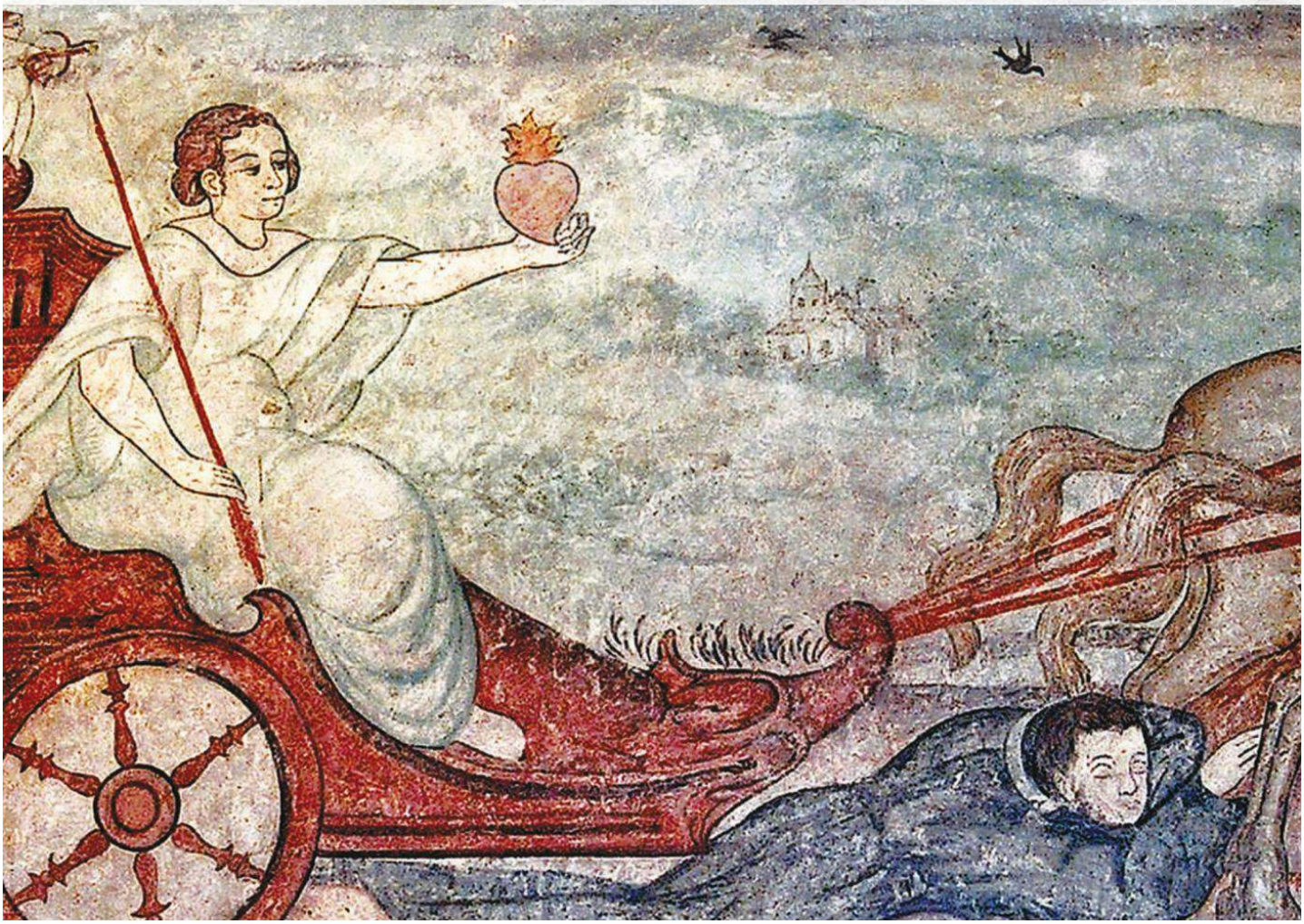
MISSIONS D'ÉVANGÉLISATION ET CIRCULATION DES SAVOIRS

XVIe-XVIIIe SIÈCLE

ÉTUDES RÉUNIES PAR CHARLOTTE DE CASTELNAU-L'ESTOILE, MARIE-LUCIE COPETE, ALIOCHA MALDAVSKY, INES G. ŽUPANOV

CASA DE VELÁZQUEZ



Casa de Velázquez

Missions d'évangélisation et circulation des savoirs

XVIe-XVIIIe siècle

Charlotte de Castelnau-l'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky et Ines G. Županov (dir.)

DOI : 10.4000/books.cvz.7772
Éditeur : Casa de Velázquez
Lieu d'édition : Madrid
Année d'édition : 2011
Date de mise en ligne : 8 juillet 2019
Collection : Collection de la Casa de Velázquez
EAN électronique : 9788490962466

https://books.openedition.org

Édition imprimée
EAN (Édition imprimée) : 9788496820524
Nombre de pages : 534

Référence électronique
CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de (dir.) ; et al. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs : XVIe-XVIIIe siècle.* Nouvelle édition [en ligne]. Madrid : Casa de Velázquez, 2011 (généré le 14 novembre 2023). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/cvz/7772>. ISBN : 9788490962466. DOI : https://doi.org/10.4000/books.cvz.7772.

Le texte seul est utilisable sous licence . Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

RÉSUMÉS

Quels furent les savoirs utilisés, diffusés et produits par les missionnaires catholiques, à partir du milieu du XVIe siècle, aussi bien en Europe, qu'en Amérique, en Asie et en Afrique ? Dans quelle mesure l'entreprise d'évangélisation des âmes, jugées par les missionnaires comme païennes, hérétiques ou simplement indifférentes, a-t-elle participé à l'aventure moderne de la circulation des savoirs ? Ces questions intéressent aussi bien l'histoire sociale et culturelle des missions que l'histoire des empires et des sociétés coloniales ou l'histoire intellectuelle. Elles conduisent à réfléchir sur la manière dont l'Europe, à l'époque moderne, est entrée en relation avec d'autres espaces. À la croisée des croyances et des connaissances, les missions d'évangélisation ont suscité de profonds changements dans l'architecture des savoirs et ont paradoxalement participé à la sécularisation de la conception du monde.

En la encrucijada de las creencias y de los conocimientos, las misiones de evangelización, repartidas por los cuatro continentes desde mediados del siglo XVI, han generado profundos cambios en la arquitectura de los saberes y, paradójicamente, han contribuido a la secularización de la concepción del mundo.

MARIE-LUCIE COPETE (DIR.)

Université de Rouen-ERIAC

ALIOCHA MALDAVSKY (DIR.)

Université Paris Ouest Nanterre La Défense, ESNA-Mascipo, Paris

NOTE DE L'ÉDITEUR

Ouvrage publié avec le concours du Centre d'anthropologie religieuse européenne - EHESS.
En couverture : Le Triomphe de l'Amour, fresque (1580), Casa del Deán, Puebla, Mexique (TDR), cliché Inés G. Županov.

Cet ouvrage est diffusé en accès ouvert dans le cadre du projet OpenEdition Books Select.
Ce programme de financement participatif, coordonné par OpenEdition en partenariat avec Knowledge Unlatched et le consortium Couperin, permet aux bibliothèques de contribuer à la libération de contenus provenant d'éditeurs majeurs dans le domaine des sciences humaines et sociales.
La liste des bibliothèques ayant contribué financièrement à la libération de cet ouvrage se trouve ici :
https://www.openedition.org/22515.

This book is published open access as part of the OpenEdition Books Select project.
This crowdfunding program is coordinated by OpenEdition in partnership with Knowledge Unlatched and the French library consortium Couperin.
Thanks to the initiative, libraries can contribute to unlatch content from key publishers in the Humanities and Social Sciences.
Discover all the libraries that helped to make this book available open access: https://www.openedition.org/22515?lang=en.

COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ

COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ
VOLUME 120

MISSIONS D'ÉVANGÉLISATION ET CIRCULATION DES SAVOIRS

XVIe-XVIIIe SIÈCLE

ÉTUDES RÉUNIES PAR
CHARLOTTE DE CASTELNAU-L'ESTOILE,
MARIE-LUCIE COPETE, ALIOCHA MALDAVSKY
ET INES G. ŽUPANOV

Ouvrage publié avec le concours du Centre d'anthropologie religieuse européenne - EHESS

CASA DE VELÁZQUEZ
MADRID 2011

Directeur des publications : Jean-Pierre Étienvre
Responsable du service des publications : Marie-Pierre Salès
Secrétariat d'édition : Philippe Rollet
Mise en pages : Benoît Fleurance
Couverture : Carlos Sánchez García
Maquette originale de couverture : Manigua

En couverture : *Le Triomphe de l'Amour*, fresque (1580),
Casa del Deán, Puebla, Mexique (TDR), cliché Inés G. Županov.
ISBN : 978-84-96820-52-4. ISSN : 0213-9758
© Casa de Velázquez 2011 pour la présente édition

Casa de Velázquez, c/ de Paul Guinard, 3. Ciudad Universitaria 28040 Madrid España
Tél. : (34) 91 455 15 80. Fax : (34) 91 549 72 50. Site Internet : www.casadevelazquez.org

En application du Code de la propriété intellectuelle, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement, par photocopie ou tout autre moyen, le présent ouvrage sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Le catalogue des publications de la Casa de Velázquez peut être consulté
sur le site Internet de l'établissement ou expédié sur demande

SOMMAIRE

Introduction de *Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky et Ines G. Županov* 1

I. — Lieux de savoir missionnaire : une construction multipolaire

Giovanni Pizzorusso
La Congrégation *De Propaganda Fide* à Rome : centre d'accumulation et de production de « savoirs missionnaires » (XVIIe - début XIXe siècle) 25

Aliocha Maldavsky
Entre mito, equívoco y saber: los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas en el siglo XVII 41

Antonella Romano
Classiques du Nouveau Monde : Mexico, les jésuites et les humanités à la fin du XVIe siècle 59

Javier Burrieza Sánchez
Los misioneros de la restauración católica: la formación en los colegios ingleses 87

II. — Lectures, écritures et pratiques missionnaires

Bernadette Majorana
Choix oratoires et formes de prédication dans les missions rurales des jésuites italiens (XVIe - XVIIIe siècle) 113

Federico Palomo
Misioneros, libros y cultura escrita
en Portugal y España durante el siglo XVII 131

Ângela Barreto Xavier
Les bibliothèques virtuelles et réelles des franciscains
en Inde au XVIIe siècle 151

Nùria Sala i Vila
Noticias de misioneros en el Perú: su circulación
en la literatura conventual catalana (1735-1824) 171

Hervé Pennec
Savoirs missionnaires en contextes. Savoirs en dialogue
(Éthiopie, XVIIe siècle) 191

III. — Savoirs indigènes, savoirs missionnaires : interactions et appropriations réciproques

Ronnie Po-Chia Hsia
Language Acquisition and Missionary Strategies in China,
1580-1760 211

Danièle Dehouve
La pensée analogique des missionnaires et des Indiens
en Nouvelle-Espagne au XVIe siècle 231

Bartomeu Melià
La lengua guaraní de Montoya como espejo cultural 243

Charlotte de Castelnau-L'Estoile
De l'observation à la conversation :
le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Évreux 269

Catarina Madeira Santos
Un monde excessivement nouveau.
Savoirs africains et savoirs missionnaires :
fragments, appropriations et porosités dans l'œuvre
de Cavazzi di Montecúccolo 295

IV. — Circulation et usages des savoirs missionnaires

Joan-Pau Rubiés
The concept of gentile civilization in missionary discourse and its European reception: Mexico, Peru and China in the *Repúblicas del Mundo* by Jerónimo Román (1575-1595) 311

Marie-Lucie Copete
De la escritura de la misión a la cultura política: saberes contextualizados en el *Compendio* (1619) del misionero jesuita Pedro de León 351

Carlos Alberto de M. R. Zeron
Interprétations des rapports entre *cura animarum* et *potestas indirecta* dans le monde luso-américain 375

Ines G. Županov
La science et la démonologie : les missions des jésuites français en Inde (XVIIIe siècle) 401

Kenneth Mills
La traversée du désert de Pariacaca par Diego de Ocaña, 1603 423

Pierre-Antoine Fabre
Pour une histoire spirituelle des savoirs dans l'espace du monde moderne. Esquisse d'un point de vue 445

Bibliographie 459

INTRODUCTION

> Rien ne sera plus profitable pour le salut des âmes des habitants de cette ville [Ormuz] si ce n'est que vous connaissiez leur vie tout à fait par le détail. C'est la principale *étude* que vous avez à faire, car elle aide beaucoup au progrès des âmes. C'est cela que *savoir lire* dans des livres qui *enseignent* des choses que vous ne trouverez pas dans les *livres morts écrits* et rien ne vous aidera autant à faire du fruit dans les âmes que d'*apprendre* à bien connaître ces choses… Et si vous voulez produire beaucoup de fruit, aussi bien en vous-même que chez vos prochains, et vivre consolé, conversez avec les pécheurs de façon à ce qu'ils se confient à vous. Eux, ils sont les *livres vivants* que vous devez *étudier* aussi bien pour prêcher que pour être consolé. Je ne vous dis pas de ne pas lire parfois les *livres écrits*, mais que ce soit pour y chercher des *citations d'Autorités*, des remèdes à apporter aux vices et aux péchés que vous lisez dans les *livres vivants* [1].

Dans cette lettre d'instructions à Gaspard Barzée qui se prépare à quitter Goa pour Ormuz, écrite en 1549, François Xavier développe une stratégie missionnaire qui passe par le savoir, une véritable approche scientifique de la conversion, appelée ici « le progrès des âmes ». Le monde est perçu comme une bibliothèque dans laquelle existent des livres « morts » (les livres déjà écrits) et des livres « vivants » qui sont à inventer, à déchiffrer et à mettre par écrit. C'est aussi parce qu'ils traitent de la vie des hommes et des femmes en société, que ces livres sont vivants. Le missionnaire, formé dans les « livres morts » et observateur des « livres vivants », a pour tâche d'enrichir la bibliothèque du monde. Alors que la mission en Inde ne fait que débuter, François Xavier perçoit d'emblée l'entreprise missionnaire comme une démarche intellectuelle. Au même moment, en Nouvelle-Espagne, le franciscain Bernardino de Sahagún est en train de décrire le monde aztèque à l'aide d'informateurs indigènes, dans un livre resté pendant des siècles à l'état de manuscrit, caché au fond d'une bibliothèque [2]. La relation entre missions et savoirs, pensée chez François Xavier comme dialectique et complémentaire, est faite aussi de tensions, de rapports de concurrence, d'interdits et de renoncements.

[1] C'est nous qui soulignons les termes liés au savoir. François Xavier, *Epistolae II*, pp. 97-99.

[2] B. de Sahagún, *Historia general.*

Le livre *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs* que nous présentons ici résulte d'un double questionnement sur le rôle des savoirs dans les missions d'évangélisation et sur la place des missions et des missionnaires dans la construction des savoirs à l'époque moderne. Il embrasse l'espace des missions catholiques qui coïncide en théorie avec les « quatre parties du monde [3] » : de vastes territoires comprenant à la fois la péninsule Ibérique, les empires portugais et espagnol, mais aussi l'Italie, dans ses rapports étroits avec l'Espagne et Rome, centre traditionnel de la catholicité. À partir du XVIIe siècle, la France devient un acteur de plus en plus important de cette entreprise d'expansion du catholicisme.

Avant de présenter les différentes thématiques abordées dans ce livre, nous voudrions situer ce volume au carrefour de plusieurs courants historiographiques.

I. — HISTOIRE DES MISSIONS, HISTOIRE DES SAVOIRS, HISTOIRE DES EMPIRES

Ce volume réunit des études dans le cadre de la nouvelle histoire sociale et culturelle des missions qui se situent à la croisée de trois larges courants historiographiques : l'histoire de l'expansion du catholicisme, l'histoire intellectuelle et l'histoire des empires et des sociétés coloniales.

L'histoire des missions a une longue tradition, aussi longue que les missions elles-mêmes. Le terme de missions a de nombreuses acceptions différentes. L'historiographie des missions modernes ne cesse de mélanger les différents sens : la mission comme lieu (mission du Maduré, mission du Poitou) ; la mission comme circulation (pèlerinage, mission volante, expéditions) ; la mission comme pratique du missionnaire (enseignement de la doctrine, administration des sacrements) ; la mission comme cible ou comme public, c'est-à-dire comme rapport aux autres (les infidèles, les païens, les tièdes, les incultes, les protestants). Dans ce volume tous ces différents sens sont sollicités, mais la mission est entendue avant tout comme une forme d'expérience religieuse particulière qui implique un mouvement et une circulation, une façon de vivre sa foi dans le monde, de faire son salut en cherchant à faire celui des autres. Qu'il soit à la cour de Beijing, dans les régions rurales de l'Italie, chez les Indiens tupinamba du Maragnan aux frontières du monde colonial ou au cœur du pays tamoul, chez les anglicans ou encore au collège de Mexico, un missionnaire est celui qui a été envoyé par ses supérieurs dans un lieu particulier pour faire connaître à un public ciblé ce qu'il considère comme la vérité religieuse et universelle.

L'histoire des missions a longtemps oscillé entre deux pôles, l'histoire apologétique ou au contraire anti-apologétique. Depuis trente ans, une historiographie inspirée des courants de l'histoire sociale et culturelle a profondément changé la

[3] La formule est utilisée au milieu du XVIIe siècle par le secrétaire de la congrégation de la *Propaganda Fide*, F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*. Cet espace est aussi celui revendiqué par la Monarchie catholique (1580-1640), S. Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde*.

méthodologie et a renouvelé le regard sur les sources. Il s'agit moins de faire le récit de la christianisation que, dans une perspective d'anthropologie historique, de comprendre ce qui fonde et organise la démarche des missionnaires dans leur apostolat et de penser la relation missionnaire comme une interaction entre les missionnaires et les populations ciblées. De ce point de vue-là, et en accord avec Adriano Prosperi, il n'y a pas une différence de fond entre missions extérieures et missions intérieures [4]. Dans ce volume, plusieurs contributions analysent les savoirs des missionnaires de l'intérieur en les comparant avec les savoirs des missions extérieures. Nous pensons cependant que les missions extra-européennes, auxquelles sont consacrées la plupart des études publiées ici, possèdent une vraie spécificité liée à la distance, à l'insertion dans des sociétés locales et au lien avec le pouvoir colonial. D'ailleurs, tout porte à croire que le premier laboratoire des stratégies missionnaires fut les missions parmi les « païens » et les « infidèles ».

L'histoire sociale et culturelle des missions a posé comme préalable une certaine autonomie du fait missionnaire comme objet d'étude, afin de construire les outils nécessaires au décryptage des sources missionnaires, qui représente un corpus considérable, pour faire l'histoire des sociétés coloniales. Cette histoire s'est construite en dialogue avec l'histoire de l'évangélisation entendue plus largement, mais aussi avec l'histoire des sociétés coloniales, des aires culturelles [5].

Un certain nombre de travaux sont représentatifs de cette nouvelle façon de faire l'histoire des missions : les travaux de Bernard Dompnier et Dominique Deslandres, sur la France et ses colonies, de Bernard Heyberger et Giovanni Pizzorusso sur les missions de la *Propaganda Fide*, de Nicolas Standaert sur la Chine et, plus récemment, de Liam Brockey [6]. Pour les missions ibériques, les chercheurs travaillant sur différents terrains ont créé un réseau au milieu des années 1990, autour de Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent [7]. Les travaux de ces chercheurs sont représentatifs de ce renouveau de l'histoire missionnaire : sur le Brésil, Charlotte de Castelnau, Jean-Claude Laborie, Carlos Zeron, sur le Pérou, Aliocha Maldavsky, Paolo Broggio, Ines G. Županov sur l'Inde, Hervé Pennec sur l'Éthiopie, Pascale Girard sur la Chine ; sur les missions intérieures en Espagne et au Portugal, Marie-Lucie Copete, Federico Palomo et en Italie, Bernadette Majorana [8]. Ce volume

[4] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*. Sur la définition juridique de l'Église missionnaire, voir P. Broggio, Ch. de Castelnau-L'Estoile et G. Pizzorusso (éd.), *Administrer les sacrements*.

[5] S. Gruzinski, *La Colonisation* ; D. Dehouve, *L'Évangélisation des Aztèques* ; J. C. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad* ; N. M. Farris, *Maya society under colonial rule* ; K. Mills, *Idolatry and Its Enemies* ; P. Ragon, *Les Indiens de la découverte* ; Id., *Les Saints et les Images du Mexique* ; A. Barreto Xavier, *A Invenção de Goa.*

[6] B. Dompnier, « L'histoire des missions au XVIIe siècle » ; D. Deslandres, *Croire et faire croire* ; B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient* ; G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi* ; N. Standaert, *Handbook of Christianity* ; L. M. Brockey, *Journey to the East*.

[7] Après une première publication collective en 1999 le Groupe de recherches sur les missions ibériques modernes, « Les politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV », est aussi à l'origine en 2007 de l'ouvrage dirigé par P.-A. Fabre et B. Vincent, *Notre lieu est le monde*.

[8] Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Les Ouvriers d'une vigne stérile* ; J.-C. Laborie, *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme* ; C. A. de M. R. Zeron, *Ligne de foi* ; A. Maldavsky, *Vocaciones inciertas* ; P. Broggio,

s'inscrit dans la continuité de ces recherches antérieures, tout en affirmant la nécessité de situer le fait missionnaire dans l'histoire intellectuelle de la modernité et de la première mondialisation.

L'histoire sociale et culturelle des missions participe d'une histoire intellectuelle entendue comme une histoire des savoirs, des milieux intellectuels et des pratiques culturelles. Luce Giard, en évoquant au milieu des années 1990 le « devoir d'intelligence » des jésuites, préconisait d'intégrer les travaux à partir des sources jésuites dans une histoire intellectuelle de l'Europe moderne, reconsidérant ainsi l'apport de la science « catholique » à la modernité [9]. Ce programme invitait également les spécialistes de la vocation missionnaire à réfléchir à l'articulation entre savoirs et missions et, inversement, les spécialistes du savoir à s'interroger sur l'entreprise missionnaire. L'incompatibilité entre science moderne et catholicisme, longtemps admise comme une vérité, laissait progressivement place à la reconnaissance d'une culture scientifique du monde catholique [10].

II. — SAVOIRS MISSIONNAIRES

Les missionnaires sont apparus comme des acteurs importants dans un réseau intellectuel aux dimensions du monde. Pour de multiples raisons, la dimension savante du projet missionnaire a été questionnée surtout à partir des sources jésuites. La Compagnie de Jésus peut être considérée comme un laboratoire de la modernité et son étude dépasse l'histoire d'un ordre religieux [11]. Depuis l'ouverture des archives jésuites et du fait de leur systématicité, à l'image de l'institution elle-même, telle qu'elle fut conçue dès le départ par Loyola et Polanco, la recherche sur les savoirs et les missions catholiques a privilégié l'histoire des jésuites, mais celle-ci est loin d'être la seule histoire possible. Vues de l'Amérique espagnole, les missions jésuites sont tardives et l'histoire intellectuelle de la mission s'appuie d'abord sur les sources provenant des ordres mendiants [12]. Ainsi, une partie importante des acteurs étudiés dans ce volume est constituée de missionnaires franciscains, dominicains, augustins, hiéronymites, prêtres séculiers.

Les travaux de recherche des historiens des sciences sont une source d'inspiration pour l'histoire sociale et culturelle de la mission. Inspiré par la « sociologie du savoir scientifique » *(sociology of scientific knowledge)* développée dans les années 1970 et 1980, le champ des historiens des sciences s'est ouvert à l'analyse du rôle

---

Evangelizzare il mondo ; I. G. Županov, *Disputed Mission* ; H. Pennec, *Des jésuites au royaume du prêtre Jean* ; P. Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine* ; M.-L. Copete, *Les Jésuites et la prison royale de Séville* ; F. Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes* ; B. Majorana, *Teatrica missionaria.*

[9] L. Giard (éd.), *Les Jésuites à la Renaissance* ; L. Giard et L. de Vaucelles (éd.), *Les Jésuites à l'âge baroque* ainsi que C. Brice et A. Romano, *Science et religion.*

[10] Voir la synthèse de A. Romano, « La science moderne ».

[11] P.-A. Fabre et A. Romano, *Les Jésuites dans le monde moderne.*

[12] R. Ricard, *La « Conquête spirituelle » du Mexique* ; A. Pagden, *The Fall of natural man* ; C. Bernand et S. Gruzinski, *De l'idolâtrie* ; S. MacCormack, *Religion in the Andes.*

des acteurs sociaux dans la construction du savoir scientifique [13]. Dans cette perspective « constructiviste », des acteurs longtemps écartés du champ de l'histoire des sciences, parce qu'ils ne correspondaient pas à l'image du savant contribuant à la révolution scientifique, ont été progressivement pris en compte. Désormais, on considère que ces acteurs ont produit une culture de l'empirisme et de l'expérimentation, tout en créant des instruments utiles et en collectant les données à une échelle mondiale [14]. Ainsi, il est devenu clair que les missionnaires tout comme les voyageurs, les colons entrepreneurs et les marchands, ont aussi produit des « savoirs » et ont « fait de la science », mais d'une autre manière.

La reconnaissance par les historiens des sciences de différentes formes de savoir a permis de reformuler les questions d'épistémologie. On peut souligner que les missionnaires ont été précisément confrontés à d'autres façons de faire de la science et à la pluralité des savoirs indigènes. C'est souvent à partir de la mission de Beijing, reconnue comme une mission scientifique, qu'ont été abordés les liens entre missions et sciences. Ainsi les jésuites ont-ils introduit Euclide en Chine en le traduisant [15]. Les Chinois étaient particulièrement intéressés par les instruments et les savoirs mathématiques/astronomiques des Européens, qu'ils ont rapidement assimilés. Pourtant les Chinois avaient déjà leur propre tradition mathématique. Karine Chemla a montré la sophistication des algorithmes des *Neuf chapitres sur les procédures mathématiques*, un texte chinois écrit il y a deux mille ans [16]. Les travaux récents de Catherine Jami, Elisabetta Corsi, Florence Hsia et Antonella Romano, qui s'intéressent aux textes missionnaires de Chine et à l'histoire des sciences à l'époque moderne, ont montré que la question de la rencontre entre des traditions différentes de faire des mathématiques, de l'optique ou de l'astronomie ne se pose pas dans les termes d'une dichotomie « science » et « non-science » mais s'inscrit autant dans la dynamique entre l'espace du discours scientifique, des institutions qui l'abritent et le valident et le contexte politique plus large [17]. Une sociabilité scientifique se forme dans le milieu missionnaire et sur le terrain où les missionnaires nouaient des relations entre eux, souvent en fonction de leur origine sociale, de leur « nationalité », de leur éducation, de leur profession et de leur tempérament personnel [18].

Parmi les savoirs missionnaires que nous étudions, il faut d'emblée distinguer les pratiques et les conceptions de l'époque étudiée et celles qui sont fondées sur la base de nos définitions contemporaines. Les savoirs missionnaires étaient des savoirs reconnus et enseignés à l'époque moderne : théologie, droit, histoire, cosmologie, rhétorique, mathématiques, astronomie, botanique, médecine, mais aussi

[13] S. Shapin et S. Schaffer, *Leviathan and the air-pump*.

[14] J. Delbourgo et N. Dew, *Science and Empire in the Atlantic World*.

[15] E. Corsi, *La fábrica de las ilusiones.*

[16] K. Chemla et G. Shuchun, *Les Neuf Chapitres.*

[17] E. Corsi, *La fábrica de las ilusiones* ; C. Jami et L. Saraiva, *The Jesuits* ; F. C. Hsia, *Sojourners in a strange land* ; A. Romano, « Observer, vénérer, servir ».

[18] R. Feldhay, « The Cultural Field of Jesuit Science », dans J. O'Malley, S. J., G. A. Bailey, S. J. Harris et T. F. Kennedy (éd.), *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*.

démonologie, chiromancie, astrologie, alchimie. Parmi ces savoirs de l'époque moderne, certains ont été incorporés dans les modèles scientifiques d'aujourd'hui alors que d'autres ont été écartés. Enfin, il existe aussi des savoirs émergents à l'époque moderne qui reçurent ultérieurement la désignation par laquelle ils sont aujourd'hui connus : ethnologie, psychologie, orientalisme, science politique. Dans ce volume, nous ne prétendons pas aborder d'une manière exhaustive tous les savoirs utilisés dans l'entreprise missionnaire [19]. Nous avons choisi de privilégier les savoirs qui mènent aux sciences humaines et sociales d'aujourd'hui et nous n'avons pas traité des sciences de la nature.

Ces types de savoirs interrogent les rapports entre le savoir et le croire [20]. Se demandant ce que la science avait à voir avec le salut, Steven Harris répond qu'elle constituait une des lignes d'attaque dans le programme jésuite de « confessionnalisation » et de construction de la « monarchie de l'Église [21] ». Les modalités du savoir et du croire entrèrent en conflit sur les scènes missionnaires comme ailleurs. D'un point de vue interne aux institutions missionnaires, le temps consacré au savoir pouvait sembler perdu pour la conversion. D'un point de vue externe, ces savoirs que l'Église a jugés utiles pour la mission s'autonomisèrent, s'échappèrent et parfois menacèrent les « Vérités » de l'Église. La chronologie chinoise, les origines de l'homme américain vinrent perturber la chronologie de la Bible et son authenticité ou l'anthropologie aristotélicienne.

L'étude des pratiques institutionnelles du savoir (validation, organisation, dissémination ou non des savoirs) est fondamentale car le savoir missionnaire est par définition un savoir d'institution. Un missionnaire était toujours envoyé et financé par des autorités (le pape, le roi, son supérieur). La finalité du savoir missionnaire est d'être utile à l'institution, il est souvent anonyme, sujet à la réécriture et à la censure car il est la propriété de l'institution. Cela est vrai pour tous les champs du savoir et en particulier pour les « sciences humaines [22] ». En ce qui concerne la méthodologie, comme les historiens des sciences, les historiens des missions s'intéressent à la biographie des missionnaires linguistes, mathématiciens, cosmographes, etc., au fonctionnement des milieux ou des communautés dans lesquels ils pratiquaient leur « science ».

L'existence des réseaux par lesquels les informations circulaient à une vitesse sans précédent et dans un système mondial d'échanges aux XVIe et XVIIe siècles, surtout lié aux monarchies ibériques, le Portugal et l'Espagne, avait configuré, voire rendu possible, l'existence de la mission et des « savoirs missionnaires ». La mission s'enchevêtre dans l'histoire des empires ibériques à l'époque moderne et de l'expansion européenne. Cependant, l'historiographie anglo-américaine dominante, qui proposait le « grand récit » de la mission civilisatrice de l'Europe vis-

[19] La médecine, l'histoire naturelle, la botanique qui sont pourtant des savoirs extrêmement importants pour les missionnaires, n'ont pas été abordées. Voir I. G. Županov, « Conversion, Illness and Possession ».

[20] A. Romano, « La science moderne ». Voir également la conclusion du même volume.

[21] S. J. Harris, « Confession-Building », p. 289.

[22] Ch. de Castelnau-L'Estoile, « Entre curiosité et édification ».

à-vis des mondes non européens, a minimisé, à partir du XIXe siècle, le rôle des missions catholiques. En Asie, la notion d'empire fut assimilée à l'empire britannique, on en vint ainsi à définir la présence portugaise des deux siècles précédents d'époque « médiévale [23] ». En Amérique, les historiographies nationales en espagnol et en portugais, mais aussi en anglais et en français, se sont partagé le territoire des empires et ont construit des histoires particulières, occultant les questions d'empire et d'échanges. Désormais, il existe une littérature abondante sur « l'empire dans le monde Atlantique » et sur les savoirs ; cependant le rôle des missions et des missionnaires n'a pas été pris suffisamment en compte [24]. Ainsi, l'ouvrage coordonné par Delbourgo et Dew en 2008, *Science and Empire in the Atlantic World*, s'efforce de comprendre les processus de production du « savoir atlantique » dans une perspective transnationale, sans jamais mentionner les missionnaires parmi les acteurs [25]. Or l'entreprise missionnaire s'inscrit d'emblée dans cette échelle impériale que les historiens cherchent à appréhender [26].

Notre ouvrage offre une réflexion sur la catégorie de savoir missionnaire à partir de plusieurs perspectives thématiques : les missionnaires comme médiateurs de savoir, les lieux de savoirs et la circulation, les rapports entre missions intérieures et missions lointaines et, enfin, les interactions entre les savoirs indigènes et les savoirs missionnaires. Les pages qui suivent proposent d'introduire ces grands thèmes en les illustrant par des exemples empruntés aux vingt études qui composent ce livre.

III. — MOBILITÉ ET MÉDIATION DES SAVOIRS MISSIONNAIRES

Les missions catholiques explorées dans cet ouvrage relèvent donc d'une entreprise mondiale fondée sur un même tronc de savoirs et d'ambitions propres à l'époque moderne. Les acteurs et les institutions qui les portèrent étaient certes fort disparates et souvent rivaux. Mais les quatre grands acteurs politiques — le *Padroado* portugais, le *Patronato* espagnol, la *Propaganda Fide* et la Couronne française — qui, par leur soutien financier et leur volonté expansionniste, encadrèrent le projet missionnaire, partageaient bien le même but, celui d'imposer le catholicisme comme religion planétaire. C'est au sein de cet espace s'étendant « aux quatre

[23] T. R. de Souza, *Medieval Goa*.

[24] Récemment, Jorge Cañizares-Esguerra, un historien de l'université d'Austin, au Texas, et d'autres chercheurs travaillant principalement sur les empires ibériques, ont ouvert plusieurs débats en révisant les idées reçues sur l'origine de la modernité et de l'esprit empirique, ainsi que l'historiographie du « monde atlantique » *(« the Atlantic World »)* dont l'histoire fut longtemps mesurée à partir de l'expérience de l'Amérique britannique. J. Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World* ; « Iberian Science in the Renaissance ». A. Barrera-Osorio, *Experiencing nature* ; J. Pimentel, « The Iberian vision » ; Ch. de Castelnau-L'Estoile et F. Regourd (éd.), *Connaissances et pouvoirs*.

[25] J. Delbourgo et N. Dew, *Science and Empire in the Atlantic World*.

[26] Sur cette dimension impériale à l'échelle de la Compagnie de Jésus, D. Alden, *The Making of an Enterprise*. Pour une comparaison entre les empires anglais et espagnol, J. H. Elliott, *Empires of the Atlantic World* et pour une tentative de synthèse sur le monde Atlantique, voir T. Benjamin, *The Atlantic World*.

parties du monde » qu'un dense réseau d'informations se mit en place. Celui-ci forme la base de notre objet de recherche singulier — la mission catholique —, « phénomène macro-historique » selon Clossey, en dépit des diversités linguistiques, spatiales et sociologiques des nations rencontrées, ou encore des méthodes d'évangélisation et de leur impact local [27].

Les essais ici rassemblés abordent dans leur grande majorité la question des savoirs missionnaires à partir de ce socle historique commun, mais s'appliquent à illustrer par la suite comment les mobilités inhérentes à toute action d'évangélisation ont réactualisé le processus de « faire savoir » et comment les savoirs missionnaires jugés « utiles » ont été repris à des fins parfois diamétralement opposées, par exemple par les missionnaires protestants, les administrateurs coloniaux britanniques ou encore les philosophes des Lumières. Le réseau missionnaire fut le premier nœud planétaire des savoirs, imposant dès l'origine un système de filtres dans le champ de la connaissance, système suffisamment imparfait pour laisser subsister de larges zones d'opacité et d'incertitudes, de contestation ainsi que d'éclaircissement.

Nous avons fait le choix dans ce volume de nous intéresser en priorité aux faits sociaux et culturels que les missionnaires étudiaient, accumulaient, organisaient et diffusaient, allant des formes de collecte orale, dont il est difficile de rendre compte, aux données brutes, aux concepts ou aux histoires émergeant de leurs écrits. La circulation des objets, des techniques, des calculs et des missionnaires savants — comme ceux qui convergèrent vers la cour impériale de Beijing au XVIIe siècle — n'est pas au cœur de notre projet, mais reste, elle aussi, étroitement liée à la circulation des savoirs « sociaux ». Le savoir missionnaire représentait avant tout le savoir utile pour l'évangélisation. Si à Beijing les jésuites ont diffusé le savoir européen comme la mathématique ou la cartographie, ils étaient eux-mêmes étudiants de la langue et de la culture chinoises. Il en va de même en Inde, où des jésuites français comme Jean Venant Bouchet, étudié dans ce volume par Ines G. Županov, ou Guy Tachard, ou Gaston-Laurent Cœurdoux, rédacteur au XVIIIe siècle de textes variés sur l'ethnographie ou la phytothérapie indiennes, furent à la fois des philologues et des observateurs des phénomènes naturels ou astronomiques [28].

Les missionnaires jésuites, selon Steven J. Harris, utilisèrent leur mobilité géographique pour mettre en place un système de « réseau à longue distance » dont un des résultats directs fut par exemple leur capacité à développer l'enseignement et la recherche en sciences naturelles [29]. Luke Clossey montre dans un ouvrage récent que la « mission globale » des jésuites dépendait de la logistique épistolaire à une époque où l'information devenait une « marchandise [30] ». On ajoutera à ce tableau l'existence d'une politique complexe de dissémination de l'information

[27] S. Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde* ; L. Clossey, *Salvation and Globalisation*, p. 3.

[28] S. Murr (éd.), *L'Inde philosophique*, t. I-II ; A. Rosu, « Les missionnaires dans l'histoire des sciences et des techniques indiennes » ; D. Raina, « French Jesuit Scientists in India ».

[29] S. J. Harris, « Confession-Building ».

[30] L. Clossey, *Salvation and Globalisation*, p. 193.

vers d'autres réseaux, comme celui des savants, mais également en direction de réseaux concurrents ou adversaires.

C'est précisément dans le cadre d'une politique consciente de dissémination que les jésuites réfléchirent aux modalités du « conditionnement » des contenus, certains pouvant être « dangereux » aussi bien pour leurs auteurs que pour leurs destinataires. Depuis le secrétariat de Juan de Polanco, au milieu du XVIe siècle, on trouve des instructions précises quant à l'écriture des lettres *(formula scribendi)* et la sélection des extraits à caractère édifiant, utile, spirituel, privé ou normatif ; les jésuites suivaient par conséquent des règles de composition relativement strictes [31]. Du fait de cet effort d'uniformisation, visant à faciliter la gouvernance et la prise de décision au plus haut niveau de la Compagnie de Jésus, maints textes d'ordre ethnographique et historique émanant des missions furent écrits à plusieurs mains et parfois sans auteur identifié.

Médiateurs dans la production et la dissémination des savoirs sur les territoires qu'ils étaient en train d'évangéliser, les missionnaires furent aussi, dans leur vie quotidienne, des médiateurs qui facilitaient la circulation des informations dans les missions, ressoudaient les conflits communautaires et négociaient les solutions pratiques, comme l'indique l'application de la méthode d'accommodation.

La rivalité entre les ordres religieux, combinée à la configuration particulière des terrains missionnaires, colonisés ou loin des pouvoirs coloniaux, produisit des effets divers. Par exemple, les franciscains en Inde, dans un contexte très différent de celui du Mexique, ne parvinrent pas à être des médiateurs vis-à-vis des non-chrétiens. Ils furent chassés de la côte orientale du pays et du Kerala, alors qu'ils essayaient de s'implanter parmi les chrétiens syro-malabars (ou chrétiens de Saint-Thomas), avant de trouver leur propre *modus operandi* parmi les nouveaux convertis à Goa et sous le gouvernement colonial. Leur refus de principe d'apprendre les langues vernaculaires, y compris quand ils comptaient parmi eux des experts linguistes, et leur opposition aux jésuites furent à la base du décret du 27 juin de 1684 interdisant l'usage du *konkani* par le vice-roi Francisco de Tavora [32]. Les autres ordres, comme les capucins et les carmes déchaussés, arrivés en Inde après les jésuites, imitèrent d'emblée les ignaciens dans l'acquisition des langues vernaculaires.

Dans son étude, Ronnie Po-Chia Hsia décrit l'évolution de la politique d'apprentissage du chinois selon les ordres, les périodes et les contextes. Son étude est un véritable « tour de force » proposant l'analyse, à la fois minutieuse et de grande ampleur, de la formation linguistique des missionnaires, jésuites et frères mendiants, de 1580 à 1760. Le choix entre le mandarin savant et une autre langue vernaculaire ou dialecte régional divisa les ordres et alimenta les rivalités jusqu'à la « Querelle des Rites ». Les conflits entre les ordres religieux sont aussi au cœur du texte d'Hervé Pennec sur le savoir géographique jésuite dans l'Éthiopie du XVIIe siècle. Il montre que les textes géographiques écrits depuis le terrain missionnaire étaient toujours composés ou réécrits à une fin particulière, que ce fût pour alimenter une

[31] À propos des efforts jésuites dans le domaine de la gouvernance et de la gestion de l'information, voir M. Friedrich, « Government and Information ».

[32] L. F. Thomaz, *De Ceuta a Timor*, p. 257.

polémique entre les missionnaires jésuites et dominicains, les deux ordres qui se disputaient la primauté et la juridiction sur la région, ou pour justifier une mission « gâchée ».

Joan-Pau Rubiés souligne que, paradoxalement, les écrits missionnaires sur les « civilisations païennes » du Nouveau Monde et de l'Asie, financés par les monarchies ibériques, n'étaient diffusés qu'avec réticence, tandis que des pays comme l'Angleterre furent pressés de s'en procurer et de les publier. Les savoirs missionnaires « bruts », en provenance directe du terrain, se constituèrent à travers le dialogue entre intermédiaires de toute sorte, avant d'être déposés dans la bibliothèque missionnaire européenne et d'y former une base d'informations à partir de laquelle la diffusion se faisait vers les autres réseaux (marchands, diplomates, militaires, coloniaux, savants, etc.).

Les jésuites étaient conscients de l'importance de leurs savoirs pour les débats savants en Europe. Ines G. Županov montre qu'en Inde, au XVIIIe siècle, les jésuites français essayaient de prêter main-forte aux théologiens et apologètes catholiques en France pour défendre les dogmes de l'Église attaquée par les cartésiens, les libertins et les autres « esprits forts ».

Les intermédiaires culturels n'étaient évidemment pas à l'abri de la compétition au sein de ce lieu par excellence de médiation et de conservation des savoirs qu'était la bibliothèque. Ângela Barreto Xavier éclaire à ce propos le cas d'une bibliothèque disparue des franciscains en Inde, où la mémoire de cet ordre a été presque effacée, recouverte par l'histoire jésuite. Les livres utilisés pour rédiger les sermons et organiser la prédication dans les missions de l'intérieur de la péninsule Ibérique sont examinés par Federico Palomo, qui constate que si l'action missionnaire était considérée comme primordiale, l'usage de l'écriture ne l'était pas. Pour les franciscains, qui s'opposaient en cela aux jésuites, vouloir publier des écrits relevait d'une forme d'orgueil, et ils visaient à développer le dialogue spirituel, dont l'intensité ne peut être contrainte par l'espace du texte ou la limite de la lecture. Kenneth Mills réfléchit dans ce volume sur le travail d'écriture du texte de Diego de Ocaña, un frère hiéronymite envoyé par le monastère espagnol de Guadalupe pour répandre et réformer le culte de la Vierge de Guadalupe en Amérique. Selon Mills, le religieux écrit non seulement pour informer son public de son voyage, mais aussi pour confirmer son propre engagement spirituel. Le voyage dans l'espace, difficile et périlleux, devient ainsi un voyage spirituel. Souvent, l'écriture n'était pas un phénomène d'inspiration spirituelle ni de spontanéité, mais relevait du dur labeur missionnaire et, d'après Alessandro Valignano, c'est pour cette raison que les jésuites en Inde préféraient le travail à l'écriture [33].

La médiation missionnaire facilite d'une certaine façon la communication des savoirs, tout en imposant des limites à la codification, à la transformation et à la circulation de ces mêmes savoirs. La multiplication des intermédiaires et des lieux dans la chaîne de production et de transmission des savoirs missionnaires et surtout l'émergence de réseaux concurrents, qu'illustre le cas des traducteurs protestants, allaient graduellement marquer la transition au XVIIIe siècle entre les savoirs

[33] A. Valignano, *Historia*. Voir aussi I. G. Županov, *Disputed Mission*, p. 14.

d'origine missionnaire et leur cooptation au sein du corpus scientifique séculier. Le grand projet des jésuites français, débouchant sur la publication des lettres missionnaires dans les *Lettres édifiantes et curieuses* (1702-1776), confirma un temps l'empreinte planétaire des jésuites, mais la suppression de l'ordre démontra le caractère inachevé et désormais daté de l'entreprise. Le monde colonial en expansion n'avait plus alors grand besoin des missionnaires catholiques, dont le savoir avait été déjà assimilé lors de la construction des outils de l'empire. La globalisation des savoirs missionnaires était précisément accomplie au moment où elle cessa à la fois d'être missionnaire et catholique pour s'inscrire dans un nouveau régime de la connaissance scientifique.

Cette situation d'intermédiaires, assumée consciemment par les missionnaires à l'époque moderne, à travers leurs stratégies d'écriture, d'élaboration et de dissémination des savoirs recueillis dans le cadre de leurs activités, invite à réfléchir sur les lieux qui structurent cette médiation, leur apparente hiérarchie et l'impact de leur multiplicité.

IV. — LES MULTIPLES LIEUX DES « SAVOIRS MISSIONNAIRES »

La question des lieux appliquée aux savoirs issus de la mission ou nécessaires à son accomplissement s'inscrit plus largement dans une réflexion sur les conditions dans lesquelles les savoirs peuvent « faire lieu », selon l'expression de Christian Jacob, c'est-à-dire « être partagés par des collectifs, organiser des territoires, circuler dans des réseaux [34] ».

Au-delà du débat qui anime l'histoire des sciences sur un modèle diffusionniste de la science européenne opposé, pour schématiser, à l'émergence de « traditions scientifiques nationales [35] », la question des rapports entre les savoirs et la mission s'inscrit d'emblée dans une multiple circulation, vers l'Europe, vers les lieux de mission et entre les lieux de mission eux-mêmes, qu'ils soient en Europe — avec les missions dites « intérieures » — ou ailleurs. Les lieux sont donc essentiels, ils se nourrissent des communautés d'individus qui les fréquentent, des institutions qui les habitent et de leurs modes de fonctionnement.

Il n'est donc pas étonnant que l'on rencontre dans ce volume Rome, Madrid, Séville ou Lisbonne comme lieux de réception et d'accumulation des écrits, des rapports et de la correspondance des missionnaires. Lieux de convergence des savoirs de et sur la mission, les institutions politiques, comme le Conseil des Indes ou la *Casa de la Contratación*, les centres du pouvoir des ordres religieux et de l'Église catholique, en faisaient un usage politique, au sens où les écrits des missionnaires étaient susceptibles d'influer sur la prise de décision, mais surtout de concrétiser une domination dans le cadre de la concurrence entre puissances européennes. Cette centralité acquiert néanmoins une autre dimension lorsqu'on sait que les cours européennes, y compris le siège de la papauté, les collèges et couvents

[34] Ch. Jacob, « Faire corps, faire lieu », p. 20.

[35] P. Petitjean, « Sciences et empires. Présentation ».

européens, étaient également des lieux de rencontre, des lieux de formation, mais aussi de construction du désir de mission et de ses mythes, comme le montrent Aliocha Maldavsky et Javier Burrieza Sánchez dans ce volume. Leurs particularités sont leur statut central vis-à-vis du vaste monde et l'échelle de collection des savoirs, qui contribuent à construire une hiérarchie des lieux au sein même de l'Europe [36]. De ce point de vue, c'est davantage la notion de carrefour qui s'impose, dans le rapport à des savoirs issus d'horizons géographiques et impériaux d'une grande diversité [37].

Ce déplacement relègue la centralité européenne au second plan si on envisage les usages de ces savoirs. Du point de vue institutionnel, la congrégation de la *Propaganda Fide* à Rome ou le collège de Mexico, comme le montrent Giovanni Pizzorusso et Antonella Romano, étaient à la fois des lieux de production et de collecte du savoir, mais aussi des symboles politiques du pouvoir, du roi castillan en Nouvelle-Espagne, du pape dans le cadre de l'affirmation de la centralité romaine. Ce n'est d'ailleurs pas nécessairement à Rome, à Madrid ou à Lisbonne que les futurs missionnaires recevaient l'essentiel de leur formation, qu'elle fût linguistique, académique ou pratique. La centralité apparente n'est donc pas le gage d'une formation efficace à la mission, qui pouvait avoir lieu *in situ*, dans des collèges ou des couvents asiatiques et américains, dans les universités des villes coloniales, lorsqu'elles existaient. Cette formation se faisait également au contact des populations à convertir et à évangéliser. Les jésuites du collège de Mexico, mais aussi les franciscains d'Inde, dont la formation intellectuelle était locale, possédaient une culture qui n'avait rien à envier à celle des religieux formés en Europe (voir les articles d'Antonella Romano et d'Ângela Barreto Xavier), ce qui s'explique par le recrutement local dans les ordres religieux mais aussi par le fait que ces lieux de formation intellectuelle étaient conçus comme des lieux de rayonnement de la culture chrétienne européenne.

On assiste par conséquent à une construction locale du savoir, car l'élaboration même des textes et des récits de missions se faisait dans ce que l'on appelle habituellement les périphéries. Mais d'autres centres sont apparus, comme Lima, Mexico ou Goa, par rapport à des lieux de mission situés aux frontières, tels que le Paraguay, la Nouvelle-Californie ou même la Chine ou le Japon. Des processus complexes de rédaction, de sélection et de mise en ordre faisaient de ces lieux intermédiaires une étape fondamentale dans l'élaboration des savoirs destinés à circuler. Le processus de rédaction d'une lettre annuelle ou d'un ouvrage destiné au grand public dans l'ordre des jésuites montre bien ce travail de compilation et de choix qui allait du lieu de mission le plus reculé à la capitale provinciale, pour atteindre ensuite le centre romain [38]. La résidence missionnaire de l'Amazonie péruvienne ou d'Éthiopie, le collège de l'Altiplano, ou de la vice-royauté, le couvent madrilène ou catalan, *Propaganda Fide* ou la curie généralice des jésuites à Rome :

[36] A. Romano et S. Van Damme, « Paris et Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles ». Sur Rome, « ville-monde et capitale savante » : A. Romano, « Rome, un chantier ».

[37] Id., « Penser les savoirs au large », pp. 15-16.

[38] A. Maldavsky, « Quitter l'Europe pour l'Amérique ».

si tous ces lieux n'étaient pas équivalents, tous participent à une étape de la mise en écriture et de la transmission des savoirs issus de l'activité missionnaire. La chronologie des textes, entre leur date d'élaboration et celle de leur publication, était sans doute très variée, mais l'information parvenait à traverser les espaces. Parfois trop rapidement, au goût de certains missionnaires qui découvraient avec consternation leurs propres écrits dans les livres publiés. La traduction des lettres dans des langues européennes diverses ajoutait à la confusion des noms propres, des toponymes, et à la réécriture des actes et paroles missionnaires [39]. En revanche, l'effort de clarification et de correction d'événements ou de descriptions erronées figurant dans les publications serait une source supplémentaire de production littéraire fondée sur les écrits missionnaires. Le statut des textes est donc largement tributaire des lieux de leur rédaction et de leur élaboration [40].

Porter une attention particulière aux lieux mêmes où s'établissait le contact missionnaire permet de percevoir toute l'épaisseur de cette activité, dont la construction, l'acquisition de savoirs et leur transmission ne sont que quelques aspects. Localement se construisaient également d'autres formes de circulation du savoir qui passaient par une transmission orale, notamment des langues, mais aussi des savoir-faire. Bernadette Majorana montre bien comment certains savoirs ne se transmettent pas par écrit, comme le talent d'improvisation du missionnaire à l'occasion de la prédication dans les campagnes. Ils n'entrent donc pas nécessairement dans le circuit balisé par les institutions et ne sont pas facilement perceptibles par les historiens.

Ainsi, la collecte des informations et leur accumulation dans divers lieux ne signifiaient pas nécessairement que le savoir produit par les missionnaires fît l'objet d'une mise en ordre, d'une mise en cohérence systématique et cumulative, malgré l'existence d'institutions centralisées. Un tel processus était tributaire du rapport des ordres religieux à la centralité européenne et n'était donc pas linéaire. Qu'il suffise de comparer l'organisation jésuite de collecte et d'archivage du savoir sur le monde au cas particulier des rapports spécifiques entre des couvents franciscains de Catalogne et certaines zones de missions américaines, comme le montre Nùria Sala dans ce volume. C'est pour pallier cet apparent désordre et acquérir un statut dominant que Rome créa en 1622 la congrégation *De Propaganda Fide*, étudiée dans ce volume par Giovanni Pizzorusso, sans réellement aboutir à la construction d'une cohérence dans la collecte des savoirs et la formation des missionnaires.

Les règles institutionnelles n'étaient pas systématiquement respectées et les circulations « illicites », à l'intérieur comme à l'extérieur du monde catholique, étaient légion, contribuant largement à structurer cette multipolarité de la construction des savoirs sur la mission. À l'époque moderne, le blocage de la circulation était symptomatique d'une certaine impuissance, car les efforts pour contrôler l'information se révélaient souvent vains. On connaît bien les stratégies des monarchies portugaise et espagnole pour protéger leur empire de la « piraterie » des autres

[39] J. Correia-Afonso, *Jesuit Letters and Indian History*, p. 36.
[40] Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Les Ouvriers d'une vigne stérile*, pp. 450-464.

puissances européennes, et les missionnaires partageaient une telle crainte de vol d'informations. Tout au long du cheminement (géographique et hiérarchique) de l'information missionnaire, une lettre ou un manuscrit pouvait être intercepté et disparaître à jamais. C'est grâce à la nature collective (ou intertextuelle) des rédactions que leur contenu ne fut que rarement perdu pour toujours.

Le propre même de la circulation de ces savoirs, qui se faisait à la fois à l'échelle des empires et à l'échelle mondiale, malgré les interdictions liées au patronage royal au sein du monde ibérique, était de ne pas suivre nécessairement des sentiers totalement balisés et hiérarchisés. La centralité romaine revendiquée par les autorités pontificales constituait un défi aux interdictions de circulation émanant des autorités royales détentrices du patronage sur l'Église. Ainsi, malgré l'interdiction de contacts directs avec la papauté, les ordres religieux d'Amérique et d'Asie, même décentralisés, entretenaient des rapports étroits avec Rome. La visite *ad limina* des évêques américains se réalisait à travers des procureurs et des électrons libres comme Diego Valadés, et les représentants des différents ordres formaient à Rome une véritable nébuleuse d'individus ayant une forme d'expertise sur les missions [41]. Il faut insister sur le caractère informel de cette circulation de l'information, sur la diversité des structures administratives et des lieux qui revendiquaient une centralité européenne, sur le caractère parfois hasardeux de cette mobilité mais aussi de la collecte de l'information ainsi que la diversité des usages de ces savoirs selon les lieux. On ne peut donc pas conclure à une construction, à une collecte et à une transmission cohérentes des savoirs issus des missions d'évangélisation, y compris dans des institutions soucieuses de la conservation de leurs archives, comme la Compagnie de Jésus ou la *Propaganda Fide*.

Il y a là une forme de mirage de l'efficacité centralisatrice qu'il importe de ne pas surestimer, tant la déperdition était importante dans la mise au point même des textes destinés à circuler, tant les textes ne portaient pas forcément la totalité des savoirs pratiques liés à la mission. Ainsi, la nature même des savoirs de la mission détermine le caractère nécessairement multipolaire de leur construction et de leur transmission. L'Europe ne pouvait tout recueillir, tout transmettre et tout ordonner. Chaque lieu était à la fois un lieu de création, de transmission et d'accumulation de savoirs dont la nature et les usages pouvaient être différents.

V. — MISSIONS INTÉRIEURES, MISSIONS LOINTAINES ET CIRCULATION DES SAVOIRS POLITIQUES

Comparant l'histoire des missions intérieures et des missions lointaines à l'issue d'un colloque sur les missions, organisé en 2000, Bernard Dompnier insistait sur la polysémie du terme. Il voyait dans les récits de mission des discours codés obéissant à des règles précises dont le sens relevait des méthodes, du personnel, de la spiritualité ou du regard porté sur l'autre. Ainsi, entre l'intérieur et le lointain, il signalait des circulations — d'hommes, de techniques, de connaissances —, et il

[41] B. Jeanne, « À l'épreuve des structures impériales » ; A. Romano, « Rome, un chantier ».

voyait l'émergence dans la mission d'un projet civilisateur dont l'unité reposait sur la spiritualité [42].

La formation, dilatée à l'ensemble d'une carrière et évoluant au contact des réalités dans lesquelles s'enracinent les expériences missionnaires, prend appui sur des savoirs pratiques et théoriques dont la correspondance, les livres ou les manuscrits et leur circulation donnent un aperçu, des indications sur des univers culturels qui reflètent la mise en contexte d'une vocation. C'est dans ces matériaux et à travers eux que les acteurs de l'évangélisation, d'un territoire à un autre, d'un continent à l'autre, puisaient les outils conceptuels pour comprendre, transcrire et diffuser des représentations des chrétientés qu'ils contribuaient à construire. Ils étaient envoyés de par le monde, en Europe, en Amérique ou en Asie pour entreprendre ou parfaire la formation spirituelle des élites urbaines, mais surtout — et l'insistance des discours sur cet aspect est grande —, pour « christianiser des sauvages », l'adaptation devenait de la sorte un critère essentiel au déroulement de la mission.

Ainsi, la prédication, dans le cas des missions intérieures, adaptée aux exigences de communication aux « rudes », les ignorants des campagnes européennes, ou des laissés-pour-compte des espaces urbains, repose sur une disponibilité pour l'accommodation. Le bagage oratoire — bibliothèques de référence, rhétorique — apparaît comme l'instrument d'une « éloquence charitable » qui répond à la vocation fondamentale des jésuites et aux impératifs de l'itinérance missionnaire, comme le montre Bernadette Majorana dans ce volume. Il en va de même pour la confession à travers les catégories sociales définies par la théologie morale. Ainsi, les récits de missions, notamment intérieures, font apparaître une « vision caritative du savoir » qui relève à la fois de la circulation de savoirs pratiques modulables en fonction des contextes, de savoirs théoriques aussi, mais qui porte en elle un vécu spirituel dont l'humilité est la manifestation visible. La réception est mise au centre du processus d'évangélisation. On retrouve cette problématique dans d'autres situations, qu'il s'agisse de la censure, des lieux de production des savoirs ou encore de leur utilisation.

L'adaptation ne relève cependant pas seulement de la spiritualité, elle fait également référence aux contextes missionnaires, c'est-à-dire aux structures politiques et sociales dans lesquelles s'insèrent les missions à l'époque moderne pour « planter des chrétientés ». Dans ce sens, les missions intérieures ou lointaines constituent, comme le soulignait Fernando Bouza, « de véritables observatoires de la culture politique des Temps modernes ». La circulation de concepts ne se limite pas à leur utilisation discursive dans les documents, mais devient véritablement un instrument d'adaptation politique et sociale et, en retour, induit une transformation des espaces de la mission. C'est par exemple, ainsi que le montre Carlos Zeron, le cas de l'usage qu'un jésuite fait de l'œuvre de Francisco Suárez dans le Brésil colonial pour justifier la pratique de l'esclavage indigène à São Paulo. En Espagne, l'intégration des expériences missionnaires à la science politique permet de justifier le

[42] F. Bouza et B. Dompnier, « Commentaires », p. 309-311 ; voir également M.-L. Copete et B. Vincent, « Missions en Bétique ».

maintien de la société d'ordres tout en tenant compte de la diversité culturelle et sociale. Cependant, la mise en contexte de l'origine du pouvoir et des formes qu'il revêt devrait permettre de nouveaux terrains de comparaison entre l'intérieur et le lointain, pouvant nous permettre d'expliquer comment la circulation de concepts contribue au développement d'une nouvelle science du politique [43]. La circulation de la figure de l'utopie entre l'Europe et le Nouveau Monde s'inscrit dans ce projet. La réflexion sur le politique est inscrite dans les savoirs missionnaires qui participent du projet de domination coloniale de l'Europe à l'époque moderne. Les savoirs missionnaires sont au cœur de la relation de l'Europe aux autres.

VI. — SAVOIRS MISSIONNAIRES, SAVOIRS INDIGÈNES

Dans sa lettre de conseils citée en exergue, François Xavier expliquait que les habitants de la ville d'Ormuz, c'est-à-dire les indigènes, étaient les livres vivants que le missionnaire devait étudier en priorité. Le double intérêt, savant et religieux, des missionnaires pour les indigènes est une thématique ancienne et un champ d'étude en profond renouvellement, ainsi qu'en témoignent les bibliographies des articles consacrés à ce thème dans ce volume [44]. Celui-ci explore différentes facettes de ce savoir missionnaire tourné vers les indigènes, qui est à la fois un savoir missionnaire sur les autres et un savoir missionnaire contenant les savoirs des autres. Dans un cas, on insiste plus sur la capacité du missionnaire à intégrer la culture des autres dans son propre système de savoir. Dans l'autre, on s'intéresse plus aux savoirs indigènes que les sources missionnaires permettent d'atteindre, le missionnaire étant alors vu comme le témoin et le transcripteur des savoirs indigènes dont il ne comprend pas toujours le sens, mais dont il saisit des fragments, ainsi que le suggère Catarina Madeira. La difficulté à décrire la société du Congo-Angola dans laquelle a vécu le capucin Cavazzi di Montecúccolo au milieu du XVIIe siècle s'exprime par un recours à une « perspective par fragment ». La *texture* des écrits des missionnaires entremêle à la fois ce que l'on veut dire, ce que l'on cherche à obscurcir et ce que l'on dit sans le vouloir [45]. Les descriptions missionnaires des réalités indigènes ne doivent être lues ni comme de simples réceptacles du réel, ni comme de pures inventions, mais il faut souligner la construction complexe des sources missionnaires et s'intéresser aux conditions de production de ce savoir.

L'appréhension des mondes indigènes par les missionnaires passe par l'acquisition d'un savoir linguistique. Les études sur les savoirs missionnaires sur les indigènes, présentes dans ce volume, explorent, chacune à des degrés différents, la dimension linguistique de ce savoir.

[43] Voir notamment J. Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*.

[44] Voir également N. Gasbarro (éd.), *Le culture dei missionari* et N. Gasbarro (éd.), *Le lingue dei missionari*.

[45] La notion de texture provient de V. N. Rao, D. Shulman et S. Subrahmanyam, *Textures of Time* ; N. Standaert, « Christianity as a Religion in China », pp. 7-8. Voir également I. G. Županov, *Missionary Tropics*.

Les langues indigènes deviennent des langues des missionnaires par la réduction aux règles de la grammaire latine, par la traduction des textes religieux. Mais certaines notions sont restées irréductibles à la traduction et restent en latin dans les prières. Inversement, les écrits missionnaires sont truffés de mots en langues indigènes ; notre volume évoque le nahuatl, le guarani, le tupi, les langues bantu, le tamoul, le chinois. Les missionnaires ne trouvent pas, dans leur propre culture, les mots qui permettent de rendre compte de ces mondes différents.

Ronnie Po-Chia Hsia, par exemple, s'attache à éclairer la signification de la connaissance linguistique dans l'entreprise missionnaire, montrant très concrètement comment l'acquisition d'une langue signifie pénétration de la culture de l'autre. Le missionnaire linguiste devient sinologue. Le savoir linguistique, conçu au départ comme utile et tourné vers la conversion, se transforme en un savoir de l'autre, qui s'éloigne des buts de la conversion et s'intéresse à l'autre pour ce qu'il est. La langue chinoise que les missionnaires apprennent opère comme un miroir de la culture chinoise qui fascine les jésuites.

L'étude de l'œuvre linguistique d'Antonio de Montoya par le père Bartomeu Meliá, lui-même grand connaisseur du guarani, est en résonance avec l'analyse précédente. Dans le *Tesoro de la lengua Guaraní*, Montoya va au-delà de la connaissance de la langue, il cherche à faire l'inventaire du monde guarani au moyen de l'étude des mots. Le nom guarani des choses est comme une porte d'entrée à un espace où se déploie la complexité de la vie et du savoir des hommes. Montoya ne traduit pas les textes chrétiens en guarani, mais il traduit et interprète la culture indigène à l'attention des autres missionnaires. Montoya, fasciné par la richesse de la langue guarani, joue le rôle de passeur vers le savoir indigène, tout comme certains jésuites de Chine. Le missionnaire linguiste devient ici missionnaire ethnologue, mais le cas de Montoya est particulier, à la fois exemplaire et exceptionnel. Tous les missionnaires, loin s'en faut, n'ont pas cette connaissance intime des langues et des cultures indigènes. Danièle Dehouve insiste sur les fausses passerelles utilisées par la rhétorique missionnaire, qui emploie la métaphore mésoaméricaine sans comprendre le mode de la pensée indienne. Pour le franciscain Olmos, l'objectif de ces emprunts est de rendre ces sermons efficaces et non de comprendre la pensée indienne. Mais ce que l'on qualifie de traduction « erronée » ne serait-il pas la base d'une nouvelle langue vernaculaire « christianisée » ? C'est la raison pour laquelle Dehouve appelle de ses vœux une « anthropologie du quiproquo ».

L'ensemble des analyses insiste sur l'importance du contact entre les indigènes et les missionnaires que Catarina Madeira Santos qualifie d'observateurs participants des sociétés indigènes dans lesquelles ils vivent. La plupart des missionnaires étudiés dans la troisième partie de l'ouvrage, qu'ils soient en Chine, en Angola ou en Amérique, ont été immergés dans un milieu étranger au leur. L'apprentissage des langues et de la culture de l'autre se fait à travers les échanges avec des informateurs. Le savoir des missionnaires sur les indigènes est le résultat de ces interactions, le produit des échanges entre missionnaires et indigènes. Ce sont les liens entre anthropologie et sources missionnaires que Charlotte de Castelnau met au centre de son étude. Elle propose la notion de conversation empruntée au capucin Yves d'Évreux pour qualifier ce savoir missionnaire sur les Indiens. Elle montre comment

le savoir d'Yves sur la société tupinamba se construit dans l'échange, notamment autour de la question centrale du mariage et de la famille.

Les savoirs missionnaires sur les indigènes du passé sont des savoirs coloniaux au même titre que celui que possèdent les commerçants ou les voyageurs. Ils ont constitué le socle, pas toujours questionné, des savoirs spécialisés sur les non-Européens : l'africanisme, l'orientalisme, la sinologie, l'ethnologie américaniste ont abondamment utilisé les sources missionnaires. On peut s'interroger sur la spécificité de l'ethnographie missionnaire. La richesse du corpus provient sans doute moins de la science préalable des missionnaires ou de leur mode d'interprétation de la diversité du monde, que des conditions particulières de leur immersion dans les mondes indigènes. À cause de la spécificité de leur travail de conversion et d'évangélisation, les missionnaires ont pratiqué, plus que d'autres, l'insertion en milieu indigène, le travail de traduction des langues et des cultures. À ce titre, les savoirs missionnaires sur les indigènes sont coproduits avec des acteurs locaux et sont le résultat d'interactions et de négociations entre les missionnaires et leurs publics. Le savoir missionnaire était produit dans l'échange et les documents gardent les traces des savoirs des autres.

Ce sont donc aussi les savoirs indigènes inscrits dans le contexte du contact colonial qui nous parlent à travers le savoir missionnaire.

Notre volume s'organise en quatre parties qui n'ont pas été conçues de manière étanche, les thèmes et les notions circulant et se répondant entre les différentes études et, au-delà, entre les différentes parties. La première partie, « Les lieux du savoir missionnaire : une construction multipolaire », s'intéresse à la formation intellectuelle des missionnaires et à la circulation du savoir en lien avec l'entreprise missionnaire. La deuxième partie, « Lectures, écritures et pratiques missionnaires », interroge les différentes formes de la culture missionnaire, à travers les rapports entre prédication et culture écrite, l'analyse des bibliothèques et des formes d'écriture propres aux institutions chargées des missions. La troisième partie, « Savoirs indigènes, savoirs missionnaires : interactions et appropriations réciproques », traite des relations entre les savoirs locaux et les savoirs missionnaires. Enfin la dernière partie, « Circulation et usages des savoirs missionnaires », étudie comment les savoirs missionnaires ont circulé en dehors des cadres dans lesquels ils ont été conçus. Un commentaire final vient ouvrir de nouvelles perspectives, notamment autour des savoirs spirituels, absents de notre ouvrage.

Ces études montrent que les « savoirs missionnaires » ne sont certainement pas une catégorie autonome à l'époque moderne. Les missionnaires sont à leur façon des hommes de savoir mais leur savoir n'est pas spécifique, il est partagé par d'autres, il circule hors des ordres religieux. La catégorie est cependant utile pour l'historien. Elle aide à penser la manière dont l'Europe est entrée en relation avec les autres espaces à l'époque moderne, comment ce contact, souvent violent et dominateur, a généré des formes de connaissances, comment il a suscité de profonds changements dans l'édifice des savoirs du temps, comment ce savoir qui devait aider à croire s'est sécularisé. L'expression « savoirs missionnaires » fait resurgir un savoir qui a été en partie oublié, parfois effacé, idéalisé par ses apologistes, ou détourné par ses adversaires à partir du XVIIIe siècle. À travers cette thé-

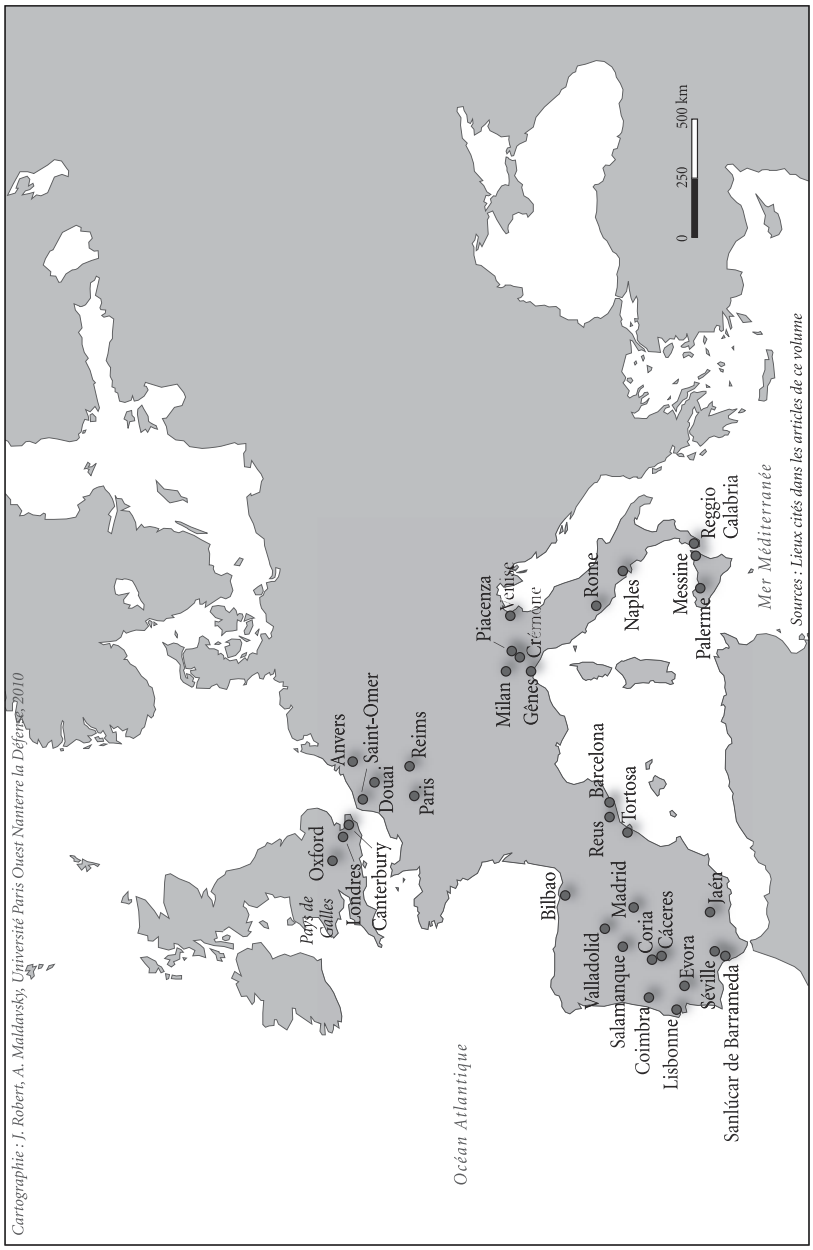
matique des savoirs missionnaires c'est le rôle des missionnaires dans la circulation du savoir et la construction de la modernité qui est ainsi mis en évidence.

Nous tenons à exprimer notre gratitude aux différentes institutions et personnes qui ont rendu possible la publication de ce volume. Le programme interdisciplinaire du CNRS « Histoire des savoirs » (2003-2007), dirigé par Karine Chemla, a financé le projet « Savoirs missionnaires dans le monde ibérique (XVIe-XVIIe siècles) », porté par le Groupe de recherches sur les missions ibériques modernes. C'est grâce à ce financement qu'un colloque international, « Mission et circulation de savoirs », organisé par le Groupe de recherches sur les missions ibériques modernes, a pu avoir lieu en janvier 2007. Nous remercions la Casa de Velázquez, qui a accueilli notre colloque dans ses murs et en publie le résultat, ainsi que son directeur Jean-Pierre Étienvre, et Xavier Huetz de Lemps, alors directeur des études. Le Centre d'Anthropologie religieuse européenne (CARE-EHESS), Pierre-Antoine Fabre, son directeur, et sa collaboratrice Caroline Baros nous ont accordé un soutien constant. De même, Bernard Vincent, directeur du centre d'études ibériques de l'EHESS et membre du groupe des missions, a fortement contribué à la réalisation du colloque. L'École française de Rome, avec son directeur des études Jean-François Chauvard, a soutenu également ce projet. D'autres institutions nous ont apporté une aide financière : le centre de recherches Mascipo (UMR 8168) et l'université Paris Ouest Nanterre La Défense, le Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (CNRS/EHESS) et l'ERIAC à l'université de Rouen.

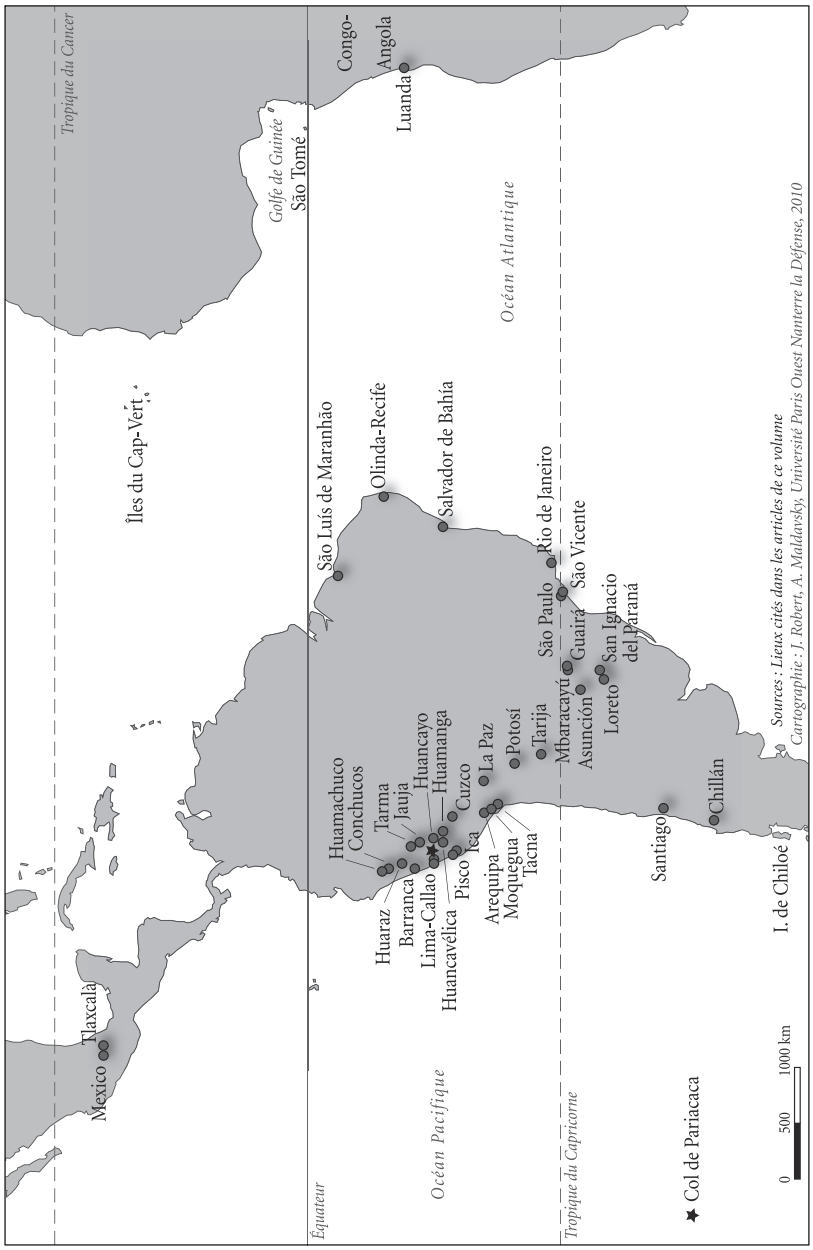
Nous voulons enfin remercier vivement les correspondants du groupe des Missions en Espagne qui nous ont aidés à préparer le colloque : Berta Ares, Federico Palomo ; les intervenants au colloque de janvier 2007 qui ont contribué par leur réflexion à enrichir nos débats et les études finales qui ont suivi : Berta Ares, Francisco Borja de Medina, Paolo Broggio, Jaime Contreras, Antonio Luis Cortés Peña, Youssef El Alaoui, Beatriz Vitar et Jean-Paul Zuñiga. Pour leur relecture attentive des textes du présent volume, nous remercions Berta Ares, Liam Brockey, Boris Jeanne, Fermín del Pino.

Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete,
Aliocha Maldavsky et Ines G. Županov

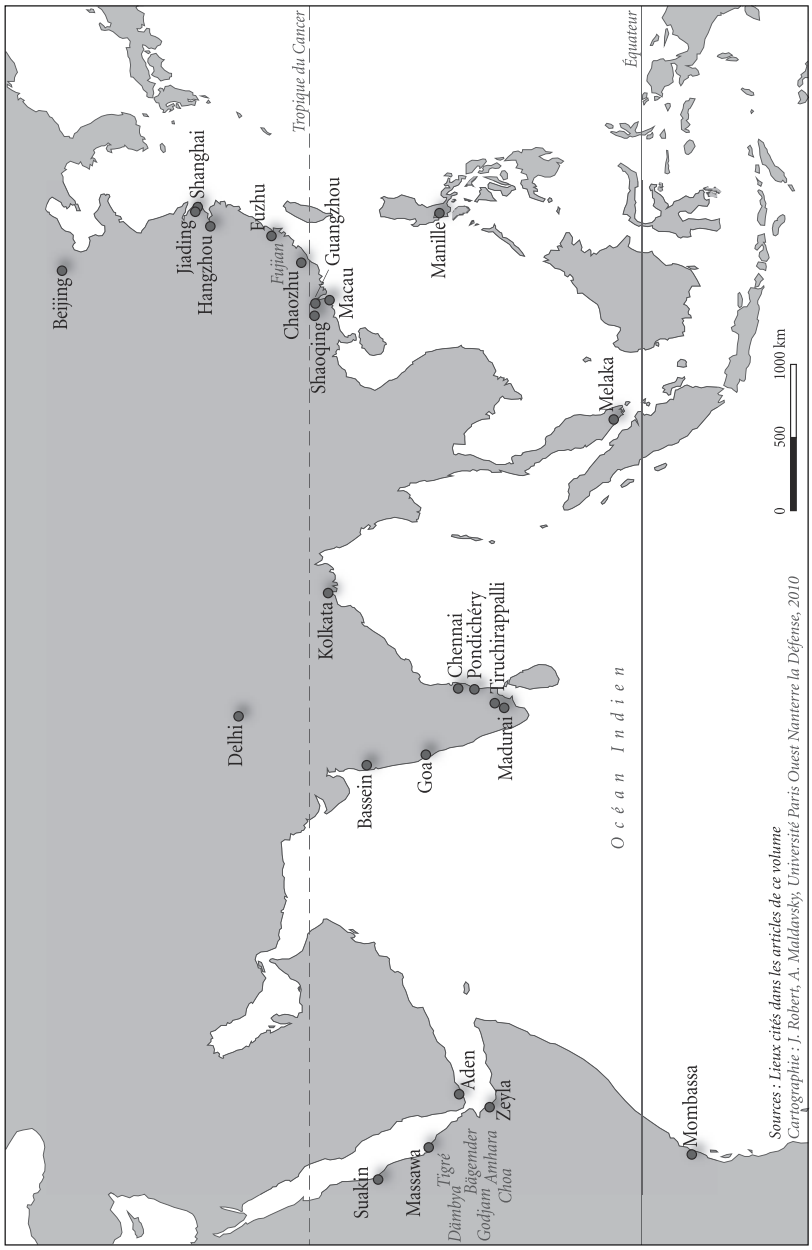
Les trois cartes ci-après représentent les espaces de circulation des missionnaires à l'époque moderne. Y figurent les lieux cités dans le présent ouvrage.



Carte 1. — Europe.



Carte 2. — Amérique, Afrique occidentale et océan Atlantique.



Carte 3. — Afrique orientale, Asie et océan Indien.

I

LIEUX DE SAVOIR MISSIONNAIRE : UNE CONSTRUCTION MULTIPOLAIRE

LA CONGRÉGATION *DE PROPAGANDA FIDE* À ROME

CENTRE D'ACCUMULATION ET DE PRODUCTION DE « SAVOIRS MISSIONNAIRES » (XVIIe-DÉBUT XIXe SIÈCLE)

Giovanni Pizzorusso
Università Gabriele-d'Annunzio, Chieti-Pescara

Le propos de ce texte est d'élaborer un cadre d'ensemble, nécessairement synthétique, sur le rôle de la congrégation *De Propaganda Fide* dans la circulation des savoirs stimulée par la diffusion des missions catholiques, à travers les termes que nous tenterons de définir, du couple conceptuel « accumulation des connaissances » (le processus d'acquisition des informations) / « production de savoirs liés aux missions » (c'est-à-dire l'effort d'élaboration de ces connaissances et de leur diffusion dans le milieu culturel européen, pas seulement catholique).

Il faut d'abord préciser que la congrégation *De Propaganda Fide* n'est pas une institution culturelle. Il s'agit du dicastère de la Curie romaine qui, à partir de 1622, date de sa fondation par le pape Grégoire XV, est chargé de la juridiction ecclésiastique sur l'activité missionnaire de l'Église catholique qui se déploie à cette époque sur les quatre continents alors connus, en direction des protestants de l'Europe du Nord, du monde orthodoxe et des terres d'islam où se trouvent les chrétientés orientales, ainsi que vers les peuples d'Asie, d'Afrique et des Amériques. Composée de cardinaux et de fonctionnaires ayant une formation surtout juridique, la Congrégation s'attache à régler les diverses questions que les missionnaires lui soumettent, en essayant de diriger leur travail apostolique, qui se déroule dans les situations les plus variées, vers le respect ponctuel des prescriptions tridentines. La Propagande, au même moment, doit s'engager dans l'organisation territoriale des missions, en cherchant à éviter les superpositions des missions des différents ordres ainsi qu'en délimitant leurs confins par rapport à la souveraineté des puissances coloniales [1].

Par conséquent, afin d'exercer son activité juridictionnelle, la Propagande doit organiser une action d'information méticuleuse sur toutes les missions existantes ou projetées, gérées en grande majorité par les ordres réguliers, en s'appuyant sur l'énorme échange de correspondance avec les missionnaires ou leurs représentants dans les curies des ordres. Dès ses débuts, la Congrégation réunit sur les diverses parties du monde une vaste et remarquable information qui constitue la base concrète du processus d'accumulation des connaissances. Dès la première moitié du XVIIe siècle, l'abondance de ce matériel implique des problèmes de conservation,

[1] Pour une idée générale sur la Propagande, voir J. Metzler (éd.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide* et G. Pizzorusso, « Agli antipodi di Babele ».

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 25-40.

d'organisation et de repérage de la documentation qui, pour les officiers de la Congrégation, est la base de données indispensable de leur activité décisionnelle [2].

La formation de ce corpus documentaire se réalise par des voies différentes et donne lieu à une typologie très variée de sources d'information. On trouve des rapports des religieux sur le terrain qui insistent sur les aspects géographiques et anthropologiques à côté de lettres qui portent sur des questions relatives à l'administration de la religion (rites, sacrements, liturgie) dans les communautés des convertis. Ces questions ont une grande importance pour saisir les termes du rapport entre missionnaires et missionnés qui, au XVIIe siècle, se configure désormais moins comme une « conquête spirituelle » (même si les lettres et les rapports qui exaltent les succès apostoliques et qui poussent à la vocation évangélisatrice sont nombreux) que « comme un processus complexe de réajustement et de négociation entre des normes et une réalité [3]. » La Congrégation cherche à uniformiser le flux d'informations en rédigeant des instructions et des questionnaires pour obtenir des missionnaires des informations fiables et comparables, utiles au progrès de l'implantation apostolique. Le plus souvent, c'est le missionnaire, avec sa sensibilité individuelle et son niveau de culture, qui fournit d'amples réflexions sur les mœurs, les traditions des peuples, etc., d'un grand intérêt ethnologique [4].

En ce sens, le réseau qui se crée entre le centre romain et les périphéries missionnaires est semblable à celui qui s'établit dans les grands empires coloniaux [5]. Il a cependant ses spécificités : par exemple le rôle d'intermédiaire des ordres religieux, qui, sur les questions posées par les missionnaires, font intervenir leurs spécialistes, anciens missionnaires ou théologiens, qui produisent à leur tour des rapports, des commentaires, ou encore des abrégés qui établissent des comparaisons sur les mêmes types de questions entre contextes géographiques différents. Les trajectoires de la documentation missionnaire se compliquent au cours de la transmission d'un bureau à l'autre et même à l'intérieur des palais pontificaux et des curies généralices des ordres missionnaires [6]. Sans pouvoir définir ici en détail ce réseau et ses nombreux nœuds, il suffit de souligner deux aspects qui mettent en évidence le

[2] N. Kowalski, « L'archivio della Sacra Congregazione "de Propaganda Fide" » ; J. Metzler, « Indici dell'Archivio storico ».

[3] Ch. de Castelnau-L'Estoile et F. Regourd (éd.), *Connaissances et pouvoirs*, p. 20. Voir aussi N. Etherington (éd.), *Missions and empire*. La modification de l'idée de mission, qui se réalise surtout dans la Compagnie de Jésus à la fin du XVIe siècle, se reflète aussi dans les écrits des missionnaires ; voir A. Prosperi, « L'Europa cristiana e il mondo » et L. Codignola et G. Pizzorusso, « Les lieux, les méthodes et les sources », pp. 506-512. Toutefois, comme le montre bien le cas des jésuites au XVIe siècle, la « curiosité » des missionnaires reste encore fort biaisée par le souci d'édification des lecteurs et par l'utilité pratique des informations pour les institutions dont ils sont de fidèles ressortissants. Voir A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 600-607 et Ch. de Castelnau-L'Estoile, « Entre curiosité et édification ».

[4] On ne s'arrête pas sur la question générale des rapports entre ethnologie et missions, qui sont d'ailleurs très étudiés ; parmi les nombreuses études voir, par exemple, C. Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie ?* et S. Gruzinski, « Christianisation ou occidentalisation ? », qui introduit un dossier de onze études de cas portant sur l'Amérique, l'Asie et l'Afrique fondées sur la documentation romaine.

[5] Ch. de Castelnau-L'Estoile et F. Regourd (éd.), *Connaissances et pouvoirs*.

[6] G. Pizzorusso, « Percorsi di ricerca » et B. Heyberger, « "Pro nunc nihil est respondendum" ».

rôle de premier plan de la Propagande dans le processus de concentration à Rome des « savoirs » d'origine missionnaire.

En premier lieu, ce processus de centralisation des informations provenant des missions en direction de la Propagande, qui accroît le rôle de la Ville éternelle comme centre des « savoirs missionnaires [7] », n'est pas uniforme pour tous les ordres réguliers. Une différence primordiale, institutionnelle, est celle qui dépend de l'organisation plus ou moins centralisée des familles des religieux et, en même temps, de l'intensité de leurs contacts avec la Propagande, comme on peut le constater à travers l'exemple de deux ordres très différents sur le plan institutionnel, les jésuites et les capucins.

La Compagnie de Jésus est un ordre très centralisé auprès de la Curie généralice romaine, avec la figure de l'assistant comme intermédiaire et une périphérie missionnaire fortement structurée en provinces. Le flux des informations est bien canalisé vers le centre, où des intellectuels et des savants les utilisent et les organisent dans les institutions culturelles de la Compagnie, avec des résultats éclatants, tels les merveilles du musée d'Athanase Kircher ou les écrits de Daniello Bartoli [8]. Toutefois, la Compagnie de Jésus n'a pas un contact étroit et constant avec la Propagande, avec laquelle elle entretient des rapports conflictuels. Au début du XVIIe siècle, la principale institution culturelle jésuite, le Collège romain, est beaucoup plus prestigieuse que son équivalent de la Propagande, le Collège urbain qui vient d'être établi (1627) comme séminaire pour la formation d'un clergé séculier indigène, même si la Congrégation dispose à partir de 1626 de sa propre imprimerie (par la suite connue comme Typographia polyglotta) [9]. À quelques exceptions près, la Propagande ne reçoit pas de contributions directes de la part des missionnaires jésuites dans le processus d'accumulation des connaissances, déjà établi à l'intérieur de la Compagnie suivant un parcours en vigueur depuis le XVIe siècle [10].

Plusieurs ordres missionnaires sont désormais actifs au XVIIe siècle. Ils sont structurés de façons très différentes par rapport aux jésuites, avec des conséquences importantes sur les trajectoires des informations. Chez les capucins, par exemple, les provinces jouissent d'une large indépendance vis-à-vis de la Curie généralice. Souvent c'est à elle qu'est confiée la juridiction sur les missions extra-européennes,

[7] En général, sur cet aspect, A. Romano, « Rome, un chantier pour les savoirs » et les études du dossier de la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 55, 2008, 2, présenté par l'article de A. Romano et S. Van Damme, « Sciences et villes-mondes ».

[8] Parmi les très nombreuses publications récentes sur le sujet, voir J. A. Gagliano et Ch. E. Ronan, *Jesuit Encounters in the New World* ; J. O'Malley, S. J., G. A. Bailey, S. J. Harris et T. F. Kennedy (éd.), *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773* (et notamment S. J. Harris, "Mapping Jesuit Science") ; C. Brice et A. Romano (éd.), *Science et religion* ; A. Romano (éd.), *Sciences et mission : le cas jésuite* ; D. Ramada Curto (éd.), *The Jesuits as Intermediaries in Early Modern World* et en particulier A. Romano, « Les jésuites entre apostolat missionnaire et activité scientifique ».

[9] Publications récentes à ce sujet : P. Broggio, « L'Urbs e il mondo » ; G. Pizzorusso, « I satelliti di Propaganda Fide ».

[10] Une étude récente met l'accent sur l'évolution du rapport d'influence réciproque entre milieux culturels et missionnaires à l'intérieur de la Compagnie : P. Nelles, « Du savant au missionnaire », pp. 687-689. Sur les rapports entre les jésuites et la Propagande au XVIIe siècle, G. Pizzorusso, « Il papa rosso e il papa nero ».

qui n'arrivent pas à cette époque à constituer des provinces autonomes comme les jésuites. La centralisation bureaucratique des documents provenant des territoires de mission n'est pas la règle, ce qui n'a pas favorisé la conservation et la circulation des « savoirs ». Toutefois, contrairement aux jésuites, les capucins sont très fortement liés à la Propagande, pour laquelle ils sont aussi de précieux agents informateurs dont les écrits s'accumulent dans les archives du dicastère missionnaire. On pourrait dire la même chose de plusieurs ordres religieux, notamment les ordres mendiants, actifs dans les quatre parties du monde. En effet, comme dans les archives des ordres la tendance n'était pas à conserver les épîtres originales, les archives de la Propagande sont aujourd'hui précieuses pour connaître l'expérience apostolique des capucins ou d'autres. À l'époque moderne, le lien avec la Propagande permet à des ordres qui n'ont pas un statut ou une tradition « savants », ou n'ont pas la diffusion des jésuites, de participer au processus d'accumulation de connaissances sur le monde et de diffusion de celles-ci à Rome, qui s'intensifie encore plus aux XVIIIe et XIXe siècles [11].

En second lieu, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, l'accumulation des connaissances à la Propagande ne se réalise pas seulement à travers des documents très structurés, comme peuvent l'être les relations missionnaires, textes d'érudition élaborés par des auteurs cultivés. En effet, ces documents, même nombreux, ne reflètent pas le rapport ordinaire entre la Congrégation et les missions, le flux constant des renseignements. C'est aussi la documentation la plus liée à des questions strictement religieuses, propres à l'activité bureaucratique de la Congrégation qui apporte des renseignements constituant une contribution décisive à l'accroissement des « savoirs » sur les mondes « autres ». L'effort de conversion à la religion catholique et d'introduction de la pratique orthodoxe des principes théologiques et des comportements moraux établi par l'Église tridentine constitue un processus de longue haleine, entraînant une confrontation qui est aussi d'ordre culturel entre le missionnaire européen et le converti. Les difficultés interviennent souvent après l'adhésion formelle à la nouvelle religion, lorsqu'il s'agit de faire respecter les dogmes et les prescriptions du catholicisme européen qui s'adaptent difficilement aux traditions locales. De plus, on le sait, l'état des choses sur le terrain de mission est rarement simple : la coexistence de traditions différentes et la cohabitation de religions diverses compliquent la compréhension des situations pour le missionnaire. En découlent les nombreuses questions, les *dubia* (doutes) qui surgissent dans les divers champs d'action apostolique au sujet de la liturgie ou des sacrements qui ne s'accordent point aux mœurs locales. La présentation par un missionnaire d'une question au sujet des rites de sépulture en Afrique, de l'administration du baptême ou du mariage auprès de populations pratiquant la polygamie et le concubinage est l'occasion d'élaborer de lourds dossiers dans lesquels sont enregistrés les témoignages directs des missionnaires ainsi que les discussions des théologiens au sujet de l'orthodoxie des solutions, souvent proposées par les

[11] Sur la Propagande, les capucins et les autres ordres réguliers, je me permets de renvoyer à la bibliographie dans mes études : G. Pizzorusso, « La Congregazione de Propaganda Fide e gli Ordini religiosi » et G. Pizzorusso, « Percorsi di ricerca ».

missionnaires, impliquant une adaptation des prescriptions tridentines aux réalités locales. À travers les lettres des religieux, la juridiction missionnaire ordinaire met sous les yeux des prélats romains l'immense variété du monde. On cherche même à mettre de l'ordre dans ce panorama. L'octroi des facultés apostoliques (c'est-à-dire des pouvoirs spirituels dont le missionnaire jouit dans la mission, par exemple les dispenses matrimoniales de consanguinité, les dispenses sur les jeûnes, l'absolution dans les cas réservés…) est l'occasion de discuter du problème de la distinction de ces pouvoirs suivant les divers contextes de l'apostolat pour mieux les accorder aux nécessités du lieu. Mais malgré cet effort de rationalisation, les missionnaires ne cessent de présenter une infinité de cas qui portent sur les mêmes matières et poussent les consulteurs romains à élaborer ces données comparatives, en confrontant sur le même sujet des situations géographiques différentes [12].

Sur ces thèmes, la Congrégation ne décide pas seule. Après la toute première période de mise au point juridictionnelle, le pape Alexandre VII décide définitivement en 1658 que le Saint-Office constitue, puisque c'était déjà le cas avant la fondation de la Propagande, l'ultime instance de décision sur les doutes posés par les missionnaires sur des questions d'orthodoxie doctrinale et morale. La Propagande reste le seul relais institutionnel entre les missions et les autres bureaux de la Curie pontificale : tous les dossiers passent par les mains de ses fonctionnaires et consulteurs, qui souvent font aussi partie du Saint-Office [13]. Le premier secrétaire de la Propagande, Francesco Ingoli, qui lutte pendant son long mandat (1622-1649) en faveur d'une autonomie la plus large possible de la Propagande par rapport à la Suprême, soutient que le contact assidu de son dicastère avec les missionnaires lui fournit des informations plus fraîches et fiables sur les terrains d'évangélisation. Toutefois, le Saint-Office obtient gain de cause, c'est pourquoi les centaines d'unités archivistiques conservées aux archives de la Congrégation et formées par la documentation remise par la Propagande, sont d'une importance primordiale pour l'histoire des missions [14].

[12] Sur les facultés apostoliques, un cadre juridique dans S. M. Paventi, « La Congregazione Urbaniana » et A. Reuter, « De iuribus et officis ».

[13] Ce passage de dossiers implique qu'une grande partie de la documentation originale que la Propagande passait au Saint-Office est restée dans les archives inquisitoriales, seule la décision finale étant rendue au dicastère missionnaire. Il est vrai que la bureaucratie de la Propagande retenait souvent des copies des lettres et gardait soigneusement la « mémoire historique » sur ces matières. Pour le processus d'acquisition des informations fondé sur la comparaison de réalités géographiques différentes, il faut voir les commentaires et la correspondance entre le secrétaire de la Propagande et son équivalent, l'assesseur du Saint-Office ; sur les détails relatifs aux fonds d'archives, voir G. Pizzorusso, « Percorsi di ricerca » et M. Sanfilippo, « Gli ordini religiosi ».

[14] On ne peut pas aborder ici le thème des différences de rôle entre les deux congrégations dans les processus décisionnels : il apparaît que les interventions du Saint-Office portent, à l'instar de celles d'un tribunal, sur des cas spécifiques soumis chaque fois à son attention, même si ces décisions sur tel ou tel sujet ont souvent un caractère prescriptif général *(instructiones)*, alors que la Propagande était chargée surtout de l'application des directions avec un contrôle constant et direct de la situation, dans le contexte d'un encadrement global de la juridiction missionnaire. Ce dualisme juridictionnel établi au XVIIe siècle perdure dans les siècles à venir ; pour un cadre de synthèse des rapports entre les deux congrégations, je renvoie à G. Pizzorusso, « Sacra Congregazione de Propaganda Fide », à ajouter à A. Reuter, « De iuribus et officis » et R. Moya, « Diritto religioso missionario ».

Beaucoup d'exemples tirés de cette documentation démontrent l'importance des renseignements fournis par les religieux dans leurs recours à Rome pour la connaissance des espaces missionnaires. Les grandes querelles des rites chinois et malabars s'inscrivent dans ce contexte : la discussion sur la liturgie ouvre les portes à la connaissance des traditions locales et le débat se concentre sur le niveau d'acceptation de celles-ci de la part des missionnaires. L'administration des sacrements offre constamment la possibilité de pénétrer, à travers les rapports des missionnaires, dans la réalité locale [15]. Le baptême des adultes en Afrique pose le problème de la circoncision et de la valeur, religieuse ou non, à attribuer à une telle pratique, une question qui se pose aussi pour le baptême des enfants [16]. En Chine, le baptême des femmes converties se heurte à l'interdiction traditionnelle de tout type de contact entre le missionnaire et celles-ci. Le mariage présente aux religieux une très large gamme de situations, de la polygamie au concubinage, chez les indigènes américains ainsi que les esclaves africains, ou encore en Afrique et en Asie. On examine les difficultés des missionnaires sur le terrain, en se rendant compte en même temps de la réalité complexe à laquelle ils sont confrontés. En Chine, on cherche à régler les situations de concubinage par le mariage. Mais pour la loi et la tradition chinoises une concubine n'a pas le même statut que l'épouse, même après le mariage. Un veuf converti, poussé par les religieux à se marier avec sa concubine pour se mettre en règle, est dans l'embarras puisque son union ne serait pas convenable. La politique des religieux se retourne alors contre eux, puisque la population en vient à penser qu'ils favorisent les rapports de concubinage [17]. Une autre situation, qui se retrouve dans des champs de mission différents, touche les femmes « barbares » converties qui ne trouvent pas de catholiques pour se marier : on se demande s'il est licite de leur accorder des dispenses pour épouser des « infidèles [18] ». En 1714, au Congo, les missionnaires capucins italiens s'aperçoivent qu'ils ont enseveli en terre consacrée un homme qui vivait en concubinage. Alarmés, ils s'adressent à Rome pour demander s'ils doivent procéder au transfert du cadavre, en signalant en même temps le grand scandale qu'une telle opération susciterait auprès des locaux. Face à un tel risque, Rome, comme d'habitude en pareil cas, conseille de ne rien faire [19].

Même si elles ont un caractère apparemment rigide d'un point de vue juridique, ces questions témoignent non seulement de l'*accumulation* des connaissances, mais aussi de l'élaboration de ces « savoirs » de la part des institutions de l'Église catholique à partir de la défense plus ou moins rigoureuse des dogmes tridentins.

[15] Je renvoie aux actes du colloque de P. Broggio, Ch. de Castelnau-L'Estoile et G. Pizzorusso (éd.), *Administrer les sacrements*, et notamment, par rapport à la Propagande, aux contributions de B. Dompnier, « L'administration des sacrements » et G. Pizzorusso, « I dubbi sui sacramenti ».

[16] ACDF (Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede), ASO (Archivio del Sant'Offizio), Stanza Storica, P 1 h, ad vocem *Abyssini*. Il s'agit d'un répertoire de décisions par ordre alphabétique. Il est à remarquer que la décision sur les Abyssins fait autorité pour toute autre question relative à la circoncision (l'article *Circumcisio* renvoie à *Abyssini*).

[17] ACDF, ASO, Stanza Storica, D 4 a, f°s 189r^o^-190v^o^.

[18] ACDF, ASO, Stanza Storica, P 1 h, ad vocem *Matrimonium*.

[19] APF (Archivio della Congregazione de Propaganda Fide), Fondo Vienna, vol. LVI, f°s 278r^o^-287v^o^.

On passe ici au second élément du couple conceptuel adopté au début de ce texte, c'est-à-dire la *production* de « savoirs missionnaires ». Il s'agit d'abord de collections de cas exemplaires, de décisions, d'instructions qui, imprimées en volumes, constituent des tentatives pour fournir des ouvrages de référence aux missionnaires et, surtout, aux consulteurs romains, juristes *in utroque* et souvent théologiens. Cette production livresque constitue la base de l'*ius missionum*, le droit des missions, qui se fonde sur la jurisprudence et les instructions diverses données par les autorités romaines [20]. Les auteurs sont surtout des membres des ordres réguliers qui voulaient d'abord réunir et mettre par écrit les facultés dont leur ordre jouissait depuis des siècles, comme le fit le franciscain Emmanuel Rodriguez dans sa *Nova collectio Privilegiorum Apostolicorum*, publiée à Venise dès 1611. Par la suite, les ouvrages devinrent plus complets, à partir de celui du franciscain Raymond Caron, *Apostolatus Evangelicus missonariorum Regularium per universum mundum expositus* (Antverpiae, 1653), portant encore sur les privilèges apostoliques des religieux, jusqu'à ceux du théatin Angelo Maria Verricelli, *Quaestiones morales seu Tractatus de Apostolicis Missionibus* (Venetiis, 1656) ou du franciscain Domenico De Gubernatis, *De Missionibus inter infideles* (Romae, 1689), textes fondamentaux pour le droit missionnaire. En même temps, les fonctionnaires de la Congrégation rédigeaient des *regestes*, des décisions qui restaient manuscrites dans les bureaux du palais de la place d'Espagne, pour l'activité décisionnelle des fonctionnaires. Au XIXe siècle, lorsque la jurisprudence augmente de façon exponentielle, la Propagande fait imprimer ces collections telles que le *Iuris Pontifici de Propaganda Fide Pars prima et secunda* (7 vol., Romae, 1888-1907) ou la *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones Rescripta pro Apostolici Missionibus* (2e éd., 2 vol., Romae, 1907), qui jouissent d'une grande diffusion.

Sans s'attarder sur leurs aspects juridiques, il faut souligner que ces œuvres représentent le résultat d'une réflexion sur les connaissances provenant des missions et, à travers les milliers de cas qui marquent la différence entre la catholicité européenne et les territoires d'évangélisation, une illustration de cette diversité dans la culture européenne de l'époque. Il faut souligner que les auteurs de ces livres sont des juristes érudits et des enseignants, membres importants de leurs ordres, dont les ouvrages ont une réception bien plus large en Europe que dans le seul milieu de l'apostolat. Dans le même temps, ces livres, ou des extraits, circulent dans le monde des missions où ils constituent des textes pour la formation des missionnaires et influencent l'attitude des religieux face aux réalités locales. Le droit canon et son adaptation aux missions constituent donc un trait d'union entre le monde de l'apostolat et les milieux intellectuels européens. Ainsi, l'irruption du droit parmi les savoirs missionnaires montre bien comment l'activité bureaucratique et décisionnelle de la Propagande est concernée par l'échange de connaissances avec les lieux d'évangélisation.

La géographie est incontestablement l'un des savoirs qui se trouve au centre de l'intérêt de la Propagande, liée elle aussi à la pratique juridictionnelle. La dimension

[20] Cette forme juridictionnelle persista longtemps ; d'ailleurs l'Église n'aboutit à une codification du droit canon qu'en 1917.

universaliste de l'effort missionnaire justifie évidemment cet intérêt, qui se concrétise non seulement par l'accumulation dans les archives de l'abondant matériel envoyé sans une prescription déterminée par les missionnaires, mais aussi par la tentative de donner une organisation à cette accumulation des connaissances pour une meilleure administration apostolique. C'est pourquoi la Propagande, dans ses instructions aux missionnaires et aux vicaires apostoliques qui partent pour les territoires de mission, pose des questions relatives à la géographie. Par exemple, dans l'instruction aux vicaires apostoliques pour l'Extrême-Orient, François Pallu et Pierre Lambert de la Motte du Séminaire des Missions étrangères de Paris, la Propagande les charge de décrire les régions traversées pendant le voyage et les difficultés rencontrées, ainsi que les populations, notamment leur religion. Dès leur arrivée dans la mission, les vicaires doivent renseigner la Propagande sur les questions spirituelles, l'information sur les affaires « temporelles » pouvant être différée après leur départ. Dans ces instructions on ressent la très grande prudence de la Congrégation romaine, qui veut éviter que les missionnaires ne s'immiscent dans la politique, ce qui pourrait provoquer leur expulsion. La Propagande prépare un questionnaire très détaillé, annexé aux instructions qui ont un caractère surtout normatif. La version qui reste longtemps en vigueur est celle de 1678 *(Capita quibus respondere debent Vicarii Apostolici ac Missionum Praefecti ut de regionibus sibi commissis planam Sacrae Congregationi relationem reddant)*, formulée en quatre-vingt-dix points [21]. On commence par la géographie physique (ampleur du territoire, distances, morphologie), puis on demande s'il y a une facilité d'accès pour les missionnaires et les marchands, si le pays est en guerre, quelles langues y sont parlées et s'il y a un système postal efficace (préoccupation constante des bureaucrates romains pour garantir la sûreté de la correspondance). Des renseignements plus détaillés sont requis sur le lieu où la mission ou le vicariat ont leur siège, sur la capitale et sur la situation des chrétiens convertis. Néanmoins, la plupart des questions touchent plus directement les affaires religieuses et ecclésiastiques (renseignements sur les missionnaires, présence de sectes schismatiques, possibilité de recruter du clergé indigène…), mais à la fin on demande aussi un bref historique de la mission. Un rapport plus précis est réclamé par la Propagande pour les projets d'érection des vicariats et des évêchés, surtout pour le siège de l'évêque ou du vicaire apostolique (qui détient le titre épiscopal *in partibus*), qui doit offrir des garanties de dignité et de sûreté. Au fil des siècles les informations deviennent plus régulières, même si dans les instructions le souci d'orthodoxie prévaut sur les exigences de connaissance. Se manifeste donc une tendance à l'uniformisation soutenue par les décisions du Saint-Office, à son apogée au XIXe siècle. À cette époque, la Propagande a des rapports solides avec les missions, mais désormais surtout avec

[21] De ces instructions, rédigées par l'archiviste de la Propagande et procureur du Séminaire des Missions étrangères à Rome, l'Écossais William Lesley, furent tirés en 1665 les *Monita ad missionarios S. Congregationis De Propaganda Fide*, un guide pour les missionnaires imprimé encore au XXe siècle ; sur les instructions, voir M. Marcocchi, *Colonialismo, cristianesimo* ; B. Jacqueline, « Les Instructions de la S.C. "de Propaganda Fide" » ; C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, pp. 195-200 et 536-537.

les diocèses et les vicariats missionnaires qui lui assurent un flux d'informations considérable [22].

La tentative de rationaliser et d'uniformiser les informations s'accompagne de l'afflux imprévisible de rapports de la part des missionnaires ou des ordres réguliers à l'appui de leurs pétitions *(« memoriales »)*, produisant très rapidement un remarquable trésor de connaissances. La géographie est donc le savoir qui rend possible la maîtrise de tout ce matériel. L'organisation des archives est un élément révélateur [23]. À la différence du Saint-Office, où les documents sont regroupés surtout par catégories thématiques (les sacrements, les comportements criminels, les hérétiques et les schismatiques…), les archives de la Propagande sont organisées dès leurs débuts sur une base géographique, qui tient compte autant des confins territoriaux, pourtant encore mal déterminés surtout hors d'Europe, que des populations évangélisées ou à évangéliser. Malgré les inévitables imprécisions, cette attention aux « ethnies » et aux différences entre elles correspond à une méthodologie missionnaire qui est assumée par la Propagande sur la base de textes de José de Acosta et de Tomás de Jésus, qui soutiennent la nécessité d'identifier les divers peuples à évangéliser, de distinguer les différentes « *nationes* » où envoyer les religieux [24]. Nourrie par les renseignements accumulés, la vision géographique de la Propagande s'articule également dans une dimension universelle et « nationale », qui est aussi le caractère marquant de son activité juridictionnelle. On le voit par exemple dans la question déjà citée des « facultés apostoliques », les pouvoirs pour les missionnaires, que la Propagande s'attache à réformer en les uniformisant à travers quelques formulations générales, mais qu'elle est contrainte de corriger souvent en élaborant des variantes adaptées aux circonstances.

À partir des connaissances accumulées, les secrétaires de la Propagande fixent périodiquement dans un rapport général l'état des missions dans le monde entier. Ces ouvrages sont des textes internes à la Congrégation, considérés comme secrets. En effet, ils contiennent des observations qui contestent la politique religieuse des États qui jouissaient d'un droit de patronage, l'Espagne et surtout le Portugal, ou qui critiquent les jésuites, ordre indépendant qui résiste au contrôle de la Propagande. Le rapport du premier secrétaire Francesco Ingoli est rédigé sous forme épistolaire (lettres au capucin Valeriano Magni) vers 1631 avec l'aide de Giovanni Battista Agucchi, nonce à Venise et ancien secrétaire du pape Grégoire XV, protagoniste de la culture romaine des débuts du XVIIe siècle pour sa correspondance avec Galilée et ses influents écrits sur l'art [25]. Le texte, qui ne circula qu'auprès de quelques cardinaux avant de disparaître dans les archives de la famille Santacroce

[22] Pour les considérations sur les instructions et les questionnaires, voir C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, pp. 200-250, et G. Pizzorusso, « L'indagine geo-etnografica ».

[23] Sur la première tentative mise en place vers 1660 par l'augustin Girolamo Nicolio, voir F. Combaluzier, « Un inventaire des archives de la Propagande ».

[24] Cette vision n'est pas sans précédents au Moyen Âge (voir R. Jacques, *Des nations à évangéliser*), et se prolonge à l'époque contemporaine : G. Pizzorusso, « La chiesa cattolica e le "nationes" ».

[25] Sur Agucchi, A. Favaro, « Amici e Corrispondenti di Galileo Galilei » ; M. Bucciantini, « Teologia e nuova filosofia » ; S. Ginzburg, « Giovanni Battista Agucchi » ; Id., *Annibale Carracci*.

où il a été récupéré à la fin du XXe siècle, montre comment Ingoli, en déployant une remarquable érudition géographique, utilise les documents réunis à la Propagande pendant une dizaine d'années pour dresser un cadre assez détaillé qui mêle les descriptions de géographie humaine à des considérations sur les religions et sur les problèmes des missions. Les attaques contre les gouvernements des monarchies ibériques, pour qui l'évangélisation est un prétexte à l'expansion coloniale *(« quasi che la predicatione del vangelo habbia principalmente da servire per soggiogare li popoli ; per acquistar nuovi sudditi, e per conseguir li stati, e le ricchezze, e non la sola salute dell'anime »* [26]*)*, sont probablement à la base de la censure préventive à laquelle le texte fut soumis.

Ingoli dévoile aussi qu'il a une idée assez claire de ce que l'on peut appeler une géographie ecclésiastique ou missionnaire catholique. En effet, après avoir examiné dans les quatre premières lettres « *le quattro parti del mondo* », son ouvrage contient une cinquième lettre qui porte « *sulle cose fatte in Roma per la propagatione della fede* » où il décrit la Propagande, les hommes et les institutions autour d'elle (collèges missionnaires, typographie…). La centralité de la Congrégation et de la papauté dans une dimension planétaire ne pouvait être plus efficacement montrée qu'en cette disposition en quinconce : Rome est le pivot central d'une représentation de l'universalité disposée sur les quatre continents et articulée dans la diversité des territoires, peuples et religions, envers laquelle l'Église doit déployer son programme spirituel de conversion.

Le rapport d'Urbano Cerri de 1678 destiné à Innocent XI jouit d'une large diffusion grâce à plusieurs copies manuscrites. Cerri reprend, avec une mise à jour, la géographie missionnaire d'Ingoli et plusieurs de ses conceptions sur l'évangélisation, même si son texte est beaucoup plus schématique. Tombé dans les mains des protestants anglais, en raison de l'accent anti-jésuite qui le caractérise, le rapport de Cerri est imprimé en anglais en 1715 avec une préface satirique sur Clément XI. De cette version est tirée aussi une traduction française en 1716. Les deux livres sont évidemment mis à l'Index, et l'original en italien ne fut jamais imprimé [27]. Nous avons deux autres rapports généraux du XVIIIe siècle (de l'érudit et secrétaire de la Propagande Niccolò Forteguerri) et du début du XIXe siècle (du cardinal préfet Michele Di Pietro), restés inédits [28]. Toutefois, après l'époque napoléonienne, l'Église, menacée par la déchristianisation et craignant la perte de son pouvoir temporel, s'engage dans l'effort apostolique, qui devient une carte précieuse pour renforcer la figure universaliste du pape. C'est pourquoi les informations sur l'activité missionnaire ne sont plus tenues secrètes, ce qui de fait n'était pas avéré, mais au contraire largement diffusées (par exemple dans des revues telles

[26] F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, p. 154.

[27] *Relazione* […] *alla Santità di N. S.P.P. Innocenzo XI dello Stato di Propaganda Fide*, APF, Miscellanee Varie XI, fos 1ro-vo, 48ro-179vo ; B. Jacqueline, « L'organisation centrale de la propagation de la foi ».

[28] Voir l'édition récente de N. Forteguerri, *Memorie intorno alle missioni* et M. Sanfilippo « Niccolò Forteguerri » ; pour le rapport du cardinal Di Pietro, APF, Congressi Missioni Miscellanee X, pp. 1-96.

que les *Annales de la Propagation de la Foi* et *Les Missions catholiques*), avec également pour but de susciter des aumônes. En outre, au XIXe siècle, lorsque la distribution des diocèses missionnaires et des vicariats apostoliques s'est intensifiée et a atteint une rationalité plus claire qu'auparavant, le cardinal préfet Michele Di Pietro peut revendiquer l'importance de la « géographie ecclésiastique » (c'est justement le titre de son manuscrit) comme connaissance du monde avec son propre statut de « savoir » et représentation de l'expansion missionnaire sur la planète. Cette conception émerge aussi dans le fameux *Dizionario d'erudizione storico-ecclesiastica*, publié à Venise entre 1840 et 1861 en 103 volumes par Gaetano Moroni, secrétaire du préfet de la Propagande, Mauro Cappellari (devenu depuis le pape Grégoire XVI), qui puise largement dans les archives de la Congrégation pour rédiger son ouvrage.

Ces rapports, avec leur effort pour rendre compte de tous les peuples évangélisés et encore à convertir, soulignent efficacement la représentation géographique de l'universalisme du pouvoir spirituel du pape qui constitue la raison d'être de la Propagande et l'objet principal de son activité. D'ailleurs, d'Ingoli à Moroni, l'élaboration d'une géographie missionnaire se fonde sur les réseaux de savoir qui lient Rome aux terrains d'apostolat et se justifie d'abord par les exigences de juridiction. Un des premiers actes de la Congrégation, en 1622, consiste à définir la division du monde en treize régions pour faciliter le travail administratif des cardinaux et des fonctionnaires de la Congrégation. Œuvre de Giovanni Battista Agucchi, personnage déjà évoqué, cette répartition est aussi imprimée par la typographie de la Propagande. En 1653, elle est soumise à l'éminent géographe converti Lukas Holste (Holstenius), qui suggère des modifications [29]. Faute d'une production cartographique, qui deviendra plus commune au XIXe siècle, ce partage du globe indique des parcours et des trajectoires du flux d'informations et représente une mappemonde dans laquelle l'expansion de l'orthodoxie catholique doit s'adapter à des réalités différentes, soit pour les « infidèles » à convertir, soit pour les populations déjà converties qui conservent des éléments identitaires spécifiques, « ethniques », comme la langue ou les liturgies (pour l'Orient, les rites grec, nestorien, arménien, etc., que la Propagande veut sauvegarder).

Comme pour le droit de mission, la géographie missionnaire est un « savoir » qui se forme par la réception, souvent assez rigide et « tridentine », à Rome, de l'expérience pratique sur le terrain, transmise par les missionnaires, qui ne sont pas en majorité des observateurs scientifiques, même si leurs connaissances sont utiles pour gagner la faveur des peuples à évangéliser (le cas des missionnaires-astronomes en Chine est le plus connu), comme le relève Gian Domenico Cassini au XVIIIe siècle [30]. Un siècle plus tôt, Nicolas Fabri de Peiresc propose à Ingoli d'utiliser les missionnaires éparpillés aux quatre coins du monde pour corriger les cartes géographiques et indiquer les longitudes. Le secrétaire, très intéressé par l'astronomie et soutenant des positions non galiléennes, répond négativement, affirmant

[29] *Libellus Divisionis Provinciarum Orbis Terrarum*, copie à l'APF, Miscellanee Varie XIV/a, f° 642 [1-14] ; G. Pizzorusso, « Agli antipodi di Babele », p. 493.

[30] M. Froeschlé, « Les divers aspects », p. 472.

que les missionnaires n'ont pas de notions suffisantes en mathématiques, ni la capacité d'utiliser les instruments. Ingoli informe l'érudit provençal qu'il s'est limité à demander aux religieux d'annoter les lieux qu'ils traversent et de communiquer les distances pour chercher à remplir les vides sur les cartes géographiques [31]. Dans son rapport général, Ingoli confirme que la préparation culturelle et scientifique du missionnaire est et doit être faite en fonction de l'apostolat. Les sciences plus spéculatives peuvent être utiles : la philosophie pour se confronter à des « vaines opinions », ou les mathématiques pour séduire les âmes les plus cultivées. Mais le missionnaire, insiste le secrétaire, doit être bien doté de connaissances en sciences morales et surtout en histoire des territoires où il va exercer son œuvre spirituelle [32].

La formation du missionnaire nous amène à examiner, après le droit et la géographie, un troisième « savoir » très important dans le milieu culturel autour de la Propagande, celui de la connaissance des langues, qui concerne les différentes institutions (collèges, Typographie polyglotte) qui relèvent de la Congrégation. Apprendre les langues vernaculaires des peuples missionnés avant de partir en mission était considéré comme absolument nécessaire pour la communication verbale. En outre, le missionnaire doit être préparé à l'avance à traduire correctement dans la langue du pays les principes de la doctrine. Ces conditions n'étant pas souvent remplies par les missionnaires, la Propagande lance dès ses débuts une véritable « politique linguistique » sous l'impulsion du secrétaire Ingoli [33]. Par conséquent, la Typographie prépare des grammaires et des dictionnaires dans les langues les plus diverses, ainsi que des abrégés de la doctrine et de la liturgie. La connaissance des langues, surtout celles des régions les plus éloignées, est portée par les missionnaires, avec toutes leurs limites de linguistes amateurs : Alexandre de Rhodes pour l'annamite, Giacinto Brusciotti da Vetralla pour le congolais ne sont que deux exemples [34]. Les missionnaires sont de précieux informateurs pour les alphabets des langues non latines. La nécessité de fabriquer les caractères pour l'impression mobilise les missionnaires à la recherche d'exemplaires d'alphabets qui sont aussi publiés. La Propagande est en Europe un centre de premier plan d'accumulation des savoirs linguistiques, et les catalogues de la Typographie se répandent dans la République des lettres [35].

[31] APF, CP vol. II, f°s 373r^{o}-378v^{o}.

[32] « *[C]onviene alle volte convincere le vane opinioni della Filosofia, e, tal volta allettar gl'animi con li studij della Matematicha ; ma specialmente l'esser ben guarnito delle [scienze] morali ; né ignorare l'historie, e quelle in particolare delle nationi, fra le quali si va a trattare* », F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, p. 280.

[33] F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, pp. 281-282.

[34] Du jésuite avignonnais la Propagande publie en 1650 une *Relatione de' successi della Santa Fede, predicata da'Padri della Compania di Giesu nel Regno di Tunchino* (mais sous le nom de l'imprimeur maronite David Giuseppe Luna, pour ne pas faire apparaître le nom de la Congrégation sur le frontispice) et en 1651 le *Dictionarium annamiticum*, voir H. Chappoulie, *Aux origines d'une Église*, pp. 102-113 ; sur le capucin de Vetralla (auprès de Viterbe), B. Turchetta, *Missio antiqua*.

[35] J. De Clercq, P. Swiggers et L. van Tongerloo, « The linguistic contribution of the Congregation de Propaganda Fide ».

Une place à part est réservée aux langues de l'Orient : l'hébreu, le grec, l'arabe et le syriaque. Pour Francesco Ingoli, le secrétaire de la Congrégation, l'arabe ouvre les portes de l'Asie et de l'Afrique, alors que l'hébreu, le grec et les langues orientales, dans leur version littéraire, sont utilisés pour les textes sacrés [36]. Même le copte est à considérer pour l'importance politique des rapports avec l'Abyssinie : le jésuite Athanasius Kircher publie à la Typographie polyglotte son *Prodromus Coptus* en 1636.

Les langues orientales ont en effet à Rome une tradition d'études déjà bien établie. On les enseigne (surtout l'hébreu et l'arabe, plus tard le syriaque) aussi à la Sapienza. Un groupe d'érudits orientaux est installé dans la Ville éternelle, au Collège maronite, et travaille pour les autres institutions culturelles comme la bibliothèque Vaticane, offrant ses compétences à la Propagande et au Saint-Office pour les traductions de documents. Il s'agit de personnages érudits, religieux et laïcs, qui parfois sont assez connus en Europe et passent d'une ville à l'autre, comme le maronite Abraham Ecchellensis qui au cours de sa vie séjourne trois fois à Rome (il enseigne à la Sapienza, travaille à la Typographie polyglotte et à la bibliothèque Vaticane) ; il enseigne aussi à Paris et passe quelque temps à la cour des Médicis, à Florence, où il s'adonne à la politique et aux trafics avec le Levant. Au groupe d'érudits orientaux s'ajoutent des Italiens, membres érudits des ordres réguliers, enseignants d'arabe à la Sapienza, comme Filippo Guadagnoli des Clercs réguliers mineurs, et Ludovico Marracci des Clercs réguliers de la Mère de Dieu, prestigieux traducteur du Coran, ainsi que d'anciens missionnaires au Proche-Orient, comme Tommaso Obicini da Novara, Brice de Rennes, Célestin de sainte Ludwine [37]. Dans ce groupe d'arabisants sont sélectionnés par le Saint-Office les traducteurs des *Laminae Granatenses*, les inscriptions repérées en Espagne à l'époque de l'expulsion des morisques et qui se révèlent être un faux, et par la Propagande les membres de la Commission pour la traduction de la Bible arabe [38].

Pour les langues orientales et en particulier pour l'arabe, la Propagande sollicite aussi, dès 1623, l'ouverture d'écoles auprès des résidences des ordres réguliers. Les franciscains et les carmes déchaux fondent des écoles à Rome, mais aussi à Florence et à Malte, dont les résultats sont un peu décevants du point de vue de l'apprentissage de l'arabe. La Congrégation introduit aussi les langues orientales comme matières d'enseignement au Collège urbain, son propre séminaire missionnaire établi en 1627. La préparation linguistique est associée à celle des controverses,

[36] F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, pp. 281-282. L'essor de l'orientalisme dans les pays protestants et la circulation de traductions en arabe de la Bible provenant de ces milieux gênait le secrétaire de la Propagande.

[37] Sur le milieu des arabistes à Rome, voir B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, pp. 385-431 ; sur Ecchellensis e l'ouverture européenne de son activité, B. Heyberger, « Abraham Ecchellensis dans la "République des lettres" » et P. Rietbergen, *Power and Religion*, pp. 296-335 ; sur l'étude des langues orientales le chantier est ouvert, G. Pizzorusso, « Tra cultura e missione » ; Id., « Les écoles de langue arabe » ; Id., « La preparazione linguistica e controversisitica » ; A. Girard, « L'enseignement de l'arabe à Rome au XVIIIe siècle ».

[38] Voir M. Barrios Aguilera et M. García-Arenal, *Los Plomos de Sacromonte Invención y tesoro*, et G. Pizzorusso, « Tra cultura e missione ».

c'est-à-dire à la branche de la théologie qui vise à réfuter les doctrines des autres religions. L'entraînement des missionnaires doit comprendre la capacité à répondre, dans la langue vernaculaire, aux objections les plus simples et grossières de leurs adversaires. D'après la stratégie de formation missionnaire de la Propagande, ils ne doivent pas devenir de subtils théologiens, mais être à même de se débrouiller en public pour ne pas donner l'impression d'un manque de préparation théologique. C'est pourquoi la Typographie polyglotte prépare des abrégés de la doctrine, celui qui est tiré de Bellarmin est le plus populaire (traduit en arabe, en arménien, en illyrien). La traduction de ces ouvrages, que les missionnaires emportent avec eux, est bien contrôlée par les savants de confiance de la Congrégation. Mais la Typographie produit aussi des ouvrages de controverse plus érudits, comme l'*Apologia pro christiana religione* de Filippo Guadagnoli, publiée en latin en 1631 et en arabe en 1637, dont une nouvelle version suscita bien des polémiques envers l'auteur et un grand mécontentement auprès de la Propagande et du Saint-Office [39].

La prépondérance de l'arabe ne doit pourtant pas faire oublier que, sous l'autorité de la Propagande et d'Ingoli, il y avait une Commission pour la révision de textes liturgiques grecs, dans laquelle on trouve d'éminents spécialistes de la Sapienza et de la bibliothèque Vaticane, dont les célèbres Leone Allacci et Ilarione Rancati [40]. Plus généralement, c'est la dimension universaliste qui anime l'effort de la Congrégation pour l'étude des langues. Cet effort est évident dans la production des livres de la Typographie, qui montre bien la variété des langues concernées. À la fin du XVIIe siècle, on enregistre dans les dépôts de l'imprimerie 23 livres grecs, 29 arabes, 17 illyriens, 17 syriaques, 20 arméniens, 5 géorgiens, 2 perses, 2 coptes, et encore 4 japonais, 3 éthiopiens, 2 sur la langue du Tonkin (ce sont les livres du jésuite Alexandre de Rhodes) et 2 sur le congolais. Une variété qui s'accroît dans les siècles suivants [41].

Autour des langues, la Propagande est donc un agent de *production* de savoirs qui sont toutefois très liés à la dimension missionnaire, à l'*accumulation* des savoirs que la fonction juridictionnelle de la Congrégation rend possible. Parmi les auteurs de ces ouvrages, nombreux sont les anciens missionnaires rentrés en Europe qui rapportent de leurs missions la connaissance des idiomes locaux. De plus, ces livres ne sont pas seulement des outils pour apprendre les langues, mais aussi pour connaître les pays : par exemple, les vocabulaires fournissent normalement non seulement la traduction mais encore des renseignements et quelques relations de missions. Une autre section de la production typographique est formée par les traductions dans les langues de mission d'ouvrages d'auteurs catholiques, « pensés » comme instruments destinés aux missionnaires. Ceux-ci deviennent aussi des diffuseurs de la culture chrétienne occidentale, comme l'atteste l'extraordinaire diffusion de la version arabe des *Annales ecclesiastici* de Baronius traduits par Brice de Rennes, ou l'*Imitation de Jésus-Christ* de Thomas de Kempis traduite par Célestin

[39] Z. R. Andollu, « Un saggio bilingue, latino e arabo ».

[40] Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Borgiano Latino, 46 et G. Pizzorusso, « I satelliti di Propaganda Fide », p. 494.

[41] G. Pizzorusso, « I satelliti di Propaganda Fide », p. 493.

de sainte Ludwine [42]. Ingoli estimait que la circulation des livres était un moyen d'évangélisation encore plus efficace que la présence des missionnaires [43].

Certes, il faut bien nuancer l'efficacité pratique de ces instruments linguistiques : il s'agit de grammaires modelées sur l'exemple du latin, ce qui était une limite dans la perspective de l'apprentissage de la langue parlée, seulement possible après un séjour sur place. À ce propos, parmi les arabisants romains se produit une division entre les érudits théologiens étudiant les textes sacrés (comme Guadagnoli ou Marracci, déjà cités), qui connaissent et enseignent l'arabe comme une langue morte, et les anciens missionnaires rentrés en Europe, eux aussi enseignants dans les collèges et traducteurs pour la Curie, tel le franciscain Antonio dell'Aquila, qui préparaient des textes plus aptes à l'étude de la langue vivante. La prise de conscience de la complexité de l'étude des langues orientales et la confrontation avec les maronites romains (Marcus Dobelius, Abraham Ecchellensis, Fausto Nairone, qui enseignent à la Sapienza) se reflètent dans la production des livres et montrent que Rome est un des foyers les plus importants de l'orientalisme européen au XVIIe siècle [44].

En conclusion, la préparation des religieux, au Collège urbain et dans les autres séminaires missionnaires, vise exclusivement leur activité apostolique. S'il arrive qu'ils soient aussi des vecteurs de connaissances, il s'agit plutôt de situations individuelles, de religieux érudits. Nous avons vu que le secrétaire Ingoli, personnage pourtant cultivé en contact avec les milieux intellectuels européens, n'approuve pas que l'on demande aux religieux en mission des informations sur la géographie ou l'archéologie, comme les savants de l'époque le suggèrent [45]. Il estime que les missionnaires sont insuffisamment instruits, surtout dans les matières scientifiques, et il ne veut pas les détourner de l'activité religieuse. Toutefois, l'échange d'informations, mais aussi d'objets, entre les missionnaires et les érudits, pas nécessairement dans leurs fonctions officielles aux bureaux de la Curie romaine, existe. Par exemple, le franciscain Tommaso da Novara, le premier enseignant d'arabe dans l'école de son ordre (le couvent de San Pietro in Montorio) sous la juridiction de la Propagande, découvre au mont Sinai une inscription en hébreu qu'il commence à étudier avant de passer le relais à Athanasius Kircher [46]. Un secrétaire puis préfet de la Congrégation du XVIIIe siècle comme Stefano Borgia, érudit et antiquaire, profite de sa charge pour enrichir sa collection qui, après sa mort (1804), est partiellement hébergée à la Propagande dans un musée qui existe pendant près d'un siècle [47].

[42] B. Heyberger, « Livre et pratique de la lecture ».

[43] APF, Congregazioni Particolari, vol. III, f°s 281r^o^-289v^o^.

[44] P. Larcher, « Diglossie arabisante » ; G. Pizzorusso, « La preparazione linguistica e controversistica ».

[45] On a déjà cité la correspondance entre Ingoli et Peiresc à propos des observations sur la longitude. En 1641, l'érudit florentin Giovanni Battista Doni demande au cardinal Francesco Barberini de solliciter Ingoli pour lui procurer des inscriptions par l'intermédiaire de quelques missionnaires au Levant, A. Mirto, *Lucas Holstenius*, p. 109.

[46] A. Van Lanstchoot, *Un précurseur d'Athanase Kircher : Thomas Obicini*.

[47] G. A. Colini, « Collezioni etnografiche » ; M. Nocca (éd.), *Le quattro voci del mondo*.

Il va de soi qu'il y eut un processus d'*accumulation* de savoirs missionnaires auprès de la Propagande. Il s'agit de voir comment s'articulent les trajectoires de ce mouvement vers Rome, sur quels savoirs celui-ci se concentre dans les diverses périodes et comment la Congrégation organise et utilise ce trésor de connaissances. Une question plus difficile porte sur la définition de la *production* de ces savoirs par la Propagande, c'est-à-dire le rapport avec les milieux culturels externes au monde missionnaire d'une institution qui n'est pas en soi « culturelle », mais plutôt bureaucratique. Il faut évidemment tenir compte du fait que la Typographie et le Collège urbain font partie, même physiquement, de la Congrégation. Nous avons déjà souligné l'activité éditoriale de la Typographie pour les langues : elle ne publie pas seulement des livres de langue ou des textes religieux, mais aussi des relations de voyage et des livres historiques et géographiques. Ses catalogues de publications se diffusaient en Europe, y compris dans les pays protestants. Les livres sont donc un élément fondamental de la production de savoirs de la Propagande. Le Collège urbain entend fournir une préparation missionnaire avec un soin particulier pour les langues et les controverses. C'est aussi un carrefour de personnages, enseignants et élèves, d'origines différentes, le siège de cérémonies publiques exhibant le cosmopolitisme de l'institution, et un lieu de culture, comme le démontrent les vastes catalogues de sa bibliothèque [48].

Le cadre des savoirs missionnaires est évidemment incomplet : par exemple, il manque les aspects les plus scientifiques (mathématiques, astronomie) de la culture des missionnaires, pourtant bien connus chez les jésuites mais aussi pour d'autres ordres (par exemple dans des ordres tels que les minimes ou les frères des Écoles chrétiennes), intérêts qui se développent soit en dehors de leurs ministères ecclésiastique et apostolique, soit à l'intérieur des ordres religieux d'appartenance. J'ai fixé mon attention sur les savoirs qui concernent la Propagande dans le contexte de son action institutionnelle : le droit missionnaire, la géographie ou géopolitique ecclésiastique (les « nations »), les langues. Ce sont des sujets où la dimension culturelle croise fortement la dimension juridictionnelle, ce qui signifie aussi un contrôle doctrinal (sur les livres, la législation pour les missionnaires, la primauté spirituelle du pape), ce qui constitue un trait spécifique de la culture romaine jusqu'au XIXe siècle. En l'état actuel des recherches, ce mélange de savoirs missionnaires et d'orthodoxie romaine, de culture et de bureaucratie, d'expérience directe et d'élaboration abstraite peut expliquer et justifier le jugement, largement diffusé à la fin du XVIIe siècle, selon lequel la Propagande, dicastère missionnaire de la Curie, est un des principaux centres de l'érudition ecclésiastique à Rome.

[48] *Index librorum in biblioteca Ill.mi D. Marii Albericij* (secrétaire de la Propagande) APF, Miscellanee generali, vol. XI, f°s 3r^o^-52r^o^ (1660-1661) avec appendices ; *Catalogo de' libri che stanno nella libreria del Collegio di Propaganda Fide*, APF, Miscellanee Generali, vol. XI, f°s 96r^o^-162v^o^ (1677) ; voir aussi J. METZLER « The Pontifical Missionary Library ».

ENTRE MITO, EQUÍVOCO Y SABER

LOS JESUITAS ITALIANOS Y LAS MISIONES EXTRAEUROPEAS EN EL SIGLO XVII

Aliocha Maldavsky
Université Paris Ouest Nanterre La Défense, ESNA-Mascipo, Paris

A principios del siglo XVII, la expansión europea, que se inició con los viajes de los portugueses a Oriente y de Colón a lo que luego se llamaría América, formaba parte del mundo mental de los europeos. En esta mundialización ibérica participaban administradores, soldados, comerciantes, marinos, así como misioneros, encargados éstos de llevar a cabo la evangelización de los pueblos de todo el orbe, conforme al proyecto universalista de la Iglesia católica romana[1]. Fue precisamente en esa época cuando se fomentaron en el mundo católico europeo, en reacción a la reforma protestante, nuevos modelos de religiosidad de los que despuntaba la figura del devoto, personaje laico cuya vocación era también la de ser misionero para con sus prójimos[2].

A esa «Europa devota» pertenecían los jesuitas italianos que iban o deseaban ir como misioneros a Asia o América. Los que vivían en Milán, Nápoles o Palermo formaban también parte del imperio hispano-portugués, ya que a principios del siglo XVII las coronas española y portuguesa estaban unidas dinásticamente. Al contexto político se sumaba la oportunidad que ofrecía la Compañía de Jesús, afincada ya en todos los territorios conocidos, de partir como misionero a uno de sus colegios y misiones. El fervor religioso, a consecuencia del concilio de Trento, produjo atracción por la misión en las élites urbanas europeas. Por ello, si aquí se trata ante todo de un ambiente religioso en que los protagonistas eran jesuitas, es preciso tener en cuenta que eran el producto de una sociedad en la que el mundo y su dimensión misionera ya estaban presentes antes de su incorporación a dicha orden religiosa. Así, este trabajo se sitúa de forma deliberada en el ámbito de una historia social de la misión, donde la figura del religioso no se puede desligar de su pasado laico ni de los vínculos sociales y familiares vigentes incluso después de su partida como misionero.

Si el deseo de ser misionero lejos de Europa estaba íntimamente relacionado con el contexto religioso de principios del siglo XVII, es importante entender qué tipo de conocimientos acerca de las misiones tenían en Europa esos jóvenes, qué camino tomaba ese saber, qué equívocos circulaban quizás sobre esa oportunidad de partir

[1] Sobre el concepto de «mundialización ibérica», ver S. Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde.*
[2] L. Châtellier, *L'Europe des dévots*, p. 34.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 41-57.

como misioneros y qué mitos se ideaban al respecto en los colegios europeos. No se trata sólo de analizar el contenido de la alta cultura de la época, sino de procurar entender si existían otras vías de información fuera de la orden religiosa y, sobre todo, cuál era su recepción en la sociedad culta a la que pertenecían los jóvenes jesuitas italianos, particularmente los de Milán, cuyo ejemplo se profundiza en este estudio.

El Milanesado a principios del siglo XVII estaba bajo dominación de los Austrias españoles. Por ahí pasaban las tropas españolas, los famosos tercios, camino hacia el norte de Europa y sobre todo los Países Bajos en guerra. Más tarde, a partir de 1618, la Guerra de los Treinta Años le dió a esa región, también por motivos militares, una importancia peculiar: era la puerta de entrada a Italia, dominio que debía ser protegido. Por esa razón, podríamos pensar que Milán miraba más hacia el norte de Europa que hacia las lejanas tierras de América, Asia o África. La capital de Lombardía era sin embargo un lugar de encuentro privilegiado entre la sociedad urbana, militares y administradores españoles que desempeñaban carreras internacionales que les podían llevar de México a cualquier ciudad europea donde los Austrias ejercían su dominación política. El Milanesado formaba parte de ese horizonte imperial hispánico al igual que América, Filipinas o las Indias portuguesas[3].

Las principales fuentes de esta investigación son las cartas *indipetae* que enviaban los jesuitas europeos candidatos a misionero al general de la Compañía en Roma. Las cartas *indipetae* escritas por los jóvenes milaneses dan la impresión de que tenían muy claro el procedimiento para ser seleccionados como misioneros. Algunas veces escribían en grupo, de dos o tres, lo que refleja un interés colectivo por el viaje y la misión. La literatura geográfica y etnográfica que circulaba en Europa es otra de las fuentes aquí utilizadas, así como las cartas y los libros redactados por los mismos misioneros, de los cuales algunos fueron publicados y otros, voluntariamente, permanecieron manuscritos. Si las cartas confirman la lectura de las principales obras y tesis que circulaban entonces por Europa sobre los pueblos de Asia y América, veremos que en el universo de los jóvenes jesuitas milaneses que deseaban ir a las Indias no sólo influían conocimientos académicos, sino también mitos y equívocos acerca de las misiones.

I. — LEER EN ITALIA SOBRE TIERRAS DE MISIÓN A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII

No existe realmente una historia social del impacto de América o Asia en Europa ni de la literatura que circulaba al respecto, a pesar de algunos conceptos expuestos por Edmundo O'Gorman en su conocido ensayo *La invención de América*. Lo que existe es una historia intelectual del impacto del llamado «Nuevo Mundo» a través del estudio de los contenidos de las obras que se escribieron en los siglos XVI y XVII a raíz de los «grandes descubrimientos». El lector italiano de los siglos XVI y XVII disponía de traducciones al italiano y ediciones en latín de importantes cronistas

[3] G. Signorotto, *Milano spagnola*, pp. 19-20. A. Domínguez Ortiz, *Historia de España*, pp. 302-305. G. Signorotto, «Milano sacra».

o conquistadores españoles, de compiladores como Ramusio, el más conocido, además de las grandes cosmografías como las de Münster, Ortelio o Boemio. Los principales centros de edición eran Roma y sobre todo Venecia, manteniendo Milán una actividad menor, principalmente orientada a difundir documentos españoles de acuerdo con su situación política[4]. Maria Matilde Benzoni y Rosario Romeo, que estudiaron el tema, hacen hincapié en la participación de Italia en la formación de una «leyenda rosa» o «blanca» de la conquista de América, a través de la exaltación de la acción de los conquistadores, frente a la «leyenda negra» que estaba brotando en el mundo protestante[5].

Desde un punto de vista religioso y antropológico, la literatura de que se disponía a finales del siglo XVI, tanto los textos de Acosta como los de Botero, establecía una clasificación de los pueblos del mundo en función de su grado de desarrollo político y religioso, lo cual coincidía a menudo con las concepciones vigentes en la sociedad italiana de los siglos XVI y XVII de exaltación de la vida en sociedad según reglas establecidas en el marco de un estamento y sobre todo del mundo urbano que en Italia era el paradigma de la civilización desde la Edad Media. La literatura utópica del Renacimiento pone de relieve una concepción estática de la sociedad, preparando la necesidad de un control social como el que estaba llevando a cabo por esas fechas la Iglesia a través de la Reforma católica[6]. Así, los pueblos bárbaros, los «salvajes» retratados por Acosta o Botero, de los que se particularizaban la antropofagia y la crueldad, aparecían como una antítesis destinada a corroborar criterios propios de la civilización europea tasando los de otros pueblos. Las concepciones relativistas de Michel de Montaigne no consiguieron alcanzar gran eco en la sociedad italiana de fines del siglo XVI. Las obras de Bartolomé de las Casas no se publicaron antes de 1626 en Venecia cuya independencia frente a la Corona española le permitió escapar a la censura vigente en los dominios de los Austrias.

Sin embargo no todas las familias tenían acceso a ese tipo de textos. Desgraciadamente no disponemos de estudios globales que den cuenta de su impacto en la sociedad italiana, a través por ejemplo del estudio de bibliotecas y lectores[7].

II. — EL SABER ADQUIRIDO EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

La Compañía de Jesús difundía datos a través de las Cartas Anuas, de los *Avisi* o Cartas de Indias que, desde los primeros viajes de Francisco Javier en los años 1540, circulaban por todos los colegios de Europa[8]. La enseñanza académica de

[4] G. Caravaggi, «La letteratura spagnola in Lombardia».

[5] R. Romeo, *Le scoperte americane.* M. M. Benzoni, *La cultura italiana e il Messico*. A. Prosperi y W. Reihnard (eds.), *Il Nuovo Mondo*. W. M. Hamlin, *The image of America*. J.-M. Besse, *Les Grandeurs de la Terre*.

[6] R. Romeo, *Le scoperte americane*, p. 107. A. Pagden, *The fall of natural man*.

[7] Sobre las bibliotecas, consultar F. Ambrosini, *Paesi e mari ignoti*.

[8] *Avisi Particolari delle Indie di Portugallo. Nouamente hauuti questo Anno del 1555 da li R. padri della Compagnia di Iesu dove si ha informatione delle gran cose che si fanno per augmento de la Santa fede*, Romae apud Antonium Bladum Impressorem Cameralem, 1556.

la historia y de la geografía, que formaba parte de las clases de humanidades y de retórica en el currículo de estudio, se llevaba a cabo echando mano de referencias antiguas. Con todo, si la información contemporánea no aparecía en programas oficiales, como lo era la *Ratio Studiorum* que se adoptó a finales del siglo XVI, los manuscritos de los cursos de historia y de geografía de los profesores, estudiados por François de Dainville para Francia, demuestran la importancia de los descubrimientos y de la cosmografía en la enseñanza[9]. Sin embargo es un saber que se transmitía más bien oralmente, ya que los textos de estudio seguían siendo los clásicos de la Antigüedad[10].

Reforzaba esa dimensión oral el paso por los colegios europeos de los misioneros, que llegaban a España para luego ir a Roma a informar al general, participar en las congregaciones generales y elegir jesuitas que sentían interés por la expedición a América, a la India o las Islas Filipinas[11]. También eran ellos quienes redactaban la literatura de propaganda, como lo hizo Diego de Torres Bollo, importante procurador del Perú. La literatura jesuita que circulaba en los colegios formaba parte de verdaderas campañas de información dirigidas a las élites europeas con el fin de conseguir aprobación y apoyo[12]. No olvidemos que el principal financiamiento era el monárquico. Pero sin el consentimiento de la sociedad, ese proceso no hubiera existido. Los jóvenes jesuitas europeos podían perfectamente compulsar la literatura misionera, geográfica o etnográfica en sus propias casas y hogares, antes de ingresar en la orden.

III. — LAS INDIAS Y LAS MISIONES EN LAS CARTAS *INDIPETAE*

El archivo romano de la Compañía de Jesús ha conservado unas 14.000 cartas *indipetae* en las cuales los jesuitas, en su mayoría jóvenes estudiantes e incluso novicios, expresaban su deseo de partir y lo que les movía a hacerlo. La carta *indipeta* era también una prueba jurídica y un instrumento administrativo. Servía para comprobar el empeño de los individuos frente a familias quizás poco dispuestas a dejar ir tan lejos a uno de sus miembros. Las autoridades de la orden utilizaban sobre todo esas cartas para establecer listas de jesuitas interesados por el viaje, seleccionando luego a quienes mandarían a misiones. Es preciso tener en cuenta que estamos en una sociedad en la cual el individuo, con su libre albedrío, tenía un

[9] F. de Dainville, *L'Éducation des jésuites*, pp. 427-470.

[10] D. Nordman, «La géographie des jésuites».

[11] A. Maldavsky, «Administrer les vocations». Sobre Diego de Torres Bollo, G. Piras, *Martin de Funes*. Los procuradores de las provincias de misión[es] se encuentran abundantemente citados en las cartas: de China (Archivum Romanum Societatis Iesu [y a continuación ARSI], *Fondo gesuitico* [y a continuación FG] 734, f°s 169r^{o}-v^{o}), de Japon, Nicoló Spinola (FG733, f°s 310r^{o}-v^{o}; FG734, f°s 221r^{o}-v^{o}; FG734, f°s 290r^{o}-v^{o}; FG734, f°s 217r^{o}-v^{o}; FG734, f°s 248r^{o}-v^{o}, FG734, f°s 294r^{o}-v^{o}), du Pérou, Diego de Torres Bollo (FG733, f°s 242r^{o}-v^{o}; FG733, f°s 221r^{o}-v^{o}); del Perú (FG734, f° 174r^{o}-v^{o}; FG734, f° 183r^{o}-v^{o}; FG734, f°s 57r^{o}-v^{o}; FG734, f° 179r^{o}-v^{o}), de Nueva Granada (FG734, f°s 44r^{o}-v^{o}; FG734, f°s 49r^{o}-v^{o}; FG734, f°s 47r^{o}-v^{o}; FG733, f°s 248r^{o}-v^{o}; FG734, f°s 55r^{o}-v^{o}).

[12] A. Maldavsky, «Quitter l'Europe pour l'Amérique».

papel cada vez más importante. Pero al mismo tiempo, los superiores exigían obediencia e indiferencia, o sea una gran disponibilidad a la hora de la elección, sin ninguna preferencia en cuanto al destino[13]. Sin embargo, en las cartas se expresaban generalmente las preferencias de los redactores y sus motivaciones[14].

Es importante considerar que estos documentos no sólo son cartas de jesuitas, sino de jóvenes milaneses, de noble estirpe en su mayoría, o sea miembros de familias del patriciado urbano. Seguramente reflejaban la cultura de la orden religiosa a la que pertenecían, pero también la del mundo urbano de Milán en cuanto a las misiones lejanas y a la conversión de los paganos o de los infieles. Se puede considerar que la Compañía de Jesús provocaba estas vocaciones, permitiéndoles también desarrollarse porque podía mandar a sus miembros a las misiones de la India o de Asia a través de Portugal o a las provincias españolas de América y Filipinas. Algunos redactores escribían claramente que la vocación para las Indias, la tenían ya antes de ingresar en la orden.

Las cartas reflejarían de esta forma la cultura de una sociedad urbana europea devota en cuanto al sentido religioso de los grandes descubrimientos y a la voluntad de dominación europea e hispánica del mundo. Así, la sociedad milanesa participó, como la española, en el proceso de mundialización que los españoles y portugueses iban impulsando, siendo los misioneros esparcidos por el mundo uno de los elementos de esa mundialización de las élites del mundo ibérico, según la definición de Serge Gruzinski[15].

Las cartas estudiadas aquí son unas 160, redactadas por 68 personas, entre 1603 y 1613. Este grupo no tiene valor estadístico, ya que es imposible saber exactamente cuantas cartas fueron redactadas en esas fechas[16]. Lo que sabemos se refiere sólo al fondo *Indipetae*, donde las cartas de italianos empiezan a aparecer con más frecuencia a partir de 1600: son 23 italianos los que escriben en 1600; 59 en 1602 y 103 en 1603, de los cuales 20 son milaneses para ese año. En los años siguientes, los italianos escribieron más de 100 cartas al año.

Si nos referimos al año 1606, los italianos escriben 101 cartas, de las cuales unas 16 vienen de la provincia de Milán donde hay 335 jesuitas repartidos en 15 establecimientos[17]. O sea que sólo un 5% de los jesuitas de la provincia parecen interesados

[13] A. Maldavsky, «Administrer les vocations missionnaires», Ch. de Castelnau-L'Estoile, «Élection et vocation», A. R. Capoccia, «Le destin des *Indipetae* au-delà du XVIe siècle», P.-A. Fabre, «Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines».

[14] Sobre el martirio, G. Pizzorusso, «Le choix indifférent», y A. Guerra, «Per un'archeologia della strategia missionaria dei Gesuiti». Algunas trayectorias individuales en G. C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie*.

[15] S. Gruzinski, *Les quatre parties du monde*, pp. 249-278.

[16] La lectura de estos documentos fue llevada a cabo con Pierre-Antoine Fabre, en el marco de un proyecto ACI sobre el fondo *Indipetae*, en el Groupe de Recherches sur les missions ibériques modernes, EHESS, CARE. Las cartas de las provincias italianas de la Compañía de Jesús (Milan, Venecia hasta 1606, Roma, Nápoles, Sicilia) durante el generalato de Aquaviva se conservan en el fondo *Indipetae* del *Fondo gesuitico* (FG 732 sin fecha, FG 733, 1589-1606, FG634, 1607-1615). Algunas *Indipetae* se conservan aparte en el fondo italiano: ARSI, *Ital. 173*, «Missiones et servitium peste infectorum petentes».

[17] ARSI, Catalogo de 1606, Med. 8,33 C., f°s 207r^o-v^o.

en involucrarse en las misiones lejanas de la orden. A esos se suman los que se pueden llamar «reincidentes», quienes escriben varias cartas y que inflan las estadísticas. Por ejemplo, Giovanni Rho escribió 10 cartas entre 1607 y 1609, y Giovanni Giacomo Pasquale detiene el récord con al menos 26 cartas entre 1604 y 1613. Por lo que sabemos, ninguno de los dos logró alcanzar su meta.

Una de las cosas sorprendentes en estas cartas es la ausencia de detalles precisos sobre los lugares a los que los redactores deseaban ir, a pesar de que tantas veces pidieran un destino muy particular, siendo para la mayoría el Oriente su primer deseo. Se percibe sin embargo su nivel de información a través de los argumentos que empleaban para respaldar su candidatura, como por ejemplo los requisitos intelectuales o los peligros que presentaba tal o cual lugar.

Así, tratándose de formación intelectual, saben exactamente qué bagaje se exige para pretender ser enviados a un lugar preciso: en 1603, Antonio Antoniotti, de 35 años de edad, escribe que posee conocimientos en matemáticas lo que explica que pida ir a China donde los jesuitas desarrollan una política de seducción del poder político y de los letrados a través de conocimientos científicos[18]. Antoniotti tiene razón en hacer hincapié en esa pericia suya. En 1620, diez años después de la muerte de Matteo Ricci, Nicolas Trigault, un jesuita francés, eligió a Giacomo Rho para la misión de China, siendo éste recomendado por el cardenal Bellarmino por sus conocimientos matemáticos. En 1603, Cesare Antora, escribió que quería viajar a China, porque había realizado misiones en Piemonte, donde se había enfrentado a «heréticos», o sea a protestantes, y sentía un deseo particular de «defender la fe frente a personas de buen intelecto»[19]. En ese sentido, Cesare Antora tenía perfectamente asimilados la jerarquía de los pueblos que difundía la literatura geográfica y política de la época, así como el concepto de «civilización gentil», presente en las obras de José de Acosta o de Giovanni Botero, *Le relazioni universali*[20]. Con esa preferencia expresaba su menor inclinación hacia la conversión de los indios de Brasil o del Paraguay, considerados como más bárbaros que los chinos a pesar de la publicidad que algunos misioneros jesuitas hicieron de las regiones más lejanas. Por lo contrario, Giovanni Giacomo Pasquale escribió en 1608 que quería ir a «los lugares más desiertos y bárbaros»[21].

A estos conocimientos más bien teóricos procedentes de la literatura antropológica y geográfica se sumaban a veces detalles más concretos sobre realidades misioneras, lo que puede verse tomando en cuenta la cuestión del martirio por ejemplo. En 1603 Guiseppe Daddei, que se embarcó efectivamente ese año para América del Sur con el padre Diego de Torres Bollo, escribió que en una carta anterior había pedido ir a las Indias orientales que consideraba como más peligrosas que el Perú[22]. En 1605, Andrea Bianco insistió en su deseo de martirio y su anhelo de agregar «al rebaño de Cristo alguna ovejita». Prefería ir a Japón que consideraba

[18] FG733, f°s 217r^{o}-v^{o}.
[19] FG733, f°s 233r^{o}-v^{o}.
[20] Sobre este concepto, ver en este mismo volumen el artículo de Joan-Pau Rubiés.
[21] FG734, f°s 218r^{o}-v^{o}.
[22] FG733, f°s 221r^{o}-v^{o}.

como un lugar «adaptado al martirio»[23]. En 1611, Ludovico Pozzo explicó en una carta que deseaba ser mártir, aunque le parecía indiferente su destino: pidió a la vez la India, Nueva España, Japón, Brasil o Inglaterra que era sin duda el lugar más peligroso en aquel periodo[24]. Se ha escrito bastante sobre esta cuestión del martirio, que continuaría seduciendo a los jesuitas a lo largo de los siglos XVII y XVIII[25]. La jerarquía de la orden tenía una actitud ambigua, pues a la vez que exaltaba los episodios de martirio en la propaganda, por motivos de eficiencia misionera frenaba la exposición a la muerte en tierras de misión. Un misionero muerto no servía. En realidad no se debe exagerar ese deseo de martirio por parte de los redactores de estas cartas. Cuando escribían que deseaban morir en las Indias es que intuían que de ese viaje no regresarían.

Los redactores de tales cartas eran conscientes de las condiciones en las que se desarrollaban las misiones: en 1606, los amigos Fegnoli y Cignardi escribieron juntos que su deseo de ir a las misiones era antiguo pero que había sido incentivado cuando se habían abierto nuevas perspectivas en Guinea africana. Afirmaban que era un buen momento para partir de Lisboa y luego de Goa. En una serie de cartas de 1609, Giovanni Giacomo Pasquale escribió al general que si no le enviaba a misión, tendría el cargo de conciencia de todas las almas aún por convertir en las Indias, ya que hacían mucha falta obreros en aquellas provincias[26]. Otros evocaban los moros que iban predicando su «secta infame»[27].

Esta información acerca de las tierras de misión reflejaba ciertos conocimientos o, por lo menos, una clara conciencia de las condiciones generales de lo que podríamos llamar hoy la «geopolítica internacional». Sin embargo, sobre todo despunta entre los postulantes milaneses la ignorancia de las condiciones concretas del desarrollo de las misiones. En ese sentido, se puede hablar de un verdadero equívoco, que se verifica en otro tipo de fuente, como la obra de Jerónimo Pallas, un jesuita calabrés radicado en el Perú, cuyo libro de consejos a los aspirantes europeos jamás fue editado por prohibirse la publicación.

IV. — LOS EQUÍVOCOS SOBRE LAS MISIONES

Jerónimo Pallas nació hacia 1593 en Regio Calabria y entró en la Compañía de Jesús en 1610. En 1617 salió de la provincia napolitana para el Perú[28] donde, a petición de sus superiores, redactó un manuscrito para asesorar a los jóvenes jesuitas europeos que deseaban ir a las misiones. *Mission a las Indias, con advertencias para*

[23] FG733, f°s 331r^{o}-v^{o}.

[24] FG734, f°s 367r^{o}-v^{o}. Véase el artículo de J. Burrieza Sánchez en este volumen.

[25] G. Pizzorusso, «Le choix indifférent».

[26] FG734, f°s 257r^{o}-v^{o}.

[27] Vincenzo Rignoli: FG734, f°s 294r^{o}-v^{o}. Sobre la visión del islam en Italia, ver P. Vismara, «Conoscere l'Islam…».

[28] Según las fichas del P. Edmond Lamalle, antiguo archivista del ARSI, basadas en los catálogos trienales.

los Religiosos de Europa, que la huvieren de emprender, como primero se verá en la historia de un viage, y después en discurso es una verdadera guía para el aspirante misionero[29]. En las tres primeras partes, se cuentan las peripecias de la navegación y se describen de forma sumaria la geografía americana, así como la organización territorial, política y religiosa del virreinato del Perú, y las recientes campañas de extirpación de idolatrías de los indios a las que participaron con frecuencia los jesuitas en los años 1610. La cuarta parte está dedicada a brindar consejos a los futuros misioneros mientras la quinta propone un balance de los beneficios de las misiones.

Al introducir la cuarta parte, Jerónimo Pallas escribió que eran

> … advertencias, cuya noticia si yo la huviera tenido antes de començar el viage me huviera sido de gran provecho, pues en ellas se dan algunos avisos sacados de la misma experiencia que enseña lo que ha de hazer el que acometiere esta empresa. Y como se ha de haver consigo mismo, y con los parientes antes de començalla, y como con el superior, y con la gente seglar después de començada. Refierense más las afflicciones y tentaciones que suelen ofrecerse, y apuntanse las virtudes solidas con que se han de rebatir y vencer estas para que los venideros y que huvieren de venir a tan remotas partes, sepan los tropieços y estorvos del camino en quien acontesen tropeçar facilemente los que vienen atras, quando los que van adelante no advierten, y avisan del peligro[30].

El consejo más relevante era que los jesuitas abandonasen su voluntad propia a la de Dios y de sus superiores, de acuerdo con el voto de obediencia que habían pronunciado y no concibieran objetivos precisos. Desde este punto de vista, el libro de Pallas no era abiertamente subversivo. Declarar explícitamente su intención de rectificar la imagen errónea que se hubieran forjado los jesuitas europeos de las misiones hubiera sido una forma de desacreditar la literatura que circulaba entonces al respecto. Sin embargo Pallas insistía en el engaño que representaba la idealización de la misión al poner de relieve el desfase posible entre las motivaciones de los jóvenes jesuitas europeos y la realidad concreta, en la que no siempre hacían hincapié los libros de propaganda misionera[31]. Los errores que contienen las cartas

[29] J. Pallas, *Mission a las Indias, con advertencias para los Religiosos de Europa, que la huvieren de emprender, como primero se verà en la historia de un viage, y después en discurso*, ARSI, Peru 22, 1620. Citamos en este estudio el manuscrito, de 1620, que tiene 433 páginas, y lleva la aprobación y firma de dos jesuitas reconocidos y de un profesor de teología de la universidad de Lima. Ver en este volumen la lectura de K. Mills acerca de esta obra. Existe una edición reciente de J. J. Hernández Palomo que indicamos en la bibliografía, *cf.* J. Pallas, *Mission a las Indias*.

[30] J. Pallas, *Mission a las Indias*, f° 283.

[31] En un trabajo anterior, A. Maldavsky, «Quitter l'Europe pour l'Amérique», hizo incapie en tal discordancia como motivo del rechazo del general de la Compañía de Jesús para la publicación de la obra. Muzio Vitelleschi escribió al provincial del Perú, el 25 de febrero de 1621, reaccionando sin indulgencia: «El libro del Hermano Geronimo Pallas, que intitula Mission de Europa a las Indias se vera, y conforme a lo que pareciere tomaré resolución, y tengo por cierto que se huviera servido mas nuestro Señor de que el tiempo que ha gastado en este libro lo huviera empleado en sus estudios», ARSI, *Peru* 1a, f° 193v°. La obra no aparece en los archivos de las Censuras de la Compañía en Roma, por lo tanto nunca se pensó seriamente en publicarla.

indipetae corresponden a fin de cuentas bastante bien a la indiferencia exigida por los superiores, pero también a la ignorancia de las condiciones exactas en las que se desarrollaban las misiones por parte de los candidatos. El carácter indefinido de la misión y la inconciencia de las circunstancias concretas de la realización del don de sí mismo a Dios al atravesar el océano eran las condiciones de dicha indiferencia. Sin duda la excesiva lucidez de tales objetivos explica que la obra del padre Pallas nunca superó el estado de manuscrito, como tampoco debió pasar por la censura jesuita en Roma. Su voluntad de atenerse a un realismo lúcido le llevaba a repasar todos los motivos erróneos por los cuales se pedía salir a las misiones.

Se trata de un intento para definir por la vía negativa la indiferencia que debía en principio fundamentar cualquier candidatura. Al mismo tiempo revela las posibles, y sin duda comprobadas, aspiraciones sociales de los individuos y de sus familias, así como las esperanzas que despertaba el ser candidato para ir a las misiones lejanas. Su tipología radica en los ejemplos de los que tenían constancia en Lima los superiores que le pidieron que redactara el libro[32]. Los motivos que debían ser descartados eran el afán de lucro, que Pallas excluía de antemano de las posibles motivaciones de los religiosos, la curiosidad, el aspirar a mejorar su estado y vida abandonando su casa, la voluntad de aprovechar las riquezas americanas para ayudar a sus parientes, el deseo de fama a través del martirio[33].

La «curiosidad, y appetito de ver muchas tierras y paises nuevos, y otras cosas admirables, y peregrinas, con capa de venir a convertir gentiles» le parecía una justificación de lo más absurda ya que era hacer peligrar salud y vida[34]. Pallas escribió que incluso los primeros navegantes y exploradores tenían motivos menos vanos. Otra razón era

> … el quererse mejorar en estado y manera de vida: porque podrá acontecer, que no hallandose algunos en sus tierras con aquella estima y reputación que quisieran, ni con aquella bien querencia y gusto de aquellos con quien viven, por serles pesados, procurasen poner tierra en medio, prometiendose que hallaran entre los extraños el credito, estimación y amor que no pudieron entre los suyos[35].

Pensaba que era un error porque la falta de talentos naturales o, en el caso de los jesuitas, la dificultad de cumplir con las reglas, le acompañan a uno según la

[32] Las autorizaciones de los superiores al principio del libro se refieren todas a la utilidad que tales advertencias tendrían para los jesuitas deseosos de emprender la tarea de evangelizar a los indios del Perú, confirmando que la preparación de los jesuitas europeos no coincidía con las expectativas de los superiores locales. Al respecto, ver A. Acosta, «¿Problemas en la expansión misionera jesuita a comienzos del siglo XVII?», quien se pregunta si tal ignorancia era una excepción en la Compañía de Jesús. Esperamos, con este artículo, contribuir a completar la respuesta a esta pregunta, que ya en un trabajo anterior habíamos empezado a documentar, analizando la corta formación y la juventud de los jesuitas que participaron en la expedición al Perú organizada por Diego de Torres Bollo en 1604, A. Maldavsky, «Administrer les vocations».

[33] J. Pallas, *Mission a las Indias*, f°s 283-292.

[34] *Ibid.*, f°s 283-284.

[35] *Ibid.*, f°s 284-285.

voluntad de Dios. Cambiar de lugar no implicaba necesariamente abandonar sus pasiones, con el riesgo de lamentar más tarde haber hecho tan largo viaje en vano.

A los que pensaban encontrar la fama, lo que equivalía según él a la vanidad, les daba el ejemplo de un estudiante laico que después de estudiar varios años en las universidades europeas,

> … tomó por medio passarse al Perú, creyendo lograr acá su poca abilidad, y menos estudio entre gente no tan docta, como el juzgava de la de estas partes. Embarcóse en S. Lucar, y començo a acreditarse con la gente de la flota, en que vino, dandose a entender que era maestro en artes, y bachiller en Theologia[36].

Al llegar a Lima «vio su universidad tan florida, y llena de hombres doctos» que, «se uvo de ir a trabajar en un asiento de minas, recien descubiertas»[37].

A los que pensaban poder socorrer a sus padres con las riquezas de las Indias, les explicaba que era preciso trabajar para obtenerlas, y que tal deseo entraba en contradicción con el voto de pobreza, alegando que la observancia de las reglas en los conventos americanos no tenía nada que envidiarle a la de los establecimientos europeos. Pallas no podía ignorar las numerosas recomendaciones de Roma sobre religiosos que se preocupaban de los problemas económicos de sus parientes españoles, demostrando la realidad de tales motivaciones.

También predecía la gran desilusión a los que esperaban

> … vivir entre gente fiera y barbara, y pasar notables trabajos entre singulares peligros de muerte: ser los primeros que lleven la luz del evangelio a tierras nuevas: convertir y bautizar muchas almas gentiles: alcanzar la corona del martirio, […] por estar las Yndias en la mayor parte convertidas, y alumbradas con la luz de la verdad, aunque necesitadas de ministros, y ayudas espirituales[38].

Los indios no mataban a nadie, aunque Pallas no negara que la actividad misionera en el Perú podía obstaculizarse y dificultarse, por ser los Andes un entorno bastante hostil. Los deseos de los jesuitas de Europa no estaban en adecuación con la realidad local, y peor aún:

> … ay mucho que temer en semejantes intentos: porque se puede enserrar en ellos mucha vanidad, y el desear tales cosas, no ser por lo bueno que de

[36] *Ibid.*, f° 287.

[37] *Ibid.*, f° 288.

[38] *Ibid.*, f° 291. La provincia jesuita del Perú está en ese momento participando en una gran campaña de misiones de extirpación de idolatrías, entre indios bautizados y cristianos desde el siglo XVI. Estas misiones se parecen más a las misiones rurales europeas que a misiones de frontera entre infieles, que sin embargo son las que más propaganda y eco tienen en Europa. A. MALDAVSKY, *Vocaciones inciertas*, J. C. ESTENSSORO FUCHS, *Del paganismo a la santidad*. Está demostrado que estas campañas corresponden, a principios del siglo XVII, a un cambio de exigencia por parte del clero colonial hacia los fieles americanos, en un contexto de aplicación de los preceptos del concilio de Trento frente a un catolicismo impregnado por la cultura local.

> si tienen, mas por la honra y nombre que les acompagnan, causada del ruydo y estruendo con que se hazen[39].

Los mártires japoneses, después de la prohibición del cristianismo en Japón, estaban presentes en todas la mentes.

Evitar la decepción, preservar la paz y la tranquilidad del alma, para vivir con sosiego y consuelo, tales eran los objetivos de las advertencias de Jerónimo Pallas. Revelan con todo que las razones espirituales convivían con motivaciones sociales, y con una gran ignorancia, sin duda suficientemente presentes como para que los superiores jesuitas de la provincia peruana encargaran un texto tan extenso para denunciarlas. A los jesuitas candidatos para ir a las misiones podían preocuparles la búsqueda de la fama, de la consideración social, a través del prestigio y la reputación que otorgaban las letras o el martirio[40].

Tales motivaciones se ajustaban perfectamente al contexto social europeo del siglo XVII. Los jesuitas no estaban al margen de la sociedad, compartiendo las mismas ambiciones de sus coetáneos laicos de extracción social similar. Por eso, para acercarse a una historia social de las misiones, es preciso investigar los orígenes sociales de los jesuitas que escribían cartas *indipetae*, o sea su inserción en familias y redes sociales de información.

V. — FAMILIA Y MISIÓN

Cuando en los años 1560 los jesuitas se instalaron en Milán, obtuvieron el apoyo del patriciado milanés, compuesto por la nobleza y la agregación de una burguesía mercantil y letrada que, como en muchas ciudades europeas, se estaba entonces constituyendo. Esta oligarquía trató de independizarse del poder real de los Austrias que dominaban la región. Desde un punto de vista religioso, estamos en plena Reforma católica con la actuación del arzobispo cardenal Carlo Borromeo y su propuesta radical de disciplina y de control de la sociedad que no siempre despertó entusiasmo en la nobleza. Desde esta perspectiva, los jesuitas aparecen en la historiografía como una vía que permitió mantener un equilibrio entre vida mundana y cristiana. Además de su propuesta educativa, esto puede explicar la atracción que ejercieron en la sociedad urbana italiana y especialmente milanesa[41].

Para saber a qué familias pertenecían los jesuitas que escribían cartas *indipetae*, cabe recurrir a los archivos estatales y a documentación social y política, ya que en teoría los religiosos morían al mundo una vez que ingresaban en una orden religiosa. En la práctica, resulta falso, aunque no siempre fuera fácil investigarlo de forma sistemática. En los archivos de Estado de Milán existen árboles genealógicos del siglo XVIII que permiten conectar algunos de los redactores de *indipetae* con esas familias importantes de estirpe noble o simplemente letradas en vías de

[39] *Ibid.*, fº 291.

[40] Sobre la necesaria humildad del misionero, ver el artículo de B. Majorana en este mismo libro.

[41] F. RURALE, *I Gesuiti a Milano*.

agregación a la nobleza a través del servicio público y de su implicación en las instancias municipales[42]. Tenían una gran importancia en la negociación política con la monarquía española y su representante, el gobernador.

Así, la familia Cignardi, a la que pertenecían dos jesuitas que redactaron cartas *indipetae* a principios del siglo XVII, Alfonso y Gerolamo, contaba con varios miembros laicos que desempeñaron cargos de tesorero o de embajador del rey español en Suiza[43]. Otro de los redactores de *indipetae*, Claudio Settala, fue uno de los numerosos hijos[44] de Ludovico Settala y hermano de Manfredo Settala, creadores de una de las colecciones más importantes de objetos y de libros sobre curiosidades de la época, en las que se incluían objetos americanos así como de otras partes del mundo. Se sabe por ejemplo que Alonso de Ovalle le regaló objetos de Chile a Manfredo en los años 1640. La colección Settala pasó luego a la Biblioteca ambrosiana donde se puede ver hoy en día una parte ínfima ya que no resistió a la dispersión de los bienes de la familia[45].

Por fin, está la familia Rho, a la que pertenece un tal Giovanni Rho, presunto hijo de un conde milanés, Alessandro Rho[46]. Giovanni, que nunca fue a la India, terminó como provincial de Milán y de Nápoles, muriendo en Roma en 1662. Su hermano, Giacomo, sí que se embarcó en 1618 y murió en China en 1638, después de haber escrito numerosos libros en chino y haber sido ayudante del padre Adam Schall, participando de esta forma en la redacción del calendario imperial[47]. Esta familia tenía feudos en la región de Milán, por lo que era conocida desde principios del siglo XV. Sus miembros, además de mantener lazos matrimoniales con los Visconti y los Borromeo, eran senadores de Milán, llegando uno de ellos a ser caballero de la orden militar española de Santiago en 1608[48]. En los archivos milaneses existe una petición de pensión dirigida al rey de España en diciembre de 1602, por parte de un tal Capitán Giovanni Battista Rho, tramitada por don Pedro Enríquez de Acevedo, conde de Fuentes, entonces gobernador del Milanesado. Este Rho combatió con los españoles en Saboya, Borgoña y Flandes, donde fue herido[49]. Livia Raggia, la madre de los dos jesuitas, Giovanni y Giacomo, pertenecía quizás a una familia de mercaderes de Liguria instalada en Piacenza en el siglo XVII[50].

[42] G. Sitoni di Scozia, *Theatrum Genealogicum*. Manuscrito conservado en el Archivio di Stato de Milán.

[43] ARSI, Vitae 84 F56. G. Signorotto, *Milano spagnola*, p. 40. G. Muto, «Il governo della *hacienda* nella lombardia spagnola».

[44] FG733, f°s 342r^{o}-v^{o}.

[45] G. Fogolari, «Il Museo Settala»; A. Aimi, «Il Museo Settala: i reperti americani di interesse etnografico»; A. Aimi, V. De Michele y A. Morandotti (eds.), *Musaeum Septalianum*; *Kos*, n. 24, luglio-agosto 1986; A. De Maddalena, «*Milan the Great*». A. Morandotti, «Milano tra età spagnola e dominio austriaco»; A. Albònico, *Il cardinal Federico «Americanista»*.

[46] FG734, f° 246r^{o}-v^{o}.

[47] C. Sommervogel, *Bibliothèque*, vol. VI, col. 1709. P. G. Coole, «Nuovi documenti».

[48] E. Casanova, *Dizionario feudale*, pp. 12, 19, 42, 62, 109. Archivo Histórico Nacional de Madrid: 12.2.1//OM-CABALLEROS-SANTIAGO, EXP. 6447.

[49] Milán, Archivio di Stato di Milano, Fondo Famiglie, Cartella 155.

[50] Palazzo Galli en Piacenza.

No resulta fácil saber lo que pensaban los miembros de estas familias de la vocación misionera de sus parientes. Uno de los superiores jesuitas, que también escribió una carta *indipeta* en esos años, explicó que el padre de los Rho no tenía ningún inconveniente en dejar partir a su hijo con tal que el general de la orden estuviera de acuerdo[51]. La historiografía tiende a pensar que las familias europeas no aprobaban que sus hijos fueran tan lejos sin esperanza de volver. Sin embargo, lo que aparece en los testimonios es el deseo de tomar en cuenta la voluntad de las personas, haciendo hincapié en el libre albedrío, como lo ha demostrado Renata Ago[52] en un trabajo sobre los jóvenes nobles en el siglo XVII. Los Rho son un ejemplo que quizás muestre que tener un hijo misionero en América, en la India o en China podía contribuir también al prestigio de una familia cuyos otros miembros ya servían la Corona en otros ámbitos. A fin de cuentas, misionero era una profesión que también le permitía a una familia servir a su Rey, obteneniendo el prestigio y, sobre todo, las mercedes necesarias al mantenimiento de un estatuto social.

Tiende a confirmar esta interpretación la publicación en 1620 en Milán de la correspondencia de Giacomo Rho con su familia (fig. 1). Después de la partida a la misión, el padre, la madre y el hermano no desaparecieron del paisaje afectivo del jesuita misionero en China. El lazo familiar seguió vivo a través de la correspondencia[53]. Carlos Sommervogel menciona veintiocho libros escritos por Giacomo Rho, aunque según Athanasius Kircher el jesuita habría escrito unos cien. Las obras citadas por Sommervogel fueron escritas todas en latín o en chino, y son tratados de matemáticas y de astronomía. El único título en italiano, traducido luego al alemán, es un folleto de unas treinta páginas publicado dos años después de su partida a la India. La obra contiene dos cartas de Giacomo a su padre, el conde Alessandro Rho, una carta a su madre, otra a su hermano Paolo, magistrado milanés, y finalmente una a un pariente cuya identidad se desconoce.

A la empresa de evangelización apenás le dedica espacio en esta correspondencia, en la que cuenta las peripecias del viaje y las «molte particolarità molto curiose» que Rho anuncia en la primera carta dirigida a su padre, cuando todavía no ha pisado Goa. Dice en la primera frase de la corta misiva que abre el libro: «Non credo, che mai Vostra Signoria hauera ricevuto lettere scritte in mezzo al Oceano». Como buen matemático, Giacomo detalla sus conocimientos sobre geografía y navegación, que parece compartir con su padre: «Già habbiamo fatto una buona terza parte del viaggio, come Vostra Signoria potrà vedere nella mappa del mondo». Luego, en vez de indicar desde qué ciudad escribe, termina así su carta: «Dall' Oceano, il giorno di S. Antonio da Padoa nel 10. grado oltre la linea dalla parte del mezzo di distante dal Brasile circa 100. leghe», lo que significa que escribe el 13 de junio de 1618, a unos seiscientos kilómetros de Brasil. No sería extraño que la familia tuviera en casa un ejemplar del *Atlas* de Ortelio, uno de los más difundidos en Europa en esa época, así como el libro de Ramusio, *Navigazioni e Viaggi*, publicado

[51] FG734, f°s 246r^{o}-v^{o}.

[52] R. Ago, «La liberté de choix».

[53] G. Rho, *Lettere del P. Giacomo Ro Della Compagnia di Giesú.* C. Sommervogel, *Bibliothèque*, t. VI, col. 1709-1710.

LETTERE
DEL
PADRE GIACOMO RÒ
della Compagnia di Giesù
Doppò la ſua partenza di Lisbona
per la Cina, che fù alli 6. d'Aprile
1618.
Scritte al Signor Aleſſandro Rò I. C. ſuo
Padre in mezo al Oceano,
Et poi da Goa capo delle Indie orientali
Al Signor Paolo ſuo fratello hora Vicario di
Proviſione, & Regio Fiſcale in Milano,
& ad altri ſuoi di caſa.

IN MILANO,
Per Gio. Battiſta Paganello. M. DC. XX.
Con licenza de' Superiori.

Fig. 1. — Frontispicio de la obra de Giacomo Rho, *Lettere del P. Giacomo Ro Della Compagnia di Giesù doppò la sua partenza di Lisbona per la Cina, che fù alli 6 d'Aprile 1618. Scritte al Signor Alessandro Ro I. C. suo Padre in mezo al Oceano*, In Milano, Apresso Gio. Battista Bidelli, M.DC.XX. Lo conserva la Biblioteca Nazionale Braidense de Milán (referencia: OO.VI.51) Reproducción autorizada por el «Ministero italiano per i Beni Culturali e Ambientali».

en Venecia en el siglo XVI. La alusión al mapa del mundo confirma la hipótesis de que la educación geográfica de los jóvenes milaneses a principios del siglo XVII se desarrollaba tanto en el ámbito doméstico como en él del colegio de Brera, donde probablemente Giacomo y su hermano Giovanni fueron alumnos.

En este ambiente en que circulaban libros y objetos exóticos existía una apertura hacia el imperio de la corona española al que estas familias milanesas podían aspirar a pertenecer con mayor fuerza. Además, por ser esta élite parte del proceso reformador de la Iglesia y tener Milán una reputación de segunda Roma, el tema misionero podía alcanzar un éxito notable en la sociedad. Estos factores explican sin duda que la propuesta misionera de los jesuitas hacia Asia, América o África haya encontrado un terreno favorable en ese ámbito social.

VI. — EL MITO DE LA PARTIDA: CULTURA JUVENIL Y LAZOS DE AMISTAD

La documentación de las cartas *indipetae* no sólo permite acercarse a una historia social de la misión sino también a una historia de la amistad juvenil y de la cultura de aquella franja de la población urbana que, si bien vivía en el colegio, acababa de ingresar en él conservando todavía sus referencias del mundo laico. La historia de Gerolamo Cignardi y de su amigo Giovanni Battista Bonelli es un ejemplo de esa cultura compartida sobre las misiones. Pertenecían a lo que parece ser un grupo de varios estudiantes, entre los 16 y 18 años, que escribieron varias veces juntos. Bonelli era también amigo de Alfonso Cignardi, hermano de Gerolamo, con quien escribió una *indipeta* común[54].

El 31 de enero de 1608 murió a los 18 años en Cremona Gerolamo Cignardi, sin duda de tuberculosis, un año después de haber escrito su única *indipeta*. Rápidamente adquirió fama de santo y varios relatos empezaron a circular sobre su historia, de los cuales algunos se conservan en los archivos centrales de la Compañía de Jesús en Roma. La historia de Cignardi es la de una amistad. Cignardi y su amigo Bonelli se habían prometido mutuamente aparecerse a la hora de morir. Varios relatos restituyen la aparición —considerada como su primer milagro— de Cignardi a Bonelli. Los archivos también conservan un relato en el que se cuenta que la reliquia de un dedo de Cignardi llegó hasta Poznan en Polonia, donde provocó también un milagro.

Se conservan cuatro textos que relatan esa aparición, escritos en diferentes épocas[55]. El relato principal, presente en tres de los textos, cuenta que Cignardi y Bonelli eran muy buenos amigos. Cumpliendo con su promesa, Cignardi se le apareció a Bonelli al amanecer, estando éste en el colegio de Brera en Milán, para anunciarle que acababa de morir. Bonelli le preguntó a Cignardi lo que sería de él y éste le respondió que tenía todavía un largo camino por delante. Ese camino llevó en efecto a Bonelli a morir en Tonkino en 1638, después de vivir largos años en Macau como misionero a partir de 1620. Uno de los relatos de esa aparición se publicó en la *Relación del Tonkino* del padre Alexandre de Rhodes en 1650, en el capítulo que cuenta la muerte de Bonelli, 30 años después de la de su amigo[56].

El cuarto relato, redactado en 1668, o sea después de la publicación del libro de Alexandre de Rhodes, por un amigo de infancia de Cignardi, compañero suyo antes y después de entrar en la Compañía de Jesús, cuenta otra versión de la historia. Escribe el padre Sivori que después de la partida de Bonelli a la India, éste «escribió una carta a uno de los nuestros en la que describía tales males corporales y

[54] FG733, f°s 451r^{o}-v^{o}. FG734, f° 174r^{o}-v^{o}. En enero de 1609, Costanzo Borroni confirma la existencia de este pequeño grupo del que escribe elogiosamente en FG734, f°s 246r^{o}-v^{o}.

[55] «Vita di Gerolamo Cignardi della C. di Gesu»: ARSI, Vitae 84, f°s 55-78v^{o}. «Della vita della santa memoria del fratello Geronimo Cignardi»: ARSI, Vitae 85, f°s 32-33. «Narratione dell'apparitione fatta dal Fllo Gerolamo Cignardi al P. Gio. Battista Bonnelli scritta dal P. Alessandro de Rodes nella relatione del Tonchino capo. XLVI»: ARSI, Vitae 86, f°s 212-213.

[56] A. de Rhodes, *Relazione De'Felici successi della Santa Fede*.

espirituales debidos al viaje a la India y a la vocación de ir, que disuadía a cualquiera de emprender tal viaje». Cuenta que el contenido de la carta circuló como un rumor en el colegio. Según él, la aparición de Cignardi a Bonelli no ocurrió en Brera sino durante el viaje a la India, cuando a Bonelli le asaltó la tentación de volver a Milán[57]. Estas circustancias no cuadran con la cronología, ya que Cignardi había muerto en 1608, 12 años antes de la partida de su amigo, que tuvo lugar en 1620. La aparición cobra sin embargo un sentido mucho más profundo, porque en las circunstancias en las que se encontraba Bonelli era realmente una gracia divina que se le apareciera su mejor amigo para incentivarlo a seguir su vocación de misionero.

En cualquiera de las versiones, la aparición fue interpretada por los redactores como un aliciente a seguir la vocación por la misión que ambos amigos compartían. Esta amistad reforzaba el carácter colectivo de la vocación misionera. Pero la recuperación del episodio en varios textos y las variaciones muestran todavía con más intensidad la utilización colectiva de este tipo de relato. Era mucho más interesante, desde el punto de vista de la tensión dramática, en el sentido teatral de la expresión, y de las consecuencias colectivas en la imaginación de los jóvenes jesuitas de Brera, que se le apareciera a su amigo en el barco que lo llevaba a la India. Este desplazamiento espacial y temporal del episodio permite articularlo mejor con las vivencias de cualquier joven jesuita candidato a la misión. La ambigüedad de Bonelli, que aparece sólo en el relato transformado, revela a la vez una debilidad y unos sentimientos contradictorios de miedo y de deseo que cualquiera de los que escribían cartas *indipetae* podía sentir. La identificación en ese caso era mucho más fácil, aunque fuera problemático reconocer abiertamente en las fuentes la flaqueza del futuro misionero. Pero la aparición del amigo permitía restablecer la respetabilidad del sujeto. Se deduce que era vergonzoso querer volver, pero que nadie podía luchar contra esa tentación que no dejaba de ser humana. El relato restituye la retórica de los típicos relatos de vida de misioneros, compilados en los Menologios, donde se ponen de realce la humildad, la duda y también la intervención divina que permiten ir más allá.

Este verdadero *exemplum*, como los que usaban los predicadores, demuestra la necesidad de descubrir y también de poner permanentemente al día, en el sentido de la palabra italiana *aggiornamento*, el deseo de la misión. Lo que las cartas *indipetae* reflejan a nivel de los individuos, el relato de esta aparición lo logra a nivel colectivo. Razón por la cual se le puede sin duda definir como un mito.

La información que circulaba en las ciudades y colegios europeos a principios del siglo XVII sobre las tierras de misión tenía fuentes muy diversas: libros y mapas ojeados en casa o en el ámbito escolar, testigos oculares pertenecientes a las órdenes religiosas, cartas de religiosos manuscritas o impresas. La imagen que los jóvenes candidatos a la misión se construían de su deseado destino tenía fundamentos orales y escritos adquiridos dentro y fuera de la orden religiosa. También se mezclaba con sus propios miedos, deseos y afanes de ascensión social, incorporando

[57] Una carta sobre el padre Bonelli escrita en 1668: ARSI, Vitae 168, f°s 51-52.

equívocos sobre la realidad concreta de la misión, que sin duda la propaganda misionera misma contribuía a urdir. Por eso al definir los conocimientos sobre la misión y su circulación, es preciso acercarse a los mitos que se forjaban en Europa al respecto y salir del estricto ámbito religioso para entender cómo el entorno familiar y social podía concebir la partida de uno de sus miembros hacia la aventura misionera.

CLASSIQUES DU NOUVEAU MONDE

MEXICO, LES JÉSUITES ET LES HUMANITÉS À LA FIN DU XVIe SIÈCLE

Antonella Romano
Istituto Universitario Europeo, Firenze

L'entrée tardive des jésuites sur la scène politique, religieuse, culturelle et intellectuelle de la Nouvelle-Espagne, tant au plan local et par rapport aux autres acteurs traditionnels de l'apostolat missionnaire (les ordres médiévaux, en particulier), que dans le cadre de l'entreprise coloniale espagnole en général, constitue le premier élément de cette analyse centrée sur le développement de la culture humaniste à Mexico dans le dernier quart du XVIe siècle. Il invite à croiser les perspectives à partir desquelles lire les premières interventions jésuites dans le champ culturel de la métropole coloniale. Au plan chronologique, il constitue un moment particulièrement intéressant : dans l'histoire interne de la Compagnie, il se situe entre l'échec de la première entreprise d'écriture de la *Ratio Studiorum*, sous le généralat de François Borgia (1565-1572), et la promulgation, en 1599, du texte définitif au temps de Claudio Acquaviva (1581-1615) [1] ; mais c'est aussi le moment du déploiement planétaire de l'activité missionnaire, qui engage la Compagnie dans d'autres débats liés aux multiples stratégies d'évangélisation des gentils [2]. Au plan politique, il correspond à un tournant dans l'évolution des relations entre monarchie ibérique et ordre ignacien, au sein d'un ordre colonial changeant [3]. Ce double horizon en ouvre cependant un troisième, pour l'activité intellectuelle notamment :

[1] Sur la genèse de la *Ratio*, L. Lukács, « De origine collegiorum externorum » ; D. Julia, « Généalogie de la *Ratio Studiorum* » ; D. Julia et Demoustier A. (éd.), *Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études* ; E. Ganty, M. Hermans et P. Sauvage (éd.), *Tradition jésuite et pratique pédagogique*. Sur les généralats de Borgia et Mercurian, *Monumenta Historica Societatis Iesu. Sanctus Franciscus Borgia quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus genenralis tertius*, 5 vol., Madrid, IHSI, 1894-1911 ; Th. M. Mc Coog (éd.), *The Mercurian Project*.

[2] Cette question est au cœur de P. Broggio, F. Cantù, P.-A. Fabre et A. Romano (éd.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*. Mais reste de première importance M. de Certeau, « La réforme de l'intérieur ».

[3] Sur les relations de la monarchie espagnole et de la Compagnie pendant cette période, voir R. García Cárcel, « Las relaciones de la monarquía de Felipe II », et notamment les pp. 235-239, précisément consacrées aux années 1573-1591 ; J. Martínez Millán, « En busca de la ortodoxia » ; Id., « Transformación y crisis de la Compañía de Jésus (1578-1594) » ; Id., « La trasformazione della Monarchia hispana alla fine del XVI secolo ». Sur le contexte colonial plus général, parmi d'autres, voir J. H. Elliott, *The Old World and the New* ; Id., *Spain an its world.*

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 59-85.

les nouveaux arrivants sont pris d'emblée dans un rapport de concurrence avec les autres ordres religieux, ceux qui ont accompagné la conquête du Nouveau Monde depuis ses origines, et qui se sont constitués, dans le demi-siècle précédent, comme les principaux agents de « transmission » de la culture européenne [4]. Dès lors, l'analyse des développements de la culture humaniste à Mexico à partir des enseignements jésuites s'éclaire à la lumière de différents agendas, qui invitent à en écrire une histoire polyphonique [5].

L'étude que l'on esquisse ici vise deux objectifs concomitants : elle cherche d'une part à insérer l'expérience missionnaire dans l'horizon de l'élaboration de la *Ratio Studiorum*. On se situe ainsi dans l'entre-deux de la norme à venir et des pratiques mises en place sous le coup des contraintes matérielles, humaines ou intellectuelles ; entre exigences d'élaboration normative sur une base théorique clarifiée [6] et nécessité d'adaptation aux contraintes locales. Elle cherche d'autre part à penser l'ordre des disciplines élaboré dans le contexte jésuite au sein de l'ordre colonial. Il me semble en effet que dans cette expérience d'implantation mexicaine se glisse aussi la perspective culturelle et intellectuelle mobilisée à l'appui du projet colonial conçu comme imposition d'un ordre des pouvoirs et des savoirs, dont la réalisation s'appuie directement sur le clergé séculier et les ordres religieux.

En visant ce double objectif, je souhaiterais rompre avec quelques insularités historiographiques : celle qui concerne l'histoire de l'enseignement jésuite, principalement — voire presque exclusivement — pensé dans sa dimension intra-européenne et qui voit dans le programme d'études défini par la *Ratio Studiorum* l'expression raffinée d'une culture post-tridentine engendrée entre Rome, Coimbra et Alcalá, bref comme l'unique résultat d'une expérience conduite à partir des centres européens de la catholicité. Comme si, une fois posé que la première expérience concrète d'enseignement avait été doublement italienne et indienne (Padoue et Goa, 1542), on avait réglé son compte au monde extra-européen, laissant aux spécialistes des différentes régions du monde le soin d'écrire l'histoire, fermée sur elle-même, des collèges jésuites à Lima, Mexico ou Salvador à l'aune du programme d'enseignement défini par le centre, les spécialistes européens continuant à travailler sur les importants collèges ou universités de l'Europe et leur rôle dans la

[4] On doit, sur ce point, renvoyer à l'étude classique de R. Ricard, *La « Conquête spirituelle » du Mexique.*

[5] Il existe une abondante littérature mexicaine sur « l'humanisme » de la Nouvelle-Espagne. Il n'est pas possible ici d'en proposer une analyse exhaustive, qui serait pourtant nécessaire. Je me contenterai de souligner qu'elle se déploie entre les deux paradigmes, complémentaires mais distincts, de la « culture humaniste » et des « humanités », la première plus centrée, notamment avec les travaux de M. Beuchot, sur ses fondements philosophiques, et la seconde plus intéressée à la circulation des « classiques » dans le monde américain, selon une perspective développée par I. Osorio Romero (voir *infra* les références plus précises à leurs travaux). C'est sur ce second versant que s'articule cette contribution, en fonction de l'organisation disciplinaire en cours dans le cadre des systèmes d'enseignement européens de la Renaissance.

[6] Sur le besoin de références théoriques pour le développement des enseignements, voir la quatrième partie des *Constitutions*, dans Ignace de Loyola, *Écrits*, pp. 470-514, et A. Romano, « Pratiques d'enseignement et orthodoxie intellectuelle ».

formation des élites politiques du monde catholique [7]. Une autre insularité historiographique serait celle d'une histoire culturelle circonscrite à l'étude des grands textes produits par les élites intellectuelles, membres d'une mythique République des lettres uniquement soucieuse de communication et de savoirs sur le monde [8]. En ce sens, dans le contexte chronologique et spatial que définit cet article, je vois un intérêt particulier à l'étude des enseignements d'humanités mis en place par la Compagnie de Jésus. Porteurs des valeurs fondamentales d'une partie de la culture européenne de ce temps que l'on a pu identifier sous le label d'humanisme chrétien [9], ils engagent des pratiques qui participent pleinement du processus de « disciplinement culturel » des sociétés modernes, et de l'intégration de l'ordre du savoir dans un ordre du discours qui ne serait pas indifférent à l'ordre lui-même [10]. À travers

[7] Ce dont témoigne encore largement, indépendamment de ses qualités, la remarquable synthèse de J. O'Malley, S. J., *The First Jesuits*, pp. 200-242, ou les grands travaux collectifs organisés sur ce thème, L. Giard (éd.), *Les Jésuites à la Renaissance* ou G. P. Brizzi et R. Greci, *Gesuiti e Università in Europa*, ou encore les contributions singulières, comme celles de D. Julia, « Entre universel et local », et L. Giard, « The Jesuit College ». Parmi les dernières monographies publiées, voir, à propos de l'Italie, M. Turrini, *Il « giovin signore » in collegio* et P. Grendler, *The University of Mantua*. Ce dont témoigne aussi l'édition, par L. Lukacs, des *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, dont le volume consacré aux textes émanant des congrégations provinciales, en vue de la préparation de la Ve congrégation générale qui fixe, en 1599, la version définitive du texte, ne publie aucun des textes provenant des régions extra-européennes, renvoyant le cas échéant aux rares textes publiés dans la série des sources publiées elles aussi par l'Institutum Historicum Societatis Iesu, sur les provinces missionnaires. Il convient de rappeler ici que la narration, par la voix institutionnelle, des conditions d'émergence de l'apostolat enseignant et de son organisation revient à Antonio Possevino. Dans son ouvrage encyclopédique, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum, ad disciplinas, et ad salutem omnium entium procurandam*, dont la première édition remonte à 1593, Possevino consacre le premier livre, *Coltura degl'ingegni* […] *nella quale con molto dottrina, e giuditio si mostrano li doni che negl'ingegni dell'huomo ha posto Iddio, la varietà, e inclinatione loro, e di dove nasce, e comme si conosca, li modi, e mezi d'essercitarli per le discipline, li rimedii agl'impedimenti, i coleggi, e università, l'uso de' buoni libri, e la corretione de'cattivi*, à une réflexion générale sur l'éducation. Au chapitre XXX de ce « manifeste éducatif jésuite », *Diligenza che si uso in istabilire il modo de studi, de'Collegi della Compagnia di Giesu*, Possevino raconte le processus de rédaction de la *Ratio Studiorum*, présentant notamment les membres de la commission désignés par Acquaviva pour mener à terme ce chantier : Juan Azor d'Espagne, Gaspar Goncalves du Portugal, Jacques Tyrius, Écossais en provenance de France, Pierre Busée d'Autriche, Antoine Guisano de Germanie Supérieure, Stephane Tucci de Rome. À la seule vue de cette liste, on mesure le poids des provinces européennes dans le processus d'élaboration normative.

[8] Dans le cadre limité, mais représentatif au même titre que d'autres, des travaux centrés sur la Compagnie de Jésus, cette tendance a alimenté une puissante veine d'étude, qui a favorisé l'étude des grandes figures, Clavius, Acosta, Ricci ou Kircher, pour ne citer que les plus fameux. Un point critique sur cette tendance historiographique, D. Ramada Curto, « The Jesuits and Cultural Intermediacy » ; A. Romano, « L'universalismo della missione cattolica ».

[9] F. de Dainville, *Les Jésuites et l'Éducation*, pp. 210-218 ; Id., « L'explication des poètes », dans *L'Éducation des jésuites* ; G. Codinar Mir, *Aux sources de la pédagogie jésuite*, particulièrement pp. 298-320 ; F. Zubillaga, « Las humanidades », et particulièrement, pp. 330-332.

[10] Je dis « disciplinement » par référence à une double tradition : foucaldienne, d'une part, posée dans M. Foucault, *Surveiller et punir*, comme reformulation et extension du champ du discours à celui des pratiques, et M. Foucault, *L'Ordre du discours* (ici, le passage à l'écrit ou la mise en écriture jouant comme le registre majeur de la mise en surveillance) ; celle qui, d'autre part, s'est développée autour de P. Prodi et de ses collègues allemands, dans le cadre de leurs analyses sur réforme et contre-réforme : voir notamment P. Prodi, *Disciplina dell'anima*. Mais la question de l'imposition de l'ordre,

l'organisation du cycle des humanités se déploie l'une des multiples scènes de la recomposition du lien intellectuel de l'Europe avec l'héritage des Anciens [11]. Or, comme une abondante littérature sur la rencontre entre Ancien et Nouveau Monde l'a déjà souligné, l'expérience coloniale transforme d'emblée les conditions et les modalités d'une telle recomposition, en forçant à intégrer la figure de « l'autre » au cœur du face-à-face entre Anciens et Modernes [12]. Si cette dimension de l'expérience coloniale est déjà au cœur de nombreux travaux, elle peut sans doute aussi faire l'objet d'une saisie complémentaire, moins soucieuse de grands penseurs et de grands systèmes que de pratiques et d'ajustements, de conflits et de négociations dans des situations concrètes de relations asymétriques, qui se déploient à des échelles variées et dans des configurations géopolitiques aux contours variables. Telle est du moins l'hypothèse de cette analyse.

I. — LES CONDITIONS DE L'APOSTOLAT INTELLECTUEL EN NOUVELLE-ESPAGNE

Travailler sur l'essor de l'apostolat de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne ne revient pas à arpenter un terrain vierge : la bibliographie sur l'installation d'infrastructures jésuites d'enseignement dans la vice-royauté comme dans la capitale de la Nouvelle-Espagne est abondante. Elle s'est nourrie, là comme ailleurs, des sources précieusement conservées depuis les temps héroïques de la fondation [13]. Au-delà de leur richesse et de leur qualité, ces sources n'ont que trop rarement nourri des perspectives comparatives, notamment avec les autres ordres religieux

---

fût-il celui du discours, prend, dans la relation entre Europe et Nouveau Monde, une dimension sinon différente, du moins spécifique, selon l'analyse ouverte par M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* et tout particulièrement pp. 3-5. Cette analyse a contribué à alimenter la critique post-coloniale de l'ordre du discours en pointant avec force la dimension eurocentrique de tels processus, comme on en trouvera ici un nouvel exemple.

[11] Parmi de nombreux exemples, voir M. Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*.

[12] Les travaux qui se sont occupés de cette question, en particulier dans le cadre des *subaltern studies* dans leur version hispano-américaine, ont déjà mis au jour, sur un mode parfois polémique, la richesse et les enjeux, y compris contemporains de la question : voir W. D. Mignolo, « The Darker Side », pp. 826-828, pour la bibliographie telle qu'elle se dessinait au milieu des années 1990. Dans des perspectives historiographiques différentes, et selon des agendas de recherche distincts, certains travaux se sont penchés sur le métissage culturel né de la rencontre des cultures, et sur ce versant la référence est au travail pionnier de S. Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire* ; on a aussi cherché à lire, dans les récits de la conquête, l'empreinte du modèle gréco-romain de l'écriture de l'histoire : voir D. A. Lupher, *Romans in a New World* ; S. MacCormack, *On the wings of time*. Enfin, dans la lignée d'une réflexion centrée sur l'histoire de l'historiographie, voir les stimulantes analyses de F. Hartog, *Anciens, modernes, sauvages*.

[13] On pense particulièrement ici à J. Sánchez Baquero, *Fundación* : cet ouvrage constitue la version publiée d'une des premières chroniques rédigées par les hommes de terrain sur l'installation au Mexique. Son titre précis est *Relacion breve del principio y progreso de la provinca de Nueva España de la Compañia de Jesus*. Sur ces textes, voir A. Churruca Peláez, *Primeras fundaciones* ; C. Diaz y de Ovando, *El Colegio Máximo*.

ou les autres institutions de savoir [14], même si le champ de l'histoire de l'enseignement s'est profondément renouvelé, au Mexique, grâce aux travaux menés sur l'université de Mexico, au sein d'une double réflexion consacrée aux universités du monde ibérique d'une part et à l'histoire de cette institution singulière d'autre part [15]. La force de l'anti-jésuitisme tel qu'il a pu s'incarner dès le XVIIe siècle autour de la figure et de l'œuvre de Juan de Palafox, les vicissitudes de la sécularisation au XIXe siècle ont sans doute peu contribué à l'écriture d'une histoire culturelle de la Nouvelle-Espagne qui faisait sa place aux différents acteurs, y compris à travers les conflits qui les opposaient. Pourtant, l'un des multiples intérêts du milieu mexicain réside dans sa vivacité et la capacité de Mexico à se constituer en capitale d'un monde polycentrique [16]. Sur ce plan, les fonctions politiques, administratives et religieuses qu'elle accumule en tant que siège de la vice-royauté contribuent à en définir le profil urbain. Il importe en outre de rappeler le cadre juridique précis dans lequel s'inscrit le déploiement de la Compagnie dans le Nouveau Monde, à savoir le patronage royal qui fixe les conditions et les cadres de son intervention : par rapport à une historiographie « interne » qui a systématiquement minimisé cette dimension au profit de l'étude de la décision politique élaborée à Rome par le général, ou au sein des assistances, un tel rappel est nécessaire. Par où on mesure que le processus d'expansion missionnaire, engagé dès la fondation de l'ordre, est aussi celui de la soumission de cette expansion à des logiques politiques : c'est la puissance coloniale qui autorise et qui « formate » l'installation dans l'Amérique hispanique et portugaise, comme dans l'Asie et l'Afrique portugaises [17].

Plus précisément, dans le contexte de la monarchie espagnole, les années qui précèdent l'arrivée des jésuites en Amérique sont celles d'un important tournant qu'avec J. Martínez Millán on peut qualifier de « *proceso confesionalista* », marqué par l'installation à la tête de l'Inquisition du cardinal Diego de Espinosa (1566-1572) et le souci, pour les terres d'Amérique, de transformer l'Église, éminemment missionnaire et dominée par les réguliers, en une institution contrôlée par le clergé séculier, autour des évêchés et au service de la Couronne [18]. Le personnel tant politique

[14] Dans la bibliographie sur la Compagnie de Jésus et l'enseignement en Nouvelle-Espagne, voir entre autres, J. V. Jacobsen, *Educational Foundations* ; X. Gómez Robledo, *Humanismo en el siglo XVI* ; I. Osorio Romero, *Colegios y profesores jesuitas* ; P. Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas* ; plus général, Id., *La educación de los criollos* ; Id., *Historia de la educación en la Época Colonial*. Pour une analyse du monde lettré, voir M. Chocano Mena, *La fortaleza docta*, dont l'optique n'est cependant pas celle de l'enseignement supérieur.

[15] C'est au Centro de Estudios Sobre Universidad (UNAM) que revient cette double impulsion de la recherche. Parmi les résultats les plus importants de la recherche collective, on signalera : *La Real Universidad de México* ; *Claustros y estudiantes* ; *Doctores y escolares* ; *Aulas y saberes* ; *Tan lejos, tan cerca* ; E. González y González (éd.), *Estudios y estudiantes de filosofía*.

[16] Sur la ville elle-même, S. Gruzinski, *Histoire de Mexico*, pp. 223-253, 255-291 ; sur les espaces urbains comme villes-mondes, L. Roberts, « Situating science in global history » ; A. Romano et S. Van Damme, « Sciences et villes-mondes ».

[17] En ce sens, les situations chinoise et japonaise sont radicalement différentes.

[18] Voir notamment J. Martínez Millán, « En busca de la ortodoxia ». Pour une présentation détaillée et plus narrative, L. Lopetegui et F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española*. Sur l'un des principaux acteurs de cette politique, le président du Consejo de Indias, Juan de Ovando,

que religieux nommé alors en Nouvelle-Espagne appartient directement à la clientèle d'Espinosa, tant les vice-rois que l'archevêque de Mexico, et c'est dans ce contexte de réorganisation profonde que la Compagnie arrive au Mexique, instrument parmi d'autres (les premiers tribunaux inquisitoriaux de l'Amérique sont installés en 1569) de cette remise en ordre post-tridentine, formalisée par la *Junta Magna* de 1568 [19].

Rapportée à l'histoire de l'enseignement et des collèges de la Compagnie, cette situation n'est pas sans conséquences : là où on chercherait l'application *in situ* du modèle intellectuel en cours d'élaboration et bientôt définitivement formalisé dans le texte de la *Ratio Studiorum*, il faut aussi identifier les attentes de la puissance coloniale et de la société locale, surtout dans un contexte mexicain où l'ouverture de l'université dès 1551 constitue la preuve de l'existence sinon d'une politique culturelle, du moins d'une vie intellectuelle préalable à l'arrivée de la Compagnie. Pour l'éclairer dans le contexte jésuite, on dispose de différentes sources internes : catalogues des établissements, rapports annuels et correspondances, tous savamment élaborés comme outil de gouvernement dès la fondation de l'ordre [20]. Les lettres du général et du provincial, celles de tous les membres de l'ordre avec leurs supérieurs indiquent les modalités concrètes du dialogue et ses difficultés. À ces sources désormais bien connues des historiens de l'enseignement s'ajoutent celles, plus difficiles à repérer, qui rendent compte de l'échange avec les autres interlocuteurs, appréhendés à différentes échelles, de la cour de Madrid aux institutions de Mexico [21]. Parmi les premières sources qui documentent l'installation en Amérique figure cette lettre adressée par la Ville de Mexico à Philippe II :

> *… serán de mucha utilidad en las ciudades recién fundadas, en particular en esta gran ciudad de Mexico, cabeza de todo el reyno, que necesita de maestros de leer y escribir, de latinidad y demás de ciencia, quales sabe muy bien V. Magesdad son los della, en Europa, y en la cultura de los naturales y reducción de las naciones gentiles, importantísimos* [22].

C'est la formule que l'on retrouve dans un document de mars 1573.

---

voir S. Poole, *Juan de Ovando*. Voir aussi l'abondante bibliographie sur le vice-roi du Pérou Francisco de Toledo, en particulier sur ses rapports conflictuels avec le provincial du Pérou, José de Acosta, dont A. Coello de la Rosa, « Más allá del Incario » offre une bonne bibliographie.

[19] On notera au passage que ce document souligne la nécessité de fonder des collèges et séminaires dans les provinces des Indes, facilitant par là même l'arrivée des jésuites.

[20] Parmi les dernières recherches consacrées à la question du gouvernement des hommes au sein de la Compagnie, voir M. Friedrich, « Communication and Bureaucracy » ; Id., « Government and Information ».

[21] Ces différentes sources, conservées en majorité à Rome, ont fait l'objet de programmes de publication dans le cadre de l'IHSI : la série des *Monumenta Mexicana*, édités par F. Zubillaga, qui inclut aussi des sources externes, constitue ici notre principal point d'appui. Elle se compose à ce jour de 8 tomes, correspondant aux années 1570-1605, publiés entre 1956 et 1991 (dorénavant cités MM, suivi du numéro du tome concerné).

[22] MMI, doc. 1, p. 2.

Dans la longue lettre adressée par le provincial à E. Mercurian, devenu entre-temps général, on trouve l'écho de cette même demande :

> *Ci domandano con molta instancia che mettiamo studio in instruire la gioventù di questi paesi, qual cosa è di molta necessità, nel che speriamo sarà servito il S.N. ; ma ciò non si può fare se V.P. non provede chi lo facci, perchè non menammo alcuno che lo sappia o possa fare. Dia N.S. a V.P. quanto sia ciò spediente, acciò si proveda. Habbiamo bon logho dove si possa fare* [23].

Ces deux extraits tendraient à donner une représentation excessivement négative de la situation culturelle de Mexico au début des années 1570, l'insistance sur les manques tendrait à reléguer dans l'obscurité le travail que, depuis leur arrivée au Mexique, les ordres anciens, franciscain et augustinien en particulier, avaient réalisé, notamment avec l'ouverture d'écoles où était enseigné le latin, y compris aux Indiens [24].

Dès les années 1530, en effet, les collèges franciscains de San José de Los Naturales et de Santa Cruz de Tlatelolco (1536) constituent d'importants foyers de culture, d'où sortent notamment les premiers « lettrés » indiens, Antonio Valeriano, Juan Badiano et Pablo Nazareno, qui seront parmi les premiers « Mexicains » à rédiger leurs œuvres en latin, sans parler de Bernardino de Sahagún lui-même [25]. Ces deux établissements ont été parmi les premiers espaces d'introduction des classiques dans le monde mexicain [26]. En outre, l'Université et la culture européenne du livre ont déjà pris pied dans la capitale de la Nouvelle-Espagne [27] : une forteresse savante, au cœur d'une cité indigène, métisse et espagnole, dans laquelle il s'agit, pour les jésuites, de trouver leur place en termes d'apostolat intellectuel. Manifestement, au-delà des équipements déjà présents et du travail déjà réalisé, les besoins sont considérables y compris sur ce terrain : il ressort d'emblée assez clairement des deux extraits qui viennent d'être cités que l'attente des représentants de la ville ne porte pas sur l'apostolat auprès des Indiens, mais bien auprès des leurs. C'est sans doute ce qui fait la spécificité de la contribution jésuite à l'entreprise coloniale au Mexique et éventuellement l'intérêt de cette contribution, qui porte moins sur les rapports entre Européens et Américains, qu'entre Européens et fils d'Européens [28].

[23] MMI, doc. 25, p. 71 : P. Sanchez (provincial) à Mercurian (général), Mexico, le 8 mars 1573.

[24] C'est ensuite, avec la fondation de l'Université, que s'ouvre la chaire de rhétorique, attribuée au latiniste Cervantes de Salazar. Voir M. Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco* ; T. Herrera Zapién, *Historia del humanismo mexicano*, pp. 16-65. Le travail le plus important reste celui de I. Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los Indios*. Pour une présentation synthétique da la tradition classique en Amérique Latine, A. Laird, « Latin America ».

[25] Voir A. G. Garibay, *Historia general*.

[26] Voir, tout particulièrement, S. Gruzinski, *La Pensée métisse*, chap. vi, « Ovide mexicain », sur les élites amérindiennes et leur culture classique.

[27] Dès la première lettre adressée par le provincial au général, ce contexte de concurrence intellectuelle est posé, sans être jamais évoqué tel quel, comme l'indique la narration de l'invitation faite aux jésuites de participer aux disputes organisées au sein de l'Université : MMI, doc. 25, pp. 71-72.

[28] Ainsi s'exprime l'archevêque Pedro Moya de Contreras dans une lettre adressée à Juan de Ovando, président du Conseil des Indes : « *Y, como en estas partes ay mucha ignorancia…* », après avoir insisté sur la nécessité de faire venir d'autres jésuites « *y entrellos personas de letras* » (MMI, doc. 28, p. 78).

Si la requête adressée au monarque semble clairement indiquer les raisons pour lesquelles les jésuites sont attendus, la lettre adressée par le monarque au provincial d'Espagne, dans les mois qui suivent (26 mars 1571), définit une mission plus vaste : éducation de la jeunesse urbaine, mais surtout évangélisation [29].

Mais, du point de vue de la Compagnie, les forces sont limitées et il s'agit de trouver les bonnes recrues. Trois mois plus tard, Rome établissait la liste du premier groupe de jésuites destinés à la Nouvelle-Espagne [30], et dès octobre 1571 était élaborée la première instruction pour le groupe des fondateurs : elle prévoyait notamment de n'accepter la prise en charge que d'un seul collège, et encore sans classes, du moins dans les deux premières années de l'installation [31].

Ces jugements négatifs doivent être mis en relation avec le tournant, évoqué ci-dessus, pris par la monarchie espagnole en termes de projet politique pour ses terres d'Amérique et de renversement de ses alliances au sein de l'Église catholique. Il est cependant saisissant de constater à quel point l'historiographie est restée compartimentée en termes de chronologie et d'objets, les spécialistes des franciscains s'occupant de leurs héros, comme les spécialistes des augustiniens ou des jésuites, ou ceux des hommes de savoir laïcs, contribuant tous à une approche hagiographique et fragmentée de cette histoire intellectuelle et institutionnelle de l'Amérique espagnole. On soulignera d'autant plus l'effort de clarification fait par l'historien X. Gómez Robledo, *Humanismo en el siglo XVI*, pp. 38-39.

[29] MMI, p. 4 : « *Y tenemos deseo que también vayan a la Nueva Spagna a se ocupar en lo susodicho algunos de los dichos religiosos, y que allí se plante y se funde la dicha orden, con que esperamos será nuestro Señor servido, por el bien común que dello redumbdara en la conbersión y doctrina de los dichos yndios ; vos rogamos y encargamos que luego señaléis y nombréis una dozena de los dichos religiosos, que sean personas de las letras, suficiencia y partes que os paresciere ser nescesario para que pasen y vayan a la dicha Nueva España a se ocupar a residir en ella en lo susodicho…* » Le même argument est repris dans la lettre qu'il adresse au général Borgia du 4 mai 1571 (MMI, p. 5) : « *Que fuesen a algunas partes de las nuestras Indias a entender en la instrución y conversión de los naturales…* »

[30] MMI, doc. 4, pp. 7-9. Pedro Sánchez, de la province de Tolède, profès des quatre vœux, nommé provincial de la Nouvelle-Espagne, devait emmener avec lui le premier groupe de quinze jésuites vers cette région : huit pères, trois novices étudiants et quatre coadjuteurs, tous espagnols, arrivés ensemble à Séville en novembre 1571, en partirent en août 1572 pour atteindre Mexico un mois plus tard.

[31] MMI, doc. 13, pp. 22-29, première instruction de Borgia adressée au provincial. Voir en particulier : « *Acceptese solamente por el principio un collegio en Mexico ; y aunque se offrezcan otros, puede tractar dellos y escrivirme ; mas no concluya cosa ninguna antes de consultarme. No accepte por el principio escuelas en el colegio ; pero si le pareciere que conviene, aviseme…* » (p. 25). C'est sans doute en fonction des problèmes d'effectifs au sein de l'ordre qu'il convient d'interpréter l'instruction du général sur l'acceptation de collèges : elle n'exprime pas une hostilité du général espagnol au développement des enseignements. Il s'agit plutôt de l'inscrire dans le contexte des tensions qui commencent à s'exprimer, dans la Compagnie, sur la question de l'enseignement. Ainsi, dans les décrets de la IIe congrégation générale, en 1565, on trouve cette formule : « *Propositum fuit, an multiplicitas collegiorum per aliquod tempus moderanda esset, et an quaedam non satis bene constituta essent dissolvenda, nisi post certum tempus fundarentur iuxta constitutiones ; et an, manentibus collegiis quibusdam, scholae saltem essent auferendae* […] *; et plurimis, maximique momenti rationibus in medium adductis, rogaverunt R.P. Generalem Praepositum et serio commendaverunt, ut potius applicaret animum ad roboranda et ad perfectionem adducenda collegia iam admissa, quam ad nova admittenda* », cité dans *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu* (dorénavant *MPSI*), t. III, pp. 8-9. Dans le cadre de la IIIe congrégation générale, en 1573, on trouve toujours ce même débat : « *Proposiutm fuit : an decreto aliquo multiplicitas collegiorum deinceps interdicenda esset, saltem ad aliquod certum tempus ; quandoquidem ex multitudine collegiorum magna incommoda exoriri experientia docuit. Et, re diligenter disputata, statuit congregatio : nihil novi iam esse decernendum…* », cité dans L. Lukács, *MPSI*, vol. IV, pp. 247-248.

Il faudra encore attendre presque un an, le temps matériel de l'organisation et de la réalisation du voyage, avant que s'ouvre la province jésuite du Mexique. Aux premiers arrivants incombe la tâche de comprendre la situation locale, les besoins prioritaires, les attentes, le tout dans un dialogue attentif avec Rome et en fonction des exigences fixées par le monarque. Prendre la mesure de ce nouveau contexte mexicain : cette connaissance du « terrain » contribue à définir les modalités spécifiques de l'action de la Compagnie, d'où les descriptions minutieuses rédigées par les premiers jésuites — comme le long premier récit de l'arrivée dans « cette Inde » écrit par le provincial [32] — ou les chroniques contemporaines, qui consacrent une part importante de leurs développements aux « tableaux » de la région et de la ville de Mexico dans ces années 1570. Dans l'extrait qui suit, on note non seulement l'attention qui est portée aux autres acteurs religieux, mais aussi à une vision d'ensemble de la société dans laquelle les rôles et les fonctions sont déjà distribués et où l'état d'abandon des Espagnols est suggéré :

> *Sólas tres Religiones había en esta tiera, cuando vino a ella la Compañía. La del Seráfico padre San Francisco que fué la primera que entró en estas partes y que con gloriosos y lucidos trabajos, asentó en ella el fundamento de nuestra fé. La segunda del Glorioso Patriarca Santo Domingo, que aunque vino después, no fué con menos frutos y gloria de Dios que la primera. La tercera del Bienaventurado San Agustín que con sus fervorosos trabajos, recompensaron el haber venido a la vida después, y no serán en la paga los peor librados* [...]. *Todos estos Padres tan dotados como santos, con su prudente celo, emplearon sus trabajos en la parte más flaca y necesitada del reino, que fué la conversión de los indios y catecismo de los ya convertidos, y en aprender tantas y tan barbaras lenguas.* Y ésta fué la ocasión de no cuidar tanto de los españoles, *teniéndose por llamados con especial vocación de Dios para esta empresa, y no para los españoles; pues de éstos tenían más copiosa mies en España que en las Indias* [33].

Mais au-delà des récits s'imposent l'action et la nécessité d'arbitrer entre les différentes tâches en fonction des différentes demandes. L'autorisation de fonder un collège, sous le nom de Saint-Pierre-et-Saint-Paul, est promulguée par le vice-roi le 12 août 1573 [34] : une telle décision a été accompagnée de demandes réitérées de la part des autorités municipales, qui se sont non seulement de nouveau adressées au monarque, mais aussi au général. De fait, dans les derniers mois de l'année 1573, sans doute à la date du 7 septembre, elles adressaient une lettre à Mercurian pour lui demander d'envoyer de nouvelles recrues dans la ville [35]. Elles sont relayées dans

[32] Le récit de la traversée et de l'arrivée à Mexico par le provincial P. Sanchez est fait dans une lettre adressée au général, en date du 8 mars 1573 (MMI, doc. 25, pp. 52-75) : récit d'un triomphe, c'est aussi celui de la première évocation de la rencontre avec les Indiens (p. 61), et une description de la nature (pp. 72 *sqq.*).

[33] J. Sánchez Baquero, *Fundación*, pp. 41-42. C'est moi qui souligne.

[34] MMI, doc. 27, pp. 77-78.

[35] La lettre est perdue, mais on en connaît l'existence par la réponse qu'y apporte Mercurian le 16 avril suivant. On peut supposer qu'un double avait été adressé à Philippe II, auquel l'extrait cité ci-dessous ferait lui-même allusion à travers la formule « *Nos somos ynformado* ».

les mois qui suivent par l'autorisation / injonction adressée par Philippe II à Mercurian (le 18 février 1574) [36].

Il fallait à Rome et Madrid pourvoir à l'envoi de ces premiers professeurs, ceux qui étaient attendus pour enseigner les bonnes lettres aux fils de ces descendants de conquérants. Aussi la désignation de ceux qui, premiers arrivés ou à venir, allaient y pourvoir, fait-elle l'objet d'une sévère sélection, qui doit faire la part entre les moyens et les fins. La lettre de Mercurian au visiteur [37] Juan de la Plaza, sur le point de prendre la mer pour effectuer sa première tournée dans les provinces américaines, est tout à fait éclairante sur l'ensemble des paramètres à prendre en compte :

> *Por la que va dentro desta del Pe D. Pero Sánchez, provincial de la Nueva España, verá V.R. cómo pide algunos de la Compañia, con los quales se puedan començar a poner los estudios de humanidad en Mexico, y un theólogo que puda resolver los casos que ocurrieren en aquella ciudad. Y para que esta cosa se haga como se deve, me ha parecido que V.R. dé qüenta dello al señor Presidente de Indias* [...]. *Y pareciendo bien al señor Presidente, podrá V.R. comunicar con essos padres y con los provinciales de España el modo más fácil que se podrá tener para sacar tal gente con consentimiento de sus superiores, aunque V.S tenga facultad de hazerlo* [38]...

Dans cet extrait, l'ensemble des interlocuteurs est mentionné : le provincial de Mexico qui relaie la demande locale, le pouvoir civil en la personne du président du Conseil des Indes, sans l'accord duquel rien n'est possible, les responsables des provinces jésuites d'où partiront les futurs professeurs missionnaires [39]. C'est donc plus en position d'arbitre que de décideur que le centre romain organise les choses, comme en témoigne la lettre de réponse envoyée à Madrid le 17 avril 1574 [40], alors que dans les mêmes jours une lettre part vers le Mexique pour confirmer l'envoi de renforts pour enseigner la grammaire [41].

[36] MMI, doc. 38, p. 95 : « *Nos somos ynformado que en el colegio de vuestra Orden, que està fundado en la ciudad de Mexico, de la Nueva España, ay necesidad de seis religiosos, lectores de gramática, para que se ocupen en leerla en aquel colegio. Y porque deseamos que en esto aya el recabdo nescesario, os encargamos que, luego que esta resciváis, elijáis estas seis personas que sean de la calidad, avilidad y buenas partes que combiene para semejante exercicio...* »

[37] La figure du visiteur, dans l'ordre jésuite, est fondamentale dans la mesure où celui qui l'incarne devient le représentant du général hors de Rome : à ce titre il dispose de pouvoirs de décision qui sont en général du seul champ de compétences du général. À l'inverse, c'est lui qui adresse à Rome des rapports susceptibles de compléter, voire de prendre le contrepoint, des informations envoyées par les acteurs locaux.

[38] Sur la carrière et la nomination de Juan de Plaza à la fonction de visiteur, voir F. Zubillaga, « El Tercer concilio mexicano », pp. 180-184. Source : MMI, doc. 29, Rome, lettre du 23 octobre 1573, pp. 80-81.

[39] Un autre document, plus tardif, rappelle le processus de négociation entre les différents partenaires et aux différentes échelles. Voir MMI, doc. nº 90, p. 205, lettre de Mercurian au visiteur Jean de la Plaza, envoyée de Rome le 31 mars 1576.

[40] MMI, doc. 41, pp. 97-98.

[41] MMI, doc. 42, p. 99. Dans le même temps, s'adressant au visiteur, Mercurian précise (MMI, doc. 43, Mercurian à Plaza, le 20 avril 1574, p. 100) : « *Quanto a los maestros de latinidad que serán*

Ainsi, lorsque les premières classes sont ouvertes par la Compagnie à Mexico, on est déjà sur le point d'accueillir les nouveaux missionnaires qui compléteront le dispositif décrit ici :

> *Luego el San Lucas siguiente de este mismo año de 74, abrió la Compañía escuelas públicas, precediendo una oración latina, que hizo uno de los maestros en que se dió razón del fin que pretende en tener estudios e instituir con tanto cuidado la juventud, a que se halló presente el Virrey y Audiencia, todas las Religiones y gente principal de la ciudad. No fueron las clases de Gramática más de dos que leyeron los Padres Pedro Mercado y Juan Sanchez; ni por entonces eran necesarias más;* porque había tanta barbaria, *que aun a los más probectos fué necesario volverlos a los principios, para fundarlos bien* […]. *Este año mismo, vino un padre con seis Hermanos de España que el Padre General Everardo Mercurian envió para ayuda de esta provincia* […]. *Con este socorro se piso clase de Retórica y fué el Padre recién venido el primero que la leyó, y sacó mucho aventajados discipulos, que hasta ahora florecen* [42].

La chronique tisse une version lissée et rectiligne de l'histoire, derrière laquelle disparaissent toutes ces correspondances croisées qui signalent au contraire la complexité de la prise de décision et la nécessité des arbitrages. C'est le sens de cette remarque adressée par le général au provincial, indiquant aussi la nécessité de ne pas aller trop vite dans l'ouverture d'un cours de philosophie :

> *Cuanto al privilegio auténtico, para que valgan los cursos de gramática, artes y theologia, primero es menester que se funden bien los estudios, y que veamos cómo succeden; y después se véra lo que más convenga* [43].

De fait, la chronique de la province garde la mémoire du tournant de 1576, avec l'arrivée de nouveaux membres qui sont spécialement chargés de l'ouverture de ces classes, qui indiquent aussi un engagement jésuite en faveur de l'enseignement supérieur [44].

---

necessarios para començar los estudios en Mexico, los podra R.V. sacar, o de la provincia de Andalucia, o de las más cercanas, con censentimiento de los provinciales, a los quales escrivirá, de mi parte, cómo tal es mi deseo y voluntad ; allende de la necessitad que tenemos de obedecer al Rey que tan instantamente nos lo demanda […]. *Asimesmo embiaráa llamar de Portugal el Padre Vincencio Lanochi, italiano, person de muy buena partes el qual no passando este año a las Indias orientales, por justos respectos, me ha parecido que será bueno para la Nueva España…* »

[42] J. Sánchez Baquero, *Fundación*, p. 73. C'est moi qui souligne l'expression. Dans la longue lettre qu'il adresse au nouveau général Mercurian, après l'arrivée à Mexico, Sanchez Baquero précise : « *L'altre relogioni che qui sono, c'hanno ricevuto con singular amore et benevolencia, specialmente li Padri Augustiniani…* », MMI, doc. 25, p. 68.

[43] MMI, doc. 45, p. 103.

[44] J. Sánchez Baquero, *Fundación*, p. 106 : « *…nuestro Padre Everardo Mercuriano, considerando las buenas empresas que esta Provincia tenía, y los pocos que había en ella de la Compañia, y que los estudios de Humanidad en Mexico aspiraban a mayores cosas, envió de todas las Provincias de España una tropa de sujetos muy calificada en numéro y méritos* […]. *Llegados a Mexico, lo primero que se reformó con su venida, fueron los estudios del colegio de Mexico, como cosa en que todos tenían puestos los ojos, y empresa que Nuestro Señor tenía diputada para la Compañía.* »

II. — LES MOYENS DE L'APOSTOLAT INTELLECTUEL EN NOUVELLE-ESPAGNE

Au-delà de la sophistication du processus de sélection des pères et frères destinés au Nouveau Monde [45], on reste frappé par l'attention qui est portée, depuis Rome, à l'envoi d'un bon professeur d'humanités à Mexico : non pas que la désignation de ses collègues philosophes ou théologiens soit moins importante, mais l'apparition, dans les sources, du terme « barbarie » indique le lien entre projet culturel et projet politique. Ainsi, alors qu'on l'a vu déléguer à son visiteur le choix de certains de ceux qui participeront à l'entreprise missionnaire, dans cette lettre où la question des humanités est abordée, Mercurian suit directement les opérations, souhaitant non seulement qu'elles se développent suivant ce qui est en vigueur à Rome, mais indiquant aussi au provincial lequel des nouveaux arrivants s'en chargera :

> *En los estudios de letras humanas deseo mucho se guarde el orden, quanto se pudiere, que aquí se tiene, que es el más útil y más compendioso de todos. El Padre Vincenzo Lanochi tiene prática desto y podrá ayudar que así se effectúe; porque destos principios de latinidad, importa mucho el exercicio y el buen orden que acá se tiene*[46].

Dès avant cette date, l'arrivée de Le Noci [47] avait été préparée par Mercurian, comme en témoigne l'ordre adressé au visiteur J. de la Plaza, en date du 20 avril 1574, déjà cité [48].

Dans les semaines qui suivent, l'ordre est exécuté, la deuxième expédition jésuite pour le Mexique est organisée et elle compte en effet, en plus de six autres compagnons, Vincenzo Le Noci, arrivé d'Évora à Séville pour passer de l'attente improbable de l'Inde à l'envoi assuré vers l'Amérique [49]. Des deux Indes, il est retenu

[45] Il serait important de la mettre en rapport avec la critique extrêmement sévère faite par Juan de Mariana aux premiers collèges : voir M. Catto, *La Compagnia divisa* ; A. Romano, « Multiple identity, conflicting duties ».

[46] MMI, doc. 92, p. 209. On notera que, dans le même temps, et en rapport avec l'accroissement rapide du nombre des collèges ouverts par la Compagnie en Europe, la question de la qualité des professeurs et de leur médiocre formation est discutée. Cette même année 1575, Horatius Torsellini, qui enseigne les humanités au Collège romain, soulève cette question à l'occasion de la congrégation provinciale. Voir L. Lukács (éd.), *MPSI*, vol. IV, doc. 26, pp. 209-213. La question de la pénurie est donc un élément central de la politique du personnel, et celle-ci pourrait bien expliquer le choix de rappeler Le Noci du Portugal, afin de l'envoyer à Mexico.

[47] On trouve différentes orthographes dans les sources, comme dans la bibliographie secondaire. Par exemple, A. Churruca Pelaez (*Primeras fundaciones*), parle de « Lenochi » ; P. Gonzalbo, en revanche, parle de « Lanuchi ». Sur la période italienne de ce personnage, voir le remarquable travail de R. Moscheo, *I gesuiti e le matematiche*. On rappellera ici les analyses de R. Romeo, « Le fonti gesuitiche », et en particulier pp. 14-16, où Le Noci est identifié, pour la première fois dans l'historiographie italienne, comme missionnaire.

[48] Voir n. 43 : MMI, doc. 44, p. 100.

[49] Voir MMI, doc. 52, pp. 115-116. La lettre est adressée au général depuis son port d'embarcation, le 29 juin 1574. Dans sa lettre précédente, en date du 25 juin, il précisait avoir reçu l'ordre de se rendre à Séville alors qu'il se trouvait à Évora : le vœu d'obéissance le fait quitter le Portugal le lendemain

comme plus adapté à celle d'Occident. C'est le visiteur qui, en exécution des projets de Rome, confirme les fonctions et rend compte au général :

> *El orden que escrivo al Padre Pero Sánchez, conforme a lo que V.P. y el Padre Gil Gonçález me han escrito, es este: que, por este año, no pongan más que cuatro classes, y âra esto van seis lectores*[50]*: el Padre Vincentio para prefecto de estudios, y leer retórica, cuando será menester; el Hermano Francisco Sánchez, para lector de mayores; el Hermano Marquina para medianos; el Hermano Merino para menores; el Hermano Albornoz para mínimos* [...] *y desta manera van los lectores a Mexico muy conformes y muy suficientes, cada uno para su classe, y allá se mejorarán y perfeccionarán. V.P. verá si, para el año que viene, converná enbiarles algún buen rethórico, porque el Padre Vincentio me dixo aqui que se sentía muy flaco y cansado para lectión ordinaria; y ansi, creo que no la leerá; a lo menos será por poco tiempo, si leyere. También se les podria embiar otro para que pueda leer curso de artes*[51].

Les sources disponibles permettent difficilement d'écrire la biographie du professeur de rhétorique ; pourtant, au-delà de leur rareté, elles esquissent un personnage aux multiples facettes, qu'il est intéressant de confronter ici. L'importance de V. Le Noci pour l'introduction de la culture humaniste au Mexique a souvent été soulignée [52], mais ses historiens mexicains se sont peu intéressés à ses années antérieures, alors que sur le catalogue de la province de Mexico de 1575 il apparaît non seulement comme le plus ancien — il est âgé de cinquante-deux ans — mais aussi comme le seul non-Espagnol [53]. De même, on s'est peu interrogé sur l'avis négatif émis, l'année qui précède son départ pour l'Amérique, par Alessandro Valignano sur la possibilité de son envoi en Inde :

> *Il padre Vincenzo Lenoci è stato sempre tenuto da tutti noi per molto pericoloso et travaglioso, se andava alla India, perché tiene una qualità che, giunto in una città, la rivolta tutta sottosopra, non lascia cosa che vi sià per vedere, entra subito in diverse amicizie et visite di homini e di donne, abbracia ogni sorte de negotio senza electione e non è molto scrupoloso nella obedienza; ma,*

---

même du jour où il reçoit cette lettre et arrive à son lieu d'embarquement en une semaine. Il est vraisemblable qu'à cette date Le Noci quitte l'Europe avec joie, comme l'indique la formule « *Hoggi mi vo ad imbarcare con grande mia et di tutti allegrezza et consolatione* » (MMI, doc. 49, p. 112).

[50] Dans un document d'avril 1574, il écrivait déjà : « *Por aora no se embían sino solamente los maestros de latinidad ; porque será bien que se aguarde al año siguiente de 75, o para quando será más opportuna la lectión de artes y teología. Y así V.R. podrá entretener los de la ciudad, si hizieren instancia, diziéndoles que es menester primero fundar los estudiantes en latinidad, y después, según el sucesso se verá, yrán assentando los demás estudios que fueren necessarios* », MMI, doc. 42, p. 19, avril 1574, p. 99.

[51] Juan de la Plaza, depuis Hispali, à Mercurian, le 30 juin 1574, dans MMI, doc. 53, pp. 117-118.

[52] Le portrait le plus précis de Le Noci humaniste est fourni par X. Gómez Robledo, *Humanismo en el siglo XVI*. C'est sur la base de son livre que s'est ensuite diffusée l'image, partiellement incorrecte de ce personnage : P. Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas*, p. 164. De fait Le Noci n'a jamais occupé de fonction d'enseignement ou d'autre chose à Rome. Voir aussi T. Herrera Zapién, *Historia del humanismo mexicano*, pp. 66-72.

[53] A. Churruca Peláez, *Primeras fundaciones*, pp. 225-227. En 1577, arrive un second Italien, G. B. Aldricio (A. Churruca Peláez, p. 279).

> *interpretandola a suo modo, alla fine ordinariamente fa quello che li piace et, in somma, nel procedere non mostra se non vanità et curiosità, in modo che, tratandosi di sua venuta, tutti conclusero* […] *che a niun modo si dovesse menare in India, tenendo contrarissime qualità a quelle che in quel luogo bisognia* [54].

Malgré le caractère fortement critique de l'avis émis par Valignano, Le Noci est nommé supérieur de l'expédition de Nouvelle-Espagne. De fait, il ne reste rien de ces critiques dans la lettre de Mercurian citée plus haut : parce que Mercurian n'accorde pas de crédit à Valigliano ? Parce qu'une critique qui vaut pour l'Inde ne vaut pas nécessairement pour le Mexique ? Parce que la pénurie en hommes valides et formés est telle que l'on peut prendre le risque d'envoyer des hommes désireux de partir, malgré des traits de caractère excessifs ?

Il est d'autant plus difficile de formuler une quelconque réponse que les autres informations disponibles sur sa vie antérieure remontent à l'époque qui précède son engagement dans la mission. Elles nous déplacent en termes de lieux — Messine — et de savoirs — les mathématiques. En effet, à la fin des années 1560, Le Noci se trouve directement impliqué dans le projet d'édition de certains textes du grand mathématicien de Messine Maurolico, l'une des principales figures de la « renaissance des mathématiques » [55]. Sans entrer ici dans le complexe dossier des relations entre la Compagnie à Messine et Maurolico, on rappellera, à l'appui des travaux réalisés sur cette question, que le mathématicien sicilien est un très ancien collaborateur des jésuites dès la fondation du collège de la ville, et qu'il a contribué à l'établissement de l'enseignement jésuite des mathématiques non seulement au niveau local, mais de manière plus décisive à travers les relations qu'il a eues avec C. Clavius [56]. Maurolico a sans aucun doute noué une relation directe avec Le Noci dans les années où ce dernier faisait ses études à Messine et où lui-même y enseignait les mathématiques, le novice, depuis son entrée dans l'ordre, en 1559, à l'âge de seize ans, manifestant un vif intérêt pour les études — les langues anciennes, latin, grec et hébreu, ainsi que la philosophie et la théologie —, intérêt qui s'est doublé en outre du désir de mission, exprimé pour la première fois en 1567 [57]. Tout en suivant la formation en philosophie et en théologie des collèges de Catane, puis de Messine, il est rapidement employé à l'enseignement des humanités, les besoins de la Compagnie en Sicile lui interdisant de réaliser son désir des Indes avant longtemps. Pour autant, ni son intérêt pour les mathématiques ni son désir des Indes ne s'émoussent avec les années, comme en témoignent quelques traces de correspondance avec Rome. Le 29 avril 1569, le jésuite de Messine s'adresse au général Borgia comme porte-parole de Maurolico en quête d'appui pour la publication

[54] J. Wicki (éd.), *Documenta Indica*, vol. IX, pp. 102-103, cité par R. Moscheo, *I gesuiti e le matematiche*, pp. 171-172.

[55] P. L. Rose, *The Italian Renaissance of Mathematics*.

[56] M. Scaduto, « Il matematico F. Maurolico e i Gesuiti » ; R. Moscheo, P. D'Alessandro et P. D. Napolitani, « I primi contatti fra Maurolico et Clavio ».

[57] *Momenta Borgia*, p. 574, où Borgia demande au provincial de Sicile « *d'un altro Vincenzo Lenoci, il qual domanda esser leuato de Sicilia in qualche paese remoto, come Spagna, auisimi V. R. di quel che sente* ».

de ses œuvres [58]. Le 8 juillet 1569, Juan Alfonso de Polanco répond, de la part du général, invitant Le Noci à ne pas s'occuper de la chose, qui doit être gérée au premier chef par le mathématicien de la Compagnie, C. Clavius [59].

Ces quelques mentions permettent difficilement de tirer des conclusions approfondies sur la culture mathématique de Vincenzo Le Noci, mais il paraît peu probable qu'il n'en ait aucune. Du moins son intérêt pour l'œuvre et la personne de Maurolico ne semble pas s'être démenti, car il paraît difficile d'attribuer à l'action d'un autre que lui la publication, en 1578, à Mexico, du *Reverendi Do. Francisci Maurolyci, abbatis Messanensi, atque matematici celeberrimi, De Sphera, liber unus*, à la suite d'un texte philosophique de Toledo, sur lequel on reviendra. À cette date, Le Noci constitue le seul lien direct entre la Sicile et le Mexique ; il est sans doute aussi le seul des jésuites intéressés aux mathématiques.

Si l'on essaie à présent d'aligner ces différents fragments des vies sicilienne et mexicaine de Le Noci, on peut souligner que, dans les années du séjour au Mexique, Le Noci n'est jamais mentionné pour autre chose que pour les lettres, comme si des multiples compétences acquises en Sicile, notamment celles qui concernent les mathématiques, aucune finalement n'intéressait Rome, Madrid ou Mexico à cette époque. On peut alors le suivre dans la prise en charge de l'organisation du cycle des humanités dès son arrivée dans le Nouveau Monde, même si les informations deviennent plus parcellaires.

Il est vraisemblable que pendant l'année scolaire 1574-1575 sont ouvertes cinq classes : c'est ce que rapportent les *Litterae Annuae* rédigées en décembre 1574, qui font aussi état de plus de trois cents auditeurs externes [60]. S'il est difficile d'en dire

[58] « *Lo S.r Abbate Maurolyco tiene animo di far stampare tutte le sue opere le quali son molto particolarmente de mathematica et a questo m'ha detto il S.r Prencipe di Butera, che li vol dare agiuto di costà per le spese, et perché il detto Abbate desiderava far un corso di mathematica che fosse molto utile alla christianità et alli mathematici della nostra Compagnia, perciò m'ha detto lui che consultassi con V. R. P. accioché li significasse del modo come volesse fosse fatto per più servitio de nostra Compagnia per havere sudetto S.r Abbate quasi anni ottanta nella mathematica…* », *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Rome, Ital. 137, f° 113. Dans le cadre de l'édition électronique des œuvres de Maurolico, ce document est accessible en ligne : www.maurolico.unipi.it/edizioni/epistola/aliae/ext-005.htm.

[59] « *Si son ricevute due vostre lettere di 29 aprile et due di maggio, per le quali di parte del S.r Principe di Butera raccomandate un'opera che si ha da stampare del P. Abbate Maurolico. Quella non è venuta ancora alle nostre mani, se verrà si farà volentieri quel offitio che si potrà, per essere la cosa ordinata al ben commune et raccomandata del S.r Principe a cui devotione et bone opere verso la Compagnia nostra, come siamo obligati, così desidera N. P. di sodisfare. Il P. Clavio et altri vederanno qui detta opera, benché questo si reputa necessario se non fosse per dar soddisfattione al P. Abbate ; si mandarà anche a Venetia, si raccomandarà al P. Rettore di quel collegio che la dia ad uno de li migliori stampatori che attendano a stampar cose simili. Più che questo non si può offerire, perché la gente è molto occupata et non potranno attender a veder la stampa se non rare volte, et finalmente conviene che qualcun altro pigli questo assunto di far stampare il libro corretto. Al P. Domenech et al P. Clavio si è dato e si darà ricordo di sodisfare con lettere detto P. Abbate…* », *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Rome, Ital. 67, f° 266. Accès en ligne sur la page www. maurolico. unipi.it/edizioni/epistola/aliae/ext-006.htm.

[60] MMI, doc. 62, p. 140 : « *In studiis uberiores hoc anno apparuerunt fructus tam in literis, quam in morum honestate. Quinque assignatae sunt humaniorum literarum classes. Scholastici externi numero sunt trecenti (et eo plures).* » Les cinq classes sont celles de grammaire (trois), humanités (une), rhétorique (une).

plus sur le contenu de ces enseignements, la même source indique l'organisation d'activités théâtrales qui constituent, dans la pédagogie de la Compagnie, le prolongement actif de ce qui s'enseigne dans les classes de lettres : une tragicomédie qui met en scène la lutte de l'Église catholique contre l'hérésie musulmane [61], manière inattendue de voir l'Afrique surgir entre Europe et Amérique. Le texte de cette composition, comme beaucoup d'autres de ce genre, est sans doute perdu, mais le témoignage rend compte de l'importance du changement de style introduit par la Compagnie, et Le Noci en particulier, dans les pratiques culturelles de la Nouvelle-Espagne. Deux ans plus tard [62], cette structure en cinq classes semble maintenue, qui correspondent à quatre cours, trois en grammaire et un en rhétorique. On précise en outre que les étudiants en grammaire ne se contentent pas d'apprendre, mais qu'ils commencent aussi à composer, ce qui donne lieu à des manifestations publiques régulières. Celles-ci sont aussi animées par les étudiants en rhétorique :

> *Rhetorici vero hoc anno octavo quoque die aut panegyrica carmina proprio marte conscripta, aut orationem aliquam in alicuis sancti festum ab ipsimet copsoitam audientibus aliis scholasticis mira dexteritate egerunt. Binis quibus mensibus peractis duo orationes, proposito aliquo themate ac quaestione ab alio* […] *utrinque eleganter simul ac eloquenter declamare soliti sunt* [63].

De longues descriptions d'une autre tragicomédie représentée devant les plus hautes autorités, tant civiles que religieuses et culturelles, témoignent du dynamisme de la Compagnie sur le terrain des lettres, conformément aux attentes qu'elle avait suscitées. En mars 1580, le cours d'humanités est stabilisé [64] à cinq classes correspondant à cinq niveaux différents d'enseignement, et les exercices publics de rhétorique sont tellement entrés dans les pratiques que la relation annuelle n'y consacre plus qu'une brève mention [65]. L'ordre romain des humanités aurait ainsi pris pied dans le Nouveau Monde.

III. — DES ENSEIGNEMENTS ET DES LIVRES

Pourtant, de cette histoire, on peut écrire sinon une autre version, du moins un autre épisode, qui invite à souligner les obstacles rencontrés par l'ordre colonial, voire à regarder la mise en place de cet ordre selon des perspectives plus nuancées :

[61] MMI, doc. 62, p. 142.

[62] Selon les indications des *Litterae Annuae* de janvier 1577, MMI, doc. 105, pp. 256-257.

[63] MMI, doc. 105, p. 257.

[64] MMI, doc. 64, p. 161 : dans la lettre qu'il adresse au provincial du Mexique en avril 1575, il redit tous les espoirs qu'il met dans Le Noci : « *Con mucho consuelo yo he recebido las cartas de V.R. de 17 y 21 de ottubre, pues han llegado allà con salud los siete Nuestros de la Compagnia con el Padre Vincentio Lenochi ; al qual yo deseo que se dexe disponer de los estudios de latinidad, según se haze por acá ; pues estos principios pueden servyr tanto a nuestros ministerios y cerrar la puerta a que no se introduzga por allá sino puridad de las lenguas, especialmente de la latina.* »

[65] MMI, doc. 214, p. 519.

> *El padre Vincentio me escrive que desearia allá una buena biblioteca de libros de humanidades; y, como esto es necessario, si no la tienen ally, V.R. vera de consolarle, dando orden al Padre Esquival, al qual yo he eligido por procurador de las Indias, que se los embye quanto mas presto pudiere; y esto dara anima y approvechara para los estudios de latinidad, assi como arriba he dicho*[66].

Mettre en place un enseignement, notamment en humanités, ne pose pas seulement la question des hommes ou des contenus, mais aussi celle des conditions matérielles des cours, *a fortiori* quand le public concerné est large (ce qui n'est pas systématiquement le cas des étudiants des cycles supérieurs). La question des livres apparaît avant même l'ouverture des classes, comme le suggère une des premières occurrences de ce thème dans le récit fait par le visiteur Juan de la Plaza à Mercurian de la première expédition en direction du Mexique. À propos de l'envoi des premiers hommes et du premier matériel, il écrit :

> *Los libros se perdieron todos: Constituciones, reglas, oficios y los libros de la vida de nuestro Padre Ignatio* [...]. *Para Mexico aquí quedaron algunas Constituciones, las quales se enbiaran aora. Con la primera comodidad, convenía que V.P. nos embiasse libros de Constituciones, reglas impresas de oficios y de la vida de nuestro Padre Ignatio. Que, si nuestra partida fuere antes que llegan, tomaremos prestados de los collegios desta provincia los mas que pudiéremos; porque es la cosa que allá mas les consolara*[67].

On comprend ici que les livres envoyés et perdus sont ceux qui accompagnent l'activité de catéchèse et de gouvernement. Ce n'est qu'avec la demande de Le Noci que la question des livres d'enseignement est soulevée. La faible capacité de réponse de Rome, ou de Madrid, est notoire comme le souligne la deuxième réponse envoyée par Mercurian aux hommes de la province du Mexique, le 12 mars 1576 [68] :

> *Entendemos ay en el colegio de Mexico harto gran falta de libros; la qual no es pequeña; y será de aquí adelante aun major, si no se provee con tiempo; porque, en fin, sin libros, muchos y buenos, no se pueden bien hacer los mas ministerios de nuestra Compañía. Por eso, deseo mucho, V.R. provean esto con toda la diligencia que le fuere posible; y parece que el medio mas a propósito será, que imbien una buena suma de dineros al Padre procurador de las Indias en Sevilla, con la lista de los libros que fueren necesarios; el qual les hará proveer en Anveres, de todo lo necesario, con mucha comodidad; y entre otros, de unas gramáticas del Padre Alvarez, y de la filosofía del P. Toledo, los quales segun entiendo, seria muy bien se leyesen por alla.*

[66] MMI, doc. 64, p. 164.

[67] MMI, do. 47, pp. 106-109 (cit. p. 108), Hispali, 22 mai 1574. La réponse de Mercurian est datée du 28 juin de la même année et confirme l'envoi de Vies depuis Naples et de Constitutions depuis Pise : voir MMI, doc. 51, p. 114.

[68] MMI, doc. 79, pp. 186-192, cit. p. 188.

La solution proposée n'est pas immédiate, elle dessine des routes longues, coûteuses et peu sûres, et qui, en tout état de cause, ne permettent pas de répondre aux besoins du moment. La seule décision immédiate est d'envoyer la grammaire d'Alvarez et le commentaire d'Aristote par Toledo [69]. Quelques jours plus tard, une seconde lettre de Mercurian au provincial Pedro Sánchez reprend ce thème, presque dans les mêmes termes [70].

Ces échanges permettent de faire un premier point sur les problèmes qui se posent au collège, après un an de fonctionnement et avant l'ouverture des classes supérieures.

Comment faire face aux demandes réitérées de Vincenzo Le Noci, qui pose à nouveau le problème deux ans plus tard : si sa lettre a elle aussi été perdue (elle datait du 24 octobre 1576), la réponse de Mercurian, datée du 20 juin 1577, est claire sur la question qui était soulevée :

> *De los libros de humanidad que V.R. demanda de aqui de Roma, no se puede hazer provisión sino con gran costa y dificultad. Escrivese al procurador de esas partes, que esta en Sevilla, ponga diligencia de hazer dicha provisión por vía de Flandes, que es la mas fácil de todas* [71].

Dans cette expression d'un besoin de livres pour le Nouveau Monde, point d'exception jésuite : dans des contextes comparables, la même question s'était posée

[69] M. Alvarez, né en 1526 à Madère, rejoint la Compagnie de Jésus en 1546, au noviciat de Coimbra. Il enseigne latin, grec et hébreu à Lisbonne et Coimbra. Nommé recteur de l'université d'Évora, il meurt en 1582 ou 1583. Son premier ouvrage, *De constructione octo partium orationis*, paraît à Venise en 1570 ; le *De Institutione Grammatica Libri tres* est édité pour la première fois à Lisbonne en 1572 : le texte s'imposera rapidement comme manuel pour les études de grammaire dans la Compagnie, et ce choix sera sanctionné dans l'édition définitive de la *Ratio Studiorum* (p. 10) : « Gramática - *23. Procurará que nuestros maestros usen la Gramática de Manuel [Alvarez]. Y si en alguna parte pareciere que su método es más exigente que lo que da la capacidad de los niños, o bien tomen la [Gramática] Romana o procure que se componga otra semejante, después de consultado el Prepósito General ; conservando, sin embargo, el mismo vigor y propiedad de todos los preceptos de Alvarez.* » Sur Francisco Toledo, théologien, commentateur d'Aristote, cardinal, voir *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, vol. IV, pp. 2572-2574.

[70] MMI, doc. 92, pp. 208-209, lettre en date du 31 mars 1576 : « *Entendemos la falta que ay de libros ay, y esta falta será ahora más grande con los estudios que se abran ya presto. Podrá V. R. embiar alguna suma de dineros al procurador de Indias, que está en Sevilla, el qual es Padre Diego de Herrera* […] *y este padre terná cuidado de hazer traer de Flandes alguna suma de libros a buen precio, y de embiárselos con buena comodidad y a recaudo. De acá se embían ahora el curso del Padre Toledo, con otros libros, de los quales se podrán ayudar, porque este curso en España ha contentado de manera que los Nuestros le van leyendo.* » Exactement dans le même temps, on apprend que les douze pères qui vont s'embarquer au printemps ont acheté des livres à Séville en vue de leur mission au Mexique. En mars 1576, Francisco de Porres, procurateur général de la Compagnie à la Cour, adresse une supplique à Philippe II, en lui demandant d'autoriser lesdits pères à faire l'aumône pour rembourser la dette ainsi contractée, MMI, doc. 93, p. 215. Est-ce en réponse à ce problème que Mercurian écrit au provincial, le 15 mars 1578 : « *Avisarse ha al procurador que esta en Sevilla, que no dexe hacer a los Nuestros gastos no necessarios quando se embarcan. Bien sé que V.R. terna cuidado que esse collegio esté bien proveydo de libros, pues son necessarios para nuestros ministerios* » (MMI, doc. 132, p. 370) ?

[71] MMI, doc. 109, p. 284.

pour d'autres représentants d'institutions religieuses — et on supposera aussi pour des institutions civiles —, sans parler des particuliers eux-mêmes [72].

En attendant une étude comparée, on peut indiquer ici que la stratégie qui se dessine pour la Compagnie s'appuie sur les ressources internes : il faut passer par le procurateur de la province à Séville, lui-même en contact avec la Casa de la Contratación, c'est-à-dire renvoyer la responsabilité à l'échelon de l'assistance. Cette échelle fait immédiatement ressortir la place d'Anvers comme un des hauts lieux de la librairie européenne, mais dans une logique fortement géopolitique, la Flandre étant une province espagnole [73]. Au plan intellectuel, il semble cependant bien que le débat se situe directement entre Rome et Mexico, que les questions qui concernent les livres sont débattues à ce niveau. Rome apparaît comme le décideur, avec d'autant plus de force que les choix de la Compagnie ne sont pas encore fixés, ou du moins sujets à débat, même si certains auteurs, Alvarez ou Toledo explicitement cités, font déjà l'objet d'un consensus à travers les différents collèges de l'Europe [74].

La confrontation avec d'autres documents indique pourtant que, en 1577, une autre solution est trouvée à l'échelon provincial, voire local : faire imprimer, avec l'autorisation du vice-roi, sur les presses d'Antonio Ricardo [75], l'œuvre de Toledo ainsi qu'une liste de livres nécessaires pour les premiers cours. C'est sans doute dans le livre de Toledo publié en 1578 que Le Noci a fait insérer le texte de Maurolico. Reste que, au-delà de cette parution pour le moins peu ordinaire, le volume présente une autre spécificité.

[72] Sans se livrer à une enquête systématique sur cette question, on lira avec intérêt la réponse faite par le roi d'Espagne à la demande d'envoi d'une bonne bibliothèque faite par l'évêque de Mexico, quelques décennies plus tôt : « *Por quanto por parte de vos, el reverendo in Christo padre don Fray Juan de Zumárraga, obispo de Mexico, me ha sido hecha relación que la Iglesia Catedral de la ciudad de Mexico tenía necesidad de una librería, a causa de los casos y dubdas que cada día en aquella tierra se ofrecían, y me fue suplicado mandase declarar de qué parte de los diezmos se compraría e harían los gastos necesarios a la dicha librería tocantes, o como la mi merced fuese. Por ende, por la presente declaro y mando que de lo de la fábrica de la dicha iglesia catedral se gaste y distribuya la quinta parte por tres años primeros siguientes, para hacer la dicha librería y no para otra cosa alguna, o menos, lo que a vos el dicho Obispo pareciere que basta. Fecha en Toledo, a 21 del mes de mayo de mil e quinientos e treinta e quatro años. Yo el Rey. Por mandado de su Magestad, Cobos, comendador mayor.* » Cité par C. A. Millares, « Bibliotecas y difusión del libro », pp. 44-45. Voir en outre, M. Milagros del Vas Mingo et M. Luque Talavàn, « El comercio librario ».

[73] Sans doute interviennent aussi les origines belges de Mercurian et la géopolitique du commerce du livre à cette époque, à mettre en relation avec l'importance de la librairie anversoise.

[74] On renvoie ici à L. Lukács (éd.), *MPSI*, et à l'ensemble des textes qui évoquent le choix des auteurs sur lesquels baser l'enseignement, ainsi que sur les documents qui se font l'écho des débats sur le contenu des enseignements de philosophie et la *libertas philosophandi* : à titre d'exemple, dans le vol. IV, les documents 1 à 5 (pp. 1-23) illustrent la mise aux normes de l'enseignement des humanités au Collège romain. La grammaire d'Alvarez y est déjà la référence. Voir en outre D. Julia, « L'élaboration de la *Ratio Studiorum* ».

[75] Sur l'imprimeur italien installé à Mexico, Ricardo, voir J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, *ad hominem* ; J. T. Medina, *La imprenta en México*, *ad nominem*. Sur le passage de Ricardo de Mexico à Lima, C. A. González Sánchez, « La cultura del libro » ; P. Guibovich Pérez, « The Printing Press in Colonial Peru ».

Il s'ouvre sur l'imprimatur accordé par le vice-roi, qui, au-delà de sa nature juridique, déploie un programme politique :

> *Don Martin Enriquez viso rey Governador i capitán general por su Magestad en esta nueva España y Presidente del Audiencia Real que en ella reside &c. Por quanto por parte del Provincial de la Compañía del nombre de Iesus, se me ha hecho relación, que en los Estudios conviene y es necesario aya copia de libros para los estudiantes que comúnmente se leen porque por falta dellos no se estorue el bien commun que dellos se sigue. Y me pidió mandase dar licencia a Antonio Riccardo Piamontes impresor, para que pudiese imprimir los pedaços que la Compañía dixere ser necesarios cada año para los estudiantes, y que los que al presente se podian imprimir eran los siguientes. Fabulas, Caton, Luys Vives, Selecta de Ciceron, Bucolicas de Virgilio, Georgicas del mismo, Summulas de Toledo y Villalpando, Cartillas de doctrina cristiana, libro quarto y quinto del padre Alvarez de la Compañia, Elegancias de Laurencio Valla, y de Adriano, algunas Espistolas de Ciceron, y Ovide de Tristibus e ponto, Michael Verino, versos de S. Gregorio Nazianzeno, con los de f. Bernardo, officios de f. Ambrosio, Selecta de sant Hieronymo, Marcial Purgado, Emblemas de Alciato, Flores poetarum, y otras cosas menudas como tablas de ortografía y de rethorica. Y por mi visto attento à lo susodicho, por la presente doy licencia al dicho Antonio Riccardo impressor, para que libremente el y no otra persona pueda imprimir los dichos pedaços de libros arriba declarados, por tiempo de seys años, corrigiéndolos cada vez el dicho Provincial con los originales de la primera impression. Y mando que en ello no se le ponga ambargo ni impedimento alguno. Fecha en la ciudad de Mexico, a xvj. Dias del mes de Febrero de 1577*[76].

Ce document doit retenir notre attention à plus d'un titre : il témoigne en premier lieu d'une discussion et de son résultat, où les acteurs ne sont plus seulement internes à la Compagnie et engagés dans un rapport hiérarchique où la périphérie se trouve inféodée au centre. Un autre espace de négociation et d'action est dessiné, local, où des interlocuteurs civils interagissent avec les pères jésuites. Ils viennent rappeler l'inscription de l'entreprise missionnaire dans le cadre colonial ainsi que l'urgence de la question posée par Le Noci. Car, et c'est le second point, bien plus qu'une autorisation d'ordre administratif, ce texte dessine bel et bien un programme éditorial destiné à accompagner une politique culturelle susceptible d'assurer les bases d'une formation en humanités en milieu novo-hispanique, formation dont la responsabilité revient à la seule Compagnie. Il s'agit d'un programme sur lequel les deux parties sont d'accord, sur la base d'intérêts communs. La licence du vice-roi indique un horizon qualitatif que l'action des autres agents culturels présents dans la ville ou que l'imprimerie au Mexique n'avaient pas été capables de combler jusqu'alors.

[76] J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, p. 297. Le même document est reproduit dans MMI, appendice 1, p. 569. Le texte est aussi reproduit dans I. Osorio Romero, *Floresta de gramática*. En outre, A. Churruca Peláez, *Primeras fundaciones*, p. 297, indique cette même liste, mais sans citer ses sources.

Certes, comme le rappelle, avec un rare sens de la synthèse, I. Leonard commentant un ordre d'achat de livres pour Mexico datant de l'année précédente, on s'inscrit ici dans un nouvel âge de l'histoire de Mexico, à l'issue d'un demi-siècle de présence coloniale, d'une peste terrible qui avait éliminé deux millions d'Indiens, à un moment où les derniers témoins de la conquête cédaient le pas à la nouvelle génération de leurs descendants, qui ne connaissaient ni l'Espagne, ni la guerre coloniale [77]. En ce sens, on peut identifier dans ce document comme une reconnaissance du tournant politique de la vice-royauté et une confirmation de la mission propre assignée aux jésuites, puisque l'imprimatur ainsi libellé met un veto sur l'édition par tout autre imprimeur et éditeur (Ricardo et la Compagnie) de ces textes qui représentent la quintessence de l'humanisme littéraire catholique post-tridentin. Un espace réservé est ainsi constitué, par lequel la Compagnie est distinguée des autres agents de la vie culturelle mexicaine et en particulier des autres ordres religieux : elle est là pour éduquer une nouvelle génération d'Européens.

On ne développera pas ici une analyse exhaustive du paysage éditorial dans lequel s'inscrit ce projet car, au-delà des difficultés matérielles qui se lisent entre les lignes, les sources indiquent aussi une importante circulation de l'imprimé à Mexico et certaines bibliothèques particulières, qui ont déjà fait l'objet d'études spécifiques, témoignent de la présence active de la culture européenne, classique le plus souvent, à travers l'imprimé [78].

Entre édition locale — sur ce plan, les presses américaines ont joué un rôle fondamental, avec la fondation de l'imprimerie de Mexico en 1535, suivie de celle de Manille en 1539, puis de celle de Lima en 1583 — et importation, il existe bien un marché mexicain du livre, qui depuis longtemps attire l'attention des historiens.

[77] I. A. Leonard, « On the Mexican Book Trade » : « *This growing lettered and leisured class offered a lucrative market for books form the homeland, end the local merchant guild was not slow to capitalize on opportunities for trade in these commodities.* »

[78] Voir, à titre de comparaison, I. A. Leonard, « On the Mexican Book Trade », p. 21 : « *Of more immediate interest, perhaps, are the titles of* litterae humaniores*, which are conspicuous on the booklist both in variety and quantity. Since the Mexican merchant wished to import these specific works, the latter probably reflect the reading preferences of the market and are, therefore, the "best sellers" at the moment. If such was the case, it is evident that the characteristic interests of the Spanish Renaissance were diffused in the contemporary New World and that the sons and grandsons of the conquistadors were well within the orbit of that great intellectual and artistic movement* […]. *More numerous are the rhetorical and creative writers of classical Rome. Titles of individual work are required both in Latin and in translation, often from presses outside of Spain.* » Il serait évidemment tentant de voir dans cette commande le premier résultat de la dynamique impulsée par la Compagnie de Jésus, tant les dates sont concomitantes. Seule une enquête approfondie permettra de développer ce point. À propos de la littérature secondaire disponible, voir J. García Icazbalceta, *Biografía de Fr. Juan de Zumárraga*, p. 248 : « *Famosa fue, por poner únicamente un ejemplo, la librería de Fray Juan de Zumárraga, quien de sus libros* […] *que eran muchos y buenos, mandó dar* [en su testamento] *la mayor parte al Convento de San Francisco* [de Mexico] *para compensar a la Orden los que pertenecientes a ella había traído de España con licencia, y unos pocos destinó a la hospedería de Durango, su patria* ». Voir, en outre, M. Chocano, « Imprenta e impresores » ; C. A. González Sánchez, « Emigrantes y comercio de libros » ; Id., « La Casa de la Contratación y la historia cultural » ; Id., « La cultura del libro » ; Id., *Los mundos del libro* ; M. Milagros del Vas Mingo et M. Luque Talavàn, « El comercio librario », et P. Guibovich Pérez, « The Printing Press in Colonial Peru », pour une perspective péruvienne.

Grâce aux travaux toujours pionniers de J. Garcia Icazbalceta, on peut établir le profil des impressions engagées à Mexico pour l'ensemble du XVIe siècle, soit à partir de 1535 : le nombre des titres publiés sur l'ensemble de la période s'élève à cent soixante-dix-neuf et si Francisco de Toledo [79] est bien le premier auteur jésuite, publié en 1578, soit six ans à peine après l'entrée de la Compagnie à Mexico, il est à la fois le deuxième à être sorti des presses du collège et loin d'être le premier philosophe.

Ce dernier point appelle un commentaire sous forme d'hypothèse : le marché est sans doute fortement alimenté par l'existence d'un monde universitaire, et le livre de Toledo vient sans doute tenter de concurrencer l'influence qu'exerce, depuis les deux décennies précédentes, l'université de Mexico sur le terrain de l'humanisme philosophique [80]. Ici, c'est le rôle prépondérant de l'augustinien Alphonse de la Vera Cruz (1507-1584) qu'il convient de souligner : formé à Salamanque, notamment par Francisco de Vitoria, c'est aussi là qu'il commence sa carrière de professeur, avant de rejoindre la Nouvelle-Espagne. Actif dans la fondation de l'université de Mexico, il devient aussi son premier professeur en donnant un cours sur la théologie de saint Thomas et sur les Épîtres de saint Paul. Et c'est bien cette fonction enseignante qui le conduit à occuper l'espace éditorial mexicain d'abord, espagnol ensuite [81]. La *Physica Speculatio* de 1557 [82] correspond à une édition de la *Sphère* de Campanus, qui complète le commentaire du *De Caelo*. Cette édition précède celles de la *Recognitio summularum* (1554), de la *Dialectica Resolutio* (même année), du *Speculum coniugiorum* (1556). Lorsqu'il regagne le Mexique en 1573, après un séjour de dix ans en Espagne, Vera Cruz rapporte soixante caisses de livres, qui constitueront le fonds de la bibliothèque du collège de San Pablo, qu'il fonde à Mexico en 1575, au moment même où la Compagnie ouvre les portes de son nouveau collège [83]. La concomitance des dates aidant, il paraît possible de lire l'opération éditoriale lancée par les jésuites dès 1578 comme le signe d'une entrée en concurrence sur le marché universitaire [84] : humanités et philosophie sont les deux pierres d'angle de cette entreprise de conquête du public étudiant.

[79] J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, pp. 228-229 : *Introductio in Dialecticam Aristotelis per Magistrum Franciscum Toletum SI ac philosophiae in Collegio Romano professore*, Mexico, Collegio Sanctorum Petri et Pauli, 1578. Il est publié accompagné de *Reverendi Do. Francisci Maurolici, abbatis Messanensi, atque matematici celeberrimi, De Sphera, liber unus*.

[80] J. F. Blethen, « The Educational Activities of Fray Alonso de La Vera Cruz » ; E. J. Burrus, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz.*

[81] Rappelé en Espagne en 1562, pour se justifier des positions prises sur la question des Indiens, il y reste les dix années suivantes, continuant à publier ses travaux en métropole.

[82] J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, p. 76 : *Physica Speculatio aedita per R.P. Fr. Alphonsum e Vera Cruce, Augustinianae familiae Provincialem, artium et sacrae theologiae doctorem atque cathedrae primae in Ac. Mexicana in Nova Hispania moderatorem*, Mexico, 1557.

[83] D'après E. J. Burrus, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*. Sur le versant philosophique de l'humanisme en Nouvelle-Espagne, M. Beuchot et W. Redmond, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz* ; M. Beuchot et A. Gómez Robledo, *Fray Alonso de la Veracruz* ; M. Beuchot, *Humanismo novohispano*. Sur les liens institutionnels et intellectuels entre Salamanque et l'Université de Mexico, C. I. Ramirez Gonzalez, *Grupos de poder clerical*.

[84] Le fait que l'édition de Toledo soit accompagnée de la publication de la Sphère de Maurolico, sous les auspices de Le Noci, me semble pouvoir étayer cette hypothèse.

Les autres publications d'origine jésuite permettent-elles de renforcer cette hypothèse ? Rapportée à l'ensemble du catalogue imprimé mexicain, la présence jésuite se révèle limitée, au plan non seulement quantitatif, mais aussi qualitatif : la description complète du catalogue du collège comporte la publication, dès 1577, des *Emblemas* d'Alciate, et des poèmes d'Ovide [85]. L'année suivante, outre Toledo et Maurolico publiés en un même volume, sort des presses de Ricardo le récit de l'arrivée à Mexico des reliques envoyées par Grégoire XIII [86]. Dans le même temps est imprimé le *De constructione octo partium orationis, P. Emmanuelis Alvari Lusitani e Societate Iesu* [87], suivi en 1584 de sa *Gramatica latina* [88]. C'est en 1594 que paraît le *De institutione grammatica. Libri tres*, sorti des presses de Pedro Ocharte [89]. Avant la fin du siècle sont aussi publiés la grammaire nahuatl d'Antonio del Rincón, l'*Arte Mexicana* [90] — un texte qui arrive bien après un grand nombre d'ouvrages sur les langues indiennes, ainsi que des textes religieux dans ces mêmes langues indiennes, et des catéchismes en particulier — et un recueil d'éloges de Juan Arista [91].

Cette rapide esquisse du catalogue jésuite permet de revenir, une nouvelle fois, sur le document vice-royal de 1577, et de le lire comme un soutien à la présence jésuite dans la vie intellectuelle de la capitale de la Nouvelle-Espagne ; confronté

[85] Ce volume, dont l'importance tient au fait qu'il offre la première édition, dans le Nouveau Monde, de l'œuvre d'Ovide, les *Tristia* et les *Epistulae ex Ponto*, est signalé dans de nombreux ouvrages, parmi lesquels S. Gruzinski, *La Pensée métisse*, qui en reproduit le frontispice, p. 79. Mais il est surtout analysé par I. Osorio Romero, *Floresta de gramática*, p. 96. L'édition contient en outre une sélection de poèmes de Grégoire de Nazianze, traduits du grec au latin, un des hymnes du poète latin chrétien Sedulius, *Cantemus socii, Domino*. Un dernier texte s'y trouve, *De moribus in mensa servandis*, de Joannes Sulpicius Verulanus.

[86] *Carta del Padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús. Para el muy reverendo Padre Everardo Mercuriano, General de la misma Compañía. En que se da relación de la Festividad que en esta insigne Ciudad de Mexico se hizo este año de setenta y ocho en la colocación de las sanctas reliquias que nuestro muy Sancto Padre Gregorio XIII les embio*. Voir J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, p. 231.

[87] *Mexici, Cum licentia, apud Antonium Ricardum, anno MDLXXIX*.

[88] Mexico, Antonio Ricardo, dont il n'existe cependant plus aucune édition.

[89] I. Osorio Romero, *Floresta de gramática*, p. 132. Il précise en outre : « *La penuria, casi permanente, de gramáticas y antologías latinas en Nueva España llamó poco, en un principio, la atención de los impresores ; durante los primeros cincuenta años explotaron más la impresión de cartillas y sermonarios para la evangelización, de obras especulativas para la Universdad y los conventos o de crónicas y trabajos científicos para la exploración de las nuevas tierras* » (p. 96). Et il évoque les deux seuls titres antérieurs à la publication d'Alvarez : la *Gramatica* de Maturino Gilberto et les *Dialogos* de Vives y Francisco Cervantes. Il inscrit en outre son analyse dans un contexte de croissance de la population scolaire à partir de 1570, qui alimente la naissance d'un marché et explique les besoins exprimés par les professeurs — ici allusion est assurément faite à Le Noci.

[90] J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, p. 345 : *Arte Mexicana compuesta por el P. Antonio del Rincón, de la Compañía de Jesús. Dirigido al Illustrissimo y Reverendissimo Sr. D. Diego Romano, Obispo de Tlaxcala, y del Consejo de S.M.*, Mexico, 1595. Le personnage (1566-1601) est intéressant à plus d'un titre, et notamment parce qu'il est l'un des premiers natifs à entrer dans la Compagnie à Mexico. Voir I. Guzmán Betancourt, « Antonio del Rincón (1566-1601) : primer gramático mexicano ».

[91] J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, p. 346 : Juan Arista, S.I., *Octavas reales en elogio del glorioso S. Jacinto*, Mexico, 1597.

à la liste que l'on vient de dresser, il indique comme un échec dans sa réalisation. Il est aussi frappant par la part qu'il fait aux humanités, sans doute bien plus qu'aux autres apostolats de la Compagnie ou qu'à la philosophie pour laquelle il existe presque déjà une tradition locale. En d'autres termes, et jusque dans sa confrontation avec les réalisations, il vient reconfirmer, si besoin était, que la principale raison de l'appel aux jésuites et du soutien vice-royal à leur activité éducative est liée à l'introduction des classiques, moins dans l'horizon mexicain en général, que dans la culture des descendants des conquérants.

IV. — ÉPILOGUE

En 1604, soit trente ans après l'arrivée des premiers jésuites au Mexique, à un moment où l'activité enseignante de la Compagnie est stabilisée, le collège de la capitale publie un nouvel ouvrage, *Illustrum Autorum collectanae ad usum studiosae iuventutis facta, per congregationem beate Mariae Virginis Annuntiatae autoritate* [...] *in Latinis Rhetoricisque ; Gymnasiis Collegii Mexicani Societatis Iesu* [92]. Dans l'imprimatur signé du vice-roi, qui accompagne la publication, on peut lire :

> *Por quanto Francisco de la Escalante, prefecto de la congregacion de la Anunciata, que por autoridad apostolica esta fundada en los estudios de latinidad y retorica del colegio de la Compania de Jesus desta ciudad de Mexico, me ha hecho relacion que la juventud que en estos reinos estudia latinidad y retorica padece grande incomodidad y trabajo, con mucho menoscabo de su aprovechamiento en las letras y detrimento notables de las buenas costumbres, asi porque que ha menester de los libros para su enseñanza esta esparcido y derramado o diversos y varios autores y a muchas costa, aun no se alla suficiente copia para todos los estudiantes, de cada uno de los muchos libros que les son necesarios tienen juntamente con lo que es util y bueno, mescladas palabras y conceptos lascivos y viciosos qua dañan e inficionan el alma y estrangan la buenas costumbres* [93].

Cette publication est contemporaine de *Solutae orationis fragmenta ad usum studiosae iuventutis, per Congregationem B.M.V. annuntiatae autoritate Apostolica institutam in latinis et rhetoricae gymnasiis Collegii Mexicani Societatis Iesu* [94]. Il s'agit, comme leur titre le précise, de deux manuels destinés à l'enseignement des humanités au collège de Mexico, publiés sous l'égide de la congrégation de l'Annonciation [95]. Le premier est une compilation de manuels de rhétorique. Il se compose

[92] *Illefonsus Diaz De La Barrera, Maximus in nova Hspania Maiestatis Regie cursor tabellarius sumptus fecit,* Mexici, Apud Henricum Martinez, Anno 1604 ; I. Osorio Romero, *Floresta de gramática*, p. 145.

[93] I. Osorio Romero, *Floresta de gramática*, p. 96.

[94] *Mexici, apud Henricum Martinez*, 1604 ; I. Osorio Romero, *Floresta de gramática*, pp. 147-170.

[95] S'il est difficile de préciser les activités de la Congrégation, on peut cependant préciser qu'elle a sans doute été constituée, comme congrégation mariale, en 1574, par V. Le Noci, sur le modèle de celle qui avait été créée une décennie plus tôt à Rome. Voir E. Palomera, *La obra educativa*, p. 106, sur la base de G. Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos*, pp. 299-300.

de plusieurs titres : le *De recte latini sermonis structura et ordine*, du Français François Du Bois (Franciscus Sylvius), professeur d'éloquence au collège de Tournai à Paris au début du XVIe siècle, le *Liber de conscribendis epistolis* du jésuite Bartolomé Bravo [96], l'*Index epistolarum familiarum* de Paul Manuce, les *Progymnasmata ex Rhetoribus Institutionibus* de Pedro Juan Núñez [97], le *Compendium rhetoricae* d'un autre jésuite, Cipriano Suárez [98], et le *De optimo genere poematis*, un autre texte de Bartolomé Bravo. Le second est une anthologie de textes classiques, destinée à offrir une sélection de passages des meilleurs auteurs classiques en prose : Cicéron, les *Fables* d'Ésope à partir de la traduction latine de Lorenzo Valla, César, Salluste, Quinte-Curce, Valerius Maximus [99].

Ces deux publications se situent clairement dans le prolongement de l'imprimatur de 1577, réactualisé par celui de 1604 : elles constituent le *terminus ad quem* de la politique culturelle lancée par le vice-roi Don Martin Enriquez de Almanza.

À trente ans de distance, on est frappé par la récurrence des arguments : c'est toujours la question de la difficulté de l'apprentissage des humanités en rapport avec la rareté des livres nécessaires aux cours qui est au cœur de la décision de publier ; c'est aussi à la question des bonnes manières *(« buenas costumbres »)* qu'est associé son enseignement. Ce second point est souligné dans la licence de 1604 en termes de bonnes ou mauvaises éditions, qui mélangent mots et concepts vicieux qui font du tort à l'esprit et détournent des bonnes manières. Comme si ce qu'enregistrait le texte de 1604 par rapport à celui de 1577 était la possible circulation de mauvais livres en ce début de XVIIe siècle, par opposition à leur rareté au moment de l'arrivée de la Compagnie. Discipliner les élites urbaines reste l'objectif majeur de cet investissement culturel. De fait, les deux livres offrent une sélection de textes modernes, des anciens aussi, des classiques revisités et purifiés [100].

Mais en 1604 cette double édition obéit aussi à un second impératif, sans le contredire, celui de l'ordre interne nouveau qui a été fixé pour les études, à travers l'adoption de la version définitive, depuis 1599, de la *Ratio Studiorum*. Après

[96] Jésuite de la province de Castille (1554-1607), entré dans Compagnie de Jésus à Salamanque, il se distingue par son enseignement des langues classiques et de nombreuses publications. Le traité sur les lettres est publié pour la première fois en 1589 à Pampelune ; il est suivi d'un traité sur l'art poétique publié à Salamanque en 1593, d'un traité sur l'art oratoire en 1596, d'un dictionnaire hispano-latin plusieurs fois réédité.

[97] Cet humaniste de Valence (vers 1529-1602) a laissé une production abondante, notamment à l'adresse d'un public scolaire, mais aussi des éditions de textes anciens. Le texte publié à Mexico reprend partiellement l'édition de 1575.

[98] Le texte de ce jésuite espagnol (1524-1593) publié à Madrid est l'une des sept éditions parues entre 1562 et le début du XVIIIe siècle. Il semblerait qu'il ait contribué à la préparation des *Institutionum dialecticarum libri octo*, publiées à Lisbonne en 1564, sous le nom Pedro de Fonseca. Voir H. Leitão, « The contents and context », p. 110.

[99] Je n'ai pu consulter pour l'heure aucun de ces deux manuels, et ma description s'appuie sur celle que fournit I. Osorio Romero dans *Floresta de gramática*.

[100] F. de Dainville, « L'explication des poètes grecs et latins », dans Id., *L'Éducation des jésuites* ; P.-A. Fabre, « Dépouilles d'Égypte ». Au collège de Mexico, la tension sous-jacente à l'enseignement des classiques, mais païens, est exprimée avec grande clarté par V. Le Noci. Elle est discutée dans A. Romano, « Los libros en México ».

presque un demi-siècle de débats internes [101], la distribution de l'étude des auteurs latins et grecs entre les différentes classes qui constituent le cycle des humanités est enfin fixée : la *Rhétorique* de Cicéron et la *Poétique* d'Aristote dans la classe de rhétorique, qui s'occupe principalement de trois objets fondamentaux, les préceptes oratoires, le style et l'érudition [102] ; César, Salluste, Tite-Live, Virgile, certains des discours de Cicéron pour la classe d'humanités [103]. C'est par Cicéron que commencent, d'après la *Ratio*, les premiers enseignements, et plus précisément par ses lettres *Ad Familiares, Ad Atticum, Ad Quintum Fratrem*, suivies de ses traités *De Amicitia, De Senectute* [104]. Mais d'autres auteurs sont convoqués, toutes classes confondues [105]. Le versant grec de cette formation est constitué par un aréopage qui embrasse les auteurs pris entre Hésiode (VIIIe - VIIe siècle av. J.-C.) et saint Jean Chrysostome (347 ?-407) [106].

À cet égard, le texte de la *Ratio Studiorum* est globalement plus ambitieux que sa traduction mexicaine en termes d'entreprise éditoriale, car il doit rendre compte de la réappropriation de l'héritage antique dans le cadre d'un humanisme à l'échelle de la chrétienté. Mais, rapporté au contexte de Mexico, le programme de 1577 apparaissait non seulement ambitieux et hardi — la difficulté de sa mise en œuvre en constitue une preuve — mais il était aussi précoce comparé aux projets jésuites des grandes capitales de l'Ancien Monde. On y notait en outre les interstices dans lesquels venaient se glisser les références à une culture espagnole [107]. La

[101] A. Romano, « Modernité de la *Ratio Studiorum* ».

[102] *Ratio Studiorum*, « Règles du professeur de rhétorique », pp. 165-173. Au-delà de ces aspects strictement intellectuels, le texte de la *Ratio* semble avoir aussi pris en charge les questions matérielles qui avaient notamment été soulevées par la province de Mexico : l'approvisionnement en livres pour l'enseignement est évoqué, dans la partie du texte qui définit les compétences du préfet des études inférieures, § 27 et 28, dans *Ratio Studiorum*, pp. 141-142. Dans ce cas encore, Mexico pourrait avoir eu un rôle prépondérant dans l'expression de cette question et sa solution.

[103] *Ratio Studiorum*, « Règles du professeur d'humanités », § 1, p. 174.

[104] *Ratio Studiorum*, « Règles du professeur de la classe supérieure de grammaire », § 1, p. 180.

[105] Jules César (101-44 av. J.-C.), Salluste (86-35 av. J.-C.), Tite-Live (69 av. J.-C. - 7 apr. J.-C.), Quinte-Curce Rufus (Ier siècle apr. J.-C.), Virgile (70-19 av. J.-C.), Horace (65-8 av. J.-C.), Ovide (43 av. J.-C. - 17 apr. J.-C.), Tibulle (50-18 av. J.-C.), Catulle (87-54 av. J.-C.), Properce (47-15 av. J.-C.), Ésope (VIIe siècle av. J.-C.), Agapetos, diacre de la grande église Sainte-Sophie de Constantinople. Attesté autour de 527, auteur d'un *Miroir des princes* adressé à l'empereur Justinien en 527.

[106] *Ratio Studiorum*, « Règles du professeur de rhétorique », § 13, p. 170. Dans la classe d'humanités, *Ratio Studiorum*, § 9, p. 178.

[107] Sur la question des humanités, les débats sur les auteurs et l'opportunité de tels enseignements sont récurrents comme en témoignent nombre de textes édités dans les *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. Une présentation schématique de la situation dans les années 1560 est présente dans L. Lukács, *MPSI*, vol. II, pp. 33*-35*. On trouve, à cette date, autour des premiers travaux d'organisation des études, des textes qui établissent déjà une liste d'auteurs sur lesquels fonder les études — voir Ioannes Perpinya, en 1565, « *Qui authores studioso eloquentiae sunt necessarii* » (*MPSI*, vol. II, pp. 640-643), qui convoque Cicéron, Jules César, Salluste, Térence, Plaute, Tite-Live, Quinte-Curce —, complétée par Caton, Varron Columelle, Cornelius Celsus, mais aussi les poètes Virgile, Horace, Catulle, Tibulle, Properce, Lucrèce. Ce document fait directement écho au texte de la *Ratio Studiorum* établi par J. Ledesma pour le Collège romain en 1564 : *MPSI*, vol. II, pp. 530-627, et plus précisément p. 533, « *Qui libri legendi* ». Cependant les problèmes posés par ces classes restent nombreux et en 1575, dans

mention de Luis Vivès [108] est d'autant plus intéressante que son introduction à Mexico est due à Francisco Cervantes de Salazar, qui fut le premier à occuper la chaire de rhétorique de l'université de Mexico et éditeur d'un commentaire aux *Dialogues* de l'humaniste espagnol, les *Commentaria in Ludovici Vives Exercitationes Linguae Latinae*, publiés en 1554, dans la capitale de la Nouvelle-Espagne, chez l'imprimeur Juan Pablos [109]. Il faut attendre les deux publications impulsées par le collège jésuite en 1604 pour que les références ibériques et internes se multiplient, non pas qu'elles soient exclusives, mais elles deviennent prépondérantes, notamment avec Pedro Juan Núñez, Cipriano Suárez ou Bartolomé Bravo. Elles disent le lien privilégié avec la péninsule Ibérique, en fonction d'une dynamique de participation active de la Compagnie de Jésus à la réforme de l'éducation des élites, à une échelle qui n'est pas systématiquement celle de l'ordre. Ces références disent ainsi une logique de circulation des références qui jouent de la variabilité des espaces de communication et de négociation. C'est pourquoi il me semble qu'au total les deux volumes sortis des presses du collège jésuite de Mexico en 1604 représentent davantage le résultat d'un investissement à long terme des agents locaux, que l'entrée du Mexique dans la norme énoncée depuis la curie généralice. Le travail d'enracinement local engagé dès la première génération, en fonction d'une configuration sociale et politique précise, a déterminé l'agenda éditorial sans doute négocié par Le Noci et ses compagnons, puis mis en œuvre par leurs successeurs.

L'implantation de la Compagnie de Jésus à Mexico coïncide avec l'arrivée des humanités pour les élites urbaines d'origine espagnole. Une arrivée qui n'innove pas sur l'objet mais sur la cible, à l'heure où, la conquête s'achevant, commence l'installation. L'agenda de la Couronne espagnole vis-à-vis de sa colonie s'intéresse autant aux Indiens qu'aux descendants des conquérants : par la Compagnie, ils sont rappelés aux valeurs et manières de leurs ancêtres, les Anciens, par lesquels le lien avec la métropole reste possible. C'est du moins ce que suggère la lecture du lent déploiement des classes d'humanités à Mexico dans les dernières décennies du XVIe siècle : un détour par les Antiques païens pour entrer dans la modernité d'un monde où le Nouveau peut se mesurer à l'Ancien [110].

---

le cadre des débats de la congrégation provinciale, sont encore une fois évoqués les problèmes de l'enseignement des humanités au collège romain : voir la description proposée par H. Torsellini, professeur de ces classes, « *Impedimenti de studii d'humanità et remedii de quelli* », vol. IV, pp. 209-213.

[108] Sur J. L. Vivès (1492-1540), voir E. González y González, « La recepción de la obra de Vives » ; E. González y González et V. Gutiérrez Rodríguez, *Los diálogos de Vives*.

[109] Voir T. Herrera Zapién, *Historia del humanismo mexicano*, pp. 42-45.

[110] P.-A. Fabre et A. Romano (éd.), *Les Jésuites dans le monde moderne*, pp. 247-260.

LOS MISIONEROS DE LA RESTAURACIÓN CATÓLICA

LA FORMACIÓN EN LOS COLEGIOS INGLESES

Javier Burrieza Sánchez
Universidad de Valladolid, Valladolid

I. — PLANTEAMIENTO Y DESARROLLO DE LA MISIÓN DE INGLATERRA

La institucionalización de un exilio

La constitución de la Iglesia «nacional» de Inglaterra, bajo la jefatura de su monarca, situaba a los católicos nacidos en aquel reino, en una situación delicada política y espiritualmente. Éstos no sólo eran perseguidos por sus prácticas religiosas, sino por su consideración de rebeldes políticos, opuestos además a la supremacía de los soberanos ingleses[1]. No obstante, conviene empezar matizando que, no todo el ámbito católico más activo compartía idénticas actitudes y compromisos, así como la resolución de determinadas soluciones. Los católicos en Inglaterra eran perseguidos, se les prohibía la celebración pública de sus cultos, se imponía sanciones a los que no asistían a los oficios de la Iglesia establecida. De ahí, que fuesen conocidos como «recusantes» o «recusants».

Una parte de ese catolicismo perseguido y en la clandestinidad generó un exilio fuera de sus fronteras, el cual creó su propia infraestructura a través de los seminarios y colegios, desempeñando estas casas —y con una notable evolución— un papel político y espiritual que iremos desgranando. El primer escenario fue Douai con el impulso del que luego fue cardenal, William Allen. Con la fundación del, segundo de los colegios, el de Roma, entregado a la dirección y administración de los jesuitas, la llamada misión de Inglaterra se fue impregnando de la espiritualidad de la Compañía de Jesús, a través de un trabajo tan tridentino como eran los seminarios. Los jesuitas, desde el pontificado de Julio III, habían recibido la confianza papal y la responsabilidad sobre el colegio germánico, donde se formaban los sacerdotes destinados a trabajar en territorios donde había triunfado la Reforma. El

[1] Este trabajo se incluye dentro de las publicaciones del proyecto de investigación «Dimensión política de la formación del clero inglés en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII): entre la guerra, la paz y la indiferencia» (contrato Juan de la Cierva), cuyo investigador principal es el Dr. Enrique García Hernán, bajo el título «La comunidad irlandesa en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII): identidad e integración social» (MEC. Subdirección General de Proyectos de Investigación, Ref. HUM2005-05763/HIST).

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 87-110.

objetivo de los colegios de ingleses era claro: el envío a Inglaterra de sacerdotes para apoyar a las comunidades clandestinas de católicos, no conformándose con una situación de minorías, sino asumiendo un papel político y espiritual que facilitase el regreso a la obediencia romana. De ahí que convenga subrayar la importancia del «envío». Los colegios no eran refugios de jóvenes católicos que habían sido remitidos a Europa por familias más o menos acomodadas, «salvándoles de la quema», o mejor, del descuartizamiento. Era muy importante el regreso a Inglaterra para que los sacerdotes fuesen líderes de una estrategia de recatolización, especialmente tras el fracaso de la vía militar: la Gran Armada de 1588 y los sucesivos intentos.

Una reflexión que, inicialmente, el jesuita inglés Robert Persons[2] no compartía, pues en los primeros años ochenta propuso a Felipe II —entonces muy ocupado con la anexión de Portugal— distintos proyectos de invasión de la isla. Así, se producía una identificación entre la restauración católica con el proyecto político de la Monarquía Hispánica, lo que condujo a que los católicos ingleses fuesen asimilados como agentes del rey Felipe, encendiendo los ánimos e intensificando el odio anticatólico y las persecuciones. Persons se convirtió, junto con el cardenal Allen, en la cabeza visible de esta imagen, agentes pues del poder extranjero.

Precisamente, el fracaso de la vía militar con el desastre de la Gran Armada, coincidió con la delicada situación económica de los colegios de ingleses que existían en Europa. Los conflictos religiosos de los Países Bajos obligaron a trasladar el seminario de Douai a Reims, aunque Francia tampoco era un paraíso para los católicos. Cuando Persons fue enviado a Castilla, para cumplir con una serie de tareas delicadas para la Compañía, encontró en el monarca español la solución al acuciante problema del colegio de Reims, otorgando Felipe II una limosna de tres mil ducados. En una Castilla de manifiesta hostilidad hacia lo inglés —era 1588-1589—, Persons conoció en Valladolid una pequeña población de estudiantes ingleses e irlandeses. Finalmente, el Consejo autorizó el establecimiento de un seminario para ellos en la ciudad del Pisuerga, a finales de julio de 1589, bajo la advocación de San Albano, considerado el protomártir británico[3]. Ya, en mayo de 1589, habían salido hacia Castilla desde Reims, tres colegiales ingleses, formándose después una comunidad numerosa de sacerdotes y seminaristas, lo que permitió el envío temprano de misioneros a Inglaterra. Se implicaba Persons en una nueva etapa de la misión de Inglaterra, siendo Castilla un ámbito propicio para el desarrollo de estos seminarios. Sin duda, el horizonte se hallaba en un anhelado cambio político, cercano al regreso a la obediencia romana[4].

Persons, que era un gran publicista, tenía claro que al mismo tiempo que desarrollaba una labor que debía dar sus frutos y cumplir objetivos, tenía que saber

[2] F. Eguiluz, *Robert Persons, el «Architraidor»*; «La Fundación del Colegio Inglés de Valladolid»; E. L. Tauton, *The History of the Jesuits in England.*

[3] J. Burrieza Sánchez, *Una Isla de Inglaterra en Castilla*.

[4] «Información que da el P. Robert Personio de nación inglesa de la compañía de Jesús acerca de la institución del seminario que por orden de su Majestad se ha hecho en Valladolid para los estudiantes ingleses que vienen huyendo de la persecución de los hereges de Inglaterra y de las guerras de Francia», Valladolid, 1º septiembre 1589, en *Relación de algunos martirios del mismo autor*, Madrid 1590, pp. 62-76.

«venderla» bien y así, a través de la tarea que tanto le agradaba de escribir, entregó a la imprenta determinados memoriales donde explicaba, en lengua castellana, el por qué era necesario ayudar desde la Monarquía Hispánica al crecimiento de estos seminarios. Si era menester desmasificar el colegio de Reims, había que explicar que estos estudiantes y seminaristas ingleses exiliados, no solamente habían tenido que salir huyendo de Inglaterra, sino también de las guerras de religión en Francia, las cuales les habían obligado a prolongar geográficamente este destierro hasta el corazón de Castilla. Para todas estas ideas iba a encontrar suficiente recepción en la Corte. Después serán los mártires los que sean capaces de ejercer una labor de captación de protectores —como después comprobaremos—, ejemplarizados en los monarcas españoles, los cuales asumían un papel como defensores de la fe. La desconfianza estuvo presente en las autoridades políticas y religiosas de la Castilla y del Valladolid del momento, como lo prueba la intervención de la Inquisición, a la hora de la recepción de los primeros estudiantes. Pero, al mismo tiempo, no se podía olvidar la curiosidad generada entre las élites del reino. Como dato curioso, entre aquellos grupos iniciales se encontraron algunos descendientes del canciller de Enrique VIII, Tomás Moro. El salvoconducto con el que se intentaba combatir la desconfianza era la presencia de jesuitas españoles al frente de este nuevo seminario de ingleses de Valladolid.

Las reacciones de las Monarquías

Los efectos se apreciaron ya en Inglaterra pues, el gobierno inglés con la reina Isabel a la cabeza, reaccionó de manera virulenta, contra este colegio que entendía, había nacido al amparo, protección y sombra de Felipe II. El edicto de 1591 hacía una referencia explícita al colegio vallisoletano, prohibiendo a sus súbditos que se uniesen a estas comunidades, asimilándolos a rebeldes políticos cuyo único objetivo era el derrocamiento de su persona, sirviendo a los intereses del monarca español y a los propios de la Compañía de Jesús. Robert Persons, desde su mencionada visión de publicista, pensó que este edicto había contribuido a que los círculos católicos conociesen que había sido fundado, en la lejana ciudad de Valladolid, el colegio de San Albano. La culminación fue en 1592 cuando, no solamente el papa Clemente VIII aprobaba por la bula pontificia la existencia del seminario —«*Cum nullum firmius praesidium*»—, sino que en ese verano se recibía la visita de Felipe II. Es verdad que el respaldo del monarca había sido más nominativo que cuantificable en dinero, pues con el entregado por decisión real no se habría levantado el seminario. Para la captación de esos potenciales bienhechores era necesario insistir en que Felipe II había «abrazado»[5] en Valladolid a los exiliados católicos ingleses. Todo ello se plasmó en la publicación de la crónica de esta visita, primero en lengua inglesa y en Amberes, para continuar después y mucho más extensa en español, utilizando el mismo editor que había imprimido, anteriormente, la obra

[5] P. de Leturia, «El abrazo de Felipe II a los seminaristas ingleses de Valladolid (1592)», pp. 282-298.

de Persons: «Información acerca del Colegio de San Albano». Hablamos de Pedro Madrigal[6].

Esta presencia de Felipe II marcó una consolidación de la apuesta que había realizado Persons por la misión de Inglaterra. Consideró que la comunidad vallisoletana ya era suficientemente numerosa. John Blackfan —miembro de aquel primer grupo fundacional— resaltaba en sus *Annales*[7], aquella frase pronunciada por este mencionado jesuita inglés: «el redil está lleno: deben iniciarse nuevas empresas». En un informe que dirigió el provincial de Andalucía, Bartolomé Pérez, al propio Persons, empezaba a manejar la posibilidad de establecer en Sevilla un segundo seminario de ingleses. En la negociación también intervenía el arzobispo de aquella ciudad, Rodrigo de Castro, además de otros destacados títulos de la nobleza andaluza y castellana, en ocasiones vinculados con el mar. Era la ciudad hispalense una de las grandes capitales jesuíticas de esta asistencia de España, tal y como ocurría con Valladolid. Sin embargo, no todos los jesuitas andaluces se mostraron propicios y favorables hacia esta empresa.

Persons en Andalucía: la fundación del colegio de Sevilla y la casa de Sanlúcar

Dos puntos se consolidaron en Andalucía en relación con la misión de Inglaterra. En primer lugar, Sanlúcar de Barrameda, en medio de una tradicional colonia inglesa e irlandesa, especialmente de comerciantes, bajo la protección de esos títulos de la nobleza, sobre todo del duque de Medina Sidonia. El hospital ya se hallaba establecido desde principios del siglo XVI y adquirió después un papel estratégico, pues podía ser un punto de entrada y salida de seminaristas, sacerdotes e informaciones procedentes de Inglaterra[8]. En segundo lugar, Sevilla, donde su mencionado arzobispo —vallisoletano de nacimiento— conocía Inglaterra y su situación, después de haber acompañado al príncipe Felipe en su viaje matrimonial. Felipe II había dirigido una carta al mencionado prelado, exponiéndole la necesaria fundación del colegio de ingleses[9]. Persons sabía que la nueva fundación tendría que desarrollarse con otros bienhechores que imitasen el apoyo moral del monarca.

[6] [Persons], *A relation of the King of Spaines receiving in Valladolid and in the Inglish Colledge of the same towne in August last part of this yere 1592*, Antwerp, 1592; [Persons], *Relación de vn sacerdote Ingles escrita a Flances a vn caballero de su tierra desterrado por ser Catolico: en la qual le da cuenta de la venida de Su Magestad a Valladolid, y al Colegio de los Ingleses, y lo que allí se hizo en su recibimiento, traducida de Ingles en Castellano, por Tomas Eclesal, cauallero ingles*, Madrid, por Pedro Madrigal, 1592. Loomie propone que la traducción española pudo haber sido realizada por Thomas James, un comerciante católico inglés y familiar que era de la Inquisición en Sanlúcar de Barrameda. A.J. Loomie, «Thomas James, the English cónsul of Andalucía 1556-c. 1613», pp. 165-179.

[7] Archivo Colegio San Albano (ACSA), ACSA, Serie II, legajo 17, *Annales Collegii Anglorum Vallesoletani*. Un documento de vital importancia que recientemente se ha editado en *The Blackfan Annals. Los Anales de Blackfan*, Latin, English, Español editado por Peter E. B. Harris, ACSA, Series, vol. I, Valladolid, Real Colegio de Ingleses, 2008 (en adelante *Annales*…, ed. Peter Harris).

[8] M. E. Williams, «The English Hospice of St. George at Sanlucar de Barrameda», pp. 263-276.

[9] Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, t. IV, pp. 152 *sqq*.

Por eso, consiguió la ayuda de Francisco Sarmiento de Mendoza, obispo de Jaén, Francisco de Carvajal, obispo auxiliar de Sevilla y de Coria, además de las limosnas procedentes de la aristocracia andaluza, muy relacionada con la Compañía como ocurría con los marqueses de Priego —padres del jesuita Antonio de Córdoba—, a los que se sumaron los de Ayamonte, los duques de Arcos, Béjar y Sessa.

Con catorce sacerdotes y seminaristas, y acompañado por el también jesuita inglés Joseph Creswell[10], Persons establecía el colegio de ingleses de Sevilla, bajo la advocación del papa San Gregorio, el 25 de noviembre de 1592[11]. Los medios para difundir esta obra fueron similares a los utilizados en Valladolid. En la primera gran fiesta del colegio, la de santo Tomás de Canterbury, y ante el mencionado cardenal Castro, los seminaristas glosaron acerca de los sacrificios que suponía abandonar la tierra natal, el desarraigo familiar y el alcance del martirio. Los sevillanos tuvieron claro que este nuevo colegio se convertía en una escuela de mártires. Así lo expresaba el Cabildo catedralicio al papa Clemente VIII:

> Es común la alegría de todo el pueblo quando los veen, entendiendo que no solo tiene consigo una nueva casa de religiosos más un seminario de mártires que han de yr a profesar con sus vidas y con su sangre la santa Fe católica [...]. Y sin duda entendemos que esta voz del pueblo lo es también de Dios: pues teniendo esta ciudad muchas razones de disgusto y aversión a la nación inglesa por aver recibido de sus corsarios muchos daños en sus tratos y mercancías[12].

El progreso de aquella nueva fundación, quizás mejor acogida por esta ciudad que el seminario de Valladolid, supuso sucesivos cambios de domicilios hasta que llegaron en 1595 a la calle de las Armas —antiguo nombre de la actual de Alfonso XII. Aunque Creswell actuó de administrador, el también jesuita Francisco de Peralta lo hacía como rector y director espiritual. Uno de los méritos de este último fue evitar que en Sevilla se desarrollasen las controversias que estallaron pronto en un Valladolid que salía de una condición urbana cortesana[13]. Los jesuitas empezaron a ser acusados de actitudes proselitistas y de aprovechar esta infraestructura, no en bien del conjunto de los católicos ingleses, sino del progreso de la Compañía de Jesús en Inglaterra. No pensemos que la infraestructura de Sevilla no carecía de precariedades que contribuyesen a la expansión de enfermedades. Con todo, Persons informaba al general Aquaviva sobre la concesión de una limosna anual por parte de los canónigos hispalenses y por espacio de diez años. Le describía la nueva ubicación con palabras cargadas de entusiasmo: «será el más hermoso colegio que habrá en muchas leguas y más de ciento cincuenta personas cabrán

[10] J. R. Fernández Suárez, «Joseph Creswell: al servicio de Dios y de su Majestad Católica (1598-1613)», pp. 47-83.

[11] M. Murphy, *St. Gregory's College Seville, 1592-1767*.

[12] «Copia de la carta de la Ciudad de Sevilla a nuestro santísimo Padre Clemente VIII, su fecha a 23 de diciembre del año de 1596», D. de Yepes, *Historia particular de la persecución de Inglaterra y de los martirios mas insignes que en ella ha habido desde el año del Señor 1570*, pp. 767 *sqq*.

[13] M. Murphy, «Los comienzos del Colegio Inglés de San Gregorio en Sevilla», pp. 3-24.

en el»[14]. Por eso, se atrevía a asegurarle que «la Compañía no tiene obra de mayor importancia por las manos, en España, que esta de los Seminarios, ni que más luzca en los ojos de todos». Nuevos miles de ducados llegaron para la construcción de la iglesia, inaugurada en noviembre de 1596 cuando Persons ya no se hallaba en España.

La importancia político-religiosa de los seminarios de ingleses en las relaciones angloespañolas

La Monarquía no había confiado plenamente en los seminarios como forma y manera de solucionar el problema, sobre todo político, de Inglaterra. En los años 1596, 1597, 1599 y 1601 se intentaron nuevas invasiones, sin olvidar las conspiraciones en las que ya siempre se les hicieron partícipes —al menos desde el imaginario— a los jesuitas y a los moradores de estos seminarios. No se podía prescindir de aquellos católicos que, desde Valladolid o Sevilla, enviaban a Inglaterra información sobre este exilio católico establecido en estas casas. Uno de ellos fue John Cecil, alias «John Snowden», el cual formaba parte del círculo fundador de San Albano de Valladolid, pasando posteriormente a Sevilla. Naturalmente, de todo ello no tenía conocimiento Robert Persons. ¿Cómo se pueden explicar estas actitudes que tendríamos que definir como ambiguas?

Como hemos enunciado antes, los católicos perseguidos en Inglaterra no eran una comunión de opiniones unánimes. La solución que buscaban no suponía un abandono de su consideración nacional o al menos no pretendían que, para salvar su condición religiosa, fuese necesario entregarse en los brazos del enemigo político, es decir, España y Felipe II. Un argumento que, de alguna manera, incluso expusieron sacerdotes al borde del cadalso. Palabras atribuidas por John Blackfan en sus *Annales* a los llamados mártires. Querían ser católicos, sin dejar de ser ingleses. Cecil era de los que creía que si transmitía información, el gobierno inglés respondería con tolerancia. Pensaba que cuanto más cruenta fuese la persecución, cuanto más aumentase el número de los mártires, con mayor fuerza el gobierno inglés estaría cohesionando a la oposición católica. De ahí que solicitase el cese de la persecución de los católicos, pues muchos eran los que desde Inglaterra, para defender su fe, no querían identificarse con Felipe II. Desde los que trataban de atraer apoyos a estos colegios, se insistía en que la formación de sacerdotes católicos ingleses contribuía a la seguridad temporal de la Monarquía Hispánica. Ya no era solamente

[14] «Yo estoy al presente en la casa nueva que hemos comprado para este Seminario con tres o cuatro Nuestros de la Compañía y otros tantos mozos, y más de treinta oficiales para labrar lo que falta de habitación y oficinas y acomodar lo demás. Cuatro mil ducados gastaremos en acomodar la casa, y otros tantos será menester para la fábrica de la iglesia, y tres mil para componer algunas casillas que están juntas, los cuales todos, con los siete mil que pagamos para la casa principal, serán diez y ocho mil ducados, y más valdrá la casa cuando sea acabada de treinta mil, porque será el más hermoso colegio que habrá en muchas leguas y más de ciento cincuenta personas cabrán en ella… Crea Vuestra Paternidad que la Compañía no tiene obra de mayor importancia por las manos en España que esta de los Seminarios, ni que más luzca en los ojos de todos», en *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI), «Carta de Robert Persons a Claudio Acquaviva, prepósito general de la Compañía de Jesús», fº 251.

una cuestión de defensa de la bandera de la fe, sino también una reducción de los gastos generados por la seguridad y la defensa de las costas, tratando también de contrarrestar los ataques de los corsarios ingleses. Sevilla, por ejemplo, era una ciudad opulenta, en constante relación con las Indias, con las flotas que iban y venían, con las élites de la nobleza andaluza terrateniente, con los mercaderes enriquecidos, pero también era una ciudad levítica, donde el número de conventos, de frailes mendicantes y de fundaciones de monjas, sobreabundaban y, por tanto, también la competencia de las limosnas y de las ofertas de lo sagrado.

Resultaba fundamental la información que venía y se enviaba a Inglaterra. No solamente la que pudiese salir desde estos colegios por vías «ilegales» a través de los espías, sino muy especialmente la información que recibía la misión de Inglaterra, la correspondencia y los contactos que se mantenían con los católicos allí ocultos o toda una estrategia de espionaje procatólico, que se plasmaba en esas hojas que se imprimían, donde se reflejaban las noticias políticas de Inglaterra y que, además, se integraban en los trabajos publicísticos, apoyados por impresores sevillanos[15]. Sin duda, estas informaciones, no solamente contribuyeron a aportar datos estratégicos necesarios para el equipo de Persons, sino que favorecieron la sensibilización de la población castellana hacia este problema religioso.

No debemos olvidar las soluciones políticas que siguió aportando Persons en sus obras. En el seminario de Valladolid esbozó muchas de las ideas que conformaron su polémico libro, «The Book of Titles (Conference of the Next Sucession to the Crowne of Ingland)», publicado finalmente en St. Omer en 1594 en el que apostaba por Isabel Clara Eugenia como candidata a la corona inglesa por ser descendiente de Juan de Gante. Los que apoyaban esta solución se encontraban en colisión con la más cercana y natural de Jacobo Estuardo, un príncipe al que no se oponía Persons mientras garantizase la libertad religiosa en Inglaterra. De nuevo, no todos los católicos ingleses se agrupaban en un partido «jesuítico o hispano». Los que se vinculaban a los derechos de Jacobo Estuardo se reunieron en lo que Eguiluz ha denominado «partido escocés». De todas las disensiones y tensiones existentes entre los católicos ingleses, lo que se conocía como «familia papista», se hallaba perfectamente informado el Consejo Privado de la reina Isabel.

Una nueva época, una percepción diferente: el colegio de ingleses de Madrid

Los cambios empezaron a producirse a partir de la muerte de Isabel I en 1603. Fueron distintos los actores principales en ambas coronas y con ello, la orientación de la política internacional de la Monarquía Hispánica. Así, ciertos sectores del catolicismo inglés albergaron esperanzas en el nuevo monarca. Martin Murphy[16] llega a decir que, también en este momento, concluía «el periodo heroico de los mártires ingleses». Con un nuevo contexto, ¿cuáles serían los argumentos de los

[15] Real Academia de la Historia (RAH), *Nuevos avisos de Inglaterra*, Sevilla, Rodrigo de Cabrera, 1599. *Algunos avisos de Inglaterra y de la persecución* & Sevilla, Alonso Rodríguez Gamarra, 1615.

[16] M. Murphy, «Los comienzos», p. 17.

seminarios de ingleses en Castilla? La paz no había resuelto el problema religioso de Inglaterra. El protestantismo seguía siendo un riesgo y motivación de los movimientos políticos de las potencias, según afirmaba Joseph Creswell, ayudante y sucesor de Persons. La guerra había supuesto un aumento abultado de los impuestos, para con ellos sufragar las empresas militares. La auténtica paz, continúa Creswell, solamente se podía alcanzar si la herejía no contaba con ningún peso político en Inglaterra. Por otra parte, también había que percatarse que las intervenciones militares no habían conseguido ninguno de los objetivos que se habían propuesto. De nuevo, se presentaba mucho más adecuada la predicación apostólica para conseguir el regreso de Inglaterra a la obediencia romana. Una predicación que solamente se lograba manteniendo estos colegios de ingleses dirigidos por los jesuitas. Era necesario recurrir, con sus memoriales, no solamente a las respectivas instituciones locales de Valladolid o Sevilla, sino también a los Consejos y a las Cortes de Castilla. Si se suspendían estas subvenciones —indicaba Creswell—, se daba la razón a los argumentos protestantes, que habían afirmado que la ayuda española anterior había respondido a los intereses políticos más que a los espirituales: mientras existió una situación de guerra, los reyes de España protegieron con su manto a los colegios de Ingleses. Pero también habría que preguntarse si estos argumentos propuestos por Creswell, los creía firmemente este jesuita inglés o eran los más propicios para alcanzar los objetivos limosneros propuestos.

La realidad fue que la *Pax Hispanica*, la firma de la paz de Londres en 1604 y su ratificación en Valladolid en 1605, desembocó en una pérdida de interés por el problema religioso y político de Inglaterra. Eso sí, se produjo una actualización del mismo cuando, en 1623, el príncipe de Gales Carlos Estuardo pretendió contraer matrimonio con la infanta española María de Austria, hermana del rey Felipe IV[17]. Para entonces, los seminarios se encontraban en clara decadencia, proceso que se va a agudizar aún más, en la segunda mitad del siglo XVII, cuando el número de seminaristas se redujo considerablemente e, incluso, la realidad eclesial católica que se iba reconstruyendo desde la clandestinidad, empezaba a demostrar prevención o manifiesta hostilidad hacia estos colegios ingleses de Castilla. No obstante, se había fundado el tercero de los seminarios de estas características en la Corte madrileña por iniciativa de César Bogacio[18], el cual encontró en el de San Albano de Valladolid un modelo adecuado. Sin embargo, la inestabilidad presidió la cotidianidad de este colegio de fundación tardía, desarrollando un abultado pleito con el de ingleses de Valladolid, cuestión tampoco extraña en una sociedad pleiteante como era la moderna[19].

[17] G. Redworth, *El Príncipe y la Infanta: una boda real frustrada.*

[18] E. Henson (ed.), *The English College at Madrid 1611-1767.*

[19] ACSA, Archivo Colegio de Ingleses de San Jorge de Madrid, *Resumen historial del Seminario de ingleses de San Jorge por el padre Juan de Cabrera*, libro 1. ACSA, Archivo Colegio de Ingleses de San Jorge de Madrid, *Papeles tocantes al litigio y desavenencias entre el colegio de San Jorge y el de San Albano de Valladolid: correspondencia, resoluciones, dictámenes*, libro 15.

II. — FORMACIÓN DE LOS MISIONEROS INGLESES: EL EJEMPLO DE SAN ALBANO DE VALLADOLID

La imagen de los ingleses: entre una celestial utopía y una cotidianidad conflictiva

Frente a la desconfianza con la que se miraba en 1588 a los ingleses en Castilla, el mencionado John Blackfan escribía que España era «refugio de hombres buenos, socorro de los desdichados, y la única y digna morada de la Iglesia católica»[20]. Existía miedo hacia los mencionados espías ingleses, porque en realidad algunos de ellos ya se habían hecho pasar por seminaristas católicos para poder localizar en Inglaterra las familias católicas de algunos de éstos que permanecían en secreto en su exilio católico en España. Desde Londres y en 1611, Luisa de Carvajal —la española que trabajó en Inglaterra entre los católicos— pedía a Creswell que quemase las cartas que le escribía para evitar que algún estudiante informase de su localización en Inglaterra: «algunos que estando allá, dan satisfacción y parecen muy devotos y santos, venidos acá se truecan muchísimo». Afortunadamente, Creswell no debió hacer caso siempre a la solicitud de doña Luisa porque sus cartas constituyen una fuente privilegiada para conocer la clandestinidad de ciertos sectores católicos en Inglaterra[21]. La desconfianza inicial la intentó paliar Persons, cuando afirmaba que la ortodoxia quedaba asegurada por el gobierno de un superior español —en este caso, un jesuita—, porque los estudios se realizaban en las aulas de un colegio español de la Compañía y, por último, por la adopción de costumbres hispanas. La mencionada publicística dio sus resultados y poco tiempo después los canónigos sevillanos pensaban que sus limosnas estaban sustentando a seres dotados de virtudes angelicales.

Desde el comienzo, la vida cotidiana de estos colegios estuvo plagada de conflictos[22]. No todos los seminaristas se mostraban afectos a los jesuitas. Algunos acontecimientos resultaron sonoros e, incluso, pintorescos como aquellos ingleses que se escaparon del colegio de San Albano para refugiarse a la sombra de la «casa central» de la Congregación benedictina de Valladolid —en el monasterio de San Benito— o con los frailes dominicos del convento de San Pablo. Los *Annales* de Blackfan dieron cuenta de todo ello por extenso[23], pues provocaron una gravísima crisis en el colegio de San Albano que tuvo consecuencias académicas. Una controversia que también debe ser analizada desde la lucha entre regulares u órdenes religiosas. Según ha estudiado el abad Geoffrey Scott, de aquellos que entraron en este colegio entre 1596 y 1603, treinta y siete abandonaron con la intención de hacerse benedictinos, veintisiete de los cuales perseveraron y profesaron. Buena parte de ellos procedían de Gales, por lo que más tarde eran conocidos como

[20] ACSA, Serie II, legajo 17, *Annales Collegii Anglorum Vallesoletani*, p. 2.

[21] C. M. Abad y J. González Marañón, *Doña Luisa de Carvajal y Mendoza*.

[22] J. Burrieza Sánchez, «Escuelas de sacerdotes y mártires: los Colegios del exilio católico», pp. 39-74.

[23] ACSA, Serie II, legajo 17, *Annales Collegii Anglorum Vallesoletani*, pp. 44-47.

benedictinos galeses «españolizados». Mostraban hostilidad, no hacia España —de hecho, muchos de ellos apoyaban planes de invasión—, sino contra los jesuitas. Se oponían al juramento de fidelidad que se les obligaba a pronunciar en San Albano, pues se fueron interesando más en restablecer el monacato inglés medieval. En realidad, dentro de la misión de Inglaterra, donde encontramos dos fuerzas principales en jesuitas y sacerdotes seculares, los benedictinos —según los ha definido el abad Scott— se convertían en una «tercera fuerza». Ellos pensaban que, en el caso que se produjese una restauración del catolicismo en Inglaterra, un regreso a la obediencia a Roma, tenían que tratar de evitar que los antiguos bienes de procedencia monástica, cayesen en manos de los jesuitas, fuerza tan dominante a través de los colegios de ingleses del continente y con deseos de expansión constante. Los mencionados *Annales* de Blackfan narraron los acontecimientos desde los ojos de la Compañía de Jesús, viendo en los benedictinos unos proselitistas que habían descubierto en este colegio un terreno abonado para conseguir multitud de «obreros» para su «mies»[24].

Surgieron, pronto, conflictos «nacionales», de los que no se libraron ni siquiera los miembros de la Compañía. A pesar de las llamadas a la comprensión por parte del prepósito general, el italiano Claudio Aquaviva, existían jesuitas en España que se mostraban disconformes con que Felipe III se gastase dinero en una obra de ingleses «indisciplinados» como ésta. La asistencia a las aulas de los colegios españoles de los jesuitas también fue otra reivindicación. Habitualmente, los seminaristas ingleses oían lecciones en los colegios de la Compañía que se encontraban establecidos en Madrid, Sevilla y Valladolid. Escuchaban lecciones impartidas por profesores españoles, convivían con alumnos españoles y recibían los contenidos desde las coordenadas de la mentalidad hispánica. Instruidos, pues, al «more hispánico», según había escrito el padre Julio César Cordara. Los visitadores trataron de buscar soluciones, dictando medidas de reconciliación, nombrando rectores jesuitas ingleses —en Valladolid fue el mencionado John Blackfan— y aumentando las disciplinas y lecciones leídas en los respectivos seminarios sin que los colegiales tuviesen que salir. Algunas de estas disposiciones no las aceptó el duque de Lerma. Las conclusiones finales del monarca para con Valladolid fueron claras: o los colegiales de San Albano se atenían a lo establecido por los superiores de la Compañía o el seminario se cerraba. El decreto se convirtió en un «proceso de inculturación por la fuerza», como lo definió Evaristo Rivera[25].

De esta manera, los ingleses y también sus jerarquías, cuando éstas fueron restablecidas, contemplaron con mayor recelo a estos seminarios a medida que avanzaba el siglo XVII. Los vicarios ingleses denunciaban que los pocos que regresaban a su patria lo hacían, intelectual y espiritualmente, más próximos a novicios de la Compañía, que a las necesidades de un sacerdote católico en un ambiente hostil. Los jesuitas se defendían señalando que ellos se encargaban de mantener la adecuada disciplina en San Albano, aislando a los colegiales del mundo exterior. Unos pro-

[24] *Annales*, ed. Peter Harris, pp. 62-65.

[25] E. RIVERA VÁZQUEZ, «Crónica general de la Provincia de Castilla».

blemas que también se repitieron en los otros seminarios de ingleses e irlandeses, agudizados cuando la Compañía vivió en los años sesenta del siglo XVIII sus peores momentos.

El momento de la llegada

La admisión de los colegiales corría a cargo del superior provincial de los jesuitas o, por delegación, del rector de la casa. Ésta debía encontrarse lo suficientemente avalada. Tenían que ser ingleses o hijos de ingleses, capaces de ejercitarse —como indicaba la literatura de la época— en la «piedad, devoción, canto y ceremonias eclesiásticas». Nadie sería admitido en la casa sin un adecuado certificado donde constase su lugar de procedencia, su profesión de fe y su naturaleza[26]. Habitualmente, se aplicaron los criterios de admisión cuidadosamente, aunque en algunas ocasiones se primaba la consideración social. Cuando el embajador veneciano en España informaba sobre este asunto al dux y al senado de la Ciudad de los Canales subrayaba que Felipe II se había preocupado de las condiciones que debían reunir los futuros colegiales ingleses. San Albano corría el peligro de reconvertirse en un refugio de bocas hambrientas y exiliados de buenas familias que habían conservado la fe católica. Origen, pues, privilegiado en muchos casos, «primogénitos y herederos de sus padres, y únicos hijos mayorazgos de rentas y casas muy principales de Inglaterra»[27]. Al menos, eso era lo que resaltaba la publicística católica oficial. Familias en contacto con actividades mercantiles, con buenos contactos en los puertos de salida, siendo los viajes un riesgo costoso y prolongado.

Luisa de Carvajal describía, en 1601, las primeras impresiones que en ella despertaba la llegada de los nuevos seminaristas ingleses al colegio de Valladolid:

> Ayer pasaron por mi puerta —pues su casa se encontraba junto al colegio—, recién llegados, seis mozos bien dispuestos todos ellos, de edad de veinte hasta veinticuatro años, que venían al seminario de aquí. Es cosa maravillosa la alegría que traen entre tanta descomodidad y desamparo, que vienen a pie, y solos, y pobres… Y pocos días ha, ví venir otros seis de la misma manera, aunque de menor edad, y algunos hartos pequeños y gente delicada y nobles, a lo que creo[28].

Sin embargo, la realidad no siempre coincidía con la apreciación de Luisa de Carvajal. Dejemos de lado algunas narraciones aventureras, consideraciones sobre su procedencia o un análisis por edades. A menudo, antes de entrar en los colegios de ingleses de España, los alumnos habían estudiado en otros centros en el continente como St. Omer, un seminario fundado en 1593 con el fin de convertirse en la primera etapa en la educación de aquellos niños. Académicamente, los primeros seminaristas habían estudiado en Universidades como Oxford y Cambridge.

[26] F. Eguiluz, «La Fundación», p. 155.

[27] D. de Yepes, *Historia particular*, p. 750.

[28] «Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo», Valladolid, 10 de septiembre de 1601, en C. M. Abad y J. González Marañón, *Doña Luisa de Carvajal y Mendoza*, p. 114.

Cuando alcanzaban Valladolid, en los meses de otoño o primavera, un primer periodo de probación lo realizaban en una ribera extramuros de la ciudad. Debían acostumbrarse, por ejemplo, con las primeras comidas: «para que no enfermen y que se les vaya a la mano en el beber y se les de el vino aguado y duerman quanto quisieren los tres primeros días». Eran preparados a través de Ejercicios Espirituales, meditaciones, confesión general, lectura de reglas hasta que llegaba el momento de pronunciar el juramento de fidelidad y el examen que se les hacía. Tenían que entregar los dineros que portaban y que eran utilizados en los gastos de la misión. También se les privaba de algunos objetos impropios de estudiantes, entre los cuales podían hallarse algunos libros peligrosos. En aquellos días previos habrían de aprender todo lo relativo a los comportamientos en el refectorio y en el colegio, servicio en la mesa, dándoles a leer las reglas y las advertencias particulares. En la cotidianidad de la casa era recomendable la lectura de los diarios de costumbres y estilo, además del libro donde se anotaban las visitas para recordar, tanto a los jesuitas como a los colegiales ingleses, las disposiciones que la Compañía de Jesús había dictado para con estos seminarios. Aquaviva, como prepósito general, promulgó una serie de medidas prácticas en las cuales pedía que no se atemorizase a los alumnos con el castigo de la expulsión del colegio. Únicamente, debía emplearse esta resolución en casos extremos —«porque es muy grande pena ser despedidos en parte tan remota de la patria».

A los seis meses, de acuerdo a la bula fundacional, los colegiales pronunciaban el juramento de fidelidad, como lo hacían en el colegio inglés de Roma,

> … que ellos están dispuestos a tomar por mandato de los Superiores de dicho Colegio la vida eclesiástica y las sagradas órdenes y después a partirse para Inglaterra a ayudar a las almas[29].

Los jesuitas a quienes les estaba encomendada la dirección y administración de estas casas tenían que animar la vocación sacerdotal de los alumnos, evitando dentro de esa línea de aislamiento, cualquier contagio innecesario con el exterior[30]. Los colegios tendían a convertirse en islas hacia el exterior, encontrándose todo reglamentado, desde la posesión de las llaves, la apertura de sus puertas, el control de la correspondencia, las salidas de casa y el acompañamiento, los grados de privacidad dentro del colegio, la peligrosa presencia de seglares y la todavía más peligrosa de las mujeres, medidas que se agudizaron cuando la corte de Felipe III permaneció en Valladolid entre 1601 y 1606. Desde el principio se dejaban muy

[29] «Yo N. alumno del Colegio Inglés de A., considerando los señalados beneficios que Dios nuestro Señor me ha hecho, y aquel principalmente de auerme sacado de mi patria que está tan trabajada de herejías, y auerme hecho miembro de su Iglesia Católica: desseando no ser del todo ingrato a tan grande misericordia del Señor, he determinado de ofrecerme todo a su diuino seruicio, en quanto yo pudiere para cumplir el fin deste Colegio. Y assí, prometo y juro al omnipotente Dios que con su diuina gracia y favor, recibiré a su tiempo las sacras órdenes, y bolueré a Inglaterra, á procurar convertir las almas de aquellos próximos, cada y quando que al superior deste Colegio, conforme a su Instituto, le pareciere, mandármelo en el Señor. Año», en D. de Yepes, *Historia particular*, p. 756.

[30] ACSA, Serie II, *Miscelánea*, libro 12, «Visita que hiço el padre Galarza, provincial desta prouinçia en el Collegio Yngles a 6 de abril de 1610».

claras cuestiones que había que vigilar como el cuidado de la vestimenta, la provisión de zapatos, la permanencia del vestido de invierno hasta bien entrado el mes de mayo, con el fin de evitar peligros de salud[31].

De novicios jesuitas a teólogos

Era la de estos seminarios una vida muy similar a la de un noviciado de la Compañía de Jesús, quizás porque los jesuitas no sabían formar sacerdotes de otra manera, cuidando especialmente los espacios de oración, las horas fijas y determinadas, la formación musical, los tiempos de estudio, el desarrollo de la liturgia, sin olvidar la metodología propia de la espiritualidad jesuítica como el examen de conciencia o los mencionados Ejercicios Espirituales. Podían recibir penitencias públicas aunque no estaban obligados a todos los ayunos y abstinencias que eran costumbre entre los jesuitas. No estaban ausentes los modelos de vida, la teología ejemplar, el contacto físico con los santos a través de las reliquias o con sus vidas por la lectura del más célebre *Flos sanctorum*, el recopilado por Pedro de Ribadeneira. Los seminarios impulsaron, especialmente, sus propios modelos vitales: los mártires[32].

La formación de un sacerdote pasaba por tres etapas: las humanidades, la filosofía y la teología. Como mencionábamos antes, desde su fundación en 1592, el colegio de St. Omer era el primer paso académico de muchos de estos colegios, con estudios primarios y secundarios de niños y jóvenes católicos ingleses, donde no faltaba la latinidad, la retórica o la poética. Pensemos que, desde 1593, la reina Isabel había dictado leyes por las cuales se desposeía a los padres de la potestad de educar a sus hijos, pues la instrucción debían recibirla desde las coordenadas de la nueva realidad eclesial. Una vez concluidos estos primeros años, eran enviados los futuros seminaristas a los colegios de Valladolid o Sevilla «a oyr ciencias mayores». Según informa el Diario de Costumbres —en la visita que realizó en la segunda mitad del siglo XVII Francisco Cachupín—, los estudiantes de artes en Valladolid acudían al colegio de San Ambrosio, completada esta formación con los ejercicios escolásticos que tenían en San Albano. Los primeros diarios no se olvidaban de la lección o academia griega de estos seminaristas. Subrayaban los visitadores la necesidad de que éstos contasen con unos conocimientos básicos en lenguas clásicas, no solamente en latín y griego, sino también en hebreo. Un

[31] ACSA, Serie II, *Miscelánea*, libro 12: «Cosas que se han de hazer en el collegio ynglés como llamas y que de suyo están leídas», 7 enero 1596, fº 1vº; «Visita deste Collegio de San Albano del año de 1598 a 31 de mayo», fº 2vº; «Visita que hiço el padre de Galarza, Provincial desta Provincia en el Collegio Ynglés a 6 de abril de 1610»; «Visita al Colegio de San Albano en 21 de febrero de 1604», fº 6vº; «Visita al Colegio de San Albano en 14 octubre 1605», fº 7; «Visita al Colegio de San Albano en 21 de febrero de 1604», fº 8vº; «Memorial para el Padre Rector del Collegio de los Ingleses, Hernando de Ponce», «Póngase especial cuydado en guardar las reglas y ordenaciones siguientes en 2 de noviembre de 1600», fº 3vº; Serie II, libro 18, Libro de visitas nº 7: «Visita de este Collegio de San Aluano echa por el Padre Ambrosio de Argis, Provincial de esta Provincia en 26 de mayo de 1724, siendo rector el padre Francisco Vicente de la Torre», fº 49vº; ACSA, Serie II, libro 18, Libro de visitas 1655-1766, «Visita de este Colegio de San Albano por el Padre Francisco Cachupín, Provincial desta Provincia en 17 de febrero de 1663», fº 23.

[32] ACSA, Serie II, *Miscelánea*, libro 12; ACSA, Serie II, libro 18, Libro de visitas nº 7, 1655-1766.

argumento reforzado por la presencia de gramáticas en la librería, aunque explícitamente mencionaba esta medida el «orden y distribución del tiempo de los alumnos de los colegios ingleses», en una relación remitida a Felipe II con motivo de su visita a Valladolid y a este seminario en 1592.

Los filósofos, es decir los estudiantes de filosofía, se dedicaban al estudio de la lengua griega —tras la identificación de las humanidades con el latín—, mientras que los teólogos acudían a la lengua hebrea[33]. En diciembre de 1606, el visitador Cristóbal de los Cobos estableció que aquellos alumnos que no tuviesen principios de griego o hebreo habrían de aprenderlo en vacaciones. Todos los alumnos se examinaban al final del curso «para que se vea lo que progresan o si son aptos para proseguir»[34]. Los maestros, con el objeto de resolver las dudas de los discípulos, tenían que establecer momentos para las preguntas, fuera de los cuales no se podía responder, salvo en casos extraordinarios[35].

¿Cuáles eran las obras que un teólogo, en su formación, debía leer y consultar? Los libros de visitas lo aclaraban: la Biblia, los decretos del Concilio de Trento, las obras de Santo Tomás de Aquino o las controversias de Roberto Bellarmino[36]. Los visitadores se preocupaban de fijar a qué hora oían las lecciones de teología escolástica los teólogos ingleses y los jesuitas que se estaban formando en estas materias. Así, por ejemplo, en la visita de 1731 se daba noticia de la reunión mantenida por todos los superiores de las tres casas de la Compañía en Valladolid, para establecer las funciones teológicas en que debían participar los alumnos de la misión de Inglaterra, con la consiguiente tabla de textos[37]. En este caso de la ciudad del Pisuerga, no dejaban de existir problemas de competencia por las disciplinas que se impartían en cada uno de los colegios de San Ambrosio y San Albano. Así se aprecia en la visita de 1683. En el segundo, se habían impartido materias escolásticas y morales, entrando en colisión con los maestros de prima y vísperas de San Ambrosio. Recordemos cómo las disciplinas que oían los seminaristas en los colegios de ingleses habían sido motivo de reivindicación, sobre todo en los días en que se intensificaban los conflictos.

Precisamente, los conocimientos teológicos se complementaban con los casos de controversias. A través de estos conocimientos, los seminaristas aprendían a debatir y a defender lo que pertenecía a la ortodoxia católica:

> Que aunque en España no son tanto menester, por la gran merced que Dios haze a este Reyno de conservar en el su sagrada religión, son mucho menester en Inglaterra, para cuya conversión se crían estos estudiantes[38].

[33] D. de Yepes, *Historia particular*, p. 753.

[34] ACSA, Serie II, *Miscelánea*, libro 12, «Visita del Seminario Inglés de la Compañía de Jesús de Valladolid por el padre Christóual de los Cobos, provincial en 18 de diciembre de 1606 años».

[35] *Ibid.*, «Visita del Colegio Inglés en 13 de otubre de 1614».

[36] *Ibid.*, «Visita del Seminario Inglés de la Compañía de Jesús de Valladolid por el padre Christoual de los Cobos, provincial en 18 de diciembre de 1606 años».

[37] ACSA, Serie II, libro 18, Libro de visitas nº 7, 1655-1766, «Visita deste Collegio de San Albano hecha por el padre Alonso de Cifuentes, viceprovincial de esta provincia a 29 de marzo de 1731, siendo rector el padre Francisco Nieto», fºs 51vº-52.

[38] D. de Yepes, *Historia particular*, p. 755.

Unos conocimientos recibidos gracias a la docencia del maestro de controversias. El provincial ordenó que éste tenía que ceñirse a lo meramente dogmático, sin entrar en lo escolástico y moral. Hasta tal punto eran importantes los casos de controversias que el día que no había lección, con la presencia de todos, se celebraban unas disputas de controversias contra los que llamaban herejes en Inglaterra. Insistía el prepósito general de la Compañía que los alumnos ingleses de San Albano debían olvidar las batallas de escuela. En realidad lo llamaba «ornamentos de escuelas», pues la misión de Inglaterra era una cuestión de supervivencia. El visitador provincial se informó acerca del modelo de estudio de esta disciplina en los colegios germánico e inglés de Roma. Consideraba que un texto adecuado eran los compendios del padre Becano[39]. Se insistía, en la visita de 1731, que el maestro de controversias debía atender a una constante actualización de las herejías, para que las más recientes y modernas fuesen plasmadas en sus textos[40].

Los nuevos alumnos habrían de recibir, por parte del padre confesor, los contenidos de la doctrina cristiana, es decir, el catecismo, además de enseñarlos a meditar y a realizar los exámenes de conciencia, una pieza esencial en la espiritualidad jesuítica. En realidad, autores de la Compañía de Jesús aportaron importantes obras a una edad de oro de la catequética católica en el siglo XVI, según lo ha analizado copiosamente Luis Resines.

La abundante publicística de los primeros años insistía en el prestigio y fama académico de estos seminarios, demostrada a través de los actos públicos. Por algo, en 1597, el almirante de Castilla, duque de Medina de Rioseco, asistió a un acto de filosofía, pronunciado por un estudiante inglés, no siendo habitual verle en este tipo de acontecimientos. Cuando en el colegio se otorgó el primer grado de doctor, recibió importantes alabanzas del presidente del Consejo de Castilla. El que fuese abad de la colegiata vallisoletana, Alonso de Mendoza, se admiró de la disciplina con la que se vivía en San Albano en los primeros tiempos, después de abandonar una actitud de escepticismo hacia esta obra. Los jesuitas estaban empeñados en aficionar al estudio a estos colegiales: «así se aficionen al estudio y se gasten sus años enteros en él», sin olvidar la vida espiritual. Sobre las horas que debían guardarse, reservadas para el estudio, insistió el visitador en 1689, «recojiéndose a sus aposentos a las horas de estudio». Se evitaba también que, en estos momentos, importunasen los seglares —«a parlar con ellos y quitarles el tiempo». La vida académica se encontraba plagada de normativas acerca de los actos, conferencias y conclusiones, aunque también había algunas pláticas en inglés por parte de padres jesuitas nacidos en Inglaterra. Los sábados y domingos se celebraban conclusiones de las lecciones ordinarias, mientras que cada mes tenían lugar los actos de teología y filosofía[41]. Los de teología, en Valladolid, siempre se celebraban en el colegio

[39] ACSA, Serie II, libro 18, Libro de visitas nº 7, 1655-1766, «Visitando este Collegio de San Albano el Padre Francisco de Zepeda, visitador en esta prouincia de Castilla de la Compañía de Jesús en 6 de julio de 1656».

[40] *Ibid*., «Visita de este Collegio de San Albano hecha por el padre Alonso de Cifuentes, viceprovincial de esta prouincia a 29 de marzo de 1731, siendo rector el padre Francisco Nieto», fº 51vº.

[41] D. de Yepes, *Historia particular*, p. 755.

de San Ambrosio, pudiendo allí replicar el padre maestro de los ingleses de San Albano, aunque perteneciesen ambos a la Compañía. De esta manera, seguían el ejemplo vallisoletano de los dominicos, pues la orden de Predicadores poseía en esta ciudad dos establecimientos, el convento de San Pablo y el colegio de San Gregorio.

La culminación de esta formación académica se producía cuando algunos de los colegiales, no siendo lo más habitual, se doctoraban en teología:

> El 6 de julio de el año 1598 el padre Ricardo Smith se hizo doctor de Teología, hízose todo en el refectorio [del colegio de ingleses de Valladolid], teniendo asiento la música en los dos lados de la puerta como entramos, halláronse presentes muchos seglares, caballeros, doctores, canónigos y frayles de todas las órdenes[42].

John Blackfan se hacía eco también de este acontecimiento:

> Le impusieron la insignia de estos títulos en presencia de todos, con los doctores universitarios y los notarios que allí se habían reunido con ese propósito, con tal pompa y boato como es costumbre en esta noble y vetusta ciudad universitaria [Valladolid]. Todo esto lo recibió de manos del rector del colegio [Alonso Rodríguez del Toro], según el privilegio otorgado por Clemente VIII, que fue leído en público para todos los presentes[43].

Se refería Blackfan a la bula que sancionaba pontificalmente el establecimiento del seminario y su labor formativa.

El prestigio de estos colegios, incluso intelectualmente, venía reforzado por los certámenes y fiestas que se celebraban en ellos, como ocurrió en la Navidad sevillana de 1594. Los estudiantes utilizaron para estos fines el teatro. Especialmente, en el campo de la enseñanza de la gramática latina, las obras dramáticas se habían convertido en un instrumento de demostración y aplicación de lo explicado, estudiado y, sobre todo, memorizado por los maestros y latinistas de la Compañía. Los jesuitas no fueron los inventores de esta aplicación, aunque la desarrollaron con la suficiente habilidad como para hacerla eficaz en el proceso de adquisición de conocimientos. Eran piezas compuestas por profesores, sobre todo los de retórica, obras de encargo donde existía un importante trasfondo social, sembradas de anacronismos, con una clara intención moralizante y doctrinal[44]. Había entusiastas entre los jesuitas que afirmaban que de una buena obra de teatro podían obtenerse tantos beneficios espirituales como de un sermón. Luis de Valdivia, cronista de la provincia de Castilla, hablaba del teatro de la Compañía como «sermones azucarados y eficaces». No fue extraño que de sus colegios saliesen importantes dramaturgos del barroco. Pero también existía un grupo dentro de la Compañía que se oponía al desarrollo del teatro jesuítico, calificando a los autores de las obras como

[42] ACSA, Serie II, legajo 17, *Annales Collegii Anglorum Vallesoletani*.

[43] *Annales*, ed. Peter Harris.

[44] J. Menéndez Peláez, *Los jesuitas y el Teatro en el Siglo de Oro*. L. Gil Fernández, *Panorama social del Humanismo Español (1500-1800)*. E. García Hernán, «El barroco, escenario de santos y dramaturgos. La comedia secreta de Calderón», p. 38.

«sacerdotes comediantes»[45]. En el colegio de ingleses de Sevilla, ya tenemos constancia temprana de obras de teatro, como ocurrió con aquella tragicomedia titulada «Anglia lapsa resurgens». Se trataba de una demostración programada para el divertimento y conocimiento que ellos debían tener entre la nobleza, es decir, entre sus potenciales bienhechores.

Aunque los visitadores del siglo XVII denunciaban que el maestro de controversias no contaba con los textos necesarios para su actividad académica, desde la *Ratio Studiorum* se había enfatizado mucho sobre la formación de las librerías en los colegios. Como documento reglamentador de la vida docente de las casas de la Compañía, pedía que anualmente se destinase una cantidad determinada de dinero para la compra de libros en su regla trigésimo tercera[46]. En las sucesivas visitas de los provinciales se subrayará esta medida. En la de febrero de 1604 se establecía que el presupuesto a gastar en la compra de libros era de cincuenta ducados anuales[47]. No se olvidará la necesidad de contar con un listado de los mismos[48] o de reglamentar los préstamos: «téngase siempre cuidado de reconocer que no aya libros dañosos ni profanos». Una vez utilizados los libros, debían volver a su sitio[49]. La llave de la librería, según las Constituciones vallisoletanas de 1600, las retenía el que ejercía como prefecto de la misma: «está la librería abierta una hora cada día para los alumnos y dos horas los días de fiesta y no más». Se volvía sobre ello en 1695, apelando al «precepto de santa obediencia para que no se saque libro alguno de la librería», sin las adecuadas licencias del rector del colegio, e incluso del provincial de Castilla[50].

III. — DEL ENVÍO A LA GLORIFICACIÓN

Ordenación sacerdotal y salida de España

La culminación de la formación de estos seminaristas solía ser la ordenación sacerdotal. Inmediatamente antes, se debían realizar ocho días de Ejercicios Espirituales, renovándose el juramento que habían realizado al poco tiempo de llegar a San Albano. Existía la costumbre de que el rector le cediese su puesto en el refectorio, realizándose extraordinario en la comida. Era la fiesta del «missacantano». Después de Pascua de Resurrección, solía partir hacia Inglaterra. Antes de este momento, y en previsión de lo que les iba a tocar hacer en el viaje hacia su país o

[45] E. Cotarelo y Mori, *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*.

[46] ACSA, Serie II, *Miscelánea*, libro 12, «Póngase especial cuidado en guardar las reglas y ordenaciones siguientes, en 2 de noviembre de 1600», fº 5.

[47] *Ibid*., «Visita al Colegio de San Albano en 21 de febrero de 1604», fº 6vº.

[48] ACSA, Serie II, lib. 18, Libro de visitas nº 7, 1655-1766, «Visita de este Colegio de San Albano hecha por el Padre Arbizu, provincial de la Compañía de Jesús en Castilla, a 4 de marzo de 1655», fº 16vº.

[49] *Ibid*., «Visita deste Colegio de San Albano hecha por el Padre Arbizu, provincial de la Compañía de Jesús en Castilla, a 4 de marzo de 1655», fº 20.

[50] *Ibid*., «Visita deste Seminario de San Aluano hecha por el padre Antonio Caraueo, provincial desta provincia de Castilla en 5 de abril, siendo rector el padre Domingo de Medina», fº 39vº.

dentro de él, los seminaristas debían marchar a pie una cierta distancia: «vayan algunos a pie quando fueren a recibir órdenes teniendo fuerças para ello»[51]. En realidad, la peregrinación era una de las pruebas o trabajos que se incluían en las vísperas del noviciado de un jesuita.

Ante la partida a su tierra natal, el colegio le devolvía los vestidos que había traído a su ingreso[52] o, en el caso de no existir éstos, se le entregaban los de los alumnos más recientes. El colegio otorgaba a cada uno trece ducados, además de un breviario o la cantidad equivalente a su valor (dieciséis reales). Fue el provincial Galarza el que primero habló de la moderación hacia los viáticos y, a partir de aquí, comenzaba el debate sobre los mismos: la cantidad de dinero entregada para volver al «mundo» y equiparse materialmente para ejercer los trabajos apostólicos. La cosa se complicaba cuando el aspirante a sacerdote pedía su ingreso en la Compañía de Jesús, salía de la autoridad de la misión de Inglaterra y se ponía bajo la obediencia del superior provincial de los jesuitas en aquel país. El viático era dispuesto por los reyes de España y, por cuenta, de la Real Hacienda. El también jesuita Juan de Villafañe, por comisión del provincial castellano, pensaba que el colegio inglés no estaba obligado a adelantar el viático para dos alumnos que partían en las circunstancias anteriormente descritas. Tampoco tenía esta obligación el monarca, porque los colegiales se marchaban de Valladolid sin acabar los estudios, sin haber sido ordenados «in sacris», carentes de orden expresa del superior de la Compañía en Inglaterra o en Castilla. Si fuesen ya sacerdotes, las circunstancias hubiesen cambiado, pues a la hora de su entrada en la Compañía serían clérigos seculares[53]. Solamente debían ser entregados a aquéllos que volvían a Inglaterra, continuando con esta precaución cuando los seminaristas fuesen a recibir las órdenes mayores. A otros, cuyo nombre omiten los libros de viáticos, los despedían por «incorregibles», como aquel que salió un 20 de octubre de 1677: «se inbió a Bilbau con mozo y mula y le dieron para el gasto del camino ciento y beynte reales». Pero también, en los viáticos, existía su parte de picaresca, que no contribuía especialmente al prestigio del exilio católico en España.

El destino final de estos sacerdotes que trabajaban en la clandestinidad era la conversión de un reino y, por ende, de sus súbditos. Las ocasiones de cambio comenzaban en el mismo espacio del colegio en Castilla. Se testimonia la celebración de un bautismo por el cura párroco de San Esteban de Valladolid, por enfermedad del titular de la cercana iglesia de San Juan Bautista. Le impusieron los nombres de Albano de Santa María. El neófito había nacido en Londres y contaba en el momento en que se le administró el sacramento, la edad de dieciocho años, habiendo sido instruido en la fe católica por el padre Diego Vitus.

[51] ACSA, Serie II, *Miscelánea*, libro 12, «Visita que hiço el padre Galarza, provincial desta provincia en el Collegio Ynglés a 6 de abril de 1610».

[52] ACSA, Serie II, lib. 18, Libro de visitas nº 7, 1655-1766, «Visita hecha por el padre Martín de Lezaun, provincial de la Compañía de Jesús en Castilla a 26 de febrero de 1658», fº 19.

[53] ACSA, Serie II, libro 4, doc. 18, «Resolución de una consulta del padre Juan de Villafañe a una consulta expuesta por los padres Rector y Ministro de San Albano de Valladolid», Valladolid 16 de septiembre de 1723.

Ejercicio pastoral y la sangre de los mártires

El destino final de aquellos sacerdotes no era un trabajo apostólico cómodo, pues más bien se enfrentaban a un destino final que, en muchos casos, culminaba en la prisión, la tortura y, finalmente, en la muerte. La situación de los católicos empeoró a partir de la «conspiración de la pólvora» —en noviembre de 1605—, todo un intento de golpe efectivo a la cabeza del Estado y de la Iglesia nacional. ¿Quiénes, a juicio de los anglicanos, eran los culpables de esta acción abortada? Primero, los católicos en general pero, muy especialmente, los jesuitas, acusados de tiranicidas, sobre todo después de la lectura descontextualizada de la obra de Juan de Mariana. Así se fomentó la figura del «cazador de sacerdotes», que contribuía a la delación de curas católicos. Los sacerdotes permanecían escondidos y dispersos y, desde esta clandestinidad, ejercían sus trabajos y ministerios. Por ellos, se intentaba llegar sacramentalmente a buena parte de los católicos que se encontraban en la sombra. Los mencionados *Annales* de John Blackfan, además de informar acerca de los progresos y de las controversias del colegio inglés de Valladolid, detallaban especialmente los envíos periódicos —a veces más de uno por año, por lo menos en los primeros— de sacerdotes a Inglaterra. Sobre todo, lo que Blackfan destaca eran las sucesivas ejecuciones de los que habían pasado por éste de San Albano en años anteriores y que, con mayor o menor celeridad, habían sido apresados, condenados, ahorcados, desentrañados y descuartizados. Los mártires contaban con una notable capacidad de atracción y prestigio para estos seminarios. Por otra parte, la Compañía de Jesús, una orden religiosa de vocación universal, estaba trabajando entonces en escenarios misioneros de vanguardia, lo que generaba cuantiosos riesgos para sus miembros y, por lo tanto, mártires. La trayectoria vital de éstos era comunicada a través de la literatura hagiográfica —recopilaciones de varones ilustres o menologios— pero también, a través de la iconografía, modelos sobre los cuales se plasmaron los retratos martiriales de los sacerdotes ingleses ubicados en los tránsitos y galerías de estos colegios.

Destacaba en aquellos *Annales*, y de manera especial, los trabajos asistenciales y pastorales que habían sido llevados a cabo por John Roberts en la ciudad de Londres, en el transcurso de la peste de 1603. Había demostrado este sacerdote una notable pericia para escaparse de la prisión y, cuando muchos abandonaban a sus familiares afectados por esta terrible y contagiosa enfermedad, Roberts entraba en las casas solitarias, sólo habitadas entonces por agonizantes:

> Estas personas —escribe Blackfan— estaban maravilladas ante este insólito hecho y ante el comportamiento de este desconocido, al que no le habían visto nunca hasta entonces, y a quien consideraron enviado del cielo. Por eso, escuchaban con atención sus pláticas sobre religión y los diferentes caminos de la vida.

Llegaba este monje benedictino —Roberts había entrado en la Congregación de Valladolid antes de los acontecimientos turbulentos de principios del siglo XVII—, en el momento de la atención al moribundo, uno de los ministerios pastorales en los que más destacaban sus antiguos maestros en el seminario, los jesuitas. Era la

atención a la salvación del alma. Sobre los que conseguían recuperarse y superaban la grave enfermedad, el misionero que era John Roberts practicaba una segunda salvación: el regreso a la antigua obediencia, el abandono si fuese necesario de lo que se consideraba «herejía».

Desde las jerarquías anglicanas y su primado el arzobispo de Canterbury en 1610, se intensificó la persecución hacia todos aquellos ingleses, católicos naturalmente, que se negaban a pronunciar el juramento de fidelidad que debía formular todo inglés hacia su monarca. En realidad, los testimonios que hablaban de los «mártires» del nuevo monarca Jacobo, destacaban muy especialmente su negativa por prestar este juramento. Blackfan transmitía las palabras pronunciadas en aquella ocasión por los sacerdotes: «¡como no podéis encadenarme lo suficientemente fuerte con cadenas, conspiráis para condenarme con ataduras espirituales!», afirmó John Roberts en 1608.

> Presentad, pues este juramento a todos aquellos hombres a los que les importa poco ser salvados y que prefieren los placeres, la riqueza y la gloria de los hombres antes que la gloria de Dios y la salvación eterna[54].

Robert Drury, ejecutado un año antes, por desconocimiento estuvo tentado de realizarlo. Según Blackfan fue Luisa de Carvajal el que le informó de las implicaciones espirituales de este juramento. Las palabras transcritas posteriormente del juicio de este sacerdote y su declaración en el mismo no dejaban lugar a la duda:

> Creo percibir que en este juramento hay muchas más implicaciones, y si yo tuviera a bien hacerlo, se me podría imputar que niego la autoridad del Supremo Pontífice sobre los príncipes cristianos. Pues lo que aquí se me pide que jure es que creo, y como tal defiendo, que el Supremo Pontífice no puede, solo o en un concilio general, decidir independientemente del rey qué se considera, un acto de desobediencia. Esto se contradice abiertamente con los santos postulados de la Iglesia y con las prácticas de ésta durante muchos años[55].

Según relataba en su correspondencia la católica española Luisa de Carvajal, aquella que permaneció de manera clandestina por espacio de nueve años en Inglaterra, lo más temible que sufrían los católicos en este reino era lo que se conocía como «buscas de sus casas», llamadas en su atípico inglés, como «serches». Eran las entradas inesperadas en los hogares de los católicos, de día o de noche, realizadas por los alguaciles de los llamados «falsos obispos». Registraban hasta el último rincón de la casa, con unos «hierros muy agudos», para comprobar si estaban huecos, formando una cámara: «ellos [los alguaciles] han descubierto muchos lugares secretos de casas de católicos, los cuales están, sin duda, como corderos entre lobos». En estos escondites, era donde los católicos guardaban sus más preciados bienes e, incluso, escondían algún eclesiástico: «si hallan sacerdotes, su amada presa, ésa es toda su gloria». En algunos casos, aprovechando el miedo de los católicos,

[54] ACSA, Serie II, legajo 17, *Annales Collegii Anglorum Vallesoletani*, p. 66.
[55] *Ibid.*, pp. 57-58.

concertaban con ellos pasar de largo a cambio de una cantidad de dinero, que renovaban en cada una de sus sucesivas visitas: «por un padre de la Compañía o grave religioso de otra orden, llevan cuatro mil reales, pocas veces, dos mil o tres mil»[56].

La clandestinidad aportaba extraños compañeros de viaje, que encontraban su salvavidas en las embajadas de los príncipes católicos. Lo narraba Luisa de Carvajal al jesuita Joseph Creswell, cuando describía la presencia de un supuesto monje basilio que se decía arzobispo de Alejandría y que había llegado a Inglaterra, después de haber pasado por Roma y haber mantenido una conversación con el pontífice. De lo que se extrañaba doña Luisa era de la manera en que había conseguido sobrevivir en Inglaterra durante tantos meses, siendo un obispo católico. Logró una limosna y un pasaporte para continuar su viaje hacia España y Portugal. Advertía esta confidente que fuesen en Castilla precavidos para con él, «si acaso fuese engañador o espía, le hará bien cogerle y corregirle». Extraño compañero de viaje, como en realidad también lo era esta católica para los ingleses que permanecían fieles a Roma: una mujer española que, sin saber una palabra de inglés, había llegado en solitario a este reino con el único fin de convertirse en mártir, imitando los ejemplos de aquellos seminaristas que habían estudiado en España y que habían regresado como sacerdotes a Inglaterra, casi en las vísperas de «glorificarse» como mártires[57].

La información que ofrecía Luisa de Carvajal sobre el encarcelamiento y ejecución de los sacerdotes era apasionadamente parcial, aunque muy útil para saber cual era la percepción que se comunicaba a España y a hombres tan notables en las decisiones como Rodrigo Calderón. Las cárceles, nos indica esta extremeña de Jaraicejo, estaban repletas, especialmente la de Newgate, hasta el punto que se empezaban a estilarse las «libertades provisionales». Ante la palabra de un hombre delante del carcelero, el sacerdote preso salía por la mañana y regresaba por la noche. Pedía doña Luisa valor a los nuevos embajadores españoles ante el monarca inglés, a partir de 1605, para denunciar la situación vivida en las cárceles. Todo ello era menester impulsarlo, aunque fuese políticamente incorrecto ante la nueva situación creada por la Paz de Londres de 1604 entre las dos potencias atlánticas.

En la opinión pública española se había asentado la concepción de estos seminarios como «escuelas de mártires». Las relaciones de los finales de algunos de estos sacerdotes habían sido anteriores a la fundación de los propios colegios y en muchos casos contemporáneos y coetáneos a los mismos. Fue el caso del mencionado Edmund Campion desde 1581. Pero en el conocimiento de las víctimas de la persecución entre los castellanos, la trayectoria de Campion fue paralela a la de Henry Walpole. Este último había conocido los principios de los colegios de Valladolid y Sevilla. Mientras que en el primero había ejercido de ministro, en el segundo había pronunciado el sermón en aquella visita cardenalicia de la festividad de santo Tomás Canteruniense, el 29 de diciembre de 1592. Un año después, Persons decidía su envío a Inglaterra, siendo capturado casi en el mismo instante

[56] «Carta de Luisa de Carvajal a la marquesa de Caracena», Londres, 16 de abril de 1611, en *BAE*, nº 179, CXXIV, pp. 320-321.

[57] J. Burrieza Sánchez, *Los Milagros de la Corte*.

de su llegada. Como destacaban las relaciones de martirios, vidas de varones ilustres y menologios, Walpole —ya como jesuita que era— fue torturado en la Torre de Londres en catorce ocasiones, a lo largo de dos meses de cautiverio. Los interrogatorios caminaban hacia la consecución de información acerca de la situación de los católicos ingleses en España. Aquella declaración, que ha sido publicada[58], nos ha permitido conocer los nombres de los primeros estudiantes del colegio inglés de Sevilla. El final llegó el 7 de abril de 1595.

La disposición de la cruenta ejecución se convirtió en un clásico: la horca para terminar con su vida, sus entrañas fueron vaciadas y su cuerpo fue desmembrado. Un martirio, un testimonio que, para que adquiriese utilidad, para que su sangre se tornase en semilla de nuevos cristianos, debía ser publicitado. Así lo plasmó Joseph Creswell en unas páginas que tuvieron mucha y buena acogida en España[59]. Sin embargo, Walpole no había sido un joven inglés que se había formado en estos colegios de España, sino un sacerdote que, tras haber estudiado en Roma, había deseado su entrada en la Compañía de Jesús, contribuyendo a la formación de los primeros seminaristas ingleses que se arroparon bajo la sombra de Felipe II.

El primer mártir del colegio de San Gregorio de Sevilla también había estudiado en Valladolid. Se llamaba Thomas Benstead, alias Hunt, ejecutado en julio de 1600. Con él, se cumplieron las intenciones publicitarias cuando se imprimía una relación de su martirio[60]. Francisco de Peralta, el mencionado rector de San Gregorio de Sevilla, también escribió un relato de la muerte de «Roberto Gaulero y Tomás Egerton» para las cartas annuas de 1595. Diego de Yepes lo incluyó en su obra sobre la persecución de los católicos ingleses.

La difusión iconográfica de los mártires provocó alguna polémica en Valladolid, aunque ya en el siglo XVII. Existía en el templo del seminario y en los tránsitos, retratos de algunos alumnos de San Albano, portando palmas y coronas en las manos, símbolo de aquéllos que eran considerados como mártires. Parece ser que esto se podía oponer, en algún punto, a las disposiciones decretadas por el papa Urbano VIII, a los que se unían otros decretos posteriores, emanados de la Congregación de Ritos. Sabemos que ya en la visita que realizaron en 1600 los Reyes de España al colegio inglés de Valladolid, pudieron contemplar un retrato del mencionado Henry Walpole, ejecutado solamente unos años antes y de forma inmediata a su muerte, acompañado de los versos y epigramas habituales. Se denunciaban abusos ante la forma de presentar a estos siervos de Dios que no habían sido ni beatificados, ni canonizados. Abusos con respecto a la exposición de sus imágenes —en este caso en el soporte de un lienzo—, abusos en orden a imprimir sus vidas y milagros en las páginas de un abundante género hagiográfico. Sabemos,

[58] «Ten examinations of Henry Walpole, 27 April to 17 June 1594», en J. H. POLLEN, *Unpublished Documents relating to the English Martyrs*, pp. 244-267.

[59] J. CRESWELL, *Historia y martirio que padeció… el Padre Enrique Walpolo*, Madrid 1596 [Zaragoza 1596]. Fue incluida esta relación en la obra citada de D. de YEPES, *Historia particular*, pp. 666-710.

[60] *Relación del martirio de los dos sacerdotes, el padre Thomas Bensted, que fue del Colegio inglés de Sevilla y de N. Sprat del Seminario de Dubai en Flandes… con la demostrada muerte del Juez que los sentenció*, Sevilla, por Clemente Hidalgo, 1600.

por la correspondencia de Luisa de Carvajal, que ella favoreció el envío a estos seminaristas de reliquias, extraídas de los cuerpos recién ejecutados. Todos esos abusos motivaron una consulta, ya en el siglo XVIII, necesaria para una resolución definitiva[61].

Según ésta, lo propuesto contravenía lo dispuesto desde Roma. Después de lo regulado por el papa Barberini, era posible colocar, tanto en lugares públicos como privados, imágenes de los siervos de Dios que no hubiesen sido canonizados ni beatificados, siempre que éstos no portasen rayos, esplendores, laureolas, diademas, todas ellas signos de culto público. Sin embargo, los expertos que fueron consultados demostraban que no existía unanimidad acerca de este asunto. Así lo subrayó un experto canonista, Próspero Lambertini, futuro Benedicto XIV. La clave se encontraba en los símbolos que estas imágenes portaban. Lo menos destacable era que fuesen colocados en lugares públicos o privados, en iglesias, templos o tránsitos de un convento[62]. La controversia no se apagó entonces y todavía, en 1763, se hablaba del concurso de «personas sabias» para alcanzar una resolución definitiva. Sin embargo, estos mártires no fueron beatificados y canonizados hasta los pontificados de aquellos papas que trataron de impulsar la dimensión misionera de la Iglesia: hablamos de Pío XI, Pablo VI o Juan Pablo II.

IV. — CONCLUSIÓN: EPÍLOGO DE UNA INFRAESTRUCTURA EN EL EXILIO

Para los seminarios de ingleses establecidos en España desde los pasados reinados de Felipe II y Felipe III, la expulsión de los jesuitas por orden de Carlos III en 1767 supuso la fecha en que se produjo un cambio radical de su orientación, en una Europa diferente, que exigía soluciones distintas. En aquellos momentos, los colegios de ingleses de Sevilla y Madrid carecían de alumnos y dos solamente permanecían en Valladolid. En 1768, se decidió entregar el gobierno del de San Albano al clero secular inglés, reuniéndose los tres centros en la ciudad del Pisuerga. Las casas no eran propiedad de la Compañía de Jesús, no pudiendo ser incluidos estos bienes en el proceso desamortizador desarrollado para el resto de las temporalidades, que habían pertenecido a los jesuitas. Carlos III se presentó como restablecedor del espíritu fundacional con que su antepasado, Felipe II, los había promovido. Pensaban que la misión había sido adulterada por la Compañía de Jesús, no para mayor gloria de la llamada misión de Inglaterra, sino del propio Instituto ignaciano. En realidad, los seminarios de ingleses, junto con los de irlandeses y escoceses —que

[61] ACSA, Serie II, *Miscelánea*, libro 12.

[62] «Con sola esta reflexión parece evidente que Urbano VIII sola y únicamente prohíbe el que dichas imágenes con rayos, laureola o con otra señal que de suyo muestre o indique público culto y veneración, se coloquen en las iglesias o en cualquier otro lugar público ó privado; pero de ningún modo prohíbe el que se coloque, aunque sea en las paredes de las iglesias, sin alguna de dichas insignias», en ACSA, Serie II, *Miscelánea*, libro 12, «Respuesta a la consulta sobre los cuadros de los mártires del colegio de San Albano».

continuaron el mismo proceso—, fueron un punto más a utilizar por el estado de opinión hostil a la Compañía y marcadamente antijesuítica.

De aquella «operación cesárea» sobrevivieron tres seminarios del exilio católico «británico»: el de ingleses de Valladolid (todavía abierto en esa ciudad y con idéntica misión de formación de sacerdotes pero para la Inglaterra del siglo XXI), el de irlandeses de Salamanca (el cual sobrevivió hasta después de la Segunda Guerra Mundial) [63] y el de escoceses, el cual tras 1767, se trasladó de Madrid a Valladolid y desde 1989 se ubicó en Salamanca. Con estos seminarios, desde las principales ciudades de Castilla y en el tránsito hacia el siglo XVII, se intentó crear una Inglaterra nueva, o mejor, restaurar una vieja obediencia al lejano obispo de Roma, sumo pontífice de la Iglesia católica. Un camino que tampoco permitió la consecución de los objetivos planteados, quizás la utopía soñada por Robert Persons cuando huyó de Inglaterra, tras la muerte de su compañero Edmund Campion.

[63] E. García Hernán, «El colegio de San Patricio de los Irlandeses de Madrid (1621-1937)».

II

LECTURES, ÉCRITURES ET PRATIQUES MISSIONNAIRES

CHOIX ORATOIRES ET FORMES DE PRÉDICATION DANS LES MISSIONS RURALES DES JÉSUITES ITALIENS (XVIe - XVIIIe SIÈCLE)

Bernadette Majorana
Università di Bergamo

La prédication des missionnaires italiens de la Compagnie de Jésus en activité dans les campagnes s'inscrit dans la problématique du rapport entre oralité et écriture au début de l'époque moderne [1]. En effet, ils excluent délibérément la mise en écriture dans leurs pratiques oratoires. Ce choix est, d'une part, en adéquation avec une exigence de communication dont le critère est l'ignorance des destinataires, qui ne sont instruits ni dans la foi ni dans les lettres. Il correspond, d'autre part, au projet spirituel ignacien, qui se réalise dans l'excellence de la formation et de la pratique culturelles des jésuites profès (les seuls à pouvoir prêcher), ou plutôt à travers le parcours d'abnégation personnelle que ces membres de l'ordre doivent accomplir au regard de la conscience qu'ils ont de leur propre culture et du statut social qu'elle leur permet d'atteindre. Le renoncement au lien entre la prédication et l'écriture — toujours à l'œuvre chez ceux qui pratiquent l'art oratoire sacré à cette époque [2] — n'est pas une simple solution technique ou pratique, mais correspond pleinement au dessein d'Ignace.

Dans son versant oratoire, l'application missionnaire de l'intention du fondateur permet de mettre en adéquation, et même d'adapter, la prédication aux exigences d'une communication qui ne soit pas conditionnée par la version préliminaire ou par le succès postérieur du discours écrit [3]. Les prêches des missionnaires jésuites

[1] Article paru en version espagnole *(Selecciones oratorias y modos de predicación en las misiones rurales de los jesuitas italianos [siglos XVI-XVIII])*, dans P. Chinchilla Pawling et A. Romano (éd.), *Escrituras de la modernidad*, pp. 327-353. [NdE : Traduit ici de l'italien par Aliocha Maldavsky.]

[2] À cette époque, comme l'affirme Giovanni Pozzi, « le prêche était constamment formulé par écrit », en tenant compte des « critères d'oralité écrite intégrale […] et conseillent une fidélité sans faille à l'écrit au moment de l'exécution, à travers l'apprentissage par cœur dont les effets étaient vérifiés par des répétitions privées » (G. Pozzi, « L'identità cappuccina e i suoi simboli », p. 65 ; cet article, bien que consacré aux capucins, contient un récapitulatif magistral des questions principales concernant la prédication à l'époque moderne et le rapport entre l'oralité, l'écriture et la publication imprimée, déjà traitées par le même auteur dans *Grammatica e retorica dei santi*, pp. 266-280, où, aux pages 3-46, il fait le point sur le développement de la mode du prêche imprimé).

[3] Giovanni Pozzi écrit également que « si l'imprimerie se réfère à un texte oral […], le texte oral se réfère à un écrit préalable. Dans ce processus trois relations s'instaurent entre les deux éléments de base de l'oral et de l'écrit : écriture manuscrite - récitation ; récitation - retour au manuscrit initial ; manuscrit - impression postérieure à la récitation » (G. Pozzi, « L'identità cappuccina », p. 65).

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 113-129.

dans les campagnes ne sont pas soumis à la rationalisation de l'écriture ni aux procédés réflexifs — distincts de l'acte de prêcher — d'*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, sous-jacents à l'opération de *memoria* et à l'*actio*. Les missionnaires, au contraire, n'écrivent aucun texte, ni avant ni après l'avoir prononcé. Leur parole est seulement une voix qui provient du corps.

Ce procédé est exemplaire dans l'expérience des missionnaires formés dans la Province romaine de la Compagnie de Jésus. Ce n'est pas une nouveauté sur le plan technique : une bonne partie de la prédication médiévale n'était pas soutenue par la rédaction d'un texte préliminaire, ni destinée à être couchée par écrit après avoir été formulée [4].

Il s'agit cependant d'un fait nouveau et différent. Ce n'est pas uniquement un phénomène qui se situe dans une pratique de longue durée, ni l'héritage d'un savoir ancien qui se manifeste à nouveau, ni un choix anachronique en pleine époque du primat de l'écriture et du triomphe de la prédication imprimée. Il s'agit d'une spécificité de l'époque moderne qui fait de l'oralité une option rhétorique réformatrice, par rapport au passé ou aux pratiques contemporaines, dont la finalité, à l'instar de l'objectif missionnaire de la Compagnie de Jésus, est résolument moderne.

Les jésuites envoyés en mission dans les zones rurales européennes ont pour tâche de reconquérir les pauvres des campagnes pour l'Église en consolidant leur foi à travers la connaissance élémentaire de la doctrine, la réforme des mœurs, la componction et la pénitence ainsi que la fréquentation des sacrements de la confession et de la communion. Le but est de susciter chez eux un zèle et une dévotion qui les rendent capables de persévérer dans la vertu et de vivre dans la paix et la justice. Il s'agit de répondre ainsi à l'ignorance religieuse mais également à l'émergence des hérésies ; on prétend également combler les insuffisances du clergé en charge d'âmes [5].

L'activité apostolique est organisée en étapes de quelques jours (de huit à quinze jours dans chaque lieu, mais jusqu'à un mois et plus dans les premières décennies), par cycles continus de deux à trois mois jusqu'à huit mois par an, toujours dans les périodes ordinaires, en dehors du Carême mais aussi, généralement, de l'Avent [6].

[4] C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale* ; R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*.

[5] Dans les documents jésuites de l'époque, ce type de mission n'a pas un nom spécifique et constant : c'est une « mission » comme celle qui s'adresse aux protestants, aux païens ou aux infidèles d'Orient et d'Occident. L'historiographie utilise divers termes pour la désigner : en particulier « missions populaires » en Italie, « missions intérieures » en Espagne et en France. Sur l'importance capitale de la question de l'ignorance religieuse et des méthodes pour la combattre d'après la vision et l'action missionnaires de la Compagnie de Jésus, A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 607-638, ainsi que son article très suggestif « "Otras Indias" : missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi », pp. 205-234, sa première étude sur les missions dans les campagnes, et « Il missionario », pp. 179-218, plus particulièrement les pp. 202-218. Pour une vision globale du phénomène missionnaire, L. Châtellier, *La Religion des pauvres*, pp. 17-121.

[6] Ce n'est qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles que les jésuites commencent à intégrer les villes au début ou à la fin d'un itinéraire missionnaire, tout en y important leur modèle d'apostolat rural caractéristique.

Chaque étape de la mission rurale jésuite est envisagée comme une intervention globale [7]. Tous les ministères — et tous les talents — y sont représentés, répartis parmi les membres du petit groupe de missionnaires (généralement trois personnes, ayant des fonctions différentes et complémentaires ; mais il n'est pas rare que, l'ordre manquant de religieux à envoyer en mission rurale, les jésuites voyagent seuls dans les campagnes). Et même si la Compagnie considère qu'il est nécessaire de répéter fréquemment les interventions, d'une année sur l'autre au moins, chaque mission est conçue comme une action autonome, qui doit faire face à tous les besoins spirituels du lieu dans le court laps de temps de son déroulement.

L'unité pastorale, déjà mise en œuvre par les premiers membres de la Compagnie de Jésus, la cohérence et même les changements dans les *ministeria verbi Dei* qui caractérisent le déroulement de la mission (prêches, leçons sacrées, instruction catéchistique, exercices spirituels ignaciens et conversations dévotes [8]) deviennent pendant deux siècles, dans l'activité des missionnaires qui leur succèdent, des traits distinctifs et des critères concrets indispensables à la poursuite des objectifs des jésuites dans les campagnes. Dans chaque lieu de mission, la concentration des tâches pour satisfaire un objectif spirituel et moral complexe quant aux besoins des simples se traduit par un ajustement réciproque des ministères : sans perdre de vue leur spécificité, mais, au contraire, en la valorisant, il est nécessaire qu'il y ait entre les différents ministères de la parole une circulation équilibrée d'arguments, de techniques, de procédés. Dans l'expérience missionnaire rurale s'affirme ainsi une syntaxe capable de structurer les activités (privées ou publiques), dont la clef de voûte est l'adaptation du missionnaire à la situation, aux caractéristiques du lieu et aux fidèles. Une syntaxe qui dans les années 1630 et 1640 apparaît dans les sources sous le terme de « méthode » [9].

Chaque étape missionnaire comprend d'ordinaire deux prêches quotidiens, une instruction catéchistique, des processions pénitentielles avec sermon, des dévotions et des pratiques de piété. La capacité de compréhension et d'adhésion des simples est l'unité de mesure de l'intervention même lorsque des personnes plus cultivées sont présentes (par exemple des représentants du pouvoir civil et religieux), comme c'est souvent le cas.

[7] Dans les *Regulae missionum*, rédigées avant 1580 et destinées à ceux qui partent des maisons et des collèges pour travailler à l'apostolat dans les campagnes, sont mentionnés les « *media spiritualia* » qui, « *iuxta Institutum Societatis* », devront être utilisés : le prêche (doté de force affective et capable de provoquer des larmes et d'autres signes de commotion et de repentir), la doctrine chrétienne aux simples (enseignée à travers un style familier), l'administration des sacrements de la confession et de la communion, l'exhortation individuelle à mener une vie honnête et à la prière, les exercices spirituels, les pacifications et réconciliations, l'instruction au clergé (*Regulae eorum, qui in missionibus versantur*, § 11, p. 20). La liste des ministères de la Compagnie renvoie à celle qui est inscrite dans les première et seconde bulles d'approbation, la *Regimi militantis* de 1540 et la *Exposcit debitum* de 1550 (dans *Societatis Iesu Constitutiones et Epitomae*, pp. 8-20).

[8] J. O'Malley, S. J., *I primi gesuiti*, pp. 101-147.

[9] Cette transformation lexicale témoigne de l'« esprit de méthode » dont parle Michel de Certeau lorsqu'il souligne que, entre le XVIIe et le XVIIIe siècle, celui-ci fait aussi son chemin dans « les institutions et les fondations religieuses, avec une logique introduite par un souci d'efficacité, de rationalisation qui tend à un "ordre" », M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*.

Ce système se nourrit de la prédication non seulement parce qu'elle représente la forme exemplaire par excellence de la communication sacrée — celle dans laquelle s'engagent Jésus et les apôtres — et par l'importance qu'elle revêt parmi tous les ministères des jésuites, mais aussi en raison de l'efficacité particulière que les missionnaires ruraux lui attribuent. En effet, ils travaillent sur les contenus et sur les formes oratoires avec une grande capacité d'invention et trouvent des solutions de communication remarquables : la prédication s'appuie sur l'implication corporelle et affective, pour solliciter — à travers les sens et l'imagination — la volonté et l'intellect des assistants.

Le style oratoire qui se développe depuis Silvestro Landini (vers 1503-1554), au milieu du XVIe siècle, jusqu'aux solutions proposées par Paolo Segneri l'Aîné (1624-1694), dans la seconde moitié du XVIIe siècle, garde sa cohérence même si les divers missionnaires de la Compagnie y introduisent des solutions spécifiques. Il se fonde sur ce que nous pourrions appeler l'improvisation et sur la mise en avant de la présence physique du prédicateur (son corps, sa voix, ses vêtements, ses gestes et ses actions, les instruments dont il se sert) et sur le recours aux images et aux objets qui s'affirme et se perfectionne pendant la seconde moitié du XVIIe siècle et la première moitié du XVIIIe siècle.

L'improvisation est la condition technique de la capacité d'adaptation oratoire des jésuites envoyés comme missionnaires dans les campagnes. Prêcher sur la base de l'improvisation signifie travailler selon un procédé rigoureux. Il faut se créer, à travers l'étude et l'expérience, un répertoire mental de textes de nature et d'origines diverses, qu'il importe de bien maîtriser, afin de les avoir toujours à disposition dans la mémoire pour pouvoir les combiner et composer avec une liberté suffisante dans le cadre du schéma du discours. Les différents prêches se déroulent selon un plan argumentatif préétabli, dont le développement et les articulations sont très importants pour atteindre l'objectif des missionnaires, qui est la persuasion. Pendant la durée de leur séjour dans un lieu, ils doivent amener les fidèles à se confesser et à communier. Les thèmes de cette prédication sont généralement tirés de la première semaine des *Exercices spirituels* [10] et portent sur le péché, la mort, le Jugement dernier, l'enfer, le repentir des offenses faites au Seigneur, la Passion, la miséricorde de Dieu.

Chaque prêche se compose de paroles, de voix, de gestes, de regards, d'actions, qui peuvent être rapidement réorganisés en fonction de la réaction de l'auditoire, ce qui suppose de déterminer et d'affiner des compétences et des techniques qui puissent rendre la communication accessible à la compréhension des simples.

[10] Le recours à cette partie des *Exercices* remonte aux origines de l'activité missionnaire de la Compagnie de Jésus. À ce propos, voir la lettre célèbre du jésuite Silvestro Landini, considéré comme le premier missionnaire *ad rudes* de l'ordre, à Juan Polanco depuis la Toscane en 1548, ainsi que celle à Ignace de Loyola, depuis Carregio, le 4 juillet 1549, *Litterae quadrimestres*, vol. I, p. 136 et p. 163 respectivement. La référence à la première semaine des *Exercices spirituels* en ce qui concerne les prêches se confirme dans le temps et se vérifie encore bien après Landini : voir, par exemple, *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ci-après ARSI), Rom. 132/II, f°s 605r^{o}-614r^{o}, F. Tegrimi, « Relatione della missione fatta nella diocesi d'Albano l'aprile e "1° maggio del 1654" », Rome, le 24 août 1654, ms., f° 608v^{o}.

Au début du XVIIIe siècle, Antonio Baldinucci (1665-1717) — le seul missionnaire à avoir rédigé un mode d'emploi pratique pour les autres missionnaires, dans lequel il recueille une expérience de cent cinquante ans — écrit :

> Quelquefois, avec les mêmes prêches [...], on réussit efficacement dans certains lieux mais on n'obtient aucun fruit dans d'autres, même si le peuple est disposé de la même manière. Et lorsqu'on pense n'avoir eu aucun succès, on constate au contraire de nombreuses conversions parmi les égarés [...]. Par conséquent, sont dans l'erreur ceux qui, en pratiquant une méthode de mission qui a porté des fruits, blâment toute autre manière pratiquée par d'autres [11].

Contrairement à la prédication écrite et apprise par cœur, l'improvisation répond parfaitement à cette disponibilité pour l'accommodation invoquée par Baldinucci dans les missions rurales. Il importe par conséquent que la structure oratoire soit flexible pour pouvoir l'adapter à la variabilité des situations, et qu'elle soit légère et mobile de sorte qu'elle puisse être transférée d'un lieu à un autre rapidement : le missionnaire n'a recours ni à des livres, ni à des notes manuscrites, mais seulement à son patrimoine intérieur. Ainsi, improviser signifie faire de la présence vivante de celui qui parle et de ceux qui écoutent la seule condition de l'expérience.

Voici ce que remarque, en 1712, l'illustre Lodovico Antonio Muratori à propos de Paolo Segneri le Jeune (1673-1713), qu'il accompagne dans une longue mission aux alentours de la ville de Modène :

> Son éloquence consistait en arguments familiers, qui n'avaient rien d'académique, ni de médité, bien qu'il les eût très bien pensés et ordonnés à l'avance. C'est pourquoi, il semblait [...] que les paroles et les sentiments naissaient dans sa bouche au moment même où il les proférait, tant ils étaient naturels et sans fard. [...] Cette facilité, reconnue comme fort difficile par tous ceux qui s'entendent dans l'art de la parole, était un don merveilleux du père Segneri [12].

À la fin de ce passage, Muratori affirme également que l'improvisation aurait aussi dû faire partie de la prédication solennelle, mais qu'il s'agit d'une habileté rare, d'un but impossible à atteindre pour la majorité des prédicateurs pratiquant l'art oratoire sacré, qui ont acquis une telle habitude de la récitation par cœur, au sens strict, que la prédication ne peut que dépendre d'un texte écrit. Au contraire, la capacité d'improviser est toujours indiquée dans les sources, même dans une perspective édifiante, comme un don propre du prédicateur missionnaire. Comme le démontrent les termes de Muratori, ce qu'il a fallu reconstruire et clarifier du point de vue historiographique est en réalité tout à fait clair pour les contemporains. Pour eux, la distinction est évidente même sur le plan lexical — *missionarius* et *concionator* — et révèle une conscience de la différence entre deux techniques et habitudes

[11] ARSI, Opp. Nn. 299, fos 1ro-66ro. Antonio Baldinucci, *Avvertimenti a chi desidera impiegarsi nelle missioni*, ms., fo 9vo. Au sujet de cet important manuscrit, B. Majorana, « La pauvreté visible ».

[12] L. A. Muratori, *La vita del padre Paolo Segneri*, p. CXXIV.

de vie [13]. Dans le cadre de la Compagnie de Jésus, ces deux conditions non seulement ne sont pas équivalentes, malgré l'unicité de la formation et des ministères, mais ne sont pas non plus réciproques [14] (un même jésuite peut être écrivain prolifique et auteur de sermons sans pour autant s'appuyer sur la ressource écrite pour ses activités oratoires missionnaires : à ce titre le cas de Segneri l'Aîné est exemplaire).

Le *missionarius* a une compétence plus large que le *concionator*. On peut faire appel à lui pour prêcher dans les villes lors des grands cycles liturgiques ; il le fait cependant à reculons, entre autres raisons parce que cela le contraint à avoir recours à des techniques rhétoriques, fondées sur l'écriture du prêche et sur la récitation du texte par cœur [15], différentes de celles dont il a l'habitude.

[13] Au cours du procès en béatification de Baldinucci, les informations sur son activité oratoire sont recueillies à travers deux questions différentes ; les réponses qui y sont apportées démontrent cette prise de conscience. L'une d'elles porte sur les caractéristiques de sa prédication missionnaire, en tant qu'expérience orale, reconstruite sur la base de témoignages directs ; l'autre, à l'inverse (formulée dans le but d'attester l'existence de textes écrits prouvant sa réputation de sainteté), porte sur la rédaction écrite de prêches intégraux, renvoyant à une preuve matérielle et à la diffusion de textes auprès d'un public de lecteurs. Dans les réponses, les deux formes rhétoriques ne sont jamais confondues. Un témoin interrogé sur la seconde forme, à propos du fait qu'il avait entendu Baldinucci prêcher au moment du Carême, affirme : « Je sais […] qu'il a écrit deux sermons de Carême dont il se servait pour les sermons de cette période liturgique. » Archivio della Postulazione generale della Compagnia di Gesù, *Processus ordinarius in terra Popharum Verulanae diocesi constructus super sanctitae vitae, virtutibus et miraculis : 1720*, vol. II, dépositions de C. Martocci, f°s 296r^o^-316v^o^ et G. M. Crivelli, f°s 867v^o^-904v^o^. Baldinucci fut béatifié en 1893.

[14] Le choix de l'improvisation à cette époque semble tellement improbable — surtout dans le cadre de la Compagnie de Jésus — que nombreux sont les auteurs qui, parmi ceux qui les premiers ont compris l'importance de la mission rurale italienne, n'ont pas relevé, malgré l'absence manifeste de prêches missionnaires tant écrits qu'imprimés, l'éventualité de l'improvisation. Il en a résulté, sur le plan historiographique, une unification et une confusion des diverses pratiques oratoires. La distinction entre *missionarii* et *concionatores* a une traduction institutionnelle précise dans les *Catalogi*, le système de classification jésuite des données biographiques, les caractéristiques personnelles et les tâches des membres de l'ordre (voir les § 32-35 de la *Formula scribendi*, in *Institutum Societatis Iesu*, p. 45) et B. Dompnier, « L'activité missionnaire des jésuites de la Province de Lyon ».

[15] Antonio Tomassini (1632-1717) « prêchait chaque année le cycle quadragésimal dans une ville […]. Mais qu'on ne pense pas qu'il prêchait lors du Carême — parce qu'il était missionnaire — à l'apostolique, comme on dit, c'est-à-dire, selon l'opinion vulgaire, sans aucun art de l'éloquence : il avait, au contraire, composé soigneusement les sermons et les avait appris par cœur, ce qui demandait beaucoup de travail. » Une fois, dans une petite ville, « en descendant de la charrette, il se rendit compte qu'on lui avait volé le coffre dans lequel il conservait ses prêches [de l'Avent] car on avait coupé les cordes qui le retenaient. Le père Tommasini, sans perdre de sa douceur, dit : "Je veux aller prêcher quand même. Dieu m'aidera" » (G. A. Patrignani, *Della vita del padre Antonio Tommasini* [sic], pp. 23 et 81). On constate des expériences similaires pour Baldinucci. En revanche, Paolo Segneri l'Aîné, après une trentaine d'années de missions rurales et alors qu'il est encore très apprécié pour sa précédente activité de *concionator*, est appelé par le pape comme prédicateur et théologien au Vatican. La charge est plus que prestigieuse, mais Segneri voulait rester dans les campagnes. Contraint d'obéir, il retourne s'établir à Rome. Selon ses biographes, il n'aurait pas survécu à ce renoncement (G. Massei, *Breve ragguaglio della vita*). Les treize *Prediche dette nel Palazzo Apostolico e dettate alla Santità di Nostro Signore Innocenzo XII* sont publiées en 1694 : elles témoignent de l'importance pour Segneri de son activité dans les campagnes, dont il dresse dans ces textes un portrait tragique et en important décalage avec le gaspillage et la pompe de la vie romaine (E. Bolis, *L'uomo tra peccato, grazia e libertà*, p. 44). Dans les lieux de mission, les jésuites ne font pas des prêches ordinaires, dominicaux,

En revanche, le prédicateur citadin n'est pas en mesure de devenir missionnaire de manière occasionnelle. L'apostolat des campagnes exige une spécialisation oratoire, acquise en se soumettant à une profonde transformation, à travers une expérience concrète et continue, nécessaire pour réguler le rapport entre le prédicateur et le contexte populaire et rural et pour faire d'un orateur sacré un missionnaire efficace. À ce sujet, Baldinucci écrit encore :

> C'est parce que les missions ne font pas appel à un style de prédication élevé et conceptuel que certains pensent qu'il suffit d'un talent médiocre pour les missions.

Et après les premières épreuves :

> Ils se pavanent et se fient à eux-mêmes, pensant être déjà passés maîtres dans cet art, en s'y employant avec impudence, sans conseil et, ce qui compte le plus, sans esprit.

Et plus loin :

> Certains imaginent sottement que dans les missions on peut dire ce qu'on veut et comme on veut, mais soyons prudents, parce qu'ils se trompent gravement : ils ne comprennent pas que beaucoup d'étude et de prudence est nécessaire pour prêcher avec fruit, sans déplaire aux doctes et en se faisant comprendre des ignorants. Le missionnaire, par conséquent, doit faire en sorte de bien penser à ce qu'il doit dire ; et même s'il n'est pas nécessaire qu'il l'apprenne par cœur, il est opportun qu'il l'ait bien digéré avec l'esprit [16].

Comme Baldinucci le résume clairement, l'opposition entre un art oratoire que nous pourrions appeler de type citadin et un art oratoire de type rural coïncide avec la volonté explicite de faire du choix de ne pas écrire et du refus de la récitation par cœur un rempart de spiritualité et de communication, qui rejoint l'intention des missionnaires de fuir la vanité qui corrompt les objectifs caritatifs de la prédication lorsqu'on la soumet à de tels procédés rhétoriques et aux conditionnements sociaux et culturels afférents.

Et si toutefois certains d'entre eux élaborent des sermons écrits (trois recueils en tout, deux imprimés et un manuscrit, parmi tous ceux qui nous sont parvenus du milieu missionnaire de la Province romaine), les auteurs ne les conçoivent pas comme la phase de conclusion d'un processus qui documenterait le tracé rhétorique des prêches effectivement prononcés, mais déclarent qu'il s'agit de simples instruments de travail, dont d'autres peuvent se servir pour improviser des prêches, des instructions, de brefs sermons de procession [17].

---

pour des jours solennels ou de fête : ces formes d'art oratoire sacré sont laissées aux curés ou aux prédicateurs de passage ou invités pour l'occasion.

[16] A. Baldinucci, *Avvertimenti*, f°s 6v^o^-7r^o^, 26v^o^.

[17] P. Segneri [l'Aîné], *Il cristiano istruito nella sua legge*, pp. 316-317 (« Dichiarazione ») ; ARSI, Opp. Nn. 211, f°s 1r^o^-211v^o^, [A. Baldinucci], *Ragionamenti per la missione*, ms. apographe, début du XVIIIe siècle : f° 5r^o^ *sqq.* ; [F. Fontana], *Pratica delle missioni*. Paolo Segneri le Jeune, en revanche, se

La question apparaît sous différentes formes dans les sources missionnaires, ne fait jamais l'objet d'un discours à part, d'une réflexion systématique sur les questions rhétoriques, mais elle est intégrée à la documentation sur les pratiques de terrain.

Les rapports et les lettres, très abondants, envoyés régulièrement par les missionnaires aux supérieurs — selon l'usage jésuite —, modifient en fait les termes courants de la reconstruction rhétorique. Ils ne fournissent pas le texte du discours prononcé, ni sur le mode des anciennes *reportationes* (grâce à un auditeur qui prend des notes), ni en les formulant eux-mêmes sous une forme adaptée à la lecture. En revanche, les documents contenant des préceptes, les écrits destinés aux compagnons des missionnaires experts, comme celui déjà cité de Baldinucci [18], sont très rares et plutôt tardifs, de même que les traités théoriques normatifs sont inexistants.

Les sources missionnaires ne reproduisent pas ce qui a été dit, mais informent sur la façon dont cela a été dit et sur la réception [19]. Dans ces sources, on rend compte de certains aspects spécifiques de l'oralité, de la parole vivante, se rattachant à chaque missionnaire et au contexte dans lequel il agit. Il n'en émerge pas seulement ce qui concerne le prédicateur — selon le processus individuel et fermé dont le prêche écrit est, à cette époque, le témoignage traditionnel — mais aussi ce qui concerne l'expérience vécue par les fidèles, avec une claire et constante préoccupation pour les succès de la persuasion sur l'auditoire : on y trouve des éléments sur l'assemblée (sa composition et sa disposition physique), sur l'humeur de la foule et des individus, les éléments de distraction, les actions accomplies spontanément et celles qui sont induites et régulées par le missionnaire et ses collaborateurs.

L'action de prêcher joue un rôle fondamental dans les stratégies qui, au cours de chacune des étapes de la mission, visent non seulement à susciter une nouvelle articulation du temps quotidien de la communauté mais aussi à occuper et à marquer différemment les espaces. De sorte que dans les sources on arrive généralement à identifier la situation dans laquelle se déroule l'expérience oratoire : le lieu, espace ouvert (une place, une vallée, une plaine) ou clos (une église, une chapelle), dispersé ou délimité ; l'heure (le sermon du matin, l'instruction catéchistique de l'après-midi, le prêche le plus important du soir, les processions nocturnes), l'intensité de la lumière, naturelle ou artificielle ; l'obscurité ; le degré de silence, les bruits et leurs caractéristiques ; les conditions météorologiques.

Même cette réélaboration de l'expérience dans les rapports et dans les lettres aux supérieurs révèle l'intérêt évident des missionnaires à exalter la seule valeur qu'ils attribuent à l'éloquence : l'institution d'un rapport nécessaire entre celui qui

---

refusa à rédiger et à publier ses prêches : L. A. Muratori, *La vita del padre Paolo Segneri*, pp. VII-VIII et CXXVIII.

[18] Les seules compilations de préceptes à l'usage exclusif des missionnaires ruraux jésuites que je connaisse sont les *Avvertimenti* manuscrits d'Antonio Baldinucci (écrits entre 1705 et 1717, année de la mort de l'auteur) et la *Pratica delle missioni* de Fulvio Fontana (imprimée plusieurs fois après 1714), de facture plus descriptive que le texte précédent.

[19] Les récits permettent cependant de rendre compte de paroles, de phrases ou de brèves parties de discours prononcés. Les fragments les plus étendus de sermons prononcés sont ceux qui ont été transcrits par Muratori pendant les missions de Segneri le Jeune. L. A. Muratori, *Cronaca delle missioni*.

parle et celui qui écoute. Une éloquence charitable : le choix oratoire du missionnaire dans les campagnes doit être compris comme la réponse la plus pertinente à la vocation fondamentale de la Compagnie.

La bulle d'approbation de 1540 précise que ne peut être admis dans l'ordre que celui qui « se distingue par sa doctrine [20] ». Ainsi, lorsqu'on se réfère explicitement à la pastorale des ignorants (les *rudes*), à leurs exigences spirituelles et morales, on recommande aux supérieurs d'être fort attentifs, parce que, lit-on :

> … pour les Nôtres, le danger est que, dans la mesure où ils seront instruits, ils s'efforceront peut-être de se soustraire à ce ministère, moins séduisant à première vue, alors qu'aucun n'est en réalité plus fructueux, soit quand il s'agit du prochain pour son édification, soit quand il s'agit des Nôtres pour exercer des tâches qui sont à la fois de charité et d'humilité [21].

Les fondateurs ont présent à l'esprit le fait qu'un homme destiné à militer dans le siècle, doté d'un patrimoine intellectuel important, est davantage exposé aux assauts du monde, et risque de fuir les tâches que tous les jésuites doivent accomplir selon leur commune et radicale vocation missionnaire.

Sans qu'il soit possible d'y renoncer, car il est nécessaire aux buts de la Compagnie, le savoir ne peut être une fin, mais seulement un instrument : la science s'entend comme service et l'étude se comprend uniquement pour la gloire de Dieu [22].

Le jésuite s'inscrit dans cette vision caritative du savoir à travers la promesse de se consacrer spécialement aux *rudes* et aux *pueri* (ceux-là mêmes à qui fait allusion en 1546 le concile de Trente dans sa session V^e^ *super lectione et praedicatione*, au paragraphe 11 : *plebes* et *parvuli*). La promesse est formulée par les profès et les coadjuteurs spirituels au moment des vœux définitifs [23]. En plus de garantir l'enseignement de la doctrine, cette promesse a un autre objectif, déjà signalé dans la *Formula*, comme on l'a vu : elle oblige à l'exercice de l'humilité. En fait, la *declaratio* de la promesse explique qu'il est nécessaire de se consacrer avec un soin dévot à cette tâche, parce qu'il serait facile de l'oublier ou de la négliger au profit d'autres tâches « plus brillantes ». Et pour expliquer quelles sont ces occupations plus glorieuses et attrayantes, la *declaratio* fait justement référence à la prédication [24].

Pour prêcher aux simples, il est donc nécessaire de pratiquer cet exercice d'humiliation, d'« abaissement » qui, selon les *Constitutions*, règle la pratique de la mortification de l'amour-propre en toutes circonstances. Dans les *Regulae missionum* (postérieures de peu aux *Constitutions*), il est recommandé de toujours commencer à travailler « *ab humilioribus* », en enseignant justement la doctrine aux *pueri* [25].

[20] « La *Summa* de 1539 et les Bulles pontificales », dans IGNACE DE LOYOLA, *Écrits*, p. 306.

[21] *Ibid.*, p. 300.

[22] *Constitutions*, X, § 813-814, *Ibid.*, pp. 598-599.

[23] Les formules des vœux sont dans les *Constitutions*, V-III, § 527-529, pour les profès de quatre vœux ; V-III, § 532, pour les profès de trois vœux ; V-IV, § 535-536, pour les coadjuteurs spirituels.

[24] *Constitutions*, V-III, § 528, dans IGNACE DE LOYOLA, *Écrits*, p. 521.

[25] *Regulae missionum*, § 13, dans *Institutum Societatis Iesu*, p. 20 (ces règles apparaissent probablement avant 1580 : A. GUIDETTI, *Le missioni popolari*, p. 56, note 2).

Par conséquent, le lien entre le savoir des prédicateurs et l'ignorance de leurs destinataires est le présupposé spirituel qui devrait être à la base de l'activité de tous les prédicateurs jésuites. C'est cependant aussi une des expériences les plus difficiles pour les prédicateurs, toujours choisis parmi les profès de quatre vœux [26], c'est-à-dire ceux qui ont atteint le degré d'études le plus élevé et les membres les plus haut placés dans la hiérarchie de la Compagnie de Jésus. Dans la VIIe partie des *Constitutions*, au chapitre IV, il est écrit que l'aide au prochain doit aller de pair avec l'exemplarité édifiante de la vie et des œuvres dont la pratique personnelle des vertus chrétiennes témoigne davantage que les mots. Mais lorsque les *Regulae concionatorum* reprennent ce point, il n'est plus question simplement de parole *(verbis)* en général, mais de *doctrina* [27] : à l'exemplarité vertueuse de sa conduite le prédicateur (le jésuite profès) doit subordonner son propre savoir, c'est-à-dire ce qui pour lui peut être un facteur de superbe.

Le caractère concret de cette série d'injonctions est d'une évidence déconcertante si on l'examine en dehors de la simple discussion stylistique et normative et si on l'envisage, au contraire, dans le cadre de la pratique militante, dans la bataille menée par les missionnaires des campagnes au nom de la véritable sagesse oratoire telle qu'ils l'entendent dans la perspective ignacienne. Il s'agit d'une prédication totalement subordonnée à la nécessité de persuader au retour à la foi les plus ignorants des ignorants, ceux qui vivent dans les campagnes, le lieu justement de l'humiliation du savoir.

Il faut alors renoncer à l'autosatisfaction issue de la pratique littéraire, d'une activité rhétorique qui détourne de cette cohérence entre la parole et la conduite qu'il importe de manifester dans la prédication, sans médiation ultérieure, et qui est mise à l'épreuve de la relation directe avec les fidèles.

La technique oratoire de l'improvisation s'inscrit dans ce cadre. Elle est vécue par les missionnaires des campagnes qui la pratiquent comme une rente spirituelle.

Il est nécessaire de parler ici de mission rurale au sens strict car, par rapport à la mission auprès des païens et des infidèles ou aux conflits avec les « schismatiques », la mission auprès des *rudes* des campagnes semble annuler toutes les composantes héroïques qui alimentent les aspirations de tant de jésuites, depuis le franchissement d'une distance spatiale et temporelle considérable jusqu'au voyage dangereux, à la confrontation physique avec les adversaires qui peut aller jusqu'au martyre. C'est pourquoi elle est perçue comme une tâche peu ambitieuse pour un soldat du Christ, comme l'attestent les écrits de nombreux rédacteurs d'*indipetae*. Ceux qui pratiquent les missions intérieures dans les campagnes tendent donc à exalter leur propre expérience aux yeux des autres jésuites, parce qu'ils les conçoivent comme

[26] *Constitutions*, IV-XII, § 446-448, 450-451, dans IGNACE DE LOYOLA, *Écrits*, pp. 502-503. La formation académique et théologique constitue un critère indispensable pour la prédication, le plus élevé des *consueta ministeria* des jésuites (voir J. O'MALLEY, S. J., *I primi gesuiti*, pp. 101-102, 111, 238, 380-382).

[27] « *Enitantur cum Dei gratia esse caeteris exemplo ; ut non minus vita quam doctrina ad omnem virtutem proximos alliciant* » : *Regulae concionatorum*, § 3, dans *Institutum Societatis Iesu*, p. 17. *Constitutions*, VII-IV, § 637, IGNACE DE LOYOLA, *Écrits*, p. 555.

fortement ancrées dans cette voie de l'abnégation de soi que le vrai jésuite doit toujours poursuivre *ad majorem Dei gloriam* [28].

Les missionnaires des campagnes ne sont pas les seuls à considérer leur activité comme la plus adéquate au charisme jésuite. Selon la notion spirituelle fondatrice qui consacre l'union entre le savoir et l'humilité, les préposés généraux posent périodiquement la question oratoire en fonction soit des contenus soit des modes de communication. Leurs rappels normatifs, envoyés aux provinciaux ou à l'ensemble de la Compagnie, démontrent clairement qu'une telle prédication ne s'est jamais réellement affirmée au sein de l'ordre. Dans le cadre de la diversification des activités et en raison du grand nombre de membres qui est peu à peu atteint, l'obligation principale de l'apostolat auprès des *rudes* — représentée par l'action en dehors des villes — demeure un problème irrésolu.

Il est indéniable que les directives de Claudio Aquaviva (1581-1615) sont parmi les plus nombreuses et importantes en ce qui concerne les missions rurales. Il semble nécessaire de souligner que sa conception missionnaire et la *Ratio Studiorum* sont étroitement liées, sur les plans tant chronologique que méthodologique. C'est le fruit d'une seule conception, d'une unique perspective de gouvernement, qui vise précisément à consolider l'acquisition des compétences nécessaires à l'activité dans les campagnes grâce au perfectionnement du système des études. Aquaviva admoneste d'ailleurs les jésuites à propos du caractère inaliénable du principe qui articule la valeur caritative des talents personnels et de l'étude, l'édification du prochain à travers une vie pauvre et vertueuse et la prédication sans superbe. Par rapport aux autres ministères et aux autres aspects de l'apostolat, il considère toujours que la doctrine chrétienne et l'action auprès des *rudes* sont liées et cette dernière ordinairement délaissée. Les mêmes préoccupations occupent un autre général auteur de lettres sur les missions, Vincenzo Carafa (1646-1649) [29].

Au-delà des affirmations des missionnaires des campagnes, les rappels des pères généraux à la vocation originelle de l'ordre permettent d'entrevoir l'existence d'un conflit, au sujet des tâches essentielles du prédicateur, qui agite la Compagnie, dès sa création, depuis la base jusqu'à son sommet.

Les témoignages directs des missionnaires rendent compte de leur totale réprobation de la vie confortable et protégée des prédicateurs de collège. Les missionnaires ne tolèrent pas que l'on s'occupe de sa santé corporelle, que l'on vive dans un lieu fixe entouré de livres et disposant de beaucoup de temps pour élaborer un sermon écrit. Ils ont une préférence inconditionnelle pour la vie itinérante, la

[28] Voir, par exemple, ARSI, Rom. 184/I, f°s 4r^{o}-9v^{o}, F. M. Petruccioli et A. Tomassini, « Breve ragguaglio della missione fatta nella diocesi d'Arezzo […] nel 1665 », Florence, le 27 juin 1665, ms., f° 9v^{o} : « Puisque je ne fus pas digne de livrer au grand Dieu du ciel, avec mes autres frères, le sang des veines tiré par la haine des japonais, je lui consacrerai la sueur de mon front pressuré par la charité. » Sur l'aspiration à partir *ad infideles*, voir G. Pizzorusso, « Le choix indifférent », pp. 881-894 ; G. C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie* ; et maintenant les contributions de Ch. de Castelnau-L'Estoile, A. Maldavsky, P.-A. Fabre et A. R. Capoccia dans P.-A. Fabre et B. Vincent (éd.), *Notre lieu est le monde.*

[29] Les lettres de ces deux préposés généraux, auxquelles je fais allusion, remontent à 1590, 1593-1594, 1594, 1599, 1609 pour celles d'Acquaviva, et à 1646 et 1647 pour celles de Carafa.

pauvreté, le rapport avec les pauvres des campagnes. L'attitude critique des missionnaires est certainement un solide soutien apologétique de l'apostolat rural fondé sur l'improvisation, mais elle exprime aussi une gêne sincère vis-à-vis d'un art oratoire considéré comme plein de morgue et de faste, dénué de résultats pastoraux visibles et qui est souvent la cause de l'éloignement des gens les plus simples de la pratique religieuse [30].

Ainsi, les missionnaires n'élaborent pas de production écrite parce qu'ils rejettent intentionnellement la dialectique entre oralité et écriture qui domine l'art oratoire sacré de leur temps. Ce qui suppose de ne jamais concevoir le contenu verbal de la prédication en fonction d'un autre résultat que celui du rapport oral et direct avec les personnes présentes. C'est aussi nier la possibilité d'une transformation de ce qui est dit en texte écrit (et, à en juger par le manque d'images illustratives, on peut penser que les missionnaires ne favorisent pas non plus la production de documents visuels de leur activité, en phase avec le renoncement au prêche écrit).

La mise en place d'un lien avec les fidèles pendant la mission est le premier but à atteindre, celui qui permet de conduire les *rudes* à se confesser et à communier avant le départ des missionnaires. L'objectif le plus ambitieux est cependant de prolonger les résultats de la prédication et de faire en sorte que la persuasion se transforme en adhésion et en forme d'existence, c'est-à-dire en conversion.

Qu'est-ce qui, pour les missionnaires, est essentiel pour amener les *rudes* à la compréhension des éléments fondamentaux de la foi et à vivre chrétiennement ? Comment comptent-ils mettre en œuvre ce projet relationnel ?

Le procédé empirique qui, après 1650, conduit à la définition de la forme la plus stable et la plus pleine du style oratoire missionnaire se dessine de manière cohérente dès les premières expériences réalisées cent ans auparavant par Silvestro Landini (ce disciple d'Ignace, en activité dans certaines zones de l'Italie centrale et en Corse, est considéré comme le premier missionnaire rural). Une telle cohérence s'explique par l'adhésion constante au principe de la prédication jésuite qui, dans les *Constitutions* (puis dans les *Regulae concionatorum*, comme on l'a vu) constitue le « premier » des moyens d'aider les âmes « en tâchant d'édifier [...] non pas moins, mais même davantage, aussi bien par les bonnes œuvres que par les paroles [31]. »

Témoigner à travers l'action signifie agir. Dans la mesure où, dans le contexte oratoire, les actions sont comparées aux paroles bien que distinctes de celles-ci (comme on peut le lire dans le texte cité), on ne fait pas référence à des actes verbaux mais à des actes corporels, c'est-à-dire visibles. Les deux termes sont placés sur le même plan, mais l'un ne va pas sans l'autre et on assigne au premier une valeur

[30] Par ailleurs, le même Acquaviva, dans une lettre de 1613 aux pères provinciaux, recommande que les *concionatores* renoncent aux sermons élaborés par écrit, appris par cœur et répétés sans cesse, dont on finit par ne suivre que les paroles sans saisir le sens et les buts du discours : « *Epistola monita complectens de formandis contionatoribus* [sic] *accommoda* », dans *Epistolae praepositorum generalium ad patres et fratres Societatis Jesu*, pp. 356-357.

[31] *Constitutions*, VII-IV, § 637, dans IGNACE DE LOYOLA, *Écrits*, p. 555. Encore au début du XVIIIe siècle, A. BALDINUCCI, *Avvertimenti*, f° 13, fonde ses observations sur la sincérité des comportements et des actions extérieures des missionnaires en rappelant ce passage des *Constitutions*.

supérieure à celle du second. La dimension corporelle est donc comprise comme une gradation de la dimension verbale. Le prédicateur doit assumer directement cette dimension : la prédication en elle-même doit être un témoignage édifiant, le choix de la pauvreté et de l'humilité qu'ont fait les missionnaires doit apparaître totalement dans la prédication et devenir la condition de l'efficacité et de la crédibilité. Le prédicateur doit être l'image vivante de ce qu'il prêche en tant que missionnaire jésuite : un envoyé du pape, en vertu du quatrième vœu d'obéissance, qui lie les profès de la Compagnie au souverain pontife [32], puis aux supérieurs, et, à travers eux, à la volonté de Dieu. Cet apostolat permet aussi au missionnaire de parcourir son propre chemin de perfection. Les pauvres et les ignorants ne « connaissent » pas à travers la parole, mais « savent » ce que les sens leur offrent ; la qualité de ce savoir dépend de ce qu'ils acquièrent de bon ou de mauvais dans l'acte de la perception.

Voici ce que Baldinucci écrit à propos des capacités des « auditeurs frustes » auxquels s'adressent les missionnaires :

> Je pense que, pour convertir les gens du peuple dans les missions, il vaut mieux s'adresser à l'imagination et à la volonté qu'à l'intellect […]. Une vérité, une maxime chrétienne, s'imprime mieux chez eux si on la répète sous diverses formes sensibles. Autrement, le peuple ne parvient pas à suivre ; dans un discours élaboré, il se perd et quitte la mission tel qu'il y est venu [33].

La prédication missionnaire doit donc être parole et action, écoute et vision. Dans la première moitié du XVIIe siècle, la question de la vision (et ici « visible » s'entend comme « sensible », la vue étant le paradigme des autres sens, comme le souligne Baldinucci) émerge des sources comme une recherche fébrile de solutions de communication efficaces : il est nécessaire de mettre au point des formes absolument évidentes, qui mobilisent toute la perception sensorielle des auditeurs analphabètes à travers la vue, dans le but de susciter les émotions et de solliciter la volonté. Cette orientation explique l'augmentation, pendant la même période, des manifestations de pénitence du missionnaire pendant le sermon. Ainsi la conscience que les effets persuasifs sont susceptibles de se multiplier s'accroît-elle à mesure que les actes du prédicateur sont rendus visibles, offerts à l'assistance comme des modèles capables de provoquer dans le peuple des démonstrations de componction analogues à celles du prédicateur lui-même [34].

[32] Sur la spécificité du quatrième vœu et sa nouveauté, voir les contributions de C. de DALMASES et J. MASSON, « Jésuites » coll. 963-964, 1031-1032 (publié ensuite séparément : AAVV, *Les Jésuites*).

[33] [A. BALDINUCCI], *Ragionamenti per la missione*, f° 5r^o^.

[34] Ainsi l'atteste, dès le début du XVIIe siècle, l'introduction fréquente, de la part des missionnaires de la Province romaine, de processions qui mettent en scène la disponibilité à la componction des participants à travers une organisation formelle particulièrement élaborée. Elles rejoignent les pratiques ascétiques des congrégations mariales à la même époque (ARSI, Neap. 72, f°s 108r^o^-123v^o^, ANONYME, Rapport sur l'état des congrégations de la Province napolitaine jusqu'en 1607, ms. ; ARSI, Rom. 129/I, f°s 125r^o^-150v^o^, Salvatore TROTTA, Rapport des missions des pères Marco Antonio Costanzo et Salvatore Trotta dans la diocèse de la Sabina (États pontificaux), du 11 novembre 1605 au 31 mars 1606, ms. ; f° 141v^o^ et *passim*). D'autres phases sont perceptibles dans les années 1640, lorsque le modèle

Ainsi, après 1670, on arrive à un modèle de prédication qui comprend une action très étudiée, mise au point par Paolo Segneri l'Aîné. Jusqu'à son affectation définitive à l'activité missionnaire dans les campagnes, Segneri avait été un des *concionatores* les plus en vue de la Compagnie et un modèle éminent, même en dehors de l'ordre — il devait le rester longtemps, jusqu'au XXe siècle —, d'un art oratoire sacré aspirant à la pleine efficacité pastorale aussi bien dans les contenus que dans l'argumentation ou les articulations rhétoriques [35]. Prédicateur urbain, il avait l'habitude, selon l'usage en vigueur, de s'appuyer sur une longue préparation dans l'isolement et de réciter par cœur le texte, rédigé préalablement en entier et adapté aux auditeurs cultivés de la ville ; il se consacrait également à la rédaction littéraire pour l'édition. Missionnaire, Segneri recherche une efficacité différente et plus pressante, adaptée aux pauvres et aux ignorants, et tire de l'improvisation l'autonomie d'expression nécessaire, dont il fait l'expérience directement dans l'action en présence de l'assemblée des fidèles. Dans le contexte expérimental de la mission, le développement de la formule qu'il met en œuvre connaît des ajustements. D'abord, dans un sermon final, avec des paroles très vives et des larmes, Segneri s'accuse d'être lui-même un pécheur et demande aux fidèles d'implorer pour lui la miséricorde divine, incluant dans l'action l'effigie du Christ crucifié qu'il a dans une main : la cohérence entre le geste et l'image rend le discours plus clair et génère dans l'assistance un trouble sincère. Mais Segneri n'est toujours pas satisfait et il modifie ultérieurement sa pratique : au cours d'un même cycle de missions et toujours à la fin d'un sermon de clôture, après avoir invité les fidèles à chanter le *Te Deum*, le missionnaire dit qu'il fera pénitence pour ses péchés : il se dépouille rapidement de son étole et de sa cotte et apparaît de manière inattendue couvert d'un vêtement simple, le dos nu, et commence à se flageller jusqu'au sang avec une discipline de fer. Le chant se confond avec les cris et les plaintes des assistants. Cette action spectaculaire se répète dans les mois qui suivent durant d'autres prêches et à d'autres moments de la mission (de brefs sermons au cours des processions pénitentielles et quelques manifestations de dévotion) : elle suscite toujours chez les spectateurs de la pitié envers le missionnaire et les incite à reconnaître qu'ils sont pécheurs et à manifester leur désir de conversion en accomplissant des actes de mortification corporelle analogues. La prédication du missionnaire acquiert une valeur polysémique : l'exemplarité pénitente (signifiée par la manifestation émue du sentiment de sa propre culpabilité et par l'acte d'expiation publique), l'iden-

---

pénitentiel est explicitement adopté (à la demande du général Vincezo Carafa) et qu'il est réélaboré jusqu'à devenir caractéristique de l'activité missionnaire dans la Province napolitaine : G. B. Di Elia, *Relatione di una missione* ; ARSI, Neap. 74a, fasc. 2, fos 179ro-214vo, Modesto Curtopassi, « Relatione di una missione fatta da due reverendi padri della Compagnia di Giesù, nella città di Andria del Regno di Napoli, nell'anno MDCXLVI », ms., fos 188vo-189ro, 190vo-207vo ; Anonyme, *Relatione della missione fatta*, pp. 8-17, 43-63 et *passim* ; S. Paolucci, *Missioni de' padri*, pp. 28-47 et *passim*.

[35] Une seule monographie a été consacrée à Segneri orateur, très célèbre de son vivant et après sa mort. Elle ne signale cependant pas la spécificité de sa prédication missionnaire (G. Marzot, *Un classico della Controriforma : Paolo Segneri*). Une étude plus récente, d'ordre théologique, lui a également été consacrée (E. Bolis, *L'uomo tra peccato, grazia e libertà*).

tification avec les pauvres abandonnés dans le péché et l'imitation de la passion du Christ, un acte de restitution et d'offrande dévote.

À partir du dernier tiers du XVIIe siècle, la figure du prédicateur qui se flagelle devant le peuple devient un trait caractéristique de la prédication rurale jésuite et l'emblème des valeurs pénitentielles, réparatrices, exemplaires de la mission, mais aussi d'un art magistral, conduit à la perfection pour servir les stratégies de conversion des simples : un vêtement usé et court de manière à découvrir une partie des jambes et les pieds nus, ouvert par-derrière pour recevoir les coups sur le dos ; une grosse corde autour du cou, croisée sur la poitrine et serrée à la taille, parfois une couronne d'épines calée sur la tête, dans les mains des fouets faits de morceaux de fer, de chaînes ou de cordelettes. L'action est réalisée dans un mouvement étudié et soudain.

La solution de Segneri clôt cent ans de réflexions et d'expériences et, en libérant tout le potentiel de la prédication lié à la visibilité, ouvre la voie au style missionnaire des jésuites des XVIIe et XVIIIe siècles, c'est-à-dire à une prédication qui détermine une structure oratoire caractérisée par la relation intrinsèque entre parole et action et qui se prête à des variations techniques qui intégreront plus tard d'autres éléments.

Depuis lors, les missionnaires les plus audacieux et les plus passionnés de la Province romaine poussent la prédication vers une forme de représentation, jusqu'à inclure divers éléments figuratifs dans des actions d'une extrême complexité, pensées d'une manière largement théâtrale où les images (le crucifix, la croix, les statues et les peintures de Jésus ou de la Vierge, les symboles de la Passion, les têtes de mort, les visages de damnés) sont traitées comme des personnes, des interlocuteurs actifs et vivants du prédicateur. C'est une conception oratoire dont l'originalité ne réside pas uniquement dans l'utilisation des objets et dans l'intonation fortement pénitentielle et pathétique (présente également, sous des formes et dans des proportions différentes, dans la prédication à l'apostolique des capucins et particulièrement dans la dévotion des Quarante heures [36]), mais aussi dans la spécificité des inventions dramatiques, qui puisent dans l'expérience typiquement jésuite que constitue la pratique théâtrale dans les collèges. L'éloquence des collégiens, mise à l'épreuve sur scène, trouve dans ces ministères un accomplissement surprenant [37].

[36] S. Giombi, « Predicazione e missioni popolari » ; C. Cargnoni, *I frati cappuccini*, vol. IV/2, p. 2951, affirme que les missions des capucins en Italie s'identifient de fait avec les Quarante heures (voir Id., « Quarante heures »).

[37] Les ajustements de type théâtral opérés par Segneri l'Aîné dans sa prédication missionnaire, entre les premiers essais de jeunesse et l'expérience de la maturité, émergent de plusieurs sources : ARSI, Rom. 132/II, f°s 441r^o^-452v^o^, Anonyme, Rapport sur les missions des pères Segneri et Bonamoneta en Valdarno (Toscane) en 1653, ms. ; ARSI, Rom. 132/II, f°s 503r^o^-510v^o^, Anonyme, « Breve avviso di quello è successo nella missione fatta da due padri del terz'anno della Compagnia di Giesù nella parte di Val d'Arno verso Monte Varchi nella Toscana », 1653, f° 507v^o^ ; [G. P. Pinamonti], *Breve relatione della missione*, pp. 266-267 ; Ven. 106/II, f°s 229r^o^-232v^o^, Antonio Rochetti, lettre sur la mission des pères Segneri et Pinamonti à Vignola, dans le diocèse de Modène, au mois de mai 1672, au père Giovanni Bonini depuis la Rocca Malatina, le 19 mai 1672, ms., f°s 230v^o^-231r^o^ ; [L. Bartolini], *Relatione delle missioni*, pp. 11-13. Ce style de prédication qui, d'après Segneri, a été imité par plusieurs missionnaires,

Ces inventions résument et formalisent dans la prédication tous les éléments qui caractérisent la conduite du jésuite missionnaire (et qui le différencient du jésuite sédentaire des résidences et des collèges urbains) : l'imitation du Christ dans la pauvreté et dans la recherche des pauvres, la dépense physique, le dévouement passionné à l'Église de Rome et au retour des fidèles à la foi et à la pratique dévote, la médiation entre les fidèles et Dieu (le fait d'être, pour le jésuite, « l'instrument » de la « main de Dieu » selon les *Constitutions* [38]) et le partage avec les pécheurs de la nécessité d'une conversion constante. Ces éléments sont signifiés par l'austérité du vêtement, le dépouillement des gestes et des mots, la capacité d'émouvoir pour pouvoir s'émouvoir de l'œuvre de rédemption voulue par Dieu à travers le sacrifice de Jésus. Dans la prédication — quel que soit le degré de complexité oratoire que chaque missionnaire se propose d'atteindre —, cette entreprise spirituelle doit toujours être reconnaissable : le missionnaire qui prêche n'est pas seulement un ambassadeur de l'Évangile, mais aussi celui en qui l'adhésion à l'Évangile s'incarne, se manifeste.

Ainsi, pour ces jésuites, le signe fort de l'appartenance à Dieu se concentre dans l'action oratoire : dans les formes particulières de son élaboration, le charisme jésuite dans le prêche acquiert l'évidence d'un rapport personnel entre le missionnaire et Dieu. Puisque le prêche est une expérience éminemment relationnelle et sociale au profit des pauvres des campagnes, abandonnés dans des conditions religieuses primitives et irresponsables, il devient une révélation du sacré.

Chacun sait que la nostalgie de la parole absente est la nostalgie de la voix et que la nostalgie de la personne absente est la nostalgie de son image : il importe alors d'inverser la perception que l'on a de cette articulation pour saisir ce que pouvait signifier, pour les missionnaires, le fait de construire le prêche de manière à établir une relation intense et garantir ainsi les conditions intérieures pour que les *rudes* puissent retourner à l'expérience accomplie à travers la mémoire. On peut dire que dans la perspective du bénéfice des *rudes*, le choix de l'oralité est un choix technique et rhétorique, un choix spirituel et une option nécessaire pour permettre une conversion du cœur capable de se constituer, au cours de la mission, comme la mesure de la vie future.

Dans les préceptes missionnaires légués par Baldinucci, le manque de références à des textes écrits est évident, alors que l'action typique de l'improvisateur, fondée sur la dialectique entre la réflexion et l'immédiateté de l'élaboration verbale, y est exaltée : la mémoire comme une importante réserve de thèmes, la nécessité d'assi-

---

provoque des discussions au sein de la Compagnie de Jésus et des polémiques à l'extérieur, à cause notamment du développement des actions pénitentielles et de l'usage des images : G. Orlandi (éd.), appendice à « L. A. Muratori e le missioni di P. Segneri jr » ; B. Majorana, « Immagini predicazione teatro ». Entre les XVIIe et XVIIIe siècles, d'autres méthodes missionnaires s'affirment, différentes de celle des jésuites. Elle constitue cependant un paradigme constant même lorsqu'il est critiqué : R. Rusconi, « Gli ordini religiosi maschili » ; G. Orlandi, *La missione popolare*, pp. 511-517, 520-527 ; Id., « La missione popolare in età moderna ». Voir sur ce point les observations pertinentes de S. Nanni, *Réformistes et rigoristes*.

[38] *Constitutions*, X, § 813-814, pp. 598-599.

miler et de maîtriser tout ce qui a été appris, pour savoir l'exprimer en fonction de la situation précise et des besoins de l'assemblée. La pratique fatigante de la préméditation et de l'assimilation, évoquée dans les *Avvertimenti*, est, par conséquent, le présupposé de la seule prédication possible. Le raisonnement doit être rendu « toujours plus intelligible aux moins doués », écrit Segneri l'Aîné, c'est-à-dire expliqué, étendu, segmenté, de même qu'il est nécessaire de couper un pain en petits morceaux pour qu'il soit mangeable et donc nourrissant [39]. De la même manière, Segneri le Jeune ne voulait prononcer que des mots « prémédités et bien digérés », et passait son temps à « émietter avec un art admirable tous les sujets [40] ». C'est la réponse des missionnaires jésuites dans les campagnes aux exigences de réforme de la prédication, indiquées dans la session V du concile de Trente, où la référence au passage des *Écritures, « Parvuli petierunt panem et non erat qui frangeret eis »* (*Lam* 4, 4) [41] est le point cardinal de l'appel sévère à la nécessité de trouver d'autres ressources pastorales, fondées sur l'engagement à prêcher de tous les prêtres (de l'évêque au curé et aux religieux) et sur le renouvellement du style oratoire en faveur d'un objectif pleinement évangélique et d'une large et sincère compréhension de la parole prêchée de la part des pauvres et des simples. Par conséquent, l'improvisation est le mode explicitement structurant de la prédication populaire, souhaitée par le concile de Trente, et des capacités de ses spécialistes [42].

[39] P. Segneri [l'Aîné], *Il cristiano istruito nella sua legge*, pp. 315-316 (« Dichiarazione »), et Id., *Il parroco istruito*, p. 851, sur la doctrine pour les enfants.

[40] F. M. Galluzzi, *Vita del p. Paolo Segneri juniore*, pp. 224-225 ; et aussi les recommandations de Segneri le Jeune aux prêtres des paroisses pendant un prêche : L. A. Muratori, *Cronaca delle missioni*, p. 247.

[41] « Decretum super lectione et praedicatione », *sessio* V, 17 juin 1546, dans *Conciliorum œcumenicorum decreta*, pp. 667-670.

[42] En ce qui concerne la prédication citadine, Stefano Simiz propose de valoriser ce qui dans les sources évoque le « fonctionnement de la prédication », en relation avec les témoignages des observateurs. Il en résulte, pour la France (1550-1650) des indices significatifs de la capacité à respecter les injonctions conciliaires relatives au style de la prédication, à ses objectifs et à ses contenus. L'indication est utile dans la perspective d'une étude de l'art oratoire sacré citadin qui ne reste pas confiné à l'unique document du prêche écrit et imprimé. S. Simiz, « La prédication catholique en ville ».

MISIONEROS, LIBROS Y CULTURA ESCRITA EN PORTUGAL Y ESPAÑA DURANTE EL SIGLO XVII

Federico Palomo
Universidad Complutense de Madrid

En 1687, a los cinco años de la muerte del franciscano portugués António das Chagas, se imprimía en Lisboa, en las oficinas de Miguel Deslandes, la *vida* de este religioso que compuso Manuel Godinho[1]. Los condicionantes que rodearon la edición de un texto de esta naturaleza fueron numerosos, debido al interés de la orden franciscana en reunir testimonios que favoreciesen la apertura del consiguiente proceso de canonización. Con todo, João de Santo Estévão, calificador de la obra a pedido de sus superiores, acertaba a señalar que la elaboración y difusión impresa del escrito obedecían al deseo de ofrecer un espejo de virtudes apostólicas en el que otros pudiesen ver y emular a quien, en aquellos días, había sido el más afamado misionero del reino. Al mismo tiempo, no dejaba de responder a una clara voluntad de propiciar «que viva publico nas memorias dos homens, quem a morte quiz esconder no lobrego da sepultura», permitiendo así «que este Varão defunto, resuscite em escritos»[2]. Esta particular resurrección de tinta y papel que la memoria impresa de su vida y virtudes parecía ya asegurar al franciscano, se encuadraba en un período en el que, al margen del particular gusto de los públicos por este tipo de biografías edificantes y ejemplares, se produciría en el mundo ibérico un incremento singular en la elaboración de textos acerca de la actividad misionera destinada a los fieles católicos.

En efecto, durante buena parte del siglo XVII y, sobre todo, a lo largo de la segunda mitad de la centuria, circularían en España y en Portugal obras que, como la consagrada a António das Chagas, darían cuenta de la historia y los atributos apostólicos de varios sujetos que alcanzaron renombre como misioneros de interior. Así, a semejanza de otras *vitae* de religiosos destinados a la evangelización dentro y fuera de Europa, saldría a la luz en 1678 el texto que, bajo el título de *El missionero perfecto*, dedicó el jesuita Martín de la Naja a su correligionario Jerónimo López, cuyo papel en el ámbito de las misiones españolas del siglo XVII fue parecido al

[1] Investigador del programa «Ramón y Cajal» (MICIIN-FEDER). Este estudio se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación «Sacratísimas letras, libros y cultura escrita en Portugal y su imperio en la época moderna 1540-1750» (HAR2008-00542), MICINN.

[2] *Censura do M.R.P. Fr. Ioão de S. Estévão…*, en M. Godinho, *Vida, Virtudes, e Morte*, sin foliar en esta parte.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 131-150.

desempeñado por Paolo Segneri en la Italia de entonces[3]. Sería algunos decenios más tarde, en 1698, cuando, tras la muerte del capuchino José de Carabantes, se diese asimismo a estampa la relación de su vida y virtudes, compuesta por Diego González de Quiroga, que destacó la singular trayectoria de este religioso aragonés, misionero primero en las regiones del Orinoco y, más tarde, entre los fieles de Andalucía, Galicia, Asturias, Castilla y el norte de Portugal[4].

Con todo, el incremento de la literatura sobre las misiones de interior no se limitó apenas a las narrativas de tintes apologéticos sobre sus principales actores que, antes o después, otros dejaban escritas para memoria de todos y ejemplo de quienes leyesen tales volúmenes. Los mismos religiosos involucrados en el ejercicio de estas expediciones apostólicas se aplicarían también en lo de escribir, dejando, más allá de cartas y relaciones, numerosos textos —tanto impresos como de mano— que se destinaban a la práctica misionera entre católicos. No faltaron textos normativos que abordaban de modo sistemático la práctica de este ministerio, como el precoz volumen del jesuita Miguel de San Román, titulado *Expeditionum spiritualium* (Lyon, 1644), la *Práctica de missiones* de Carabantes (León, 1674), el *Missionero instruido* de Miguel Ángel Pascual (Madrid, 1698) o el *Arte y Methodo* que compuso Pedro de Calatayud, constituyendo el primer tomo de sus *Missiones y Sermones* (Madrid, 1754). También las colecciones de sermones de misión fueron numerosas, destacando la *Predicación fructuosa* de Jerónimo Continente (Zaragoza, 1651), cuya edición corrió de la mano de Baltsasar Gracián, las *Instrucciones predicables* del franciscano José Gavarri (Málaga, 1674) o el *Despertador christiano* del canónigo granadino José de Barcia y Zamabrana (Granada, 1677-1682). También la oratoria de António das Chagas fue objeto de dos ediciones, no faltas de alguna polémica[5]. Ya en el siglo XVIII, su discípulo Paulo de Santa Teresa daba a impresión los tres tomos de su *Flagello do Peccado* (Lisboa, 1734-1738), al tiempo que en España veían la luz las *Doctrinas Prácticas* de Calatayud (Valencia, 1737-1739).

Al margen de estos escritos, elaborados para quienes debían desempeñar funciones apostólicas entre los rústicos de la Península, los misioneros de interior no dejaron tampoco de empeñar una parte de sus energías en la composición de textos destinados a un conjunto más amplio de lectores y, en particular, a los auditorios de las misiones. El propio António das Chagas dejó una extensa serie de escritos que, sin embargo, apenas conocieron ediciones póstumas. Además de sus *Cartas*, impresas entre 1684 y 1687, que mostraban la activa implicación del misionero en la dirección —por vía epistolar— de espíritus y conciencias[6], elaboró un buen puñado de obritas y tratados devotos que se reunieron en dos tomos, edi-

[3] M. de la NAJA, *El missionero perfecto.* Jerónimo López sería aún objeto de otra relación, elaborada por el también jesuita Juan MARÍN, *Vida, virtudes, y missiones del venerable P. Geronimo Lopez.*

[4] GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El nuevo Apostol de Galicia.*

[5] A. das CHAGAS, *Escola de Penitência* y *Sermoens genvinos e praticas espiritvaes*. El primero de estos volúmenes lo preparó Manuel da Conceição, antiguo compañero del propio António das Chagas, mientras que el segundo corrió de la mano de Manuel Godinho, que no ahorró críticas a su antecesor.

[6] ID., *Cartas*. Usamos aquí la edición moderna, a cargo de Isabel MOURUJÃO, que aparece indicada en la bibliografía final.

tados en 1688. Textos más extensos y de mayor alcance espiritual, alternaban con otros más breves que servían de guía para devociones cotidianas, para introducir al sujeto en formas sencillas de oración mental, para los actos de contrición, etc.[7]. Algunos conocerían una difusión más amplia y asequible, mediante su publicación en forma de pliegos de cordel[8]. No en vano, éstos desempeñaron un papel significativo en el desarrollo de las misiones, sirviendo de rápido y económico soporte impreso que, distribuido entre los fieles, ponía en circulación pliegos con pequeños tratados devotos, coplas, sencillos diálogos doctrinales, oraciones, etc., empleados por los religiosos durante sus intervenciones[9]. Carabantes aconsejaba que los religiosos llevasen consigo

> algunos quadernitos impressos, breues y viuos, sobre lo que mas se necessita en la tierra donde han de hazer la Mission, para que les siruan —añadía— de continuos Predicadores y no se oluiden de lo que les predicaren[10].

Él mismo compuso varios opúsculos que integraron un volumen tosco y menudo, titulado *Medios y remedios para ir al cielo*, impreso por primera vez en 1672[11]. A idénticos fines obedecerían algunas de las obritas que elaboró Pedro de Calatayud, como la *Práctica de la vida dulce y racional del Christiano* (Valladolid, 1734), los *Incendios del Amor Sagrado* (Murcia, 1734) o los *Gemidos del corazón contrito y humillado* (Salamanca, 1736).

Más ambiciosos en sus propósitos serían los escritos elaborados en el siglo XVIII por distintos franciscanos vinculados a António das Chagas y al convento de Varatojo, como Afonso dos Prazeres o Manuel de Deus[12]. En Portugal, los «varatojanos» desempeñaron junto a los oratorianos un papel fundamental en la difusión de formas de oración mental y de meditación entre personas de índole modesta, inclinadas —aunque poco experimentadas— a la vida devota. En buena medida, a estos fieles se dirigirían sus obras, proponiéndose como directorios para la vida espiritual y la práctica elevada de la oración, y buscando, al mismo tiempo, prevenir los excesos y desvíos que en una época de amenazas quietistas podían marcar las aspiraciones beatíficas de hombres y mujeres humildes[13].

[7] ID., *Obras espirituaes*.

[8] Véase, por ejemplo: A. das CHAGAS, *Contriçam de hum peccador arrependido a Christo crucificado. Obra postuma do Veneravle Padre Fr. Antonio das Chagas* (Lisboa, 1685), Biblioteca da Ajuda (Lisboa) (BA), y a continuación BA, cód. 55-II-30, nº 1.

[9] Abordamos la presencia y usos de este tipo de impresos en el curso de las misiones de interior en F. PALOMO, «Limosnas impresas. Escritos e imágenes en las prácticas misioneras de interior». Véase asimismo el trabajo de F. BOUZA, «Público pastoral: de la prédica a la imprenta».

[10] J. de CARABANTES, *Practica de Missiones*, p. 139.

[11] ID., *Medios y remedios para ir al cielo*. El volumen tuvo otras ediciones en el siglo XVIII bajo el título de *Jardín florido del alma, cultivado del christiano*, que conservó en las ediciones del siglo XIX.

[12] A. dos PRAZERES, *Máximas espirituais* y *Carta directiva para hum peccador*; M. de DEUS, *Pecador convertido*.

[13] Acerca de tales amenazas quietistas en el Portugal de los siglos XVII-XVIII y sobre el papel que oratorianos y franciscanos tuvieron en la difusión de formas de oración mental y de meditación, véase el estudio de P. TAVARES, *Beatas, inquisidores e teólogos*.

Lejos de las intenciones y públicos específicos que, en cada circunstancia, pudieron animar la elaboración y la eventual edición de cada una de estas obras, el elenco de textos que se acaba de presentar y que, sin duda, podría alargarse a otro buen puñado de títulos y autores, muestra con sobrada expresividad la proyección y visibilidad que la misión de interior alcanzó en el ámbito ibérico (más allá, incluso, del espacio peninsular) desde la segunda mitad del siglo XVII, a pesar de constituir un modo de intervención que se venía desarrollando de forma continuada desde mediados de la centuria de 1500[14]. Lo cierto es que ganó peso en las estrategias apostólicas de varios institutos regulares (jesuitas, franciscanos, capuchinos, oratorianos, vicentinos, mercedarios, etc.) en un periodo marcado por un nuevo empuje contrarreformista, favoreciendo la consiguiente intensificación de la actividad, que, ahora, estaría además acompañada de una significativa y más acentuada circulación de textos elaborados, como se ha podido ver, por y para los propios agentes de estas expediciones apostólicas. En buena medida, todo este acervo de libros y volúmenes manuscritos e impresos que los misioneros podían consumir y, al mismo tiempo, producían, conduce a interrogarse acerca de los contornos que habrían de definir la cultura literaria de estos religiosos y, en particular, las múltiples formas que tenían de relacionarse con el universo de los textos escritos. En este sentido, la atención no puede dejar de centrarse en analizar qué leían, cómo lo hacían y de qué modo esas lecturas se ordenaban a la acumulación de un saber práctico y/o erudito, imprescindible para las funciones apostólicas que debían desempeñar. Al mismo tiempo, resulta necesario examinar también algunos aspectos relacionados con la propia experiencia escritora de estos misioneros, tratando de entender los significados que, en cada caso, rodeaban el ejercicio en sí de la escritura y cómo los diferentes actores de estas misiones, en función de tradiciones espirituales y memorísticas distintas, pudieron encarar de manera diferenciada el hecho en sí de escribir textos (e, incluso, de imprimirlos).

I. — DE LOS AUTORES QUE SIRVE CONOCER A QUIEN SE EMPLEA EN EL MINISTERIO DE LA MISIÓN

El discurso misionero tejió desde muy pronto determinadas representaciones en torno a los religiosos que acudían a este ministerio entre católicos, vinculándolos a la imagen del peregrino, del obrero de la viña de Dios, del soldado de Cristo e, incluso, del mártir[15]. No serían de menor importancia los rasgos que se trazaron

[14] En relación con la actividad misionera en la Península Ibérica durante la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII, remitimos, entre otros, a: M.-L. COPETE, *Les jésuites et la prison royale de Séville*; M.-L. COPETE y B. VINCENT, «Missions en Bétique»; M.-L. COPETE y F. PALOMO, «Des carêmes après le Carême»; F. PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes*. Sobre el desarrollo en ámbitos coloniales ibéricos de misiones itinerantes destinadas, como en Europa, a las poblaciones católicas, véase P. BROGGIO, *Evangelizzare il Mondo*, pp. 279-286.

[15] En realidad, estas imágenes no se alejaban *grosso modo* de las que la mayoría de las órdenes construyó acerca de los religiosos enviados a la evangelización de Oriente, África o el Nuevo Mundo. La bibliografía a propósito del discurso misionero (sobre todo jesuita), se ha incrementado notablemente en

a la hora de definir su perfil como predicadores apostólicos y de establecer los estilos de una oratoria que debía obedecer a criterios propios y distintos de los que guiaban la predicación más solemne[16]. La naturaleza del misionero de interior, en buena medida, se conjugaría a partir de esa dimensión parenética sobre la que asentaba de modo fundamental su actividad, identificando o —mejor— aproximando su figura a la imagen y el ideal del *concionator*. No obstante, toda una serie de trazos específicos lo distinguirían de los prototipos del orador sagrado que construyó la tratadística de los siglos XVI y XVII. Frente a tales modelos, se procuró enfatizar la habilidad performativa y la dimensión espiritual de quienes se empleaban en estas correrías apostólicas, surgiendo en el discurso como expresión singular de aquellas virtudes de celo apostólico, ejemplaridad de vida, humildad y devoción que en todo momento debían adornar al ministro de la palabra, pero que en el misionero parecían asumir un grado de excelencia añadido. Su particular comunicación con el Altísimo, mediante el ejercicio de la oración y la meditación, lo hacía acreedor de esa gracia divina que, más allá de toda erudición o talento para la elocuencia, imprimía eficacia a las intervenciones del religioso. Su capacidad —ensalzada en cartas y relaciones— para conducir las emociones de los fieles, despertarles sentimientos de compunción y operar su transformación, parecía así resultar más del auxilio que el misionero recibía de Dios que de la ciencia y el estudio que exigía el ejercicio de la predicación. Este argumento no sería extraño a los propios debates de la época sobre el modo de concebir la oratoria sagrada y sobre el necesario concurso divino que, junto a la doctrina, ésta requería[17]. Parece haber tenido —eso sí— una incidencia más significativa en el discurso y las representaciones que construyeron los misioneros de interior, permitiendo que, por ejemplo, el jesuita Pedro de León, a comienzos del siglo XVII, desdeñase su talento como orador sagrado, frente a los predicadores que frecuentaban púlpitos de mayor lustre[18]. Años más tarde, el biógrafo de António das Chagas cifraba el estudio del misionero franciscano, precisamente, en el *livro do seu crucifixo* y en los *thesouros de Sabedoria & Ciencia* que Dios le concedía por medio de la oración.

> As suas livrarias —como señalaba casi a renglón seguido— erão as estradas, porque como o caminhar o não apartava da oração, nella lhe lia Deus de cadeira as mais subidas materias[19].

---

los últimos años. Véase, entre otros, I. Županov, *Disputed Mission*; P. Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne*; Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile*, pp. 343-476.

[16] Sobre la naturaleza específica de la predicación misionera frente a otras formas de la oratoria sagrada de la época y, en particular, sobre la carga emocional que rodeaba la *mise en scène* de los sermones de misión, véase, sobre todo, B. Majorana, «Une pastorale spectaculaire». Tratamos igualmente algunas de estas cuestiones en F. Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes*, pp. 291-336.

[17] Sobre los debates que se suscitaron en torno a la concepción del *ars concionandi* en el contexto ibérico de los siglos XVI y XVII, son de interés las páginas que le consagra M. Mendes, *A oratória barroca de Vieira*, pp. 51-68.

[18] P. de León, *Grandeza y miseria en Andalucía*, p. 167.

[19] M. Godinho, *Vida, Virtude, e Morte*, p. 76.

Testimonios de este género respondían indudablemente a intenciones edificantes y a estrategias que trataban de acentuar el carácter instrumental del misionero de interior, cuya eficacia se vinculaba más a la ayuda que, por medio de las virtudes, recibía de Dios, que a las humanas competencias que pudiese adquirir mediante el estudio y la formación en los meandros de la elocuencia. Pero, aún así, no todo parecía confiarse a la gracia divina e, incluso quienes preconizaban una predicación despojada de las argucias conceptuales de la oratoria más encumbrada, serían conscientes de la importancia que encerraba la lección de libros y el dominio del *ars rhetoricae*. El jesuita Martín de la Naja, de hecho, no tendría inconveniente en subrayar el talento que en este terreno habría demostrado poseer Jerónimo López, al que tildaba de «aventajado rhetorico».

En realidad, su pericia en tales industrias servía para recordar que todo predicador apostólico, para cumplir con las obligaciones que se le encomendaban, no sólo necesitaba

> … tener mucho de Dios, sino también gran caudal y fuerça de eloquencia y de mucha municion de argumentos y de razones vivas, fuertes y concluyentes, y de muchas figuras y invenciones Rhetoricas.

Sin discutir la ineludible intervención del Espíritu Santo sobre la eficacia del sermón, Naja atribuía al deseo e intención de Dios

> … que el Predicador, y Orador Christiano se valga de la industria y arte umana y de los Preceptos y Reglas de la Rethorica, como instrumentos proporcionados y convenientes para rendir y sugetar los Pecadores a su obediencia[20].

El autor de esta *vida* de Jerónimo López, sin embargo, no se limitaba a encomiar las aptitudes del misionero en el manejo de los artificios retóricos, sino que daba cuenta asimismo de un copioso elenco de volúmenes que habrían servido al religioso aragonés de sustento doctrinal para la elaboración de sus sermones y, en general, para el ejercicio de sus funciones apostólicas[21]. Llamaba así la atención, en primer lugar, sobre el gusto que en López había despertado la lección de autores como Luis de Granada y Luis de León, que formaban parte de esa tradición espiritual hispana forjada desde la segunda mitad del siglo XVI. En concreto, del granatense se hacía referencia al conjunto de su obra, si bien se mencionaba el particular aprecio que López había siempre profesado hacia la conocida *Guía de pecadores* (Salamanca, 1556-1567), uno de los escritos que, dentro y fuera de la Península, tuvo mayor presencia en las lecturas de los católicos y un especial ascendiente en la orientación espiritual de sujetos de condición muy diversa. Del agustino Luis de León, por otro lado, se indicaban los dos volúmenes que constituían su obra *De los nombres de Cristo* (Salamanca, 1583), así como el breve tratado sobre *La perfecta casada* (Salamanca, 1583), que, en el marco de una amplia pro-

[20] M. de la NAJA, *El missionero perfecto*, p. 80.
[21] *Ibid.*, pp. 86-94.

ducción coetánea en torno al matrimonio, proporcionaba un modelo de disciplina y devoción para la esposa cristiana[22].

Al margen de estos escritos de naturaleza espiritual, Naja indicaba dos manuales de oratoria sacra que gozarían asimismo de particular predicamento en el mundo ibérico de los siglos XVI y XVII (y aún en la centuria de 1700). Se trataba, por un lado, de los *Ecclesiaticae Rhetoricae… libri sex* que compuso el propio Luis de Granada (Lisboa, 1576) y, por otro, del *Arte o instrucción* del afamado predicador Francisco Terrones del Caño (Granada, 1617). No obstante la mención a este tipo de obras, destinadas al aprendizaje y dominio de la elocuencia sagrada, el biógrafo de Jerónimo López destacaba, sobre todo, la dedicación que en virtud de su oficio éste consagró al estudio de las Sagradas Escrituras, subrayando así el necesario conocimiento que de las mismas debía poseer todo misionero apostólico. Ambos Testamentos no eran sino

> … polos sobre los quales se rebuelve toda la maquina del Cielo de la predicacion Evangelica, así como el aljava de donde se an de sacar las saetas agudas para erir y penetrar los coraçones, […] la oficina y el taller en que an de azer su obra y trabajar y fabricar sus Sermones los Predicadores[23].

Para este fin, cabía acudir a las fuentes de la Biblia, como hiciera López al aprender hebreo, pero, sobre todo, se debía conocer un vasto conjunto de autores que, a lo largo de los siglos, habían dejado testimonio de su interpretación de los textos sagrados.

En efecto, los tratados de exégesis, generalmente editados bajo la forma de *in-folia* latinos, constituían el instrumento más común entre los predicadores para acceder al necesario conocimiento de las Escrituras y a una interpretación canónica y ortodoxa de sus varias partes y libros. Eran herramienta básica para sustentar doctrinalmente la arquitectura argumental del sermón, pues no sólo permitían a quien los consultaba una mayor inteligencia de la Biblia, como servían asimismo de repertorios (aunque no los únicos) en los que hacer acopio de sentencias, ejemplos y lugares que después se empleaban en la composición del sermón. Así, junto a la tradición de los Padres griegos y latinos, López —como afirmaba su biógrafo— «leia y se aprovechava frequentemente» de algunos expositores viejos y de otros más modernos. A la clásica *Auream catenam* de Tomás de Aquino, Naja añadía los comentarios a los evangelios que elaboraron autores como Cornelio Jansen[24] o los jesuitas Juan Maldonado, Sebastião Barradas y Francisco de Toledo[25]. A su lado, mencionaba asimismo las *Concordantiae* del cardenal Hugo de Saint-Cher

[22] En relación con la literatura moral sobre la condición y el estado de casados, dentro del ámbito ibérico de los siglos XVI y XVII, véase el estudio de M. de L. Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias*, donde se analiza, entre otros, el tratado de Luis de León.

[23] M. de la Naja, *El missionero perfecto*, p. 88.

[24] C. Jansen, *Commentariorum in suam concordiam*.

[25] J. Maldonado, *Commentaria in quatuor evangelistas*; F. Barradas, *Commentaria in Concordiam et Historiam Evangelicam*; F. de Toledo, *In sacrosanctum Ioannis Evangelium Commentarii* y *Commentaria in prima XII capita*.

(†1263) y varios comentarios al Viejo Testamento, como los de Jerónimo Oleastro[26], las conocidas *Catenae* de Lippomano[27] o varios volúmenes de los ignacianos Francisco Ribera[28], Francisco de Mendoça[29], Gaspar Sánchez[30] y Cornelio a Lapide[31].

Si la exégesis ocupaba un lugar central entre los libros de Jerónimo López, no habría sido menos útil para el desempeño de sus funciones apostólicas, el recurso a los sermonarios. Se trataba de un género de enorme difusión en los contextos ibéricos del Barroco, circulando generalmente en copias manuscritas o como volúmenes impresos *in folio* o en otros formatos más reducidos, amén de los millares de sermones que se editaron como folletos[32]. Aunque su público era variado, la homilética sería objeto de particular consumo entre los propios predicadores que, sin menoscabo de la doctrina que proporcionaba la lectura de este género de escritos, buscaban en ellos, sobre todo, modelos parenéticos, argumentos, ejemplos que reciclar, adaptar o, incluso, incorporar *ad litteram* en sus propias composiciones. A juicio de Jerónimo López, sin embargo, no todas las colecciones de sermones ofrecían idéntico provecho. El misionero aragonés habría preferido las compilaciones en latín, desaconsejando las que estaban en lengua vulgar, si bien excluía de su censura algunos volúmenes que consideraba más adecuados y que, como se indicaba, podían «servir de moldes para formar sermones»[33]. Entre los mismos, se contaban las colecciones de Adviento y de Cuaresma que compusieron el dominico Alonso de Cabrera[34] y el jesuita Francisco de Mendoça[35], así como el *Marial* del ignaciano Jerónimo de Florencia[36] y las *Homilías* del obispo de Barbastro, Jerónimo de Lanuza[37]. A éstos se añadían aún los sermonarios latinos de Tomás de Villanueva[38],

[26] J. Oleastro, *Commentaria in Mosi Pentateuchum*.

[27] L. Lippomano, *Catena in Genesim*, *Catena in Exodus* y *Catena in Psalmos*.

[28] F. de Ribera, *In libro duodecim Prophetarum commentariis*.

[29] F. de Mendoça, *Commentariorum, ac discursum moralium in Regem libros*.

[30] G. Sánchez, *In Isaiam Prophetam Commentarii*; *In Canticum Canticorum Commentarii*; *In Zachariam Prophetam Commentarii*; *In Ieremiam Prophetam Commentarii*; *In Ezequielem et Danielem Prophetas Commentarii*; *In duodecim Prophetas minores et Baruch Commentarii*; *In quatuor libros Regum et duos Paralipomenon Commentarii*; *In librum Iob Commentarii cum paraphrasi*; *In libros Ruth, Esdrae, Nehemiae, Tobiae, Judith, Esther, Macabaeorum Commentarii*.

[31] C. a Lapide, *Commentarii in Pentateucum Moysis*; *Commentaria in Ieremiam Prophetam, Threnos et Baruch*; *Commentaria in Ezechielem Prophetam*; *Commentaria in quatuor Prophetam Maiores*. Fue asimismo autor de unos *Commentaria in omnes D. Pauli Epistolas* (Amberes, 1614), con al menos veinte ediciones posteriores, que no parece que estuviesen incluidos en la relación de Naja.

[32] Desde una perspectiva específica, centrada en las ediciones de los sermones de António Vieira, un buen análisis sobre la presencia y circulación de sermones en el Portugal del siglo XVII, es el de M. Mendes, *A oratória barroca de Vieira*, pp. 347-398.

[33] M. de la Naja, *El missionero perfecto*, p. 93.

[34] A. de Cabrera, *Consideraciones sobre los Euangelios de Quaresma*.

[35] F. de Mendoça, *Primeira parte dos Sermões*.

[36] J. Florencia, *Marial*.

[37] J. de Lanuza, *Homilias*. Los tres primeros tomos de esta obra tuvieron ediciones anteriores (Barbastro, 1621-1622).

[38] T. de Villanueva, *Conciones Sacrae*.

Luis de Granada[39], Juan de Osorio[40], Roberto Bellarmino[41], Gaspar Sánchez[42] y, finalmente, el del franciscano luso Filipe Dias[43]. Con todo, a la cabeza de estos autores y de sus escritos (que, de nuevo, se hacían eco una reciente producción ibérica) se situaba un referente principal de la tradición cristiana, como era la figura de san Juan Crisóstomo, cuyos sermones y homilías serían considerados en la época como particular modelo de una predicación de connotaciones netamente apostólicas[44].

La relación de los libros que habían sido de uso de Jerónimo López se cerraba con la mención al *De Vita Christi* de Francisco Suárez, que formaba parte del segundo tomo de sus *Comentariorum* a la IIIa Parte de la *Suma Theologiae*[45]. Lo cierto es que, al trazar el universo de lecturas que habían acompañado y nutrido desde el punto de vista doctrinal la actividad apostólica del jesuita aragonés, Martín de la Naja no hacía sino configurar una especie de biblioteca ideal del misionero de interior, una reducida librería imaginada sobre el papel que definiese el saber y la ciencia que, más allá de la gracia divina, debían adornarlo en el ejercicio de sus funciones apostólicas. El tamaño de esta biblioteca virtual era aún modesto si se compara con el extenso catálogo de obras y autores que, a mediados del siglo XVIII, propondría Pedro de Calatayud. Éste haría referencia a más de 90 volúmenes, útiles para que el misionero pudiese «derramar la palabra de Dios», pero también para que pudiesen «medicar y sanar conciencias», para el «arte de doctrinar» y para «instruirse en lo más práctico del Moral», mostrando una concepción más compleja del trabajo misionero y de sus agentes[46]. En realidad, el acervo más reducido de libros que Naja estableció se aproximaba bastante en su composición y volumen al tipo de librería que, en la época, podía reunir para uso personal el predicador de una comunidad religiosa. Presentaba, de hecho, grandes semejanzas con las directrices que en materia de libros incluían algunos tratados de oratoria sagrada, así como otros textos coetáneos, igualmente dirigidos a quienes se empleaban en el ejercicio de la predicación apostólica[47].

[39] L. de GRANADA, *Concionum de tempore*, 5 tomos, Alcalá, 1572. Los varios tomos de esta colección de sermones tendrían posteriormente numerosas ediciones latinas en Salamanca, Amberes, Roma o París. Además, se imprimirían los volúmenes titulados, *Concionum de praecipuis sanctorum festis*, 2 tomos, Salamanca, 1578 y Lisboa, 1576 y *Concionum in epitomem redactarum et apostillas et homilias*, Lyon, 1592.

[40] J. OSORIO, *Concionvm*.

[41] R. BELLARMINO, *Conciones Sacras*. Constituía el tomo VI de la edición de sus *Operae* que ejecutó el impresor Bernardo Gualtheri en 1617. Ese mismo año, hubo otras dos ediciones de los *Conciones* de Bellarmino (Cameraci, 1617 y Venecia, 1617).

[42] G. SÁNCHEZ, *Conciones in dominicis*.

[43] F. DIAS, *Quadruplicium Concionum*.

[44] Aún en el siglo XVIII, Pedro de Calatayud mencionaba los *Sermones* de san Crisóstomo, señalando que eran *los más prácticos* para los predicadores que se empleaban en este ministerio apostólico, véase P. de CALATAYUD, *Missiones y Sermones*, t. I, p. 83.

[45] F. SUÁREZ, *Commentariorvm*.

[46] F. PALOMO, «Algo más que la divina gracia».

[47] Véase M. A. SÁNCHEZ, «La biblioteca del predicador (en el siglo XVI)»; F. PALOMO, «Anaqueles de sacra erudición».

En este sentido, cabe mencionar —aunque el espacio de este texto no nos permita analizarla en detalle— la biblioteca misionera que José de Barcia y Zambrana exponía en la *Introduccion Exortatoria* que abría el primer tomo de su *Despertador christiano* (1677-1682)[48]. Dedicada a las virtudes y el talento que debían perfilar la figura de los ministros ocupados en estas correrías, la prédica se encerraba con el aviso de los numerosos libros que adecuadamente podían servir a los misioneros noveles. Zambrana daba así noticia de los que, «demas de los Santos Padres, y Expositores, me han ayudado mucho», imprimiendo un trazo personal y derivado de la experiencia a la memoria de escritos que ahora ofrecía[49]. Al margen de la tradición patrística y de la exégesis, que, por su carácter ineludible, mencionaba de forma tan vaga, el canónigo granadino refería aún una treintena de obras que entendía útiles para la práctica de la misión y de la predicación misionera. Al igual que Martín de la Naja, daba particular relieve a la lectura y uso de sermonarios, haciendo, como él, referencia a modernos autores ibéricos como Filipe Dias, Juan Osorio, Francisco de Mendoça o Jerónimo Lanuza. A diferencia de aquél, sin embargo no rehuía *a priori* los textos en castellano e, incluso, incorporaba algunas colecciones de sermones específicamente misioneros, como los de Jerónimo Continente, José Gavarri o Carabantes. Al mismo tiempo, tampoco olvidaba una tradición apostólica bajomedieval, que cifraba en los sermones de Vicente Ferrer y de Antonio de Padua (o de Lisboa). Cabe destacar asimismo la mención a varias silvas y compendios de lugares comunes (de particular provecho para la composición homilética), entre los cuales se ciataba la *Summa praedicatium* del portugués Dias (Salamanca, 1589), los cinco tomos del *Epitome sanctorum* del dominico Juan López (Roma, 1596) o la silva latina de discursos de Alessandro Calamato (Amberes, 1652)[50]. Por otro lado, la referencia a un puñado de textos latinos sobre moral[51] se acompañaba de la mención genérica a las «obras» de autores espirituales —pero también conocidos predicadores— como Luis de Granada, Diego de Estella o Tomás de Villanueva, sin que faltase tampoco una alusión al doctrinal *Hortus pastorum* de Jacques Marchant (Mons, 1631). Finalmente, la literatura espiritual de tradición jesuita parecía contar con la especial consideración de Zambrana, que recomendaba a los misioneros el uso y lectura de las obras de Luis de la Puente, a las que —por su utilidad *para todo*— añadía el *Aprecio y estima de la divina gracia* (Madrid, 1638) y *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno* (Madrid, 1640) de Juan Eusebio Nierembeg, así como el *Itinerario* de Alonso de Andrade (Madrid, 1648), que muchos apreciaban por su valor en la orientación de espíritus más inquietos.

[48] *Introduccion exortatoria a los muy venerables Señores Sacerdotes, y Ministros de la Diuina Palabra*, en J. de Barcia y Zambrana, *Despertador Christiano*, pp. 1-106.

[49] J. de Barcia y Zambrana, *Despertador Christiano*, pp. 105-106.

[50] Probablemente, Zambrana se refería al tomo I de A. Calamato, *Conciones sacrae ac moralis*. Con todo, este autor tenía otro volumen de silvas, publicado en italiano (1638) y unas *Sententiae Selectae pro concionibus*.

[51] Entre otros, se mencionaban la *Summa virtutum ac vitiorum* de G. Perault (1200-1271), los tratados del jesuita J. Busée, *Viridiarium* y *Panarion* o el *Opus morale de peccato* del también jesuita J. Lobbetius.

No en vano, estas obras se contaban entre las que António das Chagas, mostrando un conocimiento vivo de las mismas, indicaría a diferentes interlocutoras de sus cartas (en su mayoría, monjas), a las que aconsejaría su lectura como adecuados instrumentos escritos de los que podían aprovecharse para sus progresos en la perfección religiosa[52]. Lo cierto es que este género de textos piadosos, sistemáticamente presentes en las bibliotecas de misioneros y predicadores, se dirigía a públicos muy diversos, pudiendo ser asimismo múltiples las formas que tanto religiosos como seglares empleaban a la hora de apropiarse de los mismos y de sus contenidos. Cuando Zambrana refería la utilidad que *para todo* tenían las obras de Nieremberg o cuando hacía referencia al *Itinerario* de Andrada, destacando su precio *para* [tomar] *exemplos*, parecía insinuar usos lectores de intenciones relativamente pragmáticas, orientados a recabar elementos que, como veremos, se pudiesen aprovechar más tarde para otros discursos (sermones, pláticas doctrinales, etc.)[53]. Pero tampoco excluía otras modalidades de lectura, pues no hay que olvidar que obras como las citadas se destinaban a servir de alimento espiritual o de pía recreación a quienes, por medio de la vista o del oído, se hacían eco de sus palabras. Al margen de aquellas situaciones habituales en que estos libros se leían en voz alta ante auditorios de diferente naturaleza (incluso religiosos)[54], el entretenimiento devoto que ofrecían pasaba por una lectura en silencio y de carácter personal. Ésta, orientada a la edificación, al aprendizaje e interiorización de prácticas religiosas, al acopio de materias que sirviesen para la oración, etc., solía estar limitada a un número reducido de escritos sobre los que se volvía una y otra vez, recorriéndolos de forma pausada y repetitiva, con el fin de asimilar mejor los trechos que, poco a poco, se iban leyendo[55].

Con todo, la versatilidad que permitía la lectura de los libros espirituales se reducía notablemente cuando los misioneros se confrontaban con textos como los comentarios a las Sagradas Escrituras, las colecciones de sermones, las silvas o las obras de teología especulativa. La aprehensión de estos escritos no buscaba ya la edificación, la práctica devota o la recreación, sino que se destinaba principalmente a la acumulación de un saber docto, imprescindible para el desarrollo de las actividades que competían al religioso empleado en las misiones de interior y, en especial, para el ejercicio del púlpito y del confesionario. Bien es verdad que la

[52] Entre los autores que recomendaba António das Chagas, se encontraban Nicolás Esquio, Lorenzo Scupoli o Francisco de Sales, así como Alonso de Andrade y Luis de la Puente, véase J. A. Freitas de Carvalho, «Do recomendado ao lido».

[53] J. de Barcia y Zambrana, *Despertador Christiano*, p. 106.

[54] Sobre la persistencia que, en contextos sociales y culturales diferentes, mantuvieron las formas de lectura en voz alta durante la época moderna, véase, entre otros, A. Egido, *La voz de las letras en el Siglo de Oro*. En relación con las prácticas de lectura comunitarias en ámbitos religiosos (femeninos), remitimos a A. Castillo Gómez, «Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco».

[55] Un excelente análisis sobre las formas de lectura de este tipo de escritos espirituales, es el de C. A. González Sánchez, «"Lection espiritual". Lectores y lectura en los libros ascético-espirituales de la contrarreforma». Una visión diferente, la ofrece J. A. Freitas de Carvalho, *Lectura espiritual en la Península Ibérica*, pp. 127-146. De este mismo autor, pero centrado en el mundo de los claustros femeninos: «Do recomendado ao lido».

lectura de algunas de estas obras no excluía el recurso a formas de oralidad, cuando, en particular, se exponían en situaciones de naturaleza escolar. El franciscano Manuel de Maria Santíssima señalaba en su *Crónica* del convento y seminario de Varatojo cómo los superiores del mismo no sólo recomendaban a los futuros misioneros el estudio diario y particular de libros sobre materias para los «sagrados empregos do Altar, Pulpito, e Confessionario». A tal efecto, habían instituido además una *conferencia literaria* sobre materias morales, místicas y dogmáticas, que a diario se celebraba en la librería del convento.

Durante las mismas, como afirmaba:

> Pega logo o Religioso mais moderno no Habito, que alli se acha, do livro designado para se ler na conferencia, que costuma ser huma Suma, ou Compendio dos principios solidos da Theologia Moral mais sã. Neste livro lê por algum espaço de tempo sempre em materia seguida. Questiona-se sobre o que léo. Propoem-se as duvidas, que se offerecem, e occorrem sobre a materia lida. Examinam-se as razoens de duvidar. Abrem-se, e se vem outro livros, quando he necessario[56].

La lectura comunitaria de estas materias de estudio, como se ve, solía dar lugar a una especie de disputa al modo de las que se usaban en los ámbitos académicos, determinando esta modalidad de estudio, que, junto a otras más personales, se observaba en el convento franciscano, con no poca «vantagem para o aproveitamento» de los misioneros, como aseguraba el cronista luso. Con todo, el recurso a estas obras que proporcionaban una base docta sobre la que fundamentar las acciones de los misioneros, asentaba generalmente en prácticas propias de la llamada lectura erudita, caracterizada por ser silente, personal, extensiva en el volumen y número de textos utilizados, e intensiva en el modo de aprehenderlos[57]. Dirigiéndose en general a los predicadores, Terrones de Caño daba en este sentido algunas indicaciones sobre el método a seguir por quienes, iniciándose en las labores del púlpito, debían ahondar en el conocimiento de los textos sagrados. Recordaba que no se debían estudiar

> … los passos o capítulos de la Escritura salteados, sino todo vn libro entero arreo, como, digamos, el Psalterio, por dos o tres Autores, los mejores, y acabado aquel libro, luego otro sin cessar.

Por otro lado, como señalaba, tampoco se debía olvidar que «la pluma esté siempre en la mano, señalando en el libro y al margen los buenos bocados, para reduzirlos a vuestros lugares communes o Euangelios»[58]. En definitiva, los libros se tenían que leer por entero, siguiendo algún orden en las materias que se estudiaban y acompañando el propio acto de leer de un ejercicio escrito, generado por una

[56] M. de Maria Santíssima, *História da Fundação do Real Convento, e Seminario de Varatojo*, pp. 241-242.

[57] Sobre las formas eruditas de lectura, véase J. M. Prieto Bernabé, «Prácticas de la lectura erudita».

[58] F. Terrones Aguilar del Caño, *Arte, o instrvcción, y breve tratado*, fº 11.

multitud de marcas, apuntes y anotaciones. Éstas se realizaban en los márgenes de los propios volúmenes que se leían, facilitando su (re)lectura posterior, pero, sobre todo, tomaban cuerpo en esos cuadernos de lugares comunes a los que Terrones de Caño aludía y en los que, a modo de bibliotecas portátiles, el sujeto registraba y acumulaba toda suerte de indicaciones bibliográficas y/o fragmentos textuales que recogía durante sus lecturas, que él mismo componía o que, con un alto valor ejemplar, retiraba de situaciones de la vida cotidiana[59].

La naturaleza personal que tenían estos cuadernos de anotaciones daría lugar a una gran diversidad en el modo que cada cual empleaba a la hora de organizar de forma eficaz las informaciones que ahí recogía y que, lógicamente, aumentaban a medida que incrementaba el número de sus lecturas. En este sentido, uno de los tomos de *Apontados* de António das Chagas apenas recurría a un índice inicial de materias (*humilitas*, *honra*, *inveja*, *luxuria*, etc.) que remitía a los textos incluidos sin aparente orden ni concierto en las páginas de este grueso volumen[60]. Se acumulaban así un sinfín de sentencias y pequeños extractos, copiados de otros escritos o elaborados por el propio religioso, que acababan funcionando como unidades autónomas y breves, pudiendo ser reutilizadas, intercambiadas y adaptadas en una multitud de otros escritos y, sobre todo, en la formación del discurso parenético. En realidad, el manuscrito del misionero franciscano —que casi no dejó sermones escritos— constituye un testimonio expresivo de la propia *praxis* que se observaba en la elaboración de prédicas y pláticas misioneras, cuya materialidad, a menudo, no se traducía en la composición de textos escritos y cerrados, sino que asentaba sobre la acumulación de fragmentos, como los incluidos en estos *apontados*, que el religioso, con ayuda de la memoria y una buena dosis de improvisación, retomaba, ensamblaba y recomponía bajo la forma de un discurso unitario en el preciso momento de proferir su sermón o su doctrina[61]. Estos cuadernos manuscritos de fragmentos o de lugares comunes, por consiguiente, constituían repositorios de una erudición acumulada por medio de la lectura, asistiendo al religioso a la hora de componer (oralmente o por escrito) otros textos y poniendo de manifiesto los vínculos directos que se establecían entre las prácticas lectoras de estos misioneros y una actividad escrita que, con todo, podía adquirir significados diversos en función de quiénes tomaban en sus manos la pluma[62].

[59] A propósito de estas cuestiones, son de particular interés los estudios de A. Castillo Gómez, «"No pasando por ello como gato sobre brasas". Leer y anotar en la España del Siglo de Oro» y «El taller del predicador».

[60] A. das Chagas, *Apontados*, Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL), y a continuación BNL, cód. 11605. Otros volúmenes de *Apontados* del misionero franciscano se encuentran en BNL, Var. 3742 y cód. 6421, así como en la Biblioteca Pública de Évora, cód. CXX/1-32. A estos manuscritos no dejaría de referirse M. de L. Pontes, *Frei António das Chagas*, pp. 282-297.

[61] Sobre la composición oral del sermón misionero, véase B. Majorana, «Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel xvii secolo».

[62] A propósito de los vínculos entre prácticas lectoras y escritura, en el marco, precisamente, de la composición del sermón barroco, véase el estudio de A. Castillo Gómez, «El taller del predicador».

II. — LOS VUELOS DE LA PLUMA

Desde los comienzos de la Compañía de Jesús, los superiores del nuevo instituto religioso fueron conscientes de la importancia que, frente a la creciente dispersión de sus miembros, repartidos por espacios cada vez más distantes, había de asumir la comunicación escrita, entendida como instrumento para conservar la necesaria *unión del cuerpo* [de la orden] *con su cabeza* y, al mismo tiempo, como medio utilísimo para mantener la obligada *unión de las partes entre sí*[63]. Esa comunicación —fundamentalmente epistolar— no sólo se convertiría en una pieza esencial para el gobierno y el funcionamiento institucional y burocrático de la congregación ignaciana. En realidad, se pensó también como un medio eficaz para que las varias comunidades jesuitas pudiesen venir a conocimiento las unas de las otras, favoreciendo la difusión de avisos «curiosos» sobre otros reinos, pero, sobre todo, la circulación de modelos de intervención apostólica y de ejemplos edificantes que reforzasen los elementos de unión y de identidad entre los miembros de la orden[64]. Al mismo tiempo, estos escritos no dejarían de servir muchas veces como dispositivos memorísticos y propagandísticos sobre los que construir y fijar una determinada imagen del instituto ignaciano. Más allá de los varios usos y funciones que los jesuitas atribuirían a la comunicación escrita, el propio ejercicio de la escritura epistolar, el acto en sí de escribir y de escribir cartas, no dejaría de adquirir particulares sentidos para los miembros de la orden, convirtiéndolo en una práctica de connotaciones espirituales que se debía realizar a mayor gloria de Dios. En una carta de 1554 dirigida a Pierre Favre, Ignacio de Loyola se quejaba de las misivas que solía recibir y, en concreto, del modo en el que los religiosos de la Compañía componían esas *letras* que después le enviaban, carentes de orden y, como afirmaba, repletas de *cosas impertinentes*. Entre los diferentes avisos que daba a este propósito, el general jesuita llamaba en primer lugar la atención sobre el hecho de que esos instantes empleados en la elaboración de misivas y otros escritos de edificación, no debían nunca considerarse como un tiempo desaprovechado, sino, precisamente, como hora *gastada en el Señor.* No cabía, por tanto, estimarla menos que esos otros momentos consagrados a la actividad apostólica, cuya continuidad, en cierto modo, se expresaba mediante la escritura. En definitiva, narrar y exponer lo que Dios obrara por medio de los religiosos de la Compañía no dejaba de ser también una forma de servirlo y reverenciarlo, propiciando que otros, edificados y consolados espiritualmente por medio de la lectura, se moviesen a hacer otro tanto en favor de sus prójimos[65].

[63] *Constituciones de la Compañía de Jesús*, § 673-676.

[64] La escritura epistolar de los jesuitas ha sido repetidamente objeto de análisis desde perspectivas tanto históricas como literarias o religiosas. Frente al número creciente de estudios sobre esta materia, nos permitimos remitir apenas a los trabajos de I. Županov, *Disputed Mission* y de J.-C. Laborie, *Mangeurs d'homme, mangeurs d'âme*.

[65] Ignace de Loyola, «Carta a Pedro Fabro (Roma, 10.12.1542)», en *Monumenta Ignatiana*, t. I., pp. 236-238.

No eran otras las razones que movieron a Pedro de León a elaborar su conocido *Compendio*, en el cual reunía cartas, instrucciones y, sobre todo, una completa relación de las actividades que, durante más de treinta años, llevó a cabo entre prostitutas, galeotes y presos de las cárceles de Sevilla, así como entre los fieles de las innumerables aldeas visitadas en el curso de sus misiones por las diócesis andaluzas. Aunque se tratase, como afirmaba, de una *obra de obediencia*, cuya realización, por tanto, le habría sido encomendada por los superiores de la orden, las intenciones, funciones y destinatarios de su escrito no dejaban resquicios de duda en cuanto a las razones que habían justificado su composición. Como indicaba en el *Prólogo y dedicatoria* que abría el primero de los volúmenes del *Compendio*, Pedro de León ofrecía el relato de sus acciones a sus hermanos en religión,

> … no […] para que como de ejemplar saquen, sino para que como espejo representen nuestras obligaciones, mirándose en éstos, no mis imperfecciones, sino la gracia de nuestra vocación en tantos ministerios que les dio quilates de algún valor. Y éstos nos abran caminos para hacer otros mayores[66].

La lectura de sus experiencias en cárceles y misiones debía así servir como medio para que los propios jesuitas pudiesen ver reflejada la vocación de la Compañía y, sobre todo, para que se moviesen a emular esas múltiples acciones y situaciones que, descritas en el *Compendio*, daban testimonio de la particular gracia apostólica que los religiosos ignacianos recibían mediante la práctica de sus ministerios. Una clara voluntad de edificación de sus correligionarios, por consiguiente, había animado y determinado la elaboración en sí del escrito y, sin duda, los propios estilos y estrategias discursivas empleadas en el mismo. En este sentido, se había recurrido a una *claridad* y *llaneza* en la exposición que, como se afirmaba más adelante, obedecía a la presunción de que el tratado permanecería manuscrito, viendo su circulación y su lectura limitadas al ámbito restringido de las comunidades jesuitas[67]. Más allá de la conciencia en torno a las diferencias que existían entre los textos de mano y su eventual versión impresa, Pedro de León no sólo ponía de manifiesto la presencia habitual que los manuscritos siguieron teniendo como instrumentos de comunicación y de memoria, sino también la preferencia por mantener determinados textos lejos de las tipografías, en función del cometido y usos que se les atribuían[68].

Con todo, las intenciones edificantes que, como aquí, podían conformar la actividad escritora de un misionero, evidentemente, no excluían el recurso a las letras de molde, con las que muchos más podían aprovecharse. En sus *Instrucciones predicables*, José Gavarri venía a definir su dedicación a la tarea de escribir como

[66] P. de León, *Grandeza y miseria en Andalucía*, p. 4.

[67] *Todo cuanto tengo escrito en estos tres tratados y en los apéndices, va escrito con más claridad de lo que conviniera si se hubiese de imprimir. Pero en este caso, si la obediencia lo juzga por digno de impresión será fácil de disimular y encubrir unas cosas y dejar del todo otras, que pudiesen tener algún rasgo de afición, las cuales ahora digo con más claridad y llaneza para que quien las quisiere ver las tenga a mano de puertas adentro, sin que los seglares puedan entender nuestras faltas y menudencias por lo impreso*; P. de León, *Grandeza y miseria en Andalucía*, p. 11.

[68] Acerca de la presencia, importancia y usos del manuscrito en las sociedades ibéricas de la época moderna, véase el estudio de F. Bouza, *Corre manuscrito.*

expresión de su voluntad de «seruir al Altissimo Señor, y en su Magestad a todos», queriendo así suministrar, por medio de este tratado, instrumentos a los predicadores y confesores principiantes con los que «consigan un bien tan grande de que muchos se salven, y otros no ofendan mas al Señor». Al margen de este empeño más pedagógico que edificante, el franciscano apuntaba también su determinación de que sus escritos circulasen impresos, «para que no quedaran ocultas algunas de las experiencias, que en casi diez y siete años he conseguido con la practica de mis Misiones». A pesar de que, en realidad, sus ocupaciones le dejasen poco tiempo «para poder esperar a lo prolongado de una impresión», favoreciendo así la eventual presencia de errores en su obra, ésta salía a la luz por considerar que había de «redundar en la salvación de muchas almas, por las muchas que me consta se han puesto en gracia, por averse valido destas experiencias algunos Padres Confessores»[69].

En cierta medida, Gavarri no dejaba de considerar sus escritos de forma semejante a la que expresaron otros muchos misioneros de la época, que, de hecho, vieron en la práctica de la escritura un medio para dar continuidad a sus actividades apostólicas. Escribir, al fin y al cabo, podía ser también una forma de realizar la misión y de perpetuar sus frutos. En este sentido, el portugués Manuel Bernardes, clérigo de la congregación del Oratorio, no dudaba en incluir entre las razones que lo había llevado a componer su tratado *Luz e calor* (Lisboa, 1692), la no menos importante de «suprir, pelos voos da pena, os passos que por meus achaques não posso dar nas Missões que mandam os Estatutos da minha Congregação»[70]. Lo cierto es que esos mismos «vuelos de la pluma» que a Bernardes le servirían para contrariar su escasa salud, fueron por otros considerados un instrumento apropiado a la hora de dilatar en el tiempo y el espacio los efectos de sus acciones sobre el terreno. El escrito, de hecho, acababa reemplazándolas mediante el recurso a un discurso que, al contrario de lo que sucedía en el contexto de la misión, encontraba su eficacia, precisamente, en la permanencia de una palabras que ya no estaban sujetas a la volatilidad que les daba el ejercicio del púlpito o del confesionario, pudiendo ser revisitadas en todo momento. Así lo daba a entender José de Carabantes cuando se refería a las obritas y composiciones devotas que los misioneros distribuían entre los fieles, considerándolas como una especie de *continuos predicadores*. Con todo, era Pedro de Calatayud quien articularía esta idea de forma explícita en la dedicatoria de su obra *Misiones y Sermones* (Madrid, 1754), dirigida al obispo de Segovia:

> Quanto en el discurso, y tarea de mis Missiones han proferido mis labios en Pulpito, y Confessionario, Doctrina, Sermones, Platicas, exemplos, parabolas, similes, motivos, reflexiones y afectos, no han tenido más duracion, que el tiempo de pronunciarse, no más virtud, que la que le comunicó el Señor: no hay ya más vestigios o efectos de todo ello, que los que el Espíritu del Señor quiso dexar en los Oyentes, y Pueblos. Con el fin de que ceda en mayor bien de las Almas, me parece conducente dar más duración a mis

[69] J. Gavarri, *Instrucciones Predicables*, «Al Benevolo, y Piadoso Lector», sin foliar en esta parte.

[70] M. Bernardes, *Luz e calor. Obra espiritual para os que tratão do exercício de virtudes, e caminho de perfeição*, t. I, p. IX.

> palabras, trasladandolas a el Libro, en donde los Fieles puedan sorber por los ojos, rumiar más de espacio, y digerir aquellas verdades, y desengaños, que entraron por el oído[71].

Frente a lo efímero de la oralidad que distinguía buena parte de las intervenciones del misionero, la escritura otorgaba así durabilidad a sus palabras, permitiendo a los fieles el detenerse en ellas para mejor asimilarlas, «sorbiéndolas por los ojos», como se afirmaba, «rumiándolas» y «digiriéndolas» poco a poco. Pero el libro y, en particular, el libro impreso reunía además una eficaz virtud multiplicadora de la propia figura del predicador, pues éste, como se señalaba,

> … mientras instruye, doctrina o predica, no puede estar en muchas partes, y, sin embargo, mientras escribe e imprime […] está obrando, instruyendo, predicando y convirtiendo donde no está su cuerpo: intima la verdad a los distantes; se dexa escuchar de las regiones más remotas[72].

Dicho de otro modo, si el libro se transformaba en peculiar misionero que, como el verdadero, tenía capacidad de instruir y convertir a quienes interpelaba por medio de la letra escrita, el escribir (y el imprimir) se concebía a su vez como una forma singular de hacer también la misión, de perpetuarla y, además, de expandirla.

En realidad, Pedro de Calatayud atribuía a la actividad escritora una dimensión que no distaba en demasía de la que, como se señalaba, había expresado en su momento el propio Ignacio de Loyola, haciendo de la misma un instrumento al servicio de Dios, semejante y tan valioso como el ocuparse directamente en los ministerios de la orden jesuita. En todo caso, la relación con los escritos (y, en último término, con la escritura) no sería siempre la misma en los distintos sujetos y grupos que estuvieron involucrados en la actividad misionera de interior. Distintas sensibilidades y/o tradiciones religiosas marcarían las propias formas de entender la práctica escrita y su circulación bajo forma impresa. En este sentido, a pesar de haber reunido notables acervos librescos en sus conventos[73], los franciscanos portugueses parecen haber observado estrategias algo diferentes en relación con determinados usos de los escritos, que contrastan con el empeño memorístico y propagandístico eficazmente desarrollado por los jesuitas en el ámbito misionero y apostólico, permitiéndoles ganar una batalla discursiva que no era menor y que, aún hoy, deja trazos. De cierto modo, un texto como la *Conquista espiritual do Oriente* de Paulo da Trindade (*ca.* 1630), producido dentro del ámbito específico del imperio asiático portugués, no dejaría de ser expresión y consecuencia de tales

[71] P. de Calatayud, *Missiones y Sermones*, «Al Ilustrissimo Señor Don Manuel Murillo y Argaiz, del Consejo de Su Majestad y Obispo de Segovia», t. I, sin paginar en esta parte.

[72] *Ibid.*

[73] Los catálogos de los conventos de Varatojo y Brancanes, directamente vinculados a la actividad misionera de interior se conservan respectivamente en BNL, cód s. 11670-73 y Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), y a continuación ANTT, *Livraria*, ms. 1898. Los manuscritos e impresos de la biblioteca de Varatojo se integraron en los fondos de la Biblioteca Nacional. Cabe destacar asimismo la importancia y volumen de otra librería franciscana de la época moderna, como la de los religiosos de Arrábida, cuyo catálogo fue reconstruido por I. Rocha, *Catálago da livraria do Convento da Arrábida*.

diferencias[74]. Bien es verdad que la cronística franciscana —y, por consiguiente, la memoria general de la orden— habría de tener en el portugués Marcos de Lisboa a su principal hacedor, que, en el siglo XVI, elaboró y dio a estampa un texto de enorme fortuna[75]. Con todo, el interés de los franciscanos lusos o, si se prefiere, su capacidad para aprovechar las potencialidades que otorgaba la escritura y, sobre todo, la imprenta a la hora de elaborar y divulgar una determinada imagen de la orden (y de su actividad dentro y fuera del reino), fueron, al parecer, relativamente escasos hasta bien entrada la centuria de 1600[76]. Aún a mediados del siglo XVIII, por ejemplo, el religioso João de Jesus Maria dejaba constancia de esa supuesta indiferencia en el segundo tomo de su *Crónica de Brancanes*, en el que, a instancias de sus superiores, quiso dar relación de las misiones realizadas por sus correligionarios después de que, a finales del siglo XVII, este convento franciscano se transformase en seminario de misioneros apostólicos. Al inicio del texto —que ha permanecido manuscrito— el religioso declaraba de hecho su intento de reunir las noticias sobre las expediciones que, desde entonces, habían ordenado los sucesivos guardianes del monasterio, «narrando fielmente os cazos notaueis que nellas succederão [...], na forma que nos depuzerão os mesmos Missionarios». Pero la empresa ofrecía dificultades, pues eran muchas las misiones de las que, como indicaba, no podía hacer memoria, ya que los propios religiosos del seminario habían dejado pasar más de cincuenta años «sem escreuer huma só letra». Tamaña ausencia de registros escritos cabía atribuirla, según el cronista, «a humildade destes Padres», que, atentos seguramente a una virtud tan cara a los franciscanos, no repararon «que as suas acções podião seruir de exemplo aos vindouros»[77].

No fueron muy diferentes los problemas que hubo de enfrentar Manuel Godinho a la hora de reunir y editar muchos de los textos de António das Chagas, cuya prolífica pluma fue en vida del misionero bastante timorata a la hora de convertirse en letra impresa. Antiguo miembro de la Compañía, como se indicaba, Godinho no sólo elaboró la *vida* del religioso franciscano, como supo reunir sus opúsculos y escritos espirituales, sus cartas (ayudado de las monjas del convento de Madre de Deus en Lisboa) y, con mayor dificultad, algunos de sus sermones. A propósito de estos últimos, no sólo señalaba el hábito del misionero de no dejar, como veíamos, más que simples trazas de sus textos homiléticos, siguiendo una práctica corriente entre predicadores apostólicos de mayor experiencia y destreza, acostumbrados a elaborar simples borradores o esquemas de sus prédicas, que sólo se convertían en textos acabados cuando, más tarde, se preparaban para que, manus-

[74] Sobre este autor, su obra y sus relaciones con los escritos, véase el trabajo de Â. XAVIER incluido en el presente volumen.

[75] M. de LISBOA, *Chronicas*. Véase J. A. FREITAS DE CARVALHO, *Quando os frades faziam História*, pp. 9-81.

[76] Hay ciertamente testimonios manuscritos de «Historias» y «Crónicas» de los conventos y las provincias franciscanos de Portugal y de los Algarves, aunque la primera crónica impresa, de M. da ESPERANÇA, *Historia serafica da ordem dos frades menores de São Francisco da Provincia de Portugal*, se publicó en Lisboa, en 2 tomos, entre 1656 y 1666; F. LOPES, *Colectânea de estudos de história e literatura*, vol. I.

[77] J. de JESUS MARIA, *Crónica de Brancanes*, p. 8.

critos o impresos, otros pudiesen aprovecharse de ellos[78]. Pero, en relación con los sermones de Chagas, Godinho señalaba aún la dispersión de que fueron objeto aquellos que el misionero había dejado escritos por extenso, ya que sus propios correligionarios, persuadidos de que

> … com repartirem entre si os Sermoens ficavão aquinhoados do espirito de seu Veneravel Padre, fizeram amigaveis partilhas, não as dando ao bem commum, que nellas ficou lamentavelmente prejudicado[79].

En resumen, antes que darlos a impresión, los religiosos del convento de Varatojo optaron por distribuir entre ellos los textos del misionero, pensando que así «adquirían» el nervio de aquél para la predicación. Como acertadamente señalaba Luís da Anunciação, calificador del volumen, al quedar de este modo desmembrados y truncados, los sermones del misionero habían seguido la suerte del propio hábito que aquél vestía, cuyos retazos, «com discreta mas disculpavel devoção», se disputaban con frecuencia los fieles y seguidores del religioso, conservándolos como si de una reliquia se tratase[80]. Al hacer de los sermones de António das Chagas otra especie de «reliquias» de tinta y papel, los religiosos de Varatojo no sólo dificultaron la labor posterior de Manuel Godinho. Sobre todo, pusieron de manifiesto el valor inmaterial y añadido que los manuscritos podían llegara a asumir en la cultura del Barroco ibérico y los usos que, incluso entre hombres de letras y religión, se daba a determinados textos[81]. Al mismo tiempo, su gesto dejaba entrever, una vez más, esa especie de indiferencia y descuido hacia la memoria escrita de la propia congregación franciscana y de quien, por aquellos años, había sido uno de sus más insignes miembros.

El propio António das Chagas, en alguna medida, también participó de esa visión. Ciertamente, no rehuyó en ningún momento la práctica de la escritura, que, de hecho, cultivó de forma incansable, dejando, como se señalaba, un sinfín de textos espirituales y epistolares. Sus cartas están repletas de indicaciones que a este respecto dan cuenta de una actividad constante, aunque centrada en aquellos momentos de mayor sosiego que sus continuas ocupaciones misioneras raramente le otorgaban. Como indicaba a una de sus interlocutoras, lo extraordinario de dichos trabajos hacía que fuese «mais facil ir a Moura que escrever-vos uma carta»[82]. Con todo, ninguno de los numerosos textos que compuso, como señalaba Manuel Godinho en el prólogo al segundo volumen de las *Obras espirituaes*, fue aparentemente escrito «com intento de sahir à luz», como parece corroborarlo el hecho,

[78] Tratamos estas cuestiones de modo más extenso en F. Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes*, pp. 309-322.

[79] M. Godinho, «Prólogo ao leitor», en A. das Chagas, *Sermoens genuinos*, sin paginar en esta parte.

[80] L. da Anunciação, Calificación de 9 de septiembre de 1688, en A. das Chagas, *Sermoens genuinos*, sin paginar en esta parte.

[81] F. Bouza, *Corre manuscrito*, pp. 47-67 y 85-108.

[82] A. das Chagas, *Cartas espirituais*, p. 243. Las referencias en este sentido, con todo, son constantes a lo largo de las misivas del franciscano, empleando, por lo demás, un argumento que sería habitual en el discurso de los misioneros de interior, cuyas ocupaciones en la composición de escritos, como insistentemente afirmaban, se veía siempre supeditada a su actividad apostólica.

ya señalado y repetido, de que los escritos del franciscano apenas se imprimiesen tras su muerte[83]. Ese supuesto intento o voluntad de que sus trabajos con la pluma se destinasen a una circulación restringida y manuscrita, no respondía ciertamente a la falta de percepción de las posibilidades que ofrecía la copia impresa.

Más allá de otros factores, esa misma «humildad» —entendida como esencial virtud religiosa— que João de Jesus Maria había atribuido a sus correligionarios cuando olvidaron registrar la memoria de las misiones de Brancanes, pudo determinar la práctica escrita de António das Chagas, rehuyendo así la perdurabilidad que le otorgaban las imprentas y, en especial, todo lo que de *vanitas* acababa por entreverar el saber y los libros[84]. En una de sus misivas, de hecho, el misionero franciscano no dudaría en describir sus escritos como «folhas sem proveito, que servem só para o vento da vaidade»[85]. No obstante el valor retórico que tal afirmación podía tener en este contexto, no cabe duda de que Chagas asumía una visión de la práctica de escribir que, mal encaminada, podía ser fruto, en efecto, de la vanidad y que, por el contrario, cuando resultaba doctrinal y espiritualmente eficaz, no era escritura propia, sino expresión de Dios, que conducía así la mano y la pluma de quien apenas era su instrumento[86]. De este modo lo declaraba a otra de las interlocutoras de sus misivas, a la que, tocada de las palabras del misionero, advertía que, en realidad, no debía hacer «caso do instrumento, senão da mão que o move», añadiendo que «quando as palavras ferem o coração, estas se chamam palavras de Deus»[87]. Su argumento, en realidad, no era muy distante del que, con frecuencia, se empleaba para caracterizar determinados estilos de la predicación y subrayar, precisamente, el atribuido papel que la intervención divina desempeñaba a la hora de imprimir eficacia a las palabras proferidas sobre un púlpito. En este sentido, no sería quizás casual que Manuel Godinho afirmase acerca del misionero que «a sua penna [era] lingua, & a sua lingua penna de Escrivão», subrayando implícitamente la relación entre la forma de concebir la palabra oral y la escrita, y los efectos que de ambas se esperaban[88]. A este propósito, añadía que, como el escribano, Chagas escribía y predicaba sobre Dios y sus atributos, buscando que sus palabras le aprovechasen tanto a sí mismo, como a quienes las dirigía. En definitiva, su escritura, como sus prédicas, no sólo se justificaban y entendían como un medio para *encaminhar os outros*, sino también como particular experiencia *para se afervorar a sy*[89].

[83] M. Godinho, «Prologo ao Leytor», en A. das Chagas, *Obras Espiritvaes*, t. II, sin paginar en esta parte.

[84] Sobre los vínculos que se tejieron en los siglos XVI y XVII en torno a la *vanitas* y el saber que encerraban los libros, véase F. Rodríguez de la Flor, *La Península metafísica*, pp. 155-200.

[85] A. das Chagas, *Cartas espirituais*, pp. 175-176.

[86] La *vanitas* como componente de la actividad escritora se vincularía a menudo a las aspiraciones que en este campo mostraron muchas religiosas, que, no en vano, recurrirían en ocasiones al argumento de la intervención divina como justificación de sus incursiones en tales menesteres. Véase L. C. Álvarez Santaló, «Algunos usos del libro y la escritura en el ámbito conventual»; F. Bouza, «Religión y cultura en la época moderna» y, más general, I. Poutrin, *Le voile et la plume*.

[87] A. das Chagas, *Cartas espirituais*, p. 138.

[88] M. Godinho, *Vida, Virtudes e Morte*, p. 356.

[89] *Ibid*.

LES BIBLIOTHÈQUES VIRTUELLES ET RÉELLES DES FRANCISCAINS EN INDE AU XVIIe SIÈCLE

Ângela Barreto Xavier
Instituto de Ciências Sociais - Universidade de Lisboa

Pour les personnes nées à Goa dans le milieu catholique, l'influence franciscaine et son rôle dans la construction de l'identité des populations chrétiennes qui y vivent sont incontestables [1]. Dans le discours quotidien, on explique les différences de comportement, d'attitude ou de conception de la communauté entre les habitants des territoires de Bardez et, par exemple, ceux de Salcete, par la conversion, selon qu'elle est due aux franciscains, pour les premiers, ou aux jésuites, pour les seconds.

Si l'on excepte les études d'Achilles Meersman [2], Félix Lopes [3] et quelques autres auteurs [4], cette mémoire collective n'a pas rencontré d'écho dans l'historiographie des missions portugaises de ce territoire à l'époque moderne. Contrairement à ce qui s'est passé pour l'empire espagnol — où l'importance de la présence franciscaine est indéniable —, la plupart des interprétations sur les missions franciscaines en Asie ont été vues à travers le prisme des récits jésuites. La prépondérance de ces derniers, favorisée par la quantité et la qualité des sources disponibles, a contribué à raréfier les études sur les autres instituts religieux et à entretenir ainsi un discours historiographique dominé par l'hégémonie jésuite sur les pratiques missionnaires dans l'*Estado da Índia*.

Cette influence, incontestable, fut cependant moins importante qu'on ne le pense. À la disparité des sources disponibles (cette pénurie est encore plus importante dans le cas des franciscains portugais) s'ajoute le fait que les jésuites avaient particulièrement bien réussi à divulguer leurs actions évangéliques. De cette manière, ils ont été avantagés dans le processus de construction/réception de la mémoire, comme ils le furent également dans les modalités de leur implantation locale, perçue comme de plus en plus légitime par les différents pouvoirs [5].

[1] Je remercie Ines G. Županov et Marie-Lucie Copete pour leurs commentaires qui m'ont été très utiles. [NdE : Traduction du portuguais par Marie-Lucie Copete.]

[2] A. Meersman, *Annual reports of the Portuguese Franciscans* ; Id., *The ancient Franciscan provinces in India* ; Id., *The Friars Minor*.

[3] F. F. Lopes, *Os franciscanos no Oriente Português* ; Id., *Colectânea de Estudos de História e Literatura*.

[4] Voir G. Catão, « The Reformed Franciscans », pp. 79-92 ; Id., *O primeiro seminário de Goa* ; G. Couto, « Acçao missionaria dos franciscanos na India » ; R. M. Telles, *Os Franciscanos no Oriente e seus conventos* ; F. X. Costa, *Anais Franciscanos em Bardês* ; et J. M. Correia, *Os franciscanos em Cochim*.

[5] F. Bethencourt, « A Igreja », pp. 378-381.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 151-169.

Bref, la carence de témoignages documentaires alternatifs dans une historiographie qui dépend, pour une large part, de la documentation écrite, y compris à l'époque moderne pour laquelle l'écrit et l'imprimé n'avaient pas encore acquis l'importance qu'ils devaient avoir ensuite [6], a étayé la conviction que cette absence était due à l'inefficacité de l'action missionnaire des autres acteurs religieux. Quelle qu'en soit la cause, pénurie de sources ou d'analyses [7], le résultat est presque toujours le même : les jésuites dominent statistiquement l'historiographie de l'évangélisation dans l'empire portugais. Ils sont ainsi devenus un modèle, ou une matrice à partir de laquelle on pense les autres expériences, conditionnant de cette manière les lectures du paysage historique des XVIe et XVIIe siècles. Même l'historiographie la plus récente continue à reproduire ce déséquilibre dans les synthèses [8].

Comment contourner ce piège construit par les modalités du travail de l'historien et qui réduit au silence une grande partie des expériences, les rendant pratiquement inaccessibles ? Comment cette conscience peut-elle nous alerter sur les préjugés et les limites méthodologiques de la construction du savoir et la manière dont ils rendent invisibles les expériences *autres* ?

Je crois qu'une des manières d'y parvenir est de constituer en objets d'étude *les lieux les moins visibles*, en parler, les doter d'une présence sur la scène historique, y compris lorsque, en raison de la qualité même de l'information disponible, ce à quoi on aboutit n'est ni très sophistiqué, ni très complexe, ni très approfondi. Il devient ainsi possible d'arracher à l'oubli des expériences qui deviendront, à leur manière, subalternes. Cette position de subordination peut d'ailleurs atteindre le centre même, et en faisant appel à cette analogie, j'ai pleinement conscience de ses implications politiques.

C'est cette réflexion qui justifie que les savoirs que les franciscains de l'*Estado da India* partageaient et pouvaient mobiliser dans leurs pratiques missionnaires fassent l'objet de ce travail. Cette question n'a pas attiré l'attention des chercheurs malgré la vaste bibliographie qui existe sur les pratiques intellectuelles des ordres mendiants au Moyen Âge [9]. Même en tenant compte des controverses qui divisèrent l'ordre franciscain, creusant un fossé toujours plus grand entre conventuels et spirituels, et qui aboutirent à l'interdiction de la circulation de livres à l'intérieur même de l'ordre, l'importance du patrimoine intellectuel implicite dans les pratiques de prédication franciscaines est incontestable. Celles-ci, comme l'a démontré l'histo-

[6] Sur cette question, voir F. Bouza, « Comunicação, Memória e Conhecimento », ainsi que A. I. Buescu, « A Persistência da Cultura Manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII ».

[7] À l'inverse, les travaux d'histoire religieuse sur le royaume du Portugal pour la période antérieure offrent un bon exemple sur la façon de contourner la pénurie de sources afin de produire des descriptions et des interprétations approfondies. Voir, par exemple, S. A. Gomes, « A Religião dos Clérigos », et M. de L. Rosa, « A Religião no Século ».

[8] C'est le cas de J. P. Oliveira de Costa, « A diáspora missionária », p. 274 ; L. F. Thomaz, « Missões » ; C. Boschi, « As missões na África e no Oriente », pp. 404 *sqq*.

[9] *Il Libro e le Biblioteche* ; K. W. Humphreys, *The Book Provisions* ; Id., *The Library of the Franciscans* ; Id. (éd.) *The Friars Libraries* ; F. Costa, « Biblioteche Francescane Medievali » ; B. Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)* ; N. Senocak, « Book Acquisition » ; Id., « Circulation of Books », et la bibliographie citée.

riographie récente, ont inspiré l'art oratoire sacré post-tridentin et ont imprégné les documents du XVIe siècle sur la prédication [10] bien que ce constat, comme l'a souligné Corrie Norman [11], n'ait pas débouché sur de grandes avancées en ce qui concerne ces pratiques dans le milieu franciscain à proprement parler.

S'il en est ainsi dans l'historiographie internationale, dans le cas de l'expérience franciscaine dans le contexte asiatique de l'empire portugais, les recherches les plus importantes sur la présence de l'ordre franciscain en Inde ont privilégié la dimension institutionnelle. Les excellents travaux de Félix Lopes et d'Achilles Meersman se sont appuyés sur toute la documentation disponible — ce *corpus* inchangé continue d'être investi par les nouvelles recherches. Ils furent cependant produits dans un contexte académique dominé par d'autres problématiques et questionnements (auxquels ils tentèrent, avec succès, d'apporter une réponse).

Ces mêmes sources, soumises à d'autres questionnements et méthodes d'analyse, peuvent-elles révéler des informations significatives pour la reconstruction de modèles et de pratiques d'apostolat de l'ordre franciscain ainsi que sur la culture intellectuelle des frères mineurs qui se rendaient en Inde ou y résidaient [12] ?

En ayant pour cadre cet horizon ainsi problématisé, je crois que la reconstruction des inventaires des bibliothèques franciscaines de l'empire portugais, des lectures des franciscains *in loco*, et des usages qu'ils faisaient de ces lectures peut fournir des pistes intéressantes. Il est vrai qu'une série de vicissitudes a provoqué la dispersion ou la perte des fonds complets d'une bonne partie des bibliothèques franciscaines : ils furent détruits ou éparpillés entre différentes collections publiques ou privées, ce qui rend leur reconstruction difficile. C'est ainsi que l'étude des bibliothèques des franciscains en Inde est de l'ordre de l'improbable et c'est pourquoi ce travail a certaines limites qui présupposent le développement d'une méthodologie créative.

L'étude des bibliothèques franciscaines portugaises est conduite, depuis plusieurs années, par José Adriano de Carvalho, et c'est dans ce contexte que furent publiés, en dehors de travaux épars, les inventaires des bibliothèques des couvents de Ponte, de Lima et de Caminha, au nord du Portugal, réalisés au XIXe siècle lors du processus de suppression des ordres religieux portugais [13]. Les inventaires des spoliations de l'importante bibliothèque du couvent d'Arrábida, chef-lieu de la Province du même nom, et d'une partie de la bibliothèque du couvent Saint-François de Xabregas, dans l'Algarve, sont par ailleurs bien connus [14]. Une recherche minutieuse dans les fonds anciens de la Bibliothèque nationale de Lisbonne permettra également de

[10] J. O'Malley, S. J., « Form, Content and Influence of Works about Preaching », pp. 27-50 ; N. Senocak, « Book Acquisition », pp. 160-161.

[11] C. Norman, « The franciscan preaching tradition », pp. 209-234.

[12] Il faut souligner la réédition de la *Chronica* de Marcos Jorge, et la publication d'un ensemble d'articles sur les chroniques dans l'ouvrage édité par J. A. Freitas de Carvalho (éd.), *Da Memória dos Livros aos Livros da Memória*.

[13] Voir J. A. Freitas de Carvalho (éd.), « *Nobres Leteras* » ; Id., *Da Memória dos Livros às Bibliotecas da Memória*, pp. I-XXVIII ; *Fioretti de Sanct Francesco*, J. A. Freitas de Carvalho (éd.) ; *Fr. Marcos de Lisboa, Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, J. A. Freitas de Carvalho (éd.).

[14] F. F. Lopes, « Lembranças avulsas », dans Id., *Colectânea de Estudos de História e Literatura*.

dresser l'inventaire de la spoliation du couvent Saint-François de Lisbonne, à la tête de la Province du Portugal. En outre, on oublie souvent qu'une grande partie de la bibliothèque de l'Académie des sciences de Lisbonne provient de la bibliothèque du couvent de Jésus des tertiaires franciscains.

Notre analyse dialogue ainsi, en premier lieu, avec ce cercle historiographique qui a privilégié les bibliothèques des couvents portugais, et plus particulièrement les bibliothèques franciscaines. La reconstruction des bibliothèques franciscaines de l'empire asiatique — sur lesquelles il n'existe actuellement qu'une seule étude [15] — nous permet de faire un parallèle intéressant avec l'historiographie existante. Dans la recherche que nous menons, nous aimerions cependant dépasser les frontières de l'espace culturel portugais (métropolitain et impérial) et dialoguer avec d'autres espaces culturels, comme ceux de la monarchie hispanique ou des réseaux franciscains dans le cadre de la vaste *Respublica christiana* [16].

Cette vision supranationale est d'autant plus importante que les liens qui unissaient les provinces engagées dans l'envoi de missionnaires dans leurs espaces impériaux étaient nombreux. Par exemple, la Province da Piedade, créée en 1516 dans le royaume du Portugal, à laquelle appartenaient beaucoup de franciscains qui s'établirent dans l'*Estado da Índia*, et la *Custodia* du Santo Evangelio, principale responsable de l'implantation des franciscains au Mexique, érigée en Province en 1536, partageaient les mêmes origines spirituelles car elles s'étaient toutes deux ralliées à la réforme de frère Juan de la Puebla au couvent de Santa María de los Ángeles [17], dont plusieurs branches de l'ordre sont issues, désignées plus tard comme « Déchaux », « Capucins », « Frères de l'Évangile », « Frères de Notre-Dame de la Lumière », « *Custodia* d'Extrémadure », « Frères de la Pitié », « *Arrábidos* » [18]. De plus, onze des « douze Apôtres » qui partirent pour la Nouvelle-Espagne étaient originaires de la Province de Saint-Gabriel, à laquelle appartenait la *Custodia* du Santo Evangelio [19]. Par ailleurs, les instructions données par Quiñones aux « douze Apôtres » faisaient explicitement référence à la règle qu'ils devaient suivre et qui était celle des provinces de Los Ángeles, de Saint-Gabriel et de Piedade [20]. Le couvent de Trujillo dépendait, lui aussi, de la Province de Los Ángeles ; c'est là qu'ont résidé les frères Pedro Melgar et João de Guadalupe avant de s'établir, au début du XVIe siècle, au Portugal, sur les terres du duc de Bragance où ils fondèrent la *Custodia*

[15] Ana Isabel Buescu consacre quelques pages à l'inventaire de Santo António de Tana dans un article récent ; ce ne sont cependant pas les mêmes problématiques que les nôtres qui y sont abordées (A. I. Buescu, « Livrarias conventuais no Oriente português »).

[16] La bibliographie sur les bibliothèques franciscaines est vaste. Voir, par exemple, R. Avesani, « Cultura e istanze pastorali nella biblioteca di San Giovanni della Marca », pp. 391-405 ; M. H. Froeschlé-Chopard, « Les inventaires de bibliothèques ecclésiastiques » ; A. Bartoli Langeli, « Libraries, books, and writing » ; S. da Campagnola, *Oratoria sacra*.

[17] A. Barreto Xavier, *A Invenção de Goa.*

[18] M. Andrés Martin, « La espiritualidad franciscana en España ».

[19] J. L. Phelan, *The Millenial Kingdom*, pp. 44 *sqq.* ; C. Duverger, *La Conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, pp. 33 *sqq.*, p. 154 ; C. Bernand et S. Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, vol. I, pp. 157 *sqq.*, pp. 357 *sqq.*

[20] M. Andrés Martin, « Primeros pasos comunes », p. 879 et n. 58.

de Piedade. Malgré le dédoublement de ces provinces dans leur dimension impériale, il faudra prendre en compte, dans les recherches futures, ce code génétique commun, ainsi que la diversité des options privilégiées face à des défis religieux et socioculturels différents. Des analogies entre la structure des bibliothèques des couvents franciscains du Nouveau Monde et celles de l'*Estado da Índia* (en dehors de similitudes dans les usages de l'écrit) [21] invitent à fouiller les liens noués entre ces deux espaces impériaux du point de vue de la circulation non seulement des religieux mais aussi des livres et des savoirs.

Nous tenterons de faire la lumière sur certains de ces aspects à travers l'inventaire, établi en 1725, de la bibliothèque du couvent Saint-Antoine de Tana et celui des bibliothèques évoquées dans le récit de frère Paulo da Trinidade (1570-1651), *Conquista Espiritual do Oriente*, et celui de frère Miguel da Purificação, *Vida evangélica de los frailes menores*, rédigés entre 1630 et 1640. Si le premier point rejoint ce qui a déjà été fait dans une grande partie de l'historiographie sur ces questions, le second est plus sujet à controverse. Cependant, comme l'a récemment souligné Gabriela Vallejo, les religieux analysaient leurs expériences à travers le prisme des livres qui se trouvaient dans leur bibliothèque personnelle ou celle du couvent, par « une sorte de mécanique qui réactualisait d'autres écrits ». Souvent, c'est la lecture de textes servant de modèle qui suscitait le désir de coucher par écrit sa propre expérience [22]. Des traces de ces lectures et des bibliothèques où ces livres étaient conservés (Trindade et Purificação étaient nés et avaient vécu en Asie, où ils avaient lu les ouvrages qu'ils citaient ensuite dans leurs travaux) peuvent être repérées dans ce type de récits, qui deviennent ainsi un palier à partir duquel il est possible d'observer des bibliothèques disparues depuis.

Avant d'aller plus avant, j'aimerais analyser la question de l'utilisation de documents produits dans des contextes franciscains institutionnellement et spirituellement différents : le couvent Saint-Antoine de Tana appartenait à l'ordre des récollets alors que les frères Paulo da Trinidade et Miguel da Purificação étaient des observants. Par ailleurs, l'inventaire utilisé ici date de 1725, alors que leurs récits ont été écrits entre 1630 et 1640. Cependant, malgré ces différences institutionnelles ou chronologiques, et les précautions méthodologiques qu'elles présupposent, le fait que le couvent de Tana était un établissement missionnaire (sa bibliothèque devait donc ressembler à une *bibliothèque de prédicateur*) et que nos deux auteurs étaient des franciscains cultivés (et devaient, par conséquent, avoir accès à des bibliothèques de maisons d'étude) ne peut que renforcer les résultats de l'analyse.

Le parcours qui débute dans les pages qui suivent nécessite que soient d'abord évoqués les contours de la présence franciscaine dans l'*Estado da Índia* et à Goa. Cette approche contextualisée est essentielle pour mettre en relief les significations des documents analysés.

[21] A. Barreto Xavier, « Itinerários franciscanos na Índia seiscentista ». Voir, surtout, les inventaires bibliographiques produits aux XVIIe et XVIIIe siècles par N. Antonio, *Bibliotheca Hispana* (1672), D. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, Wadding, *Scriptores Ordinis Minorum* ou la *Bibliotheca Universa Franciscana* de J. de Santo Antonio.

[22] G. Vallejo, « Bibliotecas franciscanas para el Nuevo Mundo ».

I. — CONTEXTES FRANCISCAINS DANS L'*ESTADO DA ÍNDIA* ET À GOA

Les franciscains accompagnèrent les premières expéditions portugaises en Inde et leur établissement à Goa remonte à l'époque de la conquête de la ville, en 1510, qui fut suivie de la fondation du couvent Saint-François dans les années 1520. À partir de cette date et jusqu'à la fin de la première moitié du XVIe siècle, des observants et des récollets en nombre significatif débarquèrent dans le port de la ville, se regroupant en résidences et se dispersant en différents lieux de l'*Estado da Índia* entre la côte de Malabar et le Gujarat ; ils devinrent, en 1543, la *Custodia* de São Tomé, dépendant de la Province du Portugal [23].

Au cours de la décennie suivante, les observants de Goa se consacrèrent à la conversion et à l'évangélisation de la population de Bardez, une des régions voisines de la ville de Goa, composée d'une cinquantaine de villages et peuplée de quelque quarante mille personnes. À la même époque, Gaspar de Leão devint archevêque de Goa. Je suis convaincue que son action constitutionnelle et institutionnelle en tant que prélat, puis comme fondateur du premier couvent récollet de Goa (le couvent de la Madre de Deus), et sa production littéraire [24], révéleront, lorsqu'elles seront soumises à une étude systématique, que Goa était bien plus franciscaine que l'on a pu le croire. En 1619, sous la juridiction de ce qui était devenu la Province de São Tomé, il y avait quinze couvents, quatre écoles destinées aux enfants, le collège de São Boaventura, sept vicariats et plus d'une centaine de rectorats dans lesquels les franciscains observants exerçaient les fonctions de prêtres de paroisse. Deux ans plus tard, le rapport envoyé au roi par l'archevêque de Goa, Cristóvão de Sá e Lisboa, fait état de l'existence de dix églises paroissiales à Bardez, alors qu'à la même date une autre source révèle l'existence d'au moins treize temples [25]. Quelques années plus tard, les observants officiaient dans dix-sept paroisses de Bardez (qui correspondaient à quatre villages), dirigeaient un collège, un séminaire et deux hôpitaux [26]. Il est vrai que tout au long des XVIIe et XVIIIe siècles, les tentatives de la Couronne portugaise pour transférer les paroisses dirigées par les franciscains au clergé séculier furent nombreuses — mais elles n'eurent jamais le moindre succès. La Custodia da Madre de Deus, à laquelle était rattaché le couvent Saint-Antoine de Tana, regroupait les couvents et maisons de recueillement [27].

[23] R. Lemoine, *L'Époque moderne* ; G. B. Penco, A. G. Matanic, G. D'Urso et G. Sommavilla, *Gli Ordini Religiosi*.

[24] G. de Leão, *Desengano de Perdidos* ; J. de Santa Fé, *Tratado*.

[25] Sur la « Relatio de Statu Ecclesiae Goanae ab Archiepiscopo Cristophoro de Sa e Lisboa, Goa, 1621 », voir F. Coutinho, *Le Régime paroissial*, p. 39 ; ASV, *S. Congregatio Concilii* ; A. Meersman, *The ancient Franciscan provinces in India*, pp. 95-96. D'après ces rapports, ces chiffres évoluèrent de la manière suivante : Francisco de Mártires, en 1640, indiquait l'existence de 79 églises paroissiales, c'est-à-dire 20 de plus que vingt ans auparavant, et c'est probablement le nombre de paroisses qui exista jusqu'au siècle suivant (F. Coutinho, *Le Régime paroissial*, pp. 40-41).

[26] F. X. Costa, *Anais Franciscanos de Bardez* ; A. Meersman, *The ancient Franciscan provinces in India*.

[27] P. Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente*, t. I, p. 117.

À ce panorama institutionnel correspondait, dans le dernier tiers du XVIIe siècle, un panorama humain significatif. On sait qu'en 1610 les franciscains demandèrent à la Couronne portugaise de leur verser une aumône plus importante en raison de l'augmentation de leurs effectifs en Inde, alors qu'une lettre du roi de cette même année fait état de près de quatre cents frères [28]. Vingt-cinq ans plus tard, dans son ouvrage sur les forteresses de l'Inde, Antonio Bocarro rapporte qu'en Asie les franciscains étaient aussi nombreux que les jésuites. Dans le territoire de Goa, le nombre des franciscains (220), observants et récollets, dépassait largement celui des membres de l'ordre d'Ignace de Loyola (149) [29]. Lorsqu'on regarde le nombre des conversions, le constat est similaire. Comme l'ont démontré Maria de Jesus dos Mártires Lopes et, plus récemment, Paulo Lopes Matos, à la fin de la première moitié du XVIIIe siècle — c'est-à-dire à peu près à l'époque de l'inventaire de la bibliothèque de Tana —, dans les régions de Bardez et de Salcete (aux mains des jésuites) le nombre des chrétiens et celui des habitants non convertis étaient pratiquement identiques [30].

Quelle formation ces religieux recevaient-ils ? Quels étaient les savoirs qu'ils partageaient ?

Si, depuis la fin du XVIe siècle, tous les établissements franciscains devaient être dotés d'études, en Inde, au XVIe siècle, les principales maisons d'étude se trouvaient dans les couvents Santo António à Cochin et São Francisco à Goa. Dans le premier, on enseignait la grammaire et les arts (les traditionnels *trivium* et *quadrivium*) alors que dans le second on pouvait suivre un cursus de théologie. Plus tard, ces études passeront au collège des Rois Mages, fondé en 1575, fréquenté par les descendants des colons portugais (pensionnaires « blancs ») et par les Indiens convertis (étudiants « noirs ») dont beaucoup étaient des orphelins locaux. Les principales matières enseignées [31], comme le remarquent frère Paulo da Trindade dans la *Conquista Espiritual* et Francisco Gonzaga dans son *De Origine*, étaient la grammaire, les arts et la philosophie. Le chant et l'apprentissage d'un instrument faisaient également partie du cursus. À partir du XVIIe siècle, les études supérieures se poursuivaient au collège de São Boaventura, ouvert officiellement en 1618. Après trois années d'art, les étudiants devaient passer un examen de logique, de physique et de métaphysique qui leur permettait d'accéder à un cursus de quatre années de théologie pendant lequel ils se consacraient essentiellement à l'étude des quatre livres de Duns Scot et de Pierre Lombard, le *Maître des sentences*, « sans avoir à lire d'autres auteurs ». Ce choix explicite du scotisme est une donnée importante pour comprendre l'*ethos* franciscain local, notamment du point de vue théologique. Il y avait également [32], « pour ceux qui se consacreraient à l'évangélisation », des cours de « langue locale [33] ».

[28] A. Pato (éd.), *Documentos Remettidos da Índia*, t. I, pp. 296-305.

[29] Malheureusement, Bocarro n'explique pas si cette catégorie ne comprend que les villes ou s'il y inclut les territoires environnants de Tiswadi, Salcete et Bardez.

[30] M. de J. Lopes, *Goa Setecentista*, chap. « População » ; P. L. Matos, « O numeramento de Goa de 1720 », pp. 241-324.

[31] Dans A. Meersman, *The ancient Franciscan provinces in India*, p. 99.

[32] *Estatutos generales*, 1583, f°s 16r^o-v^o.

[33] P. Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente*, t. I, pp. 263 *sqq*.

La formation franciscaine ne se réduisait cependant pas à ces établissements. D'après l'ouvrage de frère Paulo da Trindade, il y avait « beaucoup de ces collèges dans cette province, dont certains furent fondés immédiatement après la découverte de l'Inde [34]. » Depuis les années 1520, les franciscains faisaient part au roi de la nécessité d'implanter en Inde ce type d'établissements, et c'est à la fin des années 1530 et au début des années 1540 que fut fondé à Goa le collège et séminaire de Santa Fé par le père Miguel Vaz et le frère Diogo de Borba, deux ecclésiastiques proches de la spiritualité franciscaine (il est d'ailleurs probable que Borba fût un frère de la Province de Piedade). Le collège comme le séminaire — transféré plus tard aux jésuites qui changèrent son nom pour celui de São Paulo — avaient pour principaux objectifs l'instruction des chrétiens locaux et la formation de prêtres indiens [35]. Au cours de la même période, un collège similaire fut fondé, sous le patronage de l'évêque franciscain Juan de Zumárraga et du vice-roi Antonio de Mendoza, à Tlatelolco, à peu près en même temps que le magistrat Vasco de Quiroga concevait les hôpitaux de Sante Fé au même endroit [36]. Bien que les projets mexicains eussent beaucoup plus de retentissement que leurs équivalents indiens — rien de semblable à l'amplitude ethnographique des livres de frère Bernardino de Sahagún, par exemple [37] —, nous ne pouvons ignorer la concordance des noms ni celle des chronologies. À Baçaim [Vasai-Virar], on ouvrit une maison de recueillement et un orphelinat destiné aux enfants originaires du lieu pour qu'ils deviennent plus tard auxiliaires des missionnaires ; on y fonda ensuite un collège où l'on enseignait les arts et la théologie [38]. Sur la côte de Malabar, en 1540, frère Vicente de Lagos créa un collège pour quatre-vingts jeunes d'origine indienne dont beaucoup, d'après le chroniqueur du XVIIe siècle, « étaient déjà prêtres et confesseurs [39] ». Au XVIIe siècle, il eut à subir la concurrence féroce du séminaire jésuite de Vaipicota.

Ainsi, du nord au sud, l'*Estado da Índia* disposait, depuis les années 1550, de plusieurs établissements franciscains d'enseignement, et, par conséquent, de leurs bibliothèques respectives. Il est vrai que, d'après les chroniques, il semblerait que, comme le prévoyaient les *Estatutos generales*, les étudiants du premier cycle n'abordaient pratiquement pas les « études de lettres [40] ». Il n'y a pas non plus de données

[34] *Ibid.*, p. 335.

[35] Une comparaison avec le processus qui était expérimenté, à la même époque, au Mexique et au Pérou par les pouvoirs espagnols est absolument indispensable de façon à pouvoir prendre en compte l'expérience de Goa. Voir à ce sujet J. L. Phelan, *The Millenial Kingdom* ; N. Wachtel, *La Vision des vaincus* ; S. Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire* ; C. Bernand et S. Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*.

[36] J. L. Phelan, *The Millenial Kingdom*, p. 47 ; C. Bernand et S. Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, t. I, pp. 392 *sqq*.

[37] Après avoir comparé la production ethnographique des franciscains sur le Mexique, sur le Pérou et sur l'Inde, à partir de l'inventaire de la *Bibliotheca universa Franciscana* de Juan de Santo Antonio, 1732-1733, il est évident que les témoignages sur l'Amérique sont statistiquement et qualitativement plus importants.

[38] A. D'Costa, *The Christianisation of the Goan Islands, 1510-1567*, p. 138 ; A. Meersman, *The Franciscans in Bombay*, pp. 221-222.

[39] P. Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente*, t. I, p. 332.

[40] *Estatutos generales para la província cismontana*, 1593, p. 5.

concrètes sur l'application locale d'une autre mesure : celle qui faisait référence aux dangers de l'utilisation de textes manuscrits. Rappelant les décisions du concile de Trente sur la censure des livres et l'importance de citer les auteurs (de manière à ce qu'ils fussent rendus responsables, si besoin était, de propositions suspectes), dans les *Estatutos* il était demandé aux prédicateurs de « ne pas utiliser de livres manuscrits pour composer leurs sermons ni pour d'autres exercices théologiques » car le texte pouvait avoir subi des manipulations [41].

Les bibliothèques de ces établissements possédaient-elles plus de livres imprimés et chaque fois moins de manuscrits, de façon à éviter des déviations à l'orthodoxie, plus susceptibles de survenir dans des espaces lointains ? Quels étaient donc les livres qui reposaient sur leurs étagères ?

II. — LIVRES, LECTURES ET BIBLIOTHÈQUES FRANCISCAINES EN INDE À L'ÉPOQUE MODERNE

Bien que la documentation disponible soit moins abondante que celle dont nous disposons pour le Moyen Âge ou pour les expériences franciscaines des territoires coloniaux de la monarchie hispanique, nous savons que les premiers envois de livres destinés aux franciscains résidant en Inde datent des premières décennies du XVIe siècle ; la plupart d'entre eux étaient des dons d'origine royale. En effet, pour répondre aux demandes des religieux établis en Inde, le roi du Portugal envoyait des livrets de catéchisme élémentaire et de doctrine chrétienne, mais aussi d'autres types d'ouvrages : la *Vita Christi*, le *Bosco Deleytoso*, l'*Espejo de la Conciencia*, la *Vitae Patrum* de saint Jérôme, les *Sermões* de São João Clímaco et d'autres recueils de sermons. Ces livres étaient utilisés pour la prédication, mais très probablement, également, pour l'enseignement puisque les premiers maîtres du premier collège de Goa, le collège de Santa Fé, ainsi que d'autres collèges et maisons d'étude fondés en Inde, étaient franciscains.

Nous ne possédons pas encore, pour cette période, de données plus détaillées sur les commandes directement passées par les franciscains ni sur les contrats engagés auprès des libraires métropolitains. L'information sur d'autres aspects matériels concernant la constitution des bibliothèques de ces maisons est encore pratiquement inexistante ; nous ne savons presque rien non plus des éditions utilisées à Goa.

Afin de combler cette absence d'informations, nous allons examiner les bibliothèques reconstituées, qui sont l'objet de ce travail, de façon à voir ce qu'elles nous permettent d'apprendre sur la culture intellectuelle des franciscains établis dans l'*Estado da Índia*.

L'inventaire de la bibliothèque du couvent Saint-Antoine de Tana tranche sur les rares témoignages matériels qui nous sont parvenus. Il était situé à Tana, à environ quatre kilomètres de Baçaim, dans la Province du Nord de l'*Estado da Índia*. Il avait été fondé en 1546 par les frères de la Province de Piedade au Portugal et avait été abandonné peu après pour devenir un oratoire et un vicariat où vivaient

[41] *Estatutos generales*, 1583, f° 20.

dix à douze personnes à la fin du XVIe siècle, époque à laquelle il retrouva son statut de couvent. Dès lors, et jusqu'à sa disparition en 1738-1739, lorsque la Confédération Maratha conquit la Province du Nord, le couvent conserva le même rôle : il supervisait l'activité d'un ensemble de rectorats de ce territoire. À l'inverse du couvent homonyme de la ville de Baçaim, auquel on avait ajouté un collège, le couvent Saint-Antoine n'était pas un *studium*, même si à partir de 1583 on y a enseigné les Saintes Écritures. Il est vrai que l'interprétation que les *Estatutos* faisaient du décret tridentin relatif à l'enseignement de la théologie permettait de substituer la théologie scolastique par la théologie morale, réduisant souvent celle-ci à des leçons de cas de conscience [42].

Le classement de Tana — que j'utiliserai également pour regrouper les références des livres de Trindade et de Purificação — est le suivant : *Pères de l'Église et Exégèse* ; *Décrétales et Iuris* ; *Canonistes* ; *Moralistes* ; *Spirituels* ; *Humanistes* ; *Prédicateurs*. À cette liste s'ajoutent, dans les deux cas, des documents relevant du domaine juridique (qui à Tana étaient inclus dans le Cartulaire), de l'histoire (qui n'existaient pas à Tana, mais qui ont une grande importance dans la *Conquista Espiritual do Oriente*), de différentes matières désignées par les termes *Ordonnances pontificales et ecclésiastiques*, *Ordonnances royales*, et Histoire.

En 1725, le patrimoine de la bibliothèque faisait état de près de trois cents livres alors que l'inventaire n'en mentionne que deux cent cinquante-cinq, précisant que d'autres livres ont été détruits par les vers, ce qui permet de penser que le nombre total des livres devait approcher les trois cents. Le couvent abritait en moyenne douze occupants ; il y avait donc au moins une vingtaine de livres par frère. On peut remarquer que, dans cet inventaire, ne sont répertoriés aucun exemplaire de la Bible ou des Évangiles, ni aucun des textes fondateurs de l'ordre franciscain (les œuvres complètes de saint François, les *Vies* de Celano, les *Fioretti* à l'exception de la *Legenda maior* probablement incluse dans l'*Opera* de saint Bonaventure). S'il est évident que la Bible ou les Évangiles — s'ils n'apparaissent pas dans l'inventaire de la bibliothèque du couvent, c'est sans doute parce que chaque frère possédait son exemplaire — faisaient partie des lectures quotidiennes des religieux, on ne peut tirer la même conclusion pour les textes fondateurs de l'ordre de saint François. Il est possible que les mineurs, au lieu d'avoir un contact direct avec ces « sources », aient consulté plutôt leurs commentateurs. Malgré ces absences, la bibliothèque de Tana, petit couvent de la Province du Nord, reste importante.

Le tableau 1 (ci-contre) permet de visualiser le *ratio* entre les catégories de livres qui composaient la bibliothèque : les quantités largement majoritaires, et quasiment équivalentes, de livres correspondent aux catégories *Pères de l'Église* et *Exégèse*, d'une part, et *Prédicateurs*, d'autre part. Parmi les premiers, on relève la présence de Nicolas de Lyre et de Francisco Titelman, de Juan de Pineda, d'Avendaño, importants commentateurs franciscains, en dehors des classiques, saint Augustin, saint Thomas, saint Jérôme, saint Bonaventure et saint Jean Chrysostome, et des contemporains, Diogo de Estela, frère Louis de Grenade, Domingo de Soto, Francisco Suárez, le cardinal Caetano ou encore Juan de Ovando. On aurait pu s'attendre à

[42] *Ibid.*, fos 16ro-vo.

trouver également les œuvres d'Alexandre de Hales et surtout celles de Duns Scot, mais ces deux docteurs franciscains sont absents (leurs ouvrages pourraient cependant faire partie des livres mangés par les vers). Dans la seconde catégorie — les *Prédicateurs* — on trouve une profusion d'auteurs et de titres ; il s'agit en majorité de recueils de sermons, de compilations d'homélies ou de *topoi* destinés à la prédication. Les auteurs sont d'origines diverses : franciscains, jésuites, dominicains. Là encore, les absences sont significatives, notamment parce qu'ici elles concernent deux grands prédicateurs franciscains, Antoine de Padoue et Bernardin de Sienne [43]. Le fait est surprenant en ce qui concerne saint Antoine car il est né à Lisbonne et fait l'objet d'une grande dévotion dans le contexte portugais ; de plus, le couvent de Tana était justement placé sous son patronage.

Tableau 1. — Bibliothèque du couvent de Tana

Saints Pères	88	Décrétales	11	Canonistes	15
Moralistes	30	Humanistes	13	Spirituels	11
Théologiens et Philosophes			6	Prédicateurs	74

Malgré ces absences, la bibliothèque du couvent Saint-Antoine de Tana était proche, *de facto*, du modèle de la *bibliothèque de prédicateur* (Bible, exégèse, recueils de sermons), ce qui correspond à sa localisation en terre de mission, en territoire d'Infidèles, où la prédication occupait une place considérable [44]. La présence de nombreux livres dans les catégories *Pères de l'Église* et *Exégèse* permet d'étayer l'hypothèse selon laquelle des cours sur les Saintes Écritures devaient bien exister dans ce couvent comme le recommandaient les *Estatutos Generales.* Il est également permis de penser que cette présence renvoie au besoin de disposer de recours bibliques lorsqu'on avait besoin d'exemples utiles à la prédication.

Il faut remarquer aussi que, bien que ce couvent ne soit jamais devenu une maison d'études, sa bibliothèque contenait treize livres d'*humanistes* parmi lesquels des auteurs latins comme Cicéron, Virgile, Ovide, Salluste, Quinte-Curce et des contemporains comme Calepino ou Nebrija. En outre, sa bibliothèque ressemblait à une bibliothèque de couvent portugais de mêmes dimensions (par exemple, celle de Saint-Antoine de Caminha, dans la Province de Conceição [45]). Seules les références humanistes différenciaient les deux établissements : dans le couvent de la métropole, ces lectures étaient pratiquement absentes. Leur présence rapprochait cependant le couvent de Tana de grands couvents comme ceux de Saint-François de Xabregas

[43] Sur leur rôle paradigmatique dans la prédication franciscaine, voir C. Norman, « The franciscan preaching tradition », pp. 214-216.

[44] D'autant plus que la présence de la scolastique ibérique est forte. Parmi les ouvrages juridiques, de droit civil et de droit canon, on trouve Suárez, Covarrubias, Azpicuelta Navarro, mais aussi Francisco de Vitoria et Domingo de Soto, et parmi les auteurs plus modestes, un franciscain, Manuel Rodrigues.

[45] Voir J. A. Freitas de Carvalho (dir.), « *Nobres leteras* ».

ou de l'Arrábida. Même si les analyses disponibles pour les bibliothèques franciscaines au Mexique semblent indiquer des choix similaires, seules des recherches futures permettront de définir s'il s'agit d'une simple coïncidence ou d'une spécificité de formation déterminée par l'activité sur le sol indien [46].

On relève en revanche l'absence quasi totale de textes « scientifiques » et des maîtres franciscains dans le domaine des sciences (Guillaume d'Ockham ou Roger Bacon), ce qui semble indiquer une certaine indifférence envers la richesse potentielle de l'expérience locale (dans des matières comme la botanique ou l'histoire naturelle) et renforce le caractère strictement religieux des cultures partagées par ces frères en terre de mission. C'est ce qui les différencie des jésuites et des franciscains espagnols, dont la curiosité envers le milieu naturel a été fréquemment signalée.

Étant donné la nature de l'inventaire, dans lequel l'auteur ou les titres correspondant à un auteur ne sont parfois pas indiqués, il est difficile d'établir une liste des auteurs qui présentent le plus grand nombre d'occurrences, ce qui permettrait de les comparer avec celles de registres plus complets, de façon à analyser l'actualisation des savoirs. Les données disponibles signalent, toutefois, la présence d'auteurs tels que Nicolas de Lyre, Manuel Rodrigues ou Titelmann, exégètes de la Bible, ce qui renforce l'impression que la culture de ces religieux se rapportait à l'étude des Saintes Écritures, mais plutôt à partir d'une architecture du savoir essentiellement échafaudée d'après des lieux communs, résultant d'un contact plus indirect que direct avec les textes sacrés. Ainsi Lyre, le célèbre commentateur de la *Bible des Hiéronymites*, dont l'exemplaire enluminé du XVIe siècle jouit en milieu portugais d'une grande notoriété, était le défenseur d'une exégèse biblique qui recherchait le sens littéral du texte, ce qui laisse présager quel usage du texte biblique ces franciscains pouvaient faire, surtout si on le met en relation avec le scotisme théologique. La grande quantité d'ouvrages écrits par le dominicain Louis de Grenade est également un fait à remarquer. Il eut une très forte influence sur la spiritualité portugaise, franchissant les frontières entre ordres religieux mais aussi les frontières métropolitaines, ce qui indique un alignement sur les sensibilités qui prédominaient au Portugal. C'est d'ailleurs là un fait très révélateur, surtout si on pense à quel point ce couvent était périphérique dans l'*Estado da Índia* [47].

Penchons-nous maintenant sur la question des bibliothèques virtuelles sur lesquelles reposent les récits de frère Miguel da Purificação et frère Paulo da Trindade. C'est à partir de celles-ci que l'on peut réfléchir à la façon dont livres et lectures étaient versés dans de nouveaux récits, renaissant ainsi sous de nouvelles formes. Dans un premier temps, nous examinerons les choix faits dans les ressources institutionnelles disponibles.

Le manuscrit de frère Paulo da Trindade contient quelque mille pages réparties en trois volumes, le livre de Purificação fait plus de cinq cents pages dans sa version imprimée. L'un comme l'autre sont remplis de citations destinées à légitimer leur

[46] G. Vallejo, « Bibliotecas franciscanas para el Nuevo Mundo » ; M. Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco*. La bibliothèque de Tana avait beaucoup plus de livres que celles qui ont été étudiées par M. Mathes dans « Bibliotecas de las misiones de la Baja Califórnia » ; voir également I. Osório Romero, *Historia de las Bibliotecas Novohispanas* ; E. Ramirez Leyva, *El Libro y la Lectura*.

[47] M. I. R. Rodrigues, *Fray Luis de Granada*.

point de vue, le premier vis-à-vis d'un public extérieur à l'ordre franciscain, le second adoptant une position plus identitaire en s'insérant dans une tradition littéraire franciscaine de réflexion. Alors que dans le premier traité Trindade tente de légitimer la présence des frères mineurs en Inde dans le contexte des enjeux des pouvoirs impériaux, le second est consacré à l'idéal de vie évangélique franciscain, à la volonté divine qui a choisi les franciscains, au devoir d'apostolat qui en découlait et à la façon dont il s'était peu à peu matérialisé.

Le premier livre a été écrit pour des personnes extérieures à l'ordre et son contenu est, par conséquent, empreint de ce que les franciscains de l'Inde voulaient que l'on sût d'eux à Rome et à la cour du Portugal, parmi les élites politiques de la monarchie (celles-là mêmes qui, depuis le Moyen Âge, étaient les interlocuteurs privilégiés des frères mineurs et — à partir du XVe siècle — des observants, et qui ont souvent fondé des couvents et joué le rôle de protecteurs). Le second ouvrage semble, au contraire, vouloir cibler les franciscains eux-mêmes, non pas seulement les missionnaires de l'Inde, mais les membres de l'ordre en général. Sa finalité semble être l'intégration dans la grande famille franciscaine de ses agents en Inde, intégration d'autant plus importante que la Province de São Tomé était récemment devenue autonome. Démontrer la pleine intériorisation de l'*ethos* franciscain, quitte à le transformer en *topoi*, en concepts susceptibles de servir de base à la prédication (une des annexes du traité de Purificação) était ainsi une forme de légitimation de cette Province et de l'orthodoxie de ses membres.

Commençons par frère Paulo da Trindade et son traité, *Conquista Espiritual*. Né à Macau dans une famille de Portugais installés en Inde, il était entré dans l'ordre franciscain et avait commencé ses études au collège Santo António de Baçaim, et les avait poursuivies à Goa auprès de frère Manuel de Monte Olivete, professeur de théologie et auteur d'ouvrages théologiques, notamment sur les cas de conscience, mais aussi d'une histoire de la Province du Portugal que Lucas Wadding intégra à son *Scriptores Ordinis Minorum*. Comme son maître, Trindade deviendra lui aussi professeur de théologie au couvent de São Bonaventura, et écrira quelques opuscules sur des questions théologiques allant de l'autorité des ordres mendiants en matière de confession aux problèmes liés à la pauvreté [48]. On sait que dans les années 1630 l'ordre étudia l'éventualité de son expulsion car il était considéré comme rebelle. C'est à cette époque qu'il rédigea cet important traité en trois volumes qu'est la *Conquista Espiritual do Oriente*, dans lequel il proposait une synthèse de l'action des franciscains, des observants et des récollets en Inde, pour contrecarrer la version de l'histoire de l'évangélisation de l'Inde véhiculée par le jésuite Giovanni Pietro Maffei [49]. C'est à la même époque qu'il fut nommé Commissaire général de l'Inde. Malgré cela, et bien qu'il eût obtenu l'autorisation du Saint-Office de publier et qu'il ait envoyé son ouvrage à Madrid pour demander leur imprimatur à son ordre et à la Couronne, la *Conquista Espiritual* ne circula que sous forme manuscrite jusqu'au XVIIIe siècle et ne fut publiée que dans les années 1970.

[48] P. Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente* ; opuscules intégrés dans Fr. B. das Chagas, *Cazos Reservados*.

[49] G. P. Maffei, *Historiarum Indicarum libri XVI*.

Trindade résida toute sa vie en Asie : c'est la raison pour laquelle sa formation intellectuelle se fit à travers les ressources locales existantes. Le classement statistique des références bibliographiques (tableau 2, ci-dessous), d'après la classification précédemment analysée, contenues dans la *Conquista Espirtual do Oriente* constitue une première voie d'accès à son univers de lectures ainsi qu'aux bibliothèques qu'il avait consultées.

TABLEAU 2. — Bibliothèque virtuelle de la *Conquista Espiritual do Oriente*

Décrets	152	Bible	135	Histoire	119
Saints Pères	55	Correspondance	17	Spirituels	16
Règles	14	Droit royal	8	Humanistes	5
Canonistes	3	Moralistes	3	Varia	3

La distribution des références dans le texte de Paulo da Trindade semble être assez cohérente avec le principal objectif de son récit, qui était de démontrer que les franciscains étaient les véritables apôtres de l'Orient, les héritiers directs des premiers apôtres, à l'inverse de ce que prétendaient ceux (il faut comprendre, les jésuites) qui voulaient usurper ce titre. Il n'est pas inutile de rappeler que les franciscains avaient été contemporains des premières générations de colons portugais dans l'*Estado da Índia* et qu'ils partageaient avec eux le sentiment, très vif, d'être partie prenante de ce territoire et des prérogatives juridictionnelles qui en découlaient [50]. Je crois, en fait, que les couvents franciscains en Inde avaient une double fonction : ils servaient de maisons de mission et de résidences pour les fils célibataires des élites locales. Au Portugal, ils partageaient cette dernière fonction avec d'autres ordres religieux. La rhétorique de la providence qui structure le texte s'exprime dans l'hégémonie de références bibliques — qui démontrent la volonté divine — et dans les dispositions papales et ecclésiastiques qui légitiment juridiquement et *historiquement* ce mandat. C'est la même finalité qui semble expliquer la présence importante de citations tirées de *textes historiques*. Elles constituaient sans aucun doute une autre forme de légitimation, par l'expérience, de ce qui était de droit divin ou humain.

Lorsqu'on dédouble les références bibliques, les résultats sont intéressants. En premier lieu, les citations tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament s'équilibrent à peu près, bien que ce dernier soit un peu plus présent. Lorsqu'on considère séparément les citations de l'Ancien Testament qui ont le plus de poids dans la construction du texte de Trindade, et que l'on fait de même pour le Nouveau Testament, les résultats sont également suggestifs.

La Genèse, le Livre des rois et Isaïe permettent d'ouvrir la voie pour justifier l'expression de la volonté divine dans le mandat donné aux franciscains, mais aussi

[50] Par exemple, voir A. PAGDEN, *Spanish Imperialism* ; A. PAGDEN et N. CANNY (éd.), *Colonial Identity* ; également S. GRUZINSKI, *La Colonisation de l'imaginaire*.

la place privilégiée accordée aux rois du Portugal dans la geste orientale. Réitérer cette similitude entre le destin de la monarchie portugaise et celui de l'ordre franciscain, entre l'histoire du Portugal et l'histoire des franciscains, ainsi que l'antiquité de leurs lignages, était d'autant plus important que les jésuites leur disputaient cet espace. Dans les citations de l'Ancien Testament, la prédominance des Paumes vient renforcer le prophétisme du discours de Trindade, alors que les nombreuses citations du Cantique des cantiques, le plus affectif des textes bibliques, et, pour cette raison, particulièrement cher à la spiritualité des franciscains, est un recours typique des écrits des frères mineurs.

Que dire des citations du Nouveau Testament ? Les textes de saint Paul sont les plus largement cités par frère Paulo da Trindade, suivis par ceux de l'Évangile selon saint Matthieu, dans ce qui semble être un système combinatoire entre théologie de la grâce et théologie de l'action, problème crucial, comme on le sait, à l'époque moderne.

Il faut examiner maintenant les sources historiques utilisées par Trindade. Les principales citations historiques viennent de *textes officiels* de l'histoire du Portugal (principalement de Damião de Góis, João de Barros, Garcia de Resende) et de l'histoire franciscaine (Marcos Jorge, Francisco Gonzaga, António Daça). Tous ces auteurs constituaient des autorités, et c'est sur ce principe d'autorité que reposait le pouvoir de leurs discours ; ils confirmaient et légitimaient, une fois encore, l'alliance établie entre les franciscains et la monarchie portugaise dans la conquête spirituelle de l'Orient. D'autant plus que, comme nous l'avons déjà souligné, ces textes historiques défendaient l'actualisation du mandat divin, à travers leur expérience concrète. Avant d'aller plus avant dans l'interprétation de ces données, soumettons au même examen frère Miguel da Purificação et sa *Vida Evangélica de los frailes menores.*

Né à Terapor, une petite ville de la Province du Nord, en 1589, Purificação a probablement fréquenté lui aussi le *studium* de Baçaim et connu plus tard frère Paulo da Trindade à qui il dédie un de ses livres, la *Relação Defensiva dos Filhos da Província Oriental.* Purificação deviendra procureur général et *custodio* de la province de São Tomé ainsi que missionnaire pontifical auprès de l'empereur moghol ; c'est en tant que procureur qu'il se rend à Madrid, emportant avec lui ses propres manuscrits tout comme ceux de Paulo da Trindade. Ceux de ce dernier n'ont jamais été publiés, mais les ouvrages de Purificação ont été imprimés à Barcelone, la *Relação Defensiva* en 1640, la *Vida Evangelica*, dédiée à D. João IV, en 1641 [51]. Les dates et le lieu de publication laissent penser que Purificação était lié à des groupes dont les intérêts politiques divergeaient de ceux de Philippe IV ; il semble que son intention première (vers la fin de l'année 1640) était de rencontrer le tout nouveau roi du Portugal.

À l'inverse de la *Conquista Espiritual* et de la *Relação Defensiva*, le texte de la *Vida Evangelica* est à la fois un discours de réflexion et d'exposition (tableau 3, ci-après). Il s'agit, ici encore, du mandat apostolique donné aux franciscains, mais placé dans le contexte plus général de l'histoire du salut. Le but de Miguel da Purificação était

[51] Purificação, *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental e da província do apóstolo S. Thome dos frades menores da regular observância da mesma Índia* ; Id., *Vida evangelica y apostolica de los frailes menores en Oriente, ilustrada con varias materias y anotaciones predicables.*

de renouveler la généalogie biblique du mandat franciscain en exaltant, en même temps, la morale pénitentielle dans laquelle les vices et les vertus, les châtiments et la gloire structuraient, depuis le début, l'*ethos* franciscain, *topoi* qui étaient inscrits dans les documents de fondation de l'ordre [52]. La *Vida Evangélica* peut ainsi être interprétée comme une justification de la *Conquista Espiritual*, les deux textes se complétant dans une argumentation favorable aux franciscains, à leur autorité apostolique, à leur utilité et à l'exemple que ceux-ci avaient constitué tout au long de l'histoire.

Tableau 3. — Bibliothèque virtuelle de la *Vida Evangelica*

Saints Pères	526	Bible	178	Spirituels	25
Histoire	22	Canonistes	20	Prédicateurs	18
Règles	10	Moralistes	9	Décrets	9
Humanistes	8	Théologiens et philosophes			3

Considérons maintenant les deux catégories les plus citées : les *Pères de l'Église et l'Exégèse*, et la Bible. Il y a une différence significative avec le texte de Paulo da Trindade, dans lequel la présence de la Patristique et de l'Exégèse, bien qu'elle ne fût pas marginale, arrivait à peine à la quatrième place. Le fait que le récit de Purificação soit essentiellement identitaire permet d'expliquer cette prédominance biblique et patristique : c'était une donnée consensuelle de la spiritualité franciscaine qui trouvait dans les apôtres, les prophètes ou le Christ des exemples de comportement qui étaient souvent « franciscanisés [53] ».

D'après ce qui vient d'être dit à propos des principales citations tirées de la Patristique et de l'Exégèse (les auteurs ne sont pas seulement des scolastiques, mais aussi des contemporains de Purificação), on constate que les deux champs s'équilibrent. Les citations des docteurs de l'Église les plus célèbres (saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome), qui sont les plus utilisées, des scolastiques médiévaux (saint Thomas, Grégoire le Grand, saint Bonaventure) et des exégètes de la fin du Moyen Âge, sont cependant un peu plus présentes. On note encore l'absence dans ce dernier groupe de Duns Scot. Comme on l'a dit, l'étude de cet auteur ne fut introduite en Inde qu'au début du XVIIe siècle, et il est probable que jusqu'alors les frères n'ont pas spontanément fait appel à ses œuvres. À l'inverse, et comme c'était déjà le cas pour Paulo da Trindade, Nicolas de Lyre occupe une place centrale comme voie d'accès au texte biblique.

Que dire de la relation entre les citations tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de l'origine des citations tirées de chacun d'eux ?

Dans le livre de frère Miguel da Purificação, le Nouveau Testament est nettement plus présent que l'Ancien, ce qui accentue une tendance déjà repérée dans

[52] C. Norman, « The franciscan preaching tradition », pp. 210-211.
[53] *Ibid.*, p. 216.

celui de Paulo da Trindade. L'Ancien Testament est cependant encore très présent, confirmant ainsi le *topos* franciscain selon lequel la Bible devait être prise dans son ensemble, sans privilégier aucune de ses parties au détriment de son intégralité, car la parole divine se manifestait dans toutes.

La Genèse et les Psaumes totalisent à eux seuls près des deux tiers des citations tirées de l'Ancien Testament alors que le reste des citations renvoie à une théologie pénitentielle et affective dans laquelle l'opposition entre les vices et les vertus est centrale et le libre arbitre de Dieu évoqué de façon répétitive. C'est en ce sens que sont utilisés l'Exode et le Livre de Job, qui remplacent dans la *Vida Evangelica* le Livre d'Isaïe et le Livre des rois, plus providentialistes, qui avaient la préférence de Trindade.

Lorsqu'on examine la distribution des citations du Nouveau Testament, on constate que la distribution entre l'Évangile selon saint Matthieu et l'Évangile selon saint Luc est équivalente ; entre les textes de saint Paul et ceux des autres évangélistes la distribution est équilibrée, configurant ainsi un itinéraire théologique différent de celui qu'avait tracé Paulo da Trindade.

Quand on compare les occurrences principales dans Paulo da Trindade et Miguel da Purificação, que peut-on vérifier ? Dans Paulo da Trindade prévaut l'idée que nous avions évoquée au début : l'objectif avant tout politique du texte détermine sa *bibliothèque de référence*. Alors que la cour du Portugal, c'est-à-dire l'élite politique de la monarchie, était son interlocuteur principal, il n'est pas étonnant que ses historiens officiels occupent les premières places de la liste. La même finalité de légitimation de l'expérience franciscaine en Inde justifie la présence de Francisco Gonzaga, le général, qui, dans son *De origine*, présente la Custodia de São Tomé comme une province avant même qu'elle ne le soit devenue officiellement ; il n'est pas non plus étrange que sur cette liste figure Francisco Negrão, auteur de la première chronique sur les franciscains en Inde, depuis disparue, mais qui a survécu dans nombre de pages écrites par Trindade. Les brefs pontificaux composent l'architecture juridique nécessaire et la présence des principales sources bibliques — Genèse, Cantique des cantiques et Psaumes — n'a rien de surprenant.

Les citations les plus importantes de la *Vie Évangélique* de Miguel da Purificação sont tout à fait différentes, mais également cohérentes par rapport aux objectifs de l'auteur. Il s'agit de sources bibliques et d'exégèse, les plus à même de permettre d'expliquer l'*ethos* franciscain ainsi que la singularité de son apostolat et de son mandat. La préférence accordée au cardinal Hugo (ou Hugolino), protecteur de l'ordre, qui eut une grande influence sur la première règle — d'ailleurs appelée aussi Règle d'Hugolino — est à signaler. La voie sensitive, de l'exemple, du cœur, qui structure l'*ethos* franciscain avait déjà été systématisée dans cette règle.

Bien que Paulo da Trindade et Miguel da Purificação aient en commun, tout au long de leurs textes, beaucoup de sources, leurs *bibliothèques de référence* sont différentes. Le texte biblique est central pour les deux car il est à la base de tout le discours théologique franciscain. Dans l'Ancien Testament, une place privilégiée est accordée à la Genèse ainsi qu'aux Psaumes et au Cantique des cantiques, les textes les plus affectifs. Et il n'est pas surprenant d'y trouver un « évangile pédagogique », celui dans lequel l'exemple du Christ prend le plus de relief et qui se

termine par une formule invitant au prosélytisme, l'Évangile selon saint Matthieu, celui pour lequel le consensus est le plus grand entre les deux auteurs parmi les textes du Nouveau Testament, certainement parce que la règle de saint François trouve son inspiration dans le texte de saint Matthieu.

Les différences sont elles aussi significatives. La première est relative aux bibliothèques des franciscains de *nova tempora*, des franciscains dans le monde, de l'histoire des hommes ; la seconde renvoie, très clairement, à ce qui caractérise l'ordre *ab origine*, avec une évidente insistance sur leur charisme prophétique. On ne peut nier que la finalité de la construction de chacun de ces deux traités explique cette différence qui ne relève cependant pas de la divergence, mais qui doit être comprise comme complémentaire des deux dimensions, toujours en tension, de l'expérience franciscaine : la voie *active* et la vie *contemplative*. En ce sens, les deux livres et leurs univers de références sont d'excellentes voies d'accès aux modèles de vie des franciscains en Inde.

Cette différence dans les pratiques de citation est ici particulièrement utile. Frère Paulo da Trindade et frère Miguel da Purificação étaient tous deux des religieux cultivés, ils avaient tous deux fréquenté les maisons d'étude à Goa. Cette différence dans les citations n'indique pas seulement qu'ils avaient des pratiques de lecture distinctes, mais prouve aussi l'existence d'une diversité de livres, qui pouvaient être lus et utilisés à des fins variées, dans les bibliothèques de ces collèges. Cela veut-il dire que cette multiplicité de citations et d'auteurs doit être considérée dans sa globalité et que cet ensemble pourrait nous permettre de mieux comprendre l'univers matériel des bibliothèques des collèges des Rois mages et de São Boaventura, et même de Santo António de Baçaim ? Quelles étaient alors les caractéristiques de ces bibliothèques ?

La comparaison de ces bibliothèques virtuelles avec une bibliothèque réelle, celle du couvent de Tana, peut nous aider à penser le modèle de ces bibliothèques disparues.

Malgré les problèmes méthodologiques inhérents à la comparaison de la bibliothèque d'un couvent de franciscains récollets, dont l'inventaire date du XVIIIe siècle, et des bibliothèques de citations à partir des récits de franciscains observants du XVIIe, il semble possible d'entrevoir une relative parenté entre la bibliothèque virtuelle de la *Vida Evangelica* de frère Miguel da Purificação et la bibliothèque du couvent de Tana. Les ressemblances relèvent de la lecture des Pères de l'Église, prédominante dans les pratiques de lecture de cet auteur. Dans ce sens, comme à Tana, les bibliothèques des maisons d'étude — comme cela était d'ailleurs prévisible — étaient bien fournies en ouvrages utiles à la formation des prédicateurs.

À l'inverse, la matrice de citations de la *Conquista Espiritual do Oriente* se sépare de l'économie livresque du couvent de Tana. Dans ce récit, mis à part les références au texte biblique, la documentation juridique (répertoriée, il est vrai, dans le cartulaire du couvent de Tana en quantité plutôt faible) est prédominante ainsi que les références historiques, un domaine très peu représenté dans ce couvent. L'utilisation de ces livres par Trindade poursuivait, comme nous l'avons vu, un objectif rhétorique. Elle indique cependant une présence significative de la littérature de ce genre et surtout la présence de textes qui, dans le royaume, véhiculaient une *ver-*

sion officielle de la geste impériale. Il est d'ailleurs probable que les collèges des Rois mages et de São Boaventura aient possédé de nombreux ouvrages relevant de ce type de littérature. Leur localisation dans les territoires de Goa, le cœur de l'*Estado da Índia*, accentuait la dimension politique de la présence franciscaine dans ces lieux. Cette inscription politique requérait des instruments discursifs adéquats. Si les livres d'histoire ont une présence significative dans les bibliothèques des maisons d'étude, cette prédominance semble renvoyer à un réajustement dans la formation des franciscains en ce qui concerne les directives de la Couronne.

Ces données doivent être soumises à des analyses plus complexes. Il n'est pas possible en l'état d'aller plus avant. Mais même ainsi, il semble pertinent de se demander dans quelle mesure cette interprétation justifie des préoccupations méthodologiques différentes de celles qui ont été privilégiées jusqu'ici. Il est clair, d'une part, que l'on peut échapper à l'hégémonie documentaire et historiographique jésuite lorsqu'on travaille sur l'histoire de l'évangélisation des territoires impériaux. Il est même possible de reconstituer quelques itinéraires de franciscains en Inde, incomplets mais riches d'un point de vue biographique et proposant de multiples possibilités interprétatives.

D'autre part, cette fertilité interprétative, qui est d'autant plus grande qu'elle sera davantage contextualisée, est, me semble-t-il, une solution méthodologique qui permet de parcourir les sources produites dans différents contextes institutionnels, culturels et géographiques de façon à penser l'action des missionnaires en convoquant différentes sphères à partir desquelles on peut la comprendre. Cette lecture « contextualisée » permet l'utilisation des (rares) sources produites par les franciscains — ou de celles qui nous sont parvenues [54] — pour examiner des problématiques qui dépassent de loin la stricte histoire des franciscains. Cette lecture *normalise* et *situe* l'histoire franciscaine, rendant visibles ses ressemblances avec d'autres histoires contemporaines.

Il me semble aussi qu'à travers des travaux comme celui-ci — et c'est un choix qui doit être débattu —, dans des domaines méthodologiquement fragiles (en raison de la pénurie de documents et de recherches ?), il est possible que ces thématiques et ces domaines perdent progressivement de leur fragilité, faisant émerger des travaux et des connaissances plus solides qui enrichiront des constructions nouvelles sur des paysages historiques passés, permettant d'élucider les processus de construction de la mémoire de ces mêmes paysages.

[54] Depuis la disparition des principales archives des Frères mineurs des couvents d'Aracoeli à Rome et de Saint François à Madrid, ce à quoi s'ajoutent, dans le cas portugais, les naufrages des bateaux qui transportaient les documents de l'expropriation des couvents indiens, la destruction de nombreux documents lors du tremblement de terre de 1755, et les « *desamortizaciones* » des biens des ordres religieux et l'extinction des couvents au XIXe siècle, les vicissitudes qui aboutirent à la perte de la documentation franciscaine des provinces du Portugal furent nombreuses.

NOTICIAS DE MISIONEROS EN EL PERÚ: SU CIRCULACIÓN EN LA LITERATURA CONVENTUAL CATALANA (1735-1824)

Núria Sala i Vila
Universitat de Girona

La etnohistoria de los grupos étnicos amazónicos, y muy en especial los asentados en los piedemontes andinos, se ha sustentado, sobre todo, en las informaciones extraídas de fuentes misionales[1]. Baste recordar los trabajos pioneros de S. Varese[2], F.M. Renard-Casevitz, Th. Saignes y A.C. Taylor[3], que han marcado la metodología de investigaciones y líneas de interpretación posteriores[4]. No siempre se ha prestado atención a la literatura conventual como tal, a sus influencias teológicas o/y al destino para el cual fue concebida, objetivo que nos hemos trazado en el presente estudio siguiendo la pauta abierta por Marcelo Lagos y Daniel Santamaría quienes han propuesto que las descripciones franciscanas en el Chaco respondían en realidad al apriorismo que vulneraban los siete pecados capitales y por ello se ceñían sólo a esos aspectos entendidos como negativos[5].

El análisis se centra en un estudio de caso, el de los franciscanos catalanes en el Perú[6] y se considerará el proceso de su incorporación a los Colegios de Propaganda Fide, las características del franciscanismo catalán y peruano durante el siglo XVIII y temprano XIX, para apuntar cuanto de ello se tradujo en los textos conventuales destinados o producidos en Cataluña que versaron sobre sucesos o reflexiones relativos a las misiones.

Las fuentes consultadas son sobre todo historias conventuales, obras de catequesis, hagiografías, diarios de misión o correspondencia, en las que narraban su experiencia evangelizadora o se trataban de textos doctrinales destinados a la formación de frailes misioneros o dirigida directamente a impresionar a la feligresía. La documentación y bibliotecas o textos franciscanos del siglo XVIII y principios del siglo XIX, excepto para los casos de Ocopa y Tarija, se hallan hoy perdidos o

[1] Programa financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación HIST HAR 2008 02960.

[2] S. Varese, *La sal de los cerros*.

[3] F.-M. Renard-Casevitz, Th. Saignes y A.-Ch. Taylor, *Al Este de los Andes.*

[4] En la mayoría de los casos se han basado en diarios e informaciones de misioneros. Un intento de sistematización documental en J. Heras, «Expediciones de los misioneros franciscanos de Ocopa».

[5] M. Lagos y D. Santamaría, «Pecados indios».

[6] Para el caso de la impronta de los franciscanos vascos, quienes difundieron la advocación de la Virgen de Aranzazu: Ó. Álvarez y I. Arrieta (eds.), *Las huellas de Aranzazu en América*.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 171-189.

dispersos en distintos archivos y bibliotecas, a consecuencia de las políticas liberales de exclaustración y desamortización, tanto en España como en el Perú, lo que ha afectado sobre todo a los Colegios de Moquegua y Escornalbou[7].

I. — FRANCISCANOS CATALANES EN EL PERÚ

Los Colegios de *Propaganda Fide* en Indias, creados a lo largo del siglo XVIII para dar respuesta a las necesidades misionales, financiados por el Estado, previa aprobación por el Consejo de Indias, colectaron por períodos de diez años a frailes provenientes en su mayoría de diversos conventos y provincias franciscanas peninsulares. Fue en ese contexto que empezaron a llegar de forma paulatina frailes catalanes al virreinato del Perú a lo largo del siglo XVIII.

De los ochenta y cuatro franciscanos catalanes documentados en el Perú del siglo XVIII hasta su independencia, sólo tres dependieron de la provincia de los XII Apóstoles —José Amich, matemático y especialista en fortificaciones militares, que profesó en Lima y luego pasó a Ocopa (1760-1765), Joan de Marimón y Buenaventura Martí—, siendo los restantes colectados directamente en conventos de Cataluña para integrarse por períodos de diez años en los distintos Colegios de misiones —Santa Rosa de Ocopa (1725), Nuestra Señora de los Ángeles de Tarija (1751), San Ildefonso de Chillán (1756) y Moquegua (1795)[8]. Su presencia se inició en torno a 1735 con la llegada de cuatro frailes a Ocopa, seguidos por otros seis en la década de 1750, cinco en la de 1760, ocho en la década de 1770, veintitrés en la de 1780, diecisiete en la de 1790, seis en la de 1800, doce en la de 1810. Entrado el siglo XIX, se nota un paulatino descenso relacionado con los conflictos bélicos que afectaron España y las subsecuentes reformas liberales que perjudicaron a las órdenes regulares, así de los cinco frailes dispuestos a trasladarse a Indias entre 1817-1818, sólo viajaría Pedro Dante en 1820[9].

Su destino inicial fue: veintiocho a Ocopa, diecinueve a Tarija, veintisiete a Moquegua y cuatro a Chillán. Desde su destino inicial en Ocopa tres de ellos fueron destinados a fundar Tarija, uno Chillán y uno Moquegua, uno a la exploración de Otahiti y cinco fueron desplazados a Chiloé, región bajo su administración directa. Desde Tarija, ocho participaron en la organización del Colegio de Moquegua; de

[7] Parte de su documentación se halla en el Archivo Provincial de los Franciscanos de Cataluña y su producción teológica sólo puede ser inferida a partir de los textos conservados en distintas bibliotecas conventuales, que se conservan hoy día en el Fondo Reservado de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona (BUB), y a continuación BUB, o en distintas bibliotecas eclesiásticas.

[8] Tras la expulsión de los jesuitas, su antiguo colegio de Moquegua fue transferido inicialmente a los franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de Tarija, independizado a partir de 1795 como Colegio de Propaganda Fide de Moquegua, tras ser aprobado con los informes favorables del virrey y del obispo de Arequipa de 2.9.1793 y 8.4.1794; la R.O. de 30.5.1795 autorizó al padre Ocampo para pasar a América con 23 religiosos destinados directamente a Moquegua. F. DOMÍNGUEZ, *El colegio Franciscano de Propaganda Fide de Moquegua*; R. REY, «Breve noticia histórica».

[9] *Archivo General de Indias* (*AGI*), y a continuación *AGI*, Audiencia de Lima, 1608.

éste le desplazarían uno a Tarija, uno a Tarata y uno a Tacna. Desde Chillán uno se trasladó a Tarija[10].

Provenían de distintos conventos —Barcelona, Reus, Tortosa…—, si bien diecinueve de ellos se habían formado ex profeso en el Colegio de Misiones de Escornalbou, en Tarragona[11], llegando a asumir un papel significativo en los Colegios de Propaganda Fide de Tarija y Moquegua. Así en 1801, Moquegua estaba integrado por vientinueve sacerdotes y ocho legos, con once sacerdotes en el convento y otros dieciocho destacados en las misiones de las vertientes orientales de Cuzco y La Paz, de los cuales seis y once respectivamente eran catalanes[12]. De allí procedían casi todos los guardianes de Moquegua, excepto en dos períodos dirigidos por Miguel Dieguez (1805-1808) y Manuel Domínguez (1811-1814): Tomás Nicolau (1795-1799), José Neves (1799-1802), Mateo Camplá (1802-1805 y 1820-1825), Jaime Masip (1808-1811, 1814-1817) y Antonio Avellà (1817-1820). Así mismo fueron catalanes los comisarios prefectos de misiones que ejercieron entre 1803-1815 —Antonio Avellá (1803-1809), José Coll (1809-1815)—, al igual que buena parte de los discretos: Antonio Comajuncosa y José Neves (1795-1799), Francisco Brell (1808-1811), José Viñals y José María Coll (1808-1811), Mateo Camplà (1817), José Viñals y Antonio Serra (1817-1820)[13].

Su trayectoria fue disímil, algunos murieron en América, otros regresaron, tras cumplir su período preceptivo de una década, a conventos catalanes —aunque sólo tenemos datos fehacientes del convento o fecha de su muerte para ocho de ellos—, pocos pasaron a la Provincia de los XII Apóstoles —Segimón de Xoriac, Lluis Colomer—, algunos estuvieron en varios destinos como Francesc Marí —Salta (1789-1795), Tarija (1798), Moquegua (1805)— y Manuel Sanahuja —Moquegua (1796), Potosí (1808-1828), La Paz (1828-1834)— debido a su actividad como arquitectos[14]. Otros afrontaron de diversa forma los avatares abiertos en el contexto de la crisis del Antiguo Régimen, con las revoluciones liberales auspiciadas desde Cádiz o dentro de las luchas por la Independencia. Los franciscanos de Chillán jugaron un papel decididamente pro-realistas y absolutista, lo que les valió ser deportados a Lima en 1818, y entre ellos estuvo un fraile catalán —Josep Vinyals[15]. En otros casos, sortearon la clausura de sus conventos, continuando su labor misional, como fue el caso de fray Ramón Busquets quien, tras el cierre del Colegio de Moquegua, continuó sus actividades misioneras en el Urubamba hasta su

[10] P. Sanahuja, *Historia de la Seráfica Provincia de Cataluña*; J. Martí, «Escornalbou» y «Franciscans catalans a Amèrica»; J. Heras, *Libro de incorporaciones y desincorporaciones*; F. Domínguez, *El Colegio franciscano Propaganda Fide de Moquegua.*

[11] J. Martí, «Escornalbou», pp. 335-338.

[12] Colección Vargas Ugarte, 20 (13).94. Plan y razón del año en que se fundo el Colegio de Misioneros de propaganda Fide de la Villa de Moquegua, del número de sus Yndividuos, de las Misiones y Conquistas que tiene hoy a su cargo en los Goviernos del Cuzco, La Paz, Puno y Arequipa, 1801.

[13] F. Domínguez, *El Colegio franciscano de Propaganda Fide de Moquegua*; P. Hernández, «El envío de misioneros al Colegio de Propaganda Fide de Moquegua».

[14] V. García, «Arquitectos franciscanos en el sur andino».

[15] J. Valenzuela, «Los franciscanos de Chillán y la Independencia».

muerte, tras naufragar, en 1846, durante la expedición en que acompañaba al conde de Castelnau[16].

II. — LA EXPERIENCIA MISIONERA DE LOS FRANCISCANOS CATALANES

Los misioneros viajaron a Indias con el bagaje adquirido en las misiones interiores actuadas en Cataluña, cuyo análisis lo centraremos en el caso más conocido, aquellas llevadas a cabo desde el Colegio de Misiones de Escornalbou (1686-1835). Su proyección se orientó a la provincia eclesiástica de Tarragona, preferentemente hacia los núcleos rurales de los obispados de Tarragona, Tortosa y Lérida, con especial incidencia en las comarcas del Priorat, La Ribera, Garrigues, Segrià, Terra Ferma y en los valles de los Pirineos, además de recorrer periódicamente los obispados de Girona y Urgell y de forma esporádica el valle de Arán del obispado francés de Cominge, Elna en el Rosellón y Valencia[17]. Las misiones interiores franciscanas se enraizaban por un lado en las suspicacias eclesiásticas respecto al mundo rural del norte de la Península, donde era tradicional el habitat disperso, como muestra la recomendación del obispo de Tuy en 1587 de reducir a los campesinos en poblaciones, para que «esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana»[18] y, por el otro, la percepción de que el catolicismo había penetrado muy superficialmente en zonas eminentemente campesinas, a las que se consideraba como las *Indias dentro de España*[19], por lo que se hacía indispensable erradicar a través de la predicación las supersticiones y la influencia del demonio.

El ciclo misional se extendía de octubre a la segunda Pascua, entrando en cada uno de los pueblos de noche, en procesión presidida por un crucifijo y cantando saetas. Esa misma noche o al día siguiente uno de los frailes efectuaba un exorcismo sobre el lugar, mientras se intimidaba a los tibios con la misión y a aquellos que no mostraran propósito de enmienda con el infierno. En los días sucesivos, a toque de campana, se rezaba el rosario, seguido de un sermón y cánticos, mientras se prohibían juegos y fiestas y se indagaba sobre la vida íntima, pecados y desavenencias de los parroquianos para hacer más efectiva la prédica y mover al arrepentimiento público. El efectismo y dramatismo fueron constantes, con el fin de mover los ánimos a la confesión, que se recibía en días sucesivos, en sesiones de cinco de la mañana a mediodía, de quienes habían asistido al menos a cinco o seis sermones. En suma, los frailes combinaban sus dotes oratorias, con una escenificación barroca, efectista y dramatizada, para lograr la emotividad de los feligreses y con

[16] N. Sala i Vila, «Cusco y su proyección en el Oriente amazónico», p. 415.

[17] J. Borrás, «Geografía i incidències historiques»; J. Bernadas, «El manuscrito *Explicación de la Doctrina Christiana*».

[18] La trascendencia de tal concepción explica que la cita haya sido recogida por autores que han estudiado la acción de la Iglesia en España y América, en tal sentido ver: J. M. Puigvert, *Una parroquia catalana del siglo XVIII*, p. 77; B. Ares, *Tomás López Medel*, p. 89.

[19] H. Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, pp. 78-82.

ello su pública confesión y su abrazo de la ortodoxia católica[20]. Su tipología se acercaba más al tipo de misión catequética de influencia francesa, con trazos de teatralidad barroca, que a las jesuitas. En palabras de Martí Gelaberto, su éxito se debía tanto a la coincidencia entre su praxis y la cultura campesina basada en gestos y palabras, como a su capacidad de devenir en una suerte de feria espiritual en un mundo rural asolado por las guerras y en crisis, que vino a suplantar a las fiestas tradicionales y convertirse en un nuevo mecanismo de cohesión social con la promesa y esperanza de salvación dirigida a poblaciones desasistidas en medio de una realidad y prédica catastrofista, con lo que «la fiesta, antaño sinónimo de vida, se transforma en una pastoral de muerte»[21].

De la experiencia adquirida y de las conferencias en la biblioteca de Escornalbou salieron un buen número de textos, destinados a ser una guía práctica de los rituales de la misión o para la confección de los sermones, sermonarios y cantos de misión[22], además de una serie de libritos en catalán, editados desde 1704 y a lo largo de la centuria, destinados a ser repartidos durante las misiones a modo de manual de vida cristiana que incluían estrofas para ser cantadas durante los rituales misionales y dirigidos al uso de párrocos o padres de familia. Fray Francisco Boada abriría con su *Doctrina Cristiana* la tradición, seguida luego por varios frailes a lo largo del siglo XVIII, de escribir textos para apoyar las prédicas de los frailes[23], surgidas de la experiencia misionera entre 1777-1868, serían la guía durante el período 1777-1835[24]. Fray Francesc Baucells insistía en su obra *Font Mystica i sagrada del paradís de la Iglésia*[25] en la importancia del rezo, la devoción a la Virgen María, el estricto cumplimiento de los Mandamientos y Sacramentos y rehuir los Pecados Capitales, como guía para alcanzar la salvación.

Según Joan Bernadas i Torné, la *Doctrina Cristiana* era una guía misional, redactada en catalán y en estilo directo y claro, ejemplarizante, en la que el temor al infierno era la principal arma disuasoria[26], situada en una posición pastoral caracterizada por *nadar y guardar la ropa*, influida por la figura de Alfonso M. de Liguori, basada en unos pocos conceptos, pero claros, y apoyada en la comprensión y misericordia en el confesionario, quizás porque entendían que el pueblo sencillo no estaba para sutilezas doctrinales[27]. Fray Baucells mostraba su desconsideración hacia

[20] E. Perea Simón, *Església i societat a l'Arxidiòcesi de Tarragona*, pp. 374-376; J. Jaén, *La vida cristiana segons la predicació*.

[21] M. Gelaberto, *La palabra del predicador*, pp. 63-81.

[22] M. de Riquer y A. Comas, «Sermons i cants de missió», pp. 385-409.

[23] J. Martí, «Escornalbou», p. 314.

[24] M. Gelaberto, *La palabra del predicador*, p. 66.

[25] F. Baucells, *Font Mystica y Sagrada del paradis de la Iglesia.* (La edición consultada es la de 1737, la inicial data de 1704, siguiéndole las de 1711, 1737, 1747, 1760 y 1762; se editaron traducciones castellanas en 1737, 1740, 1752, 1760 y 1765).

[26] La preocupación por demostrar la fuerza del demonio sobre la tierra se muestra en otros autores como Biblioteca de Universidad de Barcelona (BUB), manuscrito (ms.) 961, Font, *Papeles Referentes a casos de posesos, siglos XVIII-XIX.* Fray Font fue guardián de San Miquel de Escornalbou.

[27] J. Bernadas, *L'explicació de la Doctrina Christiana d'Escornalbou*, pp. 261 y 271. El manuscrito se conserva en el Archivo Provincial de los Franciscanos de Catalunya.

los campesinos, al catalogarles literalmente de gente «vulgar, necessitada, ignorant, rústega i idiota», lo que evidenciaría, en opinión de J.Mª. Puigvert, influencias medievales, sobre todo del *Terç del Chrestià* (1384) de Francesc Eiximenis, y de textos jurídicos emanados del Concilio Provincial Tarraconense de 1564-1565, destinados a revertir la tenue penetración del catolicismo entre gitanos, pastores y gente rústica[28].

En consecuencia, los textos surgidos de Escornalbou se alejaban de la elocuencia barroca misional, pero también de los postulados de la Ilustración y el Jansenismo lo que les comportó, en ocasiones, una pérdida de peso específico, como probaría el hecho que no predicaran ninguna misión en los arzobispados de Barcelona y Tarragona, en tiempos de Josep Climent (1766-1781) o Francesc Armanyà (1785-1803), ambos los dos obispos ilustrados más cercanos al rigorismo jansenista en la Cataluña del siglo XVIII[29].

III. — FRANCISCANISMO EN EL SIGLO XVIII PERUANO

El franciscanismo peruano mostró durante el siglo XVIII características de una religiosidad de raíz escolástica y escotista[30], que concedía una creciente importancia a la taumaturgia y el milagro, con rasgos efectistas y proféticos al influjo de la obra de Joaquín de Fiore, unido a ciertos tintes indigenistas que se enraizaban en una larga tradición en relación a su labor en Indias[31].

La influencia de la filosofía escotista tuvo una larga tradición en el Perú virreinal, como demuestran las ediciones a lo largo del siglo XVII de las obras del mestizo fray Jerónimo Varela (Chachapoyas 1568, Lima 1625)[32] y del criollo chileno y profesor en Santiago de Chile, Caracas, París, Roma y Salamanca, fray Alonso Briceño (1590-1668)[33], logrando a principios del siglo XVIII consolidarse académicamente al obtener autorización para crear sendas cátedras de Prima Duns Scoto (1701) y de Vísperas (1724), en la Universidad Mayor de San Marcos en Lima[34]. Quizás por ello los franciscanos se alejaron de las posiciones ilustradas, como muestra el ejemplo de Francisco de Soto y Marne, comisario general del Perú (1752-1757) y que ocuparía la cátedra de Prima Duns Scoto en San Marcos, quien trasladó al Perú la polémica iniciada en España contra el padre Feijoo, en la que reivindicó el milagro de las flores de San Luís del Monte y las doctrinas de Ramón Llull, fray Nicolás de Lyra y fray Antonio de Guevara. Félix Alarcón se sumaría al debate con opiniones favorables al bando franciscano, defendiendo la existencia de los pig-

[28] J. M. Puigvert, «Església, cultura i llengua», pp. 245-58 y n. 17.

[29] J. Borrás, «Les missions populars d'Escornalbou», pp. 13-47.

[30] V. Peralta, «Tiranía o buen gobierno», pp. 67-87.

[31] J. L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos*.

[32] J. de Valera, *Commentarii ac quaestiones*.

[33] *Celebrionis de vita et doctrina Joannis Dunsii Scoti*, citado en Rivara, «La influencia de los clásicos en la filosofía colonial peruana».

[34] J. Heras, «Los franciscanos en la Universidad de San Marcos».

meos, en la línea que lo había sustentado fray Nicolás de Lyra, lo cual había sido cuestionado por Feijoo[35].

A mediados del siglo XVIII, en una coyuntura en la que políticos y observadores coetáneos priorizaban aún la labor de los jesuitas sobre la de las otras órdenes, los franciscanos vieron como se les cuestionaba por distintos motivos. En primer lugar por su radical defensa del indulto de José de Antequera, el gobernador rebelde del Paraguay, que en parte traducía su disconformidad con los métodos misionales jesuitas, y que les llevó al extremo de participar en el tumulto contra el acto público de su ajusticiamiento en la plaza mayor de Lima, con el resultado de varios muertos, siendo dos de ellos franciscanos —fray Juan Arenas y fray Nicolás Pacheco. Ello dio pie a un agrio enfrentamiento entre el virrey José de Armendáriz, marqués de Castelfuerte, y el comisario franciscano fray José Cordero[36]. En segundo lugar, no fue menor su descrédito por las responsabilidades que se les atribuyeron a raíz de la rebelión de Juan Santos Atahualpa en 1742 y la pérdida de sus misiones de la Selva Central del Perú. El tercer motivo de discordia surgió como resultado de los textos de denuncia producidos en sus claustros —*Planctus indorum*[37], *Representación verdadera y exclamación rendida, Exclamación reivindicacionista*[38]. Atribuidos a fray Antonio Garro, a fray Isidoro Cala y a fray Calixto Tupac Inca respectivamente, fueron una reivindicación del derecho de los indios a ser liberados de la servidumbre y a ser ordenados sacerdotes o profesar en las órdenes regulares en igualdad de condiciones a los españoles[39]. Surgidos de una corriente criticista franciscana[40], sus autores intentaron presentarlos a Fernando VI y al Papa, para lo cual viajaron a España en 1749-1750, con el resultado de ser prohibidos y conminarse a fray Calixto Tupac Inca a regresar al Perú y reintegrarse a las misiones de Ocopa[41]. Los textos inéditos circularon entre las élites indígenas, calando en los reclamos que desembocarían en el conato de rebelión de Huarochiri en 1750[42].

Las complejas relaciones de los franciscanos con el poder político cambiaron a partir de la década de 1760. En 1761, la proclamación de la Inmaculada Concepción como patrona de España veía el reconocimiento por la Corte de uno de los principios teológicos más caros a los franciscanos. Sus posiciones críticas con las

[35] P. Hidalgo, «Un impugnador de Feijoo en el Perú».

[36] A. Moreno Cebrián, *El virreinato del marqués de Castelfuerte (1724-1736)*, pp. 305-306.

[37] J. Mª Navarro, *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII.*

[38] «Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a la Majestad», en J. Bernales, «Fray Calixto de San José Túpac Inca»; F. Loayza, *Fray Calixto Túpac Inca*.

[39] J. C. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, pp. 509-514.

[40] V. Peralta, «Tiranía o buen gobierno».

[41] *AGI*, Contratación, 5496, N.1, R.34.

[42] No debemos olvidar que en la coyuntura de 1750, los indios del Perú mantenían un discurso de identidad basado en el pasado incaico, escenificado en la representación de los incas y la historia prehispánica en las fiestas conmemorativas del matrimonio y coronación de Luis I, en 1723 y 1725, y la de Fernando VI, en 1747, al mismo tiempo que defendían el derecho de ser ordenados sacerdotes o de ingresar a las órdenes religiosas o la santificación del indio Nicolás de Ayllón (1632-1710). Fracasaron en ambos intentos, encontrando eco, al decir del propio virrey conde de Superunda, dentro de la orden franciscana. J. C. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, pp. 493-516.

tesis jesuitas suaristas y probabilistas, les permitiría rentabilizar a su favor su expatriación a partir de 1769. Sería durante el virreinato del catalán Manuel Amat y Junyent (1761-1776), cuando lograron mayor protagonismo, quien mantuvo entre sus asesores en temas religiosos al franciscano también catalán, Juan de Marimón[43], favoreció su papel más destacado dentro del Santo Oficio[44], al mismo tiempo que la Corona dejaba su control sobre la evangelización de los habitantes no asimilados aún de todas las tierras tropicales del virreinato del Perú y de la Audiencia de Charcas que dependería del virreinato de Buenos Aires tras su creación en 1776, además de las zonas patagónicas de Chile y Chiloé bajo administración directa de Ocopa.

Si bien existen numerosos estudios sobre las misiones franciscanas entre infieles, sin embargo casi no existen investigaciones sobre las misiones interiores, a pesar que fueron actividades complementarias y ciertos indicios apuntan al creciente protagonismo que tuvieron al avanzar el siglo XVIII. La importancia de la predicación en el imaginario franciscano se mostró simbólicamente con la canonización en 1726 de Francisco Solano, ya que suponía la puesta en valor y el reconocimiento de sus tesis dentro de la Iglesia católica, a cuyo fin la orden dirigió esfuerzos considerables, como muestran la crónica conventual de fray Diego de Cordova Salinas[45] y la obra hagiográfica del huamanguino fray Luis Jerónimo de Oré[46] o el encargo de obras de arte ejemplarizantes, como la que le muestra predicando en la plaza mayor de Lima, en un anónimo limeño de fines del siglo XVIII[47].

En el temprano siglo XVIII sería la figura de fray Francisco de San José, la que destaca por su empeño misional. En Nueva España, estuvo integrado en el Colegio de Queretaro y fue misionero en Guatemala, junto a fray Pablo Rebolleda, formado en el Colegio de Escornalbou. A poco de llegar al Perú en 1708, se dedicó a la predicación interior, cuando

> … entró en Lima predicando penitencia, cual otro Solano, por todas las calles y plazas a un innumerable gentío. Hizo misiones por un año continuo, desde Huamanga hasta el Callao, corrigiendo los abusos, pacificando los ánimos enemistados, y convirtiendo a muchos, que olvidados de sí mismos vivían en un total abandono de sus propios deberes[48].

Tuvo un papel decidido en la creación del Colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa (1725), siguiendo el modelo peninsular y del Colegio de Queretaro, cuyas competencias eran tanto en misiones entre infieles como en las interiores. Su método partía del supuesto de la necesidad de impresionar, antes que el de convencer, recurriendo a una predicación reiterada y efectista, tal como se recogía en el reglamento de Ocopa:

[43] Contra las tesis generalizas en el franciscanismo, se mostraría contrario a la condena del probabilismo en el IV Concilio de Lima (1772).

[44] V. Peralta, «Las razones de la fe».

[45] D. de Córdova, *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*, pp. 539-569 y 585-617.

[46] L. G. de Oré, *Relación de la vida y milagros*.

[47] R. Mújica, *El Barroco peruano*, vol. 1, p. 324.

[48] F. Pallarés y V. Calvo, «Vida del V.P. Fr. Francisco de San José», p. 34.

> Como la gente rústica ordinariamente más se mueve por lo que ve que por lo que oye, no será fuera de propósito que algunas veces, según las circunstancias de los pueblos, se haga al fin del sermón alguna exterioridad[49].

El 8 de enero de 1739 los padres José de San Antonio, José Gil Muñoz, Pedro Pont y el hermano lego José Reymundo iniciaron una misión en Cuzco, recorriendo a partir de marzo Paucartambo y las provincias del sur hasta Potosí, ciudad en la que se predicaron unos 60 sermones. En el Cuzco, entraron en procesión, con un crucifijo al frente y al son de saetas. En días sucesivos, los sermones y la explicación de la doctrina cristiana se amenizaron con saetas, más otros recursos según la ocasión: blandir la cruz, profetizar una plaga, escenificar el perdón colectivo, mostrar una pintura del diablo, colgar de un alambre tres calaveras iluminadas interiormente, para mostrar la eficacia de las oraciones por las ánimas del purgatorio, aplicarse fuego en un brazo en el púlpito para convencer que el infierno no era un lecho de rosas, organizar una procesión penitencial presidida por el Cristo de los Temblores con la participación de penitentes y disciplinantes[50]. Un modelo que no se alejaba del desarrollado en la España peninsular de que aquel entonces[51], en parte debido a la participación de frailes peninsulares, como fray Pedro Pont, que había sido guardián en Escornalbou. En el mismo sentido se trasladó la tradición de recopilar las experiencias misionales, como muestra el caso de fray Antonio Comajuncosa, quien proveniente de Escornalbou, y tras una primera etapa en Moquegua, fue Comisario Prefecto de Misiones en Tarija, de quien se conservan en el archivo de los franciscanos de Tarija, entre otras obras, sus *Sermones* y un *Manual de Misioneros*, que incluye cantos de misión.

A raíz del terremoto de 1746, los franciscanos efectuaron una misión de tres meses de duración en la ciudad de Lima, en la que se acentuó la predicación con rasgos proféticos[52]. Denunciaron que la destrucción de la ciudad había sido consecuencia del castigo divino, contra las malas costumbres que imperaban en la sociedad peruana y, sobre todo, por el poco decoro en el vestir de las limeñas y de la inobservancia de las prédicas religiosas[53]. Los ecos llegaron a los conventos catalanes, ya que tal interpretación era recogida en la historia del Colegio de Misiones de Escornalbou, editado en 1765, obra en la que se reproducía la carta de fray Mariano Badia, que incluía el testimonio del terremoto y maremoto de 1746:

> Se reparo, que las más de las mugeres murieron, con las piernas quebradas. Sin duda quiso mostrar Dios, que fue en castigo de su vanidad, y piernas que llevaban descubiertas[54].

[49] M. Errasti, «Las misiones populares en América Latina».

[50] D. de Esquivel, *Anales del Cuzco*, citado por J. Heras, *Los Franciscanos y las misiones populares en el Perú*, pp. 26-28.

[51] F. L. Rico, «Las misiones interiores en España (1650-1730)», pp. 189-210.

[52] C. F. Walker, «Desde el terremoto a las bolas de fuego».

[53] Desde al menos 1734, encarecían a las mujeres limeñas a cubrir sus brazos y piernas y a cuidar el decoro en el vestir. Testimonios de su extensión ese mismo año a Moquegua en: Colección Vargas Ugarte, 14.34.

[54] J. Papió, *La Història d'Escornalbou*, pp. 255-258.

Si toda ocasión era propicia para adoctrinar a las gentes, como muestra la misión predicada en Buenos Aires a principios de la década de 1750 por uno de los contingentes de frailes tras arribar del largo viaje trasatlántico y camino a los Andes, la realidad fue que la tarea misionera se organizó desde los distintos colegios de Propaganda Fide. Desde Santa Rosa de Ocopa se practicaban misiones vivas dirigidas a los grupos étnicos de la selva norte y centro del virreinato peruano —desde las cabeceras del Ucayali, Marañon y Putumayo hasta el Amazonas—, y de Chiloé. Las misiones volantes se extendieron por los obispados de Lima, Trujillo y Huamanga, contando con mayores referencias para las décadas finales del siglo: valle de Jauja (1770, 1771, 1786, 1787), Huancavelica, Pampas y Ayacucho (1771, 1780, 1781, 1787), Huamanga (1781, 1784, 1797), Huancavelica (1781), Huarochiri y Huaraz (1777), Pasco (1783), Tarma y Huanuco, Arequipa (1771), Cuzco (1771, 1781), Ica y Pisco (1769, 1781), Barranca (1769), Lima (1769, 1770, 1781, 1786), Huaura (1769), en el obispado de Trujillo (1786, 1787), Huamachuco (1778), Conchucos (1779), Pataz (1786). Desde el nombramiento de fray Manuel Sobreviela como guardián de Ocopa en 1786 se llegó a dedicar doce frailes para que recorrieran misionando durante tres años los arzobispados de Lima y Trujillo[55].

Desde Tarija se atendía a las poblaciones de las vertientes orientales y los pueblos y ciudades de la Audiencia de Charcas, además del obispado de Arequipa hasta la creación del Colegio de Moquegua. Aquí se efectuaron misiones en toda la diócesis de Arequipa (1773), en Camaná, Ocoña y Atico (1774), en Moquegua (1750, 1773, 1775, 1777), además de las impartidas en Tucumán, Salta, Santa Cruz de la Sierra, La Paz y Chucuito[56]. Desde el Colegio de Moquegua, debían atender, además de los indígenas no asimilados de las regiones tropicales de las intendencias de Cuzco, Puno y la Paz —ribereños del Urubamba, Alto Ucayali y de la Hoya del Madre de Dios—, en el obispado del Cuzco[57], las misiones itinerantes en pueblos y ciudades del obispado de Arequipa y Cuzco. En el primero sobre todo en las zonas bajo su jurisdicción directa, valles de Vitor, Majes, Camana, las lomas de Matarani, además de Arequipa (1792, 1793), y reiteradamente en Tacna, Arica, Iquique y Tarapacá. En el Cuzco se predicó en la propia capital y se tienen referencias de misiones en Tinta, Acomayo, Sicuani y Quiquijana[58].

Las misiones vivas podían ser estables cuando buscaban la reducción de los distintos grupos étnicos o volantes y respetar los patrones de asentamiento autóctonos, como ocurrió en determinadas misiones norpatagónicas y de Chiloé[59] o en

[55] J. Heras, *Los Franciscanos y las misiones populares*, pp. 21-35.

[56] *Ibid.*

[57] Antes de su fundación habían estado vinculadas al colegio de Tarija o a misiones dominicas y jesuíticas: Colección Vargas Ugarte. 20 (13).88 - Papeles relativos a la fundación de un Colegio Apostólico en la villa de Moquegua. 1795; 20 (13).94 - Plan y razón del año en que se fundó el Colegio de Misioneros de Propaganda Fide de la Villa de Moquegua, del número de sus Yndividuos, de los Misioneros y Conquistas que tiene hoy a su cargo en los Gobiernos del Cuzco, la Paz, Puno y Arequipa, 1801.

[58] J. Heras, *Los Franciscanos y las misiones populares*, pp. 21-35.

[59] Una análisis de las causas de la opción franciscana por las misiones itinerantes en el norte de la Patagonia en M. A. Nicoletti, «La configuración del espacio misionero» y «Jesuitas y franciscanos en las misiones de la norpatagonia».

el caso de las selvas de Cuzco y Puno donde se combinaron las *excursiones evangélicas* y/o misiones itinerantes en los meses de la estación seca, con intentos poco exitosos de establecer reducciones permanentes en el Medio y Bajo Urubamba —Cocabambilla, Timbal, Masintoni, Siapa, Sepahua—, dirigidas a los grupos *arawak* y *pano*.

Pendiente aún el estudio sobre el impacto real que tuvieron las misiones interiores en el Perú del siglo XVIII, nos atrevemos a apuntar algunas hipótesis. Fray José de San Antonio recordaba al rebelde Juan Santos Atahuallpa de oyente en la misión que impartió en el Cuzco en 1739[60]. Las tendencias indigenistas de la orden se pueden rastrear como mencionamos en textos criticistas pero también en obras de arte de encargo como muestra el retrato de San Francisco Solano, que se conserva en el convento de los Descalzos de Lima, donde se le muestra pisando a un soldado español, al tiempo que recibe de un querubín la corona inca; mientras que la existencia de diversos cuadros de la Virgen de los Ángeles con caciques donantes o la Porciúncula de la Recolección de Urquillos, que incorpora escenas de la vida de San Francisco, el milagro de la Virgen de los Ángeles acudiendo en ayuda de Mateo Pumacahua en la batalla contra Túpac Amaru[61], pueden comprenderse como indicadores de la creciente influencia del franciscanismo sobre ciertos caciques. Tanto su defensa del ingreso de los indígenas en igualdad de derechos en el estamento eclesiástico y en la educación superior, como el impacto efectista de su prédica del terror con tintes proféticos debió calar hondo en las mentalidades del momento, tanto en los sectores que participaron en el ciclo de rebeliones, como aquellos que permanecieron fieles al ordenamiento colonial, aunque persistieron en la demanda de mayores cuotas de preeminencia social dentro de la tradición criticista y pactista tan querida al escotismo franciscano.

IV. — LAS MISIONES AMERICANAS EN LA LITERATURA CONVENTUAL CATALANA

Los ecos de la experiencia evangelizadora americana llegaban a los claustros catalanes a través de la correspondencia, en boca de los frailes encargados de las periódicas colectas de frailes y de las remembranzas de la experiencia misional indiana de aquellos que retornaban. Las cartas remitían información sobre la naturaleza de Indias, el estado de las misiones, la necesidad de contar con más *obreros*, o el martirio de algunos compañeros[62]. Los autores conventuales se sirvieron de esa información para apoyar determinados temas y debates teológicos o de defensa de los privilegios de la orden. De entre los temas que discurren por sus páginas destacaremos las reflexiones sobre la naturaleza de los indios, el martirologio de los misioneros catalanes y su primacía, frente a los naturales de otros reinos de

[60] J. Amich, *Historia de las misiones*, p. 172, n. 2.

[61] T. Gisbert, «Del Cusco a Potosí», pp. 90-93.

[62] Arxiu Provincial dels Franciscans de Catalunya (APFC), 3 C - 2, nº 1, Arancel del Arxiu del Col.legi Seminari de San Miquel de Escornalbou.

España, en la evangelización americana, lo que les confería caracteres heroicos dentro de Cataluña.

Fray Joan Papió, en su historia del Colegio de Misiones de Escornalbou (1765), prestó atención al debate sobre la naturaleza de los indios. Profesor de Teología y Filosofía escotista en la Universidad de Cervera entre 1717 y 1742[63], *Escriptor* del Colegio desde 1747, recurría, antes de plantear su argumento, a un modelo discursivo en el que confrontaba las tesis de José Gumilla (1686-1750)[64] y Antonio de Herrera (1559-1625)[65] con las de Lucas Fernández de Piedrahíta (1624-1688), obispo de Santa Marta[66]. Si los unos defendían que los indios eran descendientes de *Cham, hijo fecundo de Noé*, cuyos nietos habrían pasado a América dejando su rastro en las lenguas aborígenes:

> Estas bárbaras naciones parece que tienen sobre si la maldición que dio Noé à Canaan hijo de Cham, por lo que sabe el Escriturario; pues à mas de sujetarse con esclavos de otros, son unos hombres, y mugeres, que ni de la ley natural usan, según lo disonante de su vida, y obras à ella. Tienen, porque entre ellos se hallan aún oy, en algunas regiones de la América, voces Hebreas, si bien que son pocas; y bien sabe el Escriturario, que las Familias de la lengua Hebrea, después de la confusión de las Lenguas, se dividieron, y peregrinaron a diversas regiones, y tierras del mundo[67];

para Fernández de Piedrahita los indios descendían, igual que los europeos, de Japhet y su migración se produjo después del diluvio cuando «las gentes, y los brutos [fueron] a poblar las Indias Occidentales», disintiendo por ello de las hipótesis del agustino Antonio de la Calancha (1584-1654)[68], del franciscano fray Pedro Simón (1574-1627)[69] y del jesuita Cornelio A-Lapide (1567-1637) para quienes «los Brutos después de años, passado el Diluvio, passaron a la América, y a las Islas nadando» o de las de José de Acosta que introducía el matiz de que sólo habría sido posible a través de Asia hacia las regiones de América más cercanas.

Fray Papió se acercaba, según el mismo, más a la propuesta de Tornellio, quien recurría a la Divina Providencia, para explicar la población de América, al afirmar que

> … assi como los Brutos fueron llevados por Ángeles en el Arca de Noe, antes del Diluvio, para que se conservassen las especies, que Dios havia criado: assi después del Diluvio, los Ángeles los llevaron, en América, y otras varias tierras de las Islas para el mismo fin[70].

[63] En tal corriente se inscriben los textos de sus lecciones en Cervera conservados en la BUB, ms. 1635, *Tractatus Theologici, De visione Dei, De Fide, De voluntate Dei*. Referencias en J. Martí, «Pròleg», en J. Papió, *La Història d'Escornalbou*.

[64] J. Gumilla, *El Orinoco Ilustrado*.

[65] A. de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme*.

[66] L. Fernández de Piedrahita, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*.

[67] J. Papió, *La Història d'Escornalbou*, p. 81.

[68] A. de la Calancha, *Coronica moralizada del orden de San Avgustin en el Peru*.

[69] P. Simón, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme*.

[70] J. Papió, *La Història d'Escornalbou*, p. 82.

En consecuencia, para fray Juan Papió, como para varios de los autores que citaba, había una doble naturaleza entre los indios, según fueran descendientes de Cham o de los brutos, mientras que se mantenía fiel a las ideas providencialistas que dominaron en buena parte de la orden en el siglo XVIII, al mismo tiempo que sus referencias son un indicador de la circulación y amplia consulta de textos americanos, algunos de los cuales hemos podido constatar que formaron parte de bibliotecas conventuales catalanas.

Rescatemos las opiniones de dos virreyes para comprender hasta que punto la imagen de una doble alteridad indígena estaba en la mente de quienes dirigían la política colonial. El virrey José de Armendáriz y Perurena, marqués de Castelfuerte (1724-1736), juzgaba que sin embargo de ser las misiones prioritarias para la Corona, éstas sólo encontraban obstáculos en el «vegetable infierno en que se asentaban y en la naturaleza de unos habitantes tan rudos, que parece que en ellos tiene también la humanidad sus fieras»[71]. El virrey José Antonio Manso de Velasco, conde de Superunda (1745-1761), describía los territorios no conquistados como fragosos y de clima malsano y a sus gentes de bárbaras[72]. Expresiones parecidas salieron de la pluma de franciscanos coetáneos. Miguel Badia, monje cisterciense en el monasterio de Poblet, editó en 1755 la información remitida por su hermano franciscano Mariano Badia y por fray Pedro Pont, desde Ocopa. El texto refleja los trabajos y jornadas de los misioneros, reproduce el imaginario de un país dotado de importantes recursos naturales, mientras que el trópico «esta lleno de Indios Gentiles, con Gentes de innumerables naciones, y lenguas, que no conocen Deidad alguna, más de medio bestiales: muy gigantes para lo malo, muy niños para lo bueno»[73]. En resumen, se les negaban rasgos de civilidad y de cualquier religión. En parecidos términos se expresaba fray Girbal al tildar a los «conivos de bestias en figura humana, y sólo se amansan con el cariño y el regalo», opinión recogida en las páginas de la historia del convento de Riudeperas[74]. En resumen, los aborígenes de las tierras tropicales eran considerados bárbaros, con las connotaciones inherentes de presuponerles ajenos a la civilización y a los usos sociales, económicos y políticos que ésta comportaba.

Fuera por el bagaje intelectual con el que llegaron a la Amazonia, fuera por porque se imbuyeron del estado de opinión descrito para el Perú, lo cierto es que los misioneros catalanes de Moquegua se vieron obligados a comparar a los grupos *arawak* y *pano* del Urubamba y cabeceras del Ucayali con los gitanos de Cataluña. Así Fray Cristóbal Rocamora refería que los a*ntis* corrían continuamente de uno a otro lugar «como gitano»[75], lo cual en palabras de fray Juan Montserrat impedía su reducción porque iban «siempre deambulantes de un sitio pª otro según el

[71] A. Moreno Cebrián, *El virreinato del marqués de Castelfuerte, 1724-1736*, p. 139.

[72] Conde de Superunda, *Relación de gobierno*, p. 214.

[73] M. Badia *Descripción breve del Reyno del Perú.*

[74] BUB, ms. 306, B. A. Anibaly, *Memorias históricas* Año 1814, p. 257.

[75] Archivo Histórico de Límites (AHL), y a continuación AHL, LB-869, Caja 280. Carta de F. Christobal Rocamora, conquistador, y Gregorio Zuñiga, socio de conquista, al M.R.P. Presidente y Vice Prefecto de Misión Fr. Josef Coll, Reducción de Cocabambilla, 3.8.1806.

carácter de gitanos qe tienen los Yndios Antis»[76]; fray Buenaventura Márquez decía de los *yines* del Ucayali que eran «más embusteros y trapalistas que los Gitanos de Cataluña» por cuanto sólo pensaban en comerciar, viviendo errantes y en la vagancia[77]. Vemos pues como equiparaban a los grupos *arawak* con los gitanos, minoría étnica perseguida en la España del setecientos, tras atribuírseles caracteres considerados peligrosos desde un punto de vista social —nomadismo, delincuencia, lengua y costumbres propias, dotes adivinatorias…

El epítome de mártir de los indios surge recurrentemente en la literatura conventual franciscana. Así Fray Jaime Coll lo imponía a fray Pablo de Perpiña, muerto en el Convento de San Francisco de México en 1550, quien superó la tentación del demonio contra su castidad, para posteriormente alcanzar el don de lenguas cuando «milagrosamente aprendió el idioma de aquellos Bárbaros»[78].

Fray Papió enraizaba la tarea evangelizadora de los franciscanos en el capítulo decimosegundo de su Regla —*De euntibus inter Sarracenos, alios Infideles*—, orientada luego hacia el Nuevo Mundo por encargo de la Bula Pontificia de León X de 1521 redactada para que propagaran la fe a los *Gentiles de la América*. Ello les había dado la gloria de ser la primera orden en llegar al Perú de la mano de fray Marcos de Niza, con otros compañeros, acompañando a Francisco Pizarro en 1531, lo que le permitía rectificar la fecha de 1547 aportada por Agustín de la Calancha. El hito más importante de la presencia franciscana habría sido, según este autor, la apertura de las misiones en el Cerro de la Sal, en 1634, como mostraban sus mártires, ya que en 124 años «han muerto flechados, por la Fè Catholica, 43 Missioneros Sacerdotes, 14 Legos, 16 Donados, 5 terciarios, y mas de 233 Christianos, hasta el año 1750»[79]. En consecuencia se detenía en explicar los casos ejemplares de miembros de Escornalbou destinados a Indias. Fray Francisco Castañas era catalogado de «prothomartir de Propaganda Fide en la América Septentrional, Catalán, e hijo de la Santa provincia de Cataluña», se aplicaba en la oración mental, los suplicios corporales y una predica «sin afectación, con verdades evidentes, eficaces razones», destinado a las misiones en la Huasteca, o los indios *Assinayis* o *Texas* y los *Chenesi*, a los que se asignaban cualidades de infieles altaneros, «hay cizaña de muchos abusos y supersticiones, heredadas de la sangre de sus antepasados», tuvo avisos de su martirio inminente por «algunos Indios buenos, que también los hay, aunque son pocos», atribuyéndolo al deseo de los indios de «quedar ellos con la libertad de vivir su vida brutal», considerando que los dirigentes eran «unos hechiceros, Ministros especiales de Lucifer», entregándole al fin a los apaches «lobos carniceros, sedientos de sangre Cristiana» por lo que le consideraba que su martirio era digno para ser perpetuado en el escudo de Cataluña:

[76] AHL, LB-869, Caja 280. Continúa la Razón de la nueva Conquista de Yndios Ynfieles de Nación Antis en el sitio llamado de Timbau en las márgenes del río Grande de Santa Ana… Fr. José Coll, Cuzco, 24.2.1807.

[77] AHL, LB-869, Caja 280, Copia de la carta remitida al Colegio de Moquegua por Fr. Pasqual Dou, Convento de Cocabambilla, 14.8.1806, relativa a la comunicación recibida a través de los Piros-Conivos del Fr. Buenaventura Marquez de la misión de Ntra. Sra. Del Pilar de Bueguano, 26 de mayo de 1805.

[78] J. Coll, *Crónica Seráfica de la Santa Provincia de Cataluña*.

[79] BUB, ms. 306, B. A. Anibaly, *Memorias históricas*, pp. 87-88.

> Nuestro Ilustre Principado de Cataluña también puede poner la Cruz roxa entre sus armas… añadiendo a las 4 barras sangrientas que se gano el V Conde de Barcelona… la Macana teñida con la sangre de este Inocente Cordero Seráfico[80]…

De la misma forma se destacaba el martirio de fray Pablo Rebulleda, misionero, junto a fray Francisco de San José, en Guatemala, martirizado por los indios *talamancas*, tras sufrir penalidades sin fin para catequizar a los adultos «porque estaban envejecidos en sus diabólicos errores, heredados de sus antecesores», inmersos en conflictos con los *Térrabas*, «se hacían pedazos unos con otros, como si fueran indómitos brutos» anota el cronista. Su inminente sacrificio le había sido anunciado por un «bellísimo Niño» y ocurrió el día de la fiesta de las Llagas de San Francisco. En este caso también fray Papió mostrara su esperanza de que la Iglesia declarara el martirio de fray Pablo Rebulleda «para gloria de Dios, honra de la Santa Provincia de Cataluña, y esplendor de su Patria»[81].

La noticia del *martirio* del misionero catalán Antonio Cuscó en Valdivia llegó a Cataluña a través de una carta firmada por fray Antón Doménech y dirigida al reverendo padre fray Vicens Froch, predicador general y guardián del Convento de Observantes de Villafranca del Penedés. Fechada en octubre de 1792, se recibió en junio de 1793, para ser impresa en un volante, con el objetivo de lograr una amplia difusión, además de ser incluida la noticia en el manuscrito *Cándido o sea Diálogos Filosóficos* (1794-1801), cuyo autor era fray Buenaventura Antonio Anibaly. Si éste destacaba como «murió en manos de unos Yndios bárbaros en odio a la fe»[82], las noticias que llegaron desde Chile describían su martirio en los términos de la pasión de Cristo, en cuyo transcurso fray Cuscó había manifestado que sentía más que *aquellos bárbaros* se quedasen en la infidelidad que a sus propias heridas, ofreciendo su sangre por su conversión y perdonando a los que le mataron[83].

En conjunto, lo antedicho demostraba una vez más la opción y difusión de un modelo de religiosidad en la que el martirologio ocupaba un lugar destacado, pero sobre todo en la que los indios eran asimilados a brutos, inmersos en la superstición y las costumbres reprobables a sus ojos y, por último, sus sacerdotes eran vistos como encarnación del demonio y las misiones eran vistas como un instrumento clave en la lucha entre el bien el mal. Hacia los indígenas sólo cabía la coacción profética, como mostraba el hecho que se consignara entre las heroicas virtudes y milagros de fray Rebulleda la amenaza hecha realidad de los tigres que devoraron a los indios *Terrabas*, al huir de la misión para volver a su habitat[84].

Fray Pedro Pont, Guardián en Escornalbou entre 1723-1726, se incorporó a las misiones en Perú, tras su frustrado intento de profundizar en Italia en el estudio de la obra de Ramón Llull. En su correspondencia se podía leer que «este Reyno

[80] J. Papió, *La Història d'Escornalbou*, pp. 166-191.
[81] *Ibid*., pp. 191-210.
[82] BUB, ms. 198-205, B. A. Anibaly, *El Cándido*, vol. 1, pp. 166-167.
[83] APFC, Escornalbou, 3/D/2.
[84] J. Papió, *La Història d'Escornalbou*, p. 208.

esta muy perdido en las costumbres», habiéndose el «demonio Energumeno» en 1744 disfrazado de predicador para advertir que la ciudad amenazaba «universal ruina». Sin embargo no se había prestado atención a las señales premonitorias, por lo que el castigo había llegado a Lima de la mano del terremoto y maremoto que la asoló 1746, al igual que Panamá había sido destruida por un incendió en castigo de no querer enmendar sus costumbres a pesar de las señales aparecidas en el cielo[85]. Si pensamos tanto en la campaña misional, profética y de denuncia de las malas costumbres que hemos mencionado que se abrió en el Perú tras el terremoto, como en la propagación interesada hacia lugares tan lejanos como Cataluña de tales noticias catastróficas, como ya había sucedido con el anterior terremoto de 1688[86], podría pensarse en cierta tradición franciscana, que sumaría a las noticias de martirologio santificador, las señales proféticas y desastres naturales para hacer más efectista su pastoral del terror, basada en la correspondencia como instrumento de difusión a larga distancia y de propaganda. A lo cual no fue ajena la voluntad de resaltar las dotes taumatúrgicas, como muestra el ejemplo de fray Pedro Pont, quien tras haber fallecido con «señales de predestinado», y su cuerpo se conservaba incorrupto en Huaraz, según certificación por fray Isidro Calá y Ortega en 1750, durante su etapa en España en el intento de entregar a Fernando VI su texto de denuncia[87].

En la *Historia de Escornalbou* se destacaba el protagonismo de los *franciscos* en la evangelización indiana, quienes habían aportado el contingente más numeroso de obispos y arzobispos en América[88]. Pero por encima de cualquier consideración, el interés se centraba en enfatizar la significativa e importante presencia catalana en la temprana conquista espiritual del Nuevo Mundo, cuyos ejemplos más representativos habrían sido el padre Bernardo Boil *catalán de nación*, quien viajó en el segundo viaje de Colón,

> … que no es poca la gloria de nuestro Principado de Cataluña, haver dado un Missionero tan celebre, por Prefecto, y Prelado de la Misión, tan a los principios del descubrimiento de las Indias[89].

[85] *Ibid.*, pp. 252-260.

[86] Biblioteca de Catalunya, Fulletons Bonsoms nº 2675. Copia de la espantosa carta escrita por el padre fray Domingo Álvarez de Toledo del Orden de N.P.S. Francisco enviada desde la ciudad de Lima al… P. Comisario de Estecharque… de 29 de octubre de 1687… dándole cuenta de los estragos y desgracias que han sucedido en dicha ciudad. El impacto de la noticia se puede ver en la referencia inserta en F. Doménech, *Treballs y desditxas que àn succeït en lo present Principat de Chatalunya*, p. 62. Debo ambas referencias documentales a Xavier Torres i Sans.

[87] Referencias al cuerpo incorrupto en documento firmado por fray Isidro de Calá y Ortega, Madrid, 3.11.1750, y adjunto al manuscrito BUB, ms. 379, *Declaración breve sobre los 24 Preceptos de la Regla de N. Seráfico P.S. Francisco según las constituciones Apostólicas, Estatutos de la Orden, y Glosas de los principales Expositores de la Regla. Utilisima obra para Novicios y Coristas. Compuestas por el R. P. Fr. Pedro Pont, Misionero Apostólico y Guardián que fue en el Colegio seminario de San Miguel de Escornalbou: y después año de 1734 se fue Misionero al Reyno del Perú*. Noticia mencionada en J. Papió, *La Història d'Escornalbou*, p. 260.

[88] J. Papió, *La Història d'Escornalbou*, pp. 83-85 y 95.

[89] *Ibid.*, p. 6.

Una afirmación que se enraizaba en la obra de Pere Serra i Postius, quien explicaba en el tomo X de su *Historia Eclesiástica del principado de Cataluña*[90] como «plantose la fe en las Indias, por medio de catalanes». Mercader de paños, historiador y miembro de la Academia de Buenas Letras de Barcelona, que se situaría en posiciones *emocionalmente austriacista*, y como defensor del *neoforalismo*. Mostró un interés preferente por la historia medieval y se dedicó de modo particular a la historia religiosa de Cataluña[91], confiriéndole un trasfondo político evidente, en aras de demostrar la particularidad del Principado respecto de otras tierras de la Corona. Se mantuvo en una tendencia historiográfica que pudiera situarse en el irracionalismo teológico, pero al mismo tiempo alejado de los excesos y peligros que representaba el Barroco[92]. En tal sentido cabe señalar que los franciscanos de Escornalbou tomaron partido decidido por la causa austriacista, viéndose obligados algunos de ello a exiliarse en Italia, lo que evidenciaría las raíces foralistas vigentes en su defensa de la catalanidad.

En 1808, fray Antonio Avellà reconocía ciertos problemas en las misiones del Urubamba, Paucartambo, Carabaya y Obispado de La Paz, debidos en parte a la propia constitución de los Colegios de misiones con frailes colectados en diversas provincias de la Península, cuando

> … cada provincia tiene diversos estilos y cada nación diferente carácter. De aquí resultan las continuas etiquetas, las antipatías y parcialidades que muchas veces han causado bastantes disturbios en perjuicio de la regularidad y de los fines principales del Instituto.

Desconocedores de la realidad extramuros del convento, consideraba que o eran los más ineptos o no aprendían el idioma de los infieles o tenían serios problemas para desempeñarse en la práctica misionera, en todo aquello que hacía relación a la adquisición e intercambio de efectos con los indios o a justificar los gastos ante las autoridades. Para revertir tal situación, proponía la fundación de un hospicio en Cuzco y Puno desde donde dirigirse a las misiones del Urubamba, Paucartambo o Carabaya respectivamente, efectuar una excursión apostólica al menos una vez al año a los «infieles inmediatos a ellas», instruir a los misioneros en las lenguas de sus respectivas reducciones, nombrar un comisionado secular que se encargara de las adquisiciones y cuentas de las misiones y modificar la forma de conformar los Colegios americanos con el objetivo de que llegaran a América frailes de parecida valía a los que llegaron en los primeros años de colonización. En el último supuesto, su propuesta era seguir el modelo aplicado por los capuchinos en el Orinoco y que cada provincia de España se proyectara sobre un mismo Colegio americano.

[90] BUB, ms. 186-197.

[91] Autor de *Historia Eclesiástica de Cataluña* (1708), *Prodigios y Finezas de los Ángeles* (1726), *Genealogía Condal* que llega hasta Carlos II, *Epitome histórico del portentoso Santuario y real Monasterio de Nuestra Señora de Montserrate*, *Catálogo de los prelados, abades, priores, archiprestes y abadesas que ha tenido y hoy tiene el principado de Cataluña* (1744).

[92] J. L. Betrán, A. Espino y L. F. Toledano, «Pere Serra i Postius».

Una medida de cuyo éxito no dudaba, tomando como ejemplo los éxitos de los franciscanos catalanes de Moquegua:

> … la intrepidez con que los padres catalanes fr. Cristóbal Rocamora, fr. Juan Montserrat y en particular fr. Ramón Bousquets… el valor con que el padre fr. Antonio Serra, también catalán… fr. Vicente Ferrer, igualmente catalán… manifiesta el celo con que los misioneros de Moquegua anhelan a la conversión de los infieles de esas fronteras del Cuzco.

Cierta competitividad se impondría,

> … deseoso cada uno de llevar adelante el honor de su provincia madre, de su colegio y de sí mismo, serían indecibles los progresos que la emulación causaría en las reducciones nuevas y antiguas de su cargo, en todo este continente[93].

Fray Buenaventura Antonio Anibaly dedicó una especial atención a la obra en la selva central del Perú del misionero Narciso Girbal i Barceló[94] en sus obras *Memorias históricas del Colegio Literario de Santo Tomás de Riuperas* y *Cándido o sea Diálogos Filosóficos*. Sus fuentes de información, según el mismo, provenían tanto de la correspondencia del fraile a su hermano, como de varios ejemplares del *Mercurio Peruano* o del *Viagero Universal*. Narró, en tono épico, las penurias sufridas en un medio y clima hostil, sus expediciones misionales por los ríos de la cuenca del Ucayali, para enfatizar tanto su labor pastoral, como su catalanidad. Así cuando se refería a su labor apostólica entre 23 naciones de gentiles afirmaba que:

> Dios se ha valido del más pobre e ignorante para una empresa de tanta gloria suya, que como te digo, ha asombrado a toda esta ciudad, y lo mismo al Sor Virrey, quien ponderaba, qe un P. Catalán hubiese tenido valor de entrar a un nuevo mundo, que no habitan más que naciones bárbaras[95].

Y por último destacaba que su obra debía considerarse superior a la de cualquier noble o militar catalán:

> Los más ilustres guerreros catalanes no son dignos de estar a su lado. Tengo bien presentes las azañas de los Santa Colomas, Lupianes, Durans. No se me ha olvidado los famosos nombres de Queralt, Vilamur, Cardona, Pinos, Requesens, Desvalls, Moncada, Despujol, Cervera, Luria, Rocafort,

[93] A. Avellá, «Informe de Fr. Antonio Avellá». Fr. Avellá fue Predicador General Apostólico y Comisario Prefecto y fundador del Colegio de Moquegua y sus misiones, se veía obligado a responder a los requerimientos de la Audiencia del Cuzco, en cumplimiento de la RC de 20.9.1806, que se hacía eco de las denuncias de la Audiencia del Cuzco de 25.7.1783 y 9.10.1789, relativas al regreso a la gentilidad de muchos indios recién convertidos, a causa del comportamiento de curas doctrineros y de los corregidores, por tanto en épocas anteriores a la presencia franciscana en la región.

[94] Viajó a Indias en 1785 y se incorporó al Colegio de Ocopa, estuvo entre otras en las misiones de Cajamarquilla y Manoa. En 1815 regresó a España, muriendo en el convento franciscano de Girona en 1827.

[95] BUB, ms. 306, B. A. Anibaly, *Memorias históricas* Año 1814, pp. 238-239.

> Montaner… ceded, ceded Héroes catalanes a otro inmortal paysano toda su gloria. Porque vosotros, por dar una paz poco duradera al Estado teñís muchas veces otras espadas con la sangre enemiga y llenáis los campos de los Adversarios de consternación y horror. Más, tu Narciso, tu Xefe intrépido, tu valerosísimo soldado de Cristo sigues una táctica más fina. Tu con tu dulce paz a la frente sojuzgas a la Religión y al Estado muchas y diversas Naciones: tú como paloma cándida con el olivo en el pico anuncias una paz eterna y quedan con tu sola presencia postrados los enemigos, siguen el Estandarte de la Fe y reconocen el cetro Español[96].

Los argumentos reproducidos debieron inscribirse dentro de la tendencia observada en las órdenes religiosas, por ensalzar su propia labor evangelizadora durante el Antiguo Régimen y con ello obtener beneficios corporativos del poder real. El énfasis en la catalanidad podría inscribirse en posiciones foralistas, que se enraizaban en sus posiciones austriacistas y que en cierta forma anunciaban la tendencia general del franciscanismo que se situó en las posiciones antiliberales proclives al carlismo. En lo religioso, la obra de los misioneros en América se convirtió en un arma de propaganda dentro de una concepción con fuertes tintes de efectismo, taumaturgia y profetismo, en la que el sacrifico y el martirio ocupaban un lugar central.

[96] BUB, ms. 198-205, B. A. Anibaly, *El Cándido*, vol. 1, p. 220.

SAVOIRS MISSIONNAIRES EN CONTEXTES. SAVOIRS EN DIALOGUE (ÉTHIOPIE, XVIIe SIÈCLE)

Hervé Pennec
CNRS-Centre d'Études des Mondes africains, Aix-en-Provence

Au début des années 1990, dans sa thèse *Connaissances et figures de l'Éthiopie dans la cartographie occidentale du XIVe siècle au XVIe siècle*, Bertrand Hirsch se proposait de conduire une enquête autour de l'histoire des représentations cartographiques de l'Éthiopie du début du XIVe siècle à la fin du XVIIe siècle, d'en reconstituer les généalogies et de les inscrire dans le développement complexe des relations entre les Éthiopiens et les Occidentaux [1]. Les missionnaires jésuites étaient convoqués en bonne place pour avoir été nombreux à livrer une « cartographie de terrain par des mesures directes relevées sur place ».

Cherchant à reconstituer les étapes d'élaboration des savoirs développés par les missionnaires, Hirsch repérait, en particulier, deux figures, celle de Pedro Páez qui résida en Éthiopie de 1603 à 1622, et celle de Manuel de Almeida, qui y séjourna de 1624 à 1633 (date à laquelle il fut expulsé par le nouveau pouvoir éthiopien, comme bon nombre de ses coreligionnaires). C'est à leurs écrits qu'étaient associées les ruptures remarquables qui se firent jour dans la cartographie européenne à la fin du XVIIe siècle.

B. Hirsch soulignait :

> La rupture effectuée par P. Páez est essentielle. Il s'agit de disjoindre complètement l'Æthiopia qui couvrait la moitié du continent sur les cartes du XVIe siècle avec l'Éthiopie historique, celle qu'il parcourt et qu'il veut convertir. [...] Páez a donc mené une première révision de la géographie de l'Éthiopie, par une critique implicite de la géographie et de la cartographie de son temps. M. de Almeida poursuit l'œuvre entreprise par une critique explicite de la cartographie et la construction d'une nouvelle carte [2].

Revenir sur la nature et les conséquences de la rupture que cette « cartographie de terrain » a constituée n'est pas mon intention, pas plus que celle de combiner les données produites par chacun d'entre eux en vue de formuler la synthèse d'un savoir missionnaire de l'époque, ou d'une évaluation de la portée de ces savoirs et des

[1] Je tiens à remercier particulièrement Isabelle Grangaud pour sa lecture attentive et critique, et le dialogue engagé autour de ce texte.

[2] B. Hirsch, *Connaissances et figures de l'Éthiopie*, p. 524.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 191-207.

illusions dont il est forgé [3]. Au contraire, je m'intéresserai aux conditions précises à l'issue desquelles émergèrent ces énoncés savants. Il s'agira d'approcher les productions mêmes, non pas en tant que contenants d'informations, mais plutôt comme des productions sociales, qui peuvent être lues comme des formes d'action à replacer dans un dialogue. L'action d'écrire, pour informer, pour réagir à une controverse, pour dresser le bilan d'une mission, est à inscrire dans une relation, conflictuelle ou non, qu'il est nécessaire de saisir et de reconstituer. Dès lors, c'est le contexte social, politique et religieux dans lequel ces acteurs produisent leur documentation qu'il convient d'analyser [4].

J'examinerai pour ce faire plusieurs textes missionnaires considérés comme appartenant à la bibliothèque classique des savoirs géographiques de l'époque moderne sur l'Éthiopie. Ces textes entretiennent des rapports complexes les uns avec les autres. Ils ne se répondent pas forcément, se chevauchent parfois, empruntent ou non des données les uns aux autres, se nourrissent des témoignages des « intermédiaires » locaux [5].

Ce sont les conditions de production de trois documents dressant la liste de « royaumes » et de « provinces » dominés par le « prêtre Jean » [6] (identifié depuis le XIVe siècle au roi d'Éthiopie) que je tenterai de reconstituer, de manière à mettre en perspective la dimension active et socialement efficiente de chacun de ces trois textes. Chaque document a été élaboré par trois jésuites ayant tous séjourné sur cette terre de mission. Il s'agit respectivement de Luis de Azevedo [7] (arrivé en Éthiopie en 1605 et expulsé en 1633) (I), de Pedro Páez (II) et de Manuel de Almeida (III). Les trois hommes ne sont pas tout à fait contemporains. Si L. de Azevedo a manifestement bien connu les deux autres, en revanche P. Páez, mort en 1622, n'a pas rencontré M. de Almeida. Certains se sont lus. P. Páez a probablement lu au moins indirectement L. de Azevedo à travers F. Guerreiro, un autre jésuite n'ayant jamais mis les pieds en Éthiopie, et M. de Almeida a pris connaissance directement du texte de P. Páez et de L. de Azevedo à travers F. Guerreiro. Leurs listes diffèrent les unes des autres mais aucun des missionnaires, P. Páez et M. de Almeida, ne donne les raisons des modifications et ajouts opérés à partir des listes qui ont précédé la leur, ou des suppressions auxquelles ils se sont prêtés [8].

[3] A. Frugoni, *Arnaud de Brescia*, en particulier, l'introduction (IX-XVII) d'Alain Boureau qui insiste sur la méthode mise en œuvre par A. Frugoni dénonçant la méthode de *combinaison* en histoire.

[4] A. Torre, « "Faire communauté" », en particulier les pages 101-107 qui proposent des orientations méthodologiques fortes autour de cette question de la production des sources.

[5] Je pense en particulier à la démarche que propose Kapil Raj dans un article sur l'élaboration d'une cartographie indienne : K. Raj, « Connexions, croisements, circulations », pp. 73-98.

[6] Je reprends la formule du père P. Páez qui, dans l'*História da Etiópia*, utilisa ce terme par commodité en indiquant qu'en Europe le roi d'Éthiopie était désigné ainsi. P. Páez, *História da Etiópia*, p. 71.

[7] Voir L. Cohen Shabot, « Azevedo, Luis de ».

[8] Ces différences entre les trois documents avaient été signalées, mais peu commentées quant à la question des savoirs missionnaires, par C. F. Beckingham et G. W. Huntingford, *Some Records of Ethiopia*, p. 11.

I. — LUIS DE AZEVEDO : D'UN SAVOIR GÉOPOLITIQUE À UN SAVOIR DE PROPAGANDE

Écrire pour sa hiérarchie

Dresser la liste des « royaumes » et des « provinces » était une opération assez classique de la part des missionnaires dans les espaces où ils œuvraient. Le cursus des jésuites comprenait des enseignements relatifs à « la sphère, la cosmographie et l'astronomie [9] ». Cette formation leur permettait, une fois sur leur terrain missionnaire, de fournir à leur hiérarchie des descriptions sur la géographie des lieux et des espaces à missionner. Ainsi L. de Azevedo s'était-il vu confier par le supérieur de la mission, P. Páez, la responsabilité de fournir un « état spirituel et matériel » de la mission d'Éthiopie pour les années 1605-1607. Il rédigea la lettre annuelle d'Éthiopie, le 22 juillet 1607, dans laquelle figure une description détaillée des « royaumes » et des « provinces » dominés par le roi éthiopien ainsi que de ceux avec qui il était en relation ; il proposa une liste de noms de vingt-sept « royaumes ». Pour chacun d'eux il indiqua d'une part la confession religieuse des habitants (chrétiens, maures ou « gentils »), et d'autre part la nature des relations de chaque « royaume » avec le pouvoir éthiopien, selon qu'ils étaient tributaires de ce dernier ou non [10]. Suivait le déroulé de quatorze « provinces » qui obéissaient aux mêmes catégories de classement [11]. L'ensemble territorial présenté par le missionnaire s'inscrit dans une géographie circulaire nord-sud, en débutant par le « royaume » le plus septentrional (le Tigré et son port de Suakin) situé sur le 18e degré nord en passant par le 12e degré (à la hauteur de Zeyla) pour atteindre Mombassa (ici, aucune indication du degré), et enfin prendre la direction ouest pour remonter vers le nord en direction du Caire [12]. Après avoir présenté la situation « géopolitique » de cette zone, il signala qu'au moment où il écrivait, l'espace dominé par l'« empereur » se réduisait à six « royaumes » de la liste précédente : « Le Tigre [Tigré], l'Abagamedrî [Bägemder], le Dambeâ [Dämbya], le Goiâma [Godjam], le Xaoâ [Choa], l'Amarâ [Amhara] [13]. »

L. de Azevedo, en Éthiopie depuis deux ans, était dans l'impossibilité de fournir, seul, ces renseignements, et signale d'ailleurs les avoir recueillis auprès d'un intermédiaire « local », João Gabriel, « qui fut capitaine des Portugais du Tigré pendant quelques années [14] ». Le personnage (vers 1554-1626) est intéressant à plus d'un titre. Il était le fils d'une Éthiopienne et d'un soldat « italien » qui entra en Éthiopie, en 1541, sous la conduite de D. Cristóvão da Gama, en tant que commandant de la troupe militaire qui vint porter secours au roi éthiopien Gälawdéwos (1540-1559)

[9] F. de Dainville, *La Géographie des humanistes*, p. 165.
[10] « Relationes et Epistolæ », vol. XI, pp. 130-132.
[11] *Ibid.*, pp. 132-133.
[12] *Ibid.*, pp. 130-132.
[13] *Ibid.*, p. 133.
[14] *Ibid.*, p. 126.

contre l'imam Ahmed ibn Ibrahim (surnommé Grañ, « le gaucher » par les Éthiopiens), et qui s'y établit après la campagne militaire. João Gabriel reçut une double formation religieuse et militaire, auprès des pères jésuites de la première mission (1557-1597) et au monastère éthiopien de Däbrä Libanos où il apprit la langue guèze (la langue liturgique de l'Église et des clercs). Puis il fut désigné par le pouvoir éthiopien pour la charge de « capitaine des Portugais », succédant à António de Góis et accompagnant les différents rois dans leurs déplacements pour guerroyer ou récolter des tributs. Il occupa cette charge jusqu'en 1606-1607 [15]. C'est précisément à partir de cette expérience militaire, de la fréquentation d'un espace à conserver et à conquérir, que L. de Azevedo s'appuie pour dresser ses listes. Et pour produire quel type de savoir ?

Mon propos n'est pas ici de juger de la validité des informations mais plutôt de mettre en lumière et d'insister sur la nature du savoir que retransmet le jésuite dans sa lettre annuelle. Ce descriptif est une présentation synthétique et impressionniste de la géopolitique religieuse de cette région d'Afrique, celle d'un militaire aux côtés du pouvoir royal en mesure de désigner les « royaumes » et les « provinces » soumis à l'« empereur », ceux qui paient un tribut ou pas, mais aussi celle d'un homme sensible aux questions religieuses, apte à distinguer les identités religieuses en présence dans chacun des « royaumes ». Ce savoir pouvait servir à la hiérarchie jésuite (goanaise et romaine), soucieuse de connaître les conditions de chacune des missions dans lesquelles les siens étaient engagés. Ainsi, cette description presque géostratégique n'avait qu'une valeur en interne, dans le cadre limité de la Compagnie de Jésus, à Goa, pour le provincial (à qui la lettre est adressée [16]), puis à Rome, pour permettre d'évaluer les risques, tout comme les potentialités de ce terrain missionnaire.

Le moment d'écriture de cette lettre est d'ailleurs à inscrire dans le contexte de la deuxième mission jésuite d'Éthiopie, qui commence au début du XVIIe siècle. En effet, dès 1557, six jésuites furent envoyés lors d'une première mission ; ils furent confrontés à l'opposition de la cour royale, puis aux persécutions sous le règne de Minas (1559-1563) et, avec moins d'intensité, sous celui de son successeur Särsä Dengel (1563-1597). Jusqu'à la fin du XVIe siècle, les missionnaires furent écartés de la cour et durent rester dans le nord du pays, dans la province du Tigré, à May Gwagwa (Fremona). Cette mise à l'écart s'accentua avec l'occupation de Massawa. Le port étant aux mains des Turcs, plus aucun Européen ne pouvait passer par cette voie d'accès à l'Éthiopie et la relève missionnaire ne put arriver [17]. La réactivation de la mission éthiopienne, dans les dernières décennies du XVIe siècle, provient de Philippe II, souverain d'Espagne et du Portugal. Les raisons étaient d'ordre diplomatique. Il s'agissait de renouer des relations avec l'Éthiopie chrétienne afin de faire bloc contre les Ottomans présents dans la mer Rouge. Elles étaient également d'ordre commercial et religieux. Les descendants de la communauté catholique

[15] I. Boavida, « Gabriel, João », pp. 632-633.
[16] « Relationes et Epistolæ », vol. XI, p. 82.
[17] H. Pennec, *Des jésuites au royaume du prêtre Jean*, p. 15.

portugaise allaient bientôt se retrouver sans « guide spirituel », puisque les pères arrivés en 1557 étaient morts ou relativement âgés. Philippe II confia le soin d'exécuter sa volonté à son représentant sur le territoire de l'*Estado da India*, le vice-roi Manuel de Sousa Coutinho, qui s'adressa au provincial des jésuites pour qu'il envoie des missionnaires en Éthiopie. Plusieurs tentatives furent engagées ; la première, en 1589, se concrétisa par l'envoi de deux missionnaires, Antonio de Monserrate et Pedro Páez. Après un naufrage au large de Dhofar (au sud de l'Arabie), ces derniers furent capturés par un navire turc et acheminés vers la terre ferme. Ils furent retenus prisonniers dans différents endroits de la péninsule Arabique, et leur détention s'acheva au mois de septembre 1596 après versement d'une lourde rançon. En 1595, une seconde tentative eut lieu avec l'envoi d'un autre jésuite, Abraham de Giorgii, tentative qui se solda par sa capture à Massawa (port de la côte éthiopienne aux mains des Turcs) et sa décapitation au cours de la même année [18].

C'est dans ce contexte de tensions géopolitiques que la lettre de L. de Azevedo doit être lue. Les informations qu'il communique étaient susceptibles de donner à sa hiérarchie la mesure d'une situation géopolitique régionale pouvant avoir des conséquences sur la situation physique de son personnel. Par conséquent, il me semble que le « savoir » élaboré dans ce contexte ne participe absolument pas des questions que se posent alors les cartographes en Europe, dans leur cabinet. Au contraire, comme le souligne B. Hirsch :

> Ce qui resta une constante de la littérature géographique sur l'Éthiopie tout au long du XVIe siècle fut l'immensité de l'espace éthiopien. La croyance que les régions païennes qui s'étendent au sud du royaume chrétien sont proches du Cap de Bonne Espérance reste vivace dans la littérature géographique sur l'Éthiopie tout au long du XVIe et au début du XVIIe siècle, en parfaite harmonie avec ce que montre la cartographie [19].

Enfin, dernière remarque, que cette lettre fût ou non publiée était totalement en dehors des préoccupations de son auteur ; sa publication échappa d'ailleurs, on le verra, au « contrôle » du missionnaire.

Écrire pour stimuler le zèle des jeunes recrues

Cette lettre de L. de Azevedo fut probablement rédigée en trois exemplaires afin d'être expédiée par trois voies différentes [20], comme bien d'autres missives d'Éthiopie et des autres missions des Indes orientales (Inde, Japon, Brésil) qui parvenaient à Rome et à Lisbonne via Goa. Elle allait faire l'objet d'une publication sous les auspices du jésuite Fernão Guerreiro qui, depuis 1603, s'était spécialisé dans l'édition, sous une forme abrégée et remaniée, des relations annuelles des terres de mission. En 1611, avec l'autorisation du général de l'ordre, Claudio Aquaviva, il publia les

[18] *Ibid.*, pp. 100-111.
[19] B. Hirsch, *Connaissances et figures de l'Éthiopie*, p. 425.
[20] Ignace de Loyola, *Écrits*, pp. 711-716.

lettres expédiées en 1607 et 1608 sous le titre *Relation annuelle des choses que firent les pères de la Compagnie dans les régions de l'Inde orientale* [21].

Pour l'essentiel, F. Guerreiro reprend les informations de type géographique de la lettre de L. de Azevedo, en déformant certains noms des « royaumes » éthiopiens, comme « Goroma » pour « Goiâma [Godjam] », en éliminant le vingt-septième « royaume » et en interprétant « Moçambique » (la côte orientale africaine) par « Manomotapa » (Monomotapa, royaume intérieur du Sud-Est africain) [22]. Le point fondamental, sur lequel je souhaite insister, est la mise en scène élaborée autour de cette lettre et des autres : comment et dans quelle perspective F. Guerreiro les a présentées. Le jésuite décline en sept chapitres « des choses de l'Éthiopie [23] », abordant « l'état temporel de cet empire de l'Éthiopie », et la manière dont « le roi se trouva avec les pères et des choses de la réduction à la sainte Église romaine [24] ». Ainsi, la lettre de L. de Azevedo est intégrée dans des chapitres préalablement orientés, F. Guerreiro relatant les circonstances de la conversion du roi éthiopien à la foi romaine — alors qu'elle n'avait pas eu lieu et qu'elle aura lieu bien plus tard, à la fin de l'année 1621. Vue d'Europe et de Goa, la soumission du « grand empire » éthiopien à l'Église équivalait à la conversion de son roi [25].

Selon cette optique, les informations concernant les vingt-six « royaumes » et les pratiques religieuses de ses habitants avaient l'effet d'accentuer l'immense travail qui restait à accomplir. Malgré la conversion du roi éthiopien au catholicisme, les cinq missionnaires se trouvaient face à un espace considérable à missionner. C'est à mon avis un des sens que l'on peut donner à l'édition de ces textes sur l'Éthiopie : dans un premier temps, stimuler le zèle apostolique des jeunes recrues dans les collèges jésuites en Europe. Le désir de partir pour l'étranger était entretenu par les lettres venues des missions et par ce genre de publications qui étaient lues à haute voix lors des repas [26].

Dans un second temps, l'idée selon laquelle, très rapidement après sa fondation (1540), soit dans les années 1550 [27], la Compagnie mit en place ce système de diffusion des lettres de ses missionnaires disséminés aux quatre coins du monde de manière à acquérir « une notoriété et une réputation flatteuse auprès des grands d'Europe [28] » est probablement l'une des raisons pour lesquelles ces documents

[21] F. Guerreiro, *Relação anual das coisas que fizeram os padres da companhia*. En 1614, des traductions espagnole et allemande furent publiées : *Historia y anal relacion de las cosas que fizieron los Padres de la Compañia de Jesus por las partes de Oriente* ; *Indianische newe Relation: erster theil was sich in der Goanischen Provintz.*

[22] *Ibid.*, pp. 64-66. Pour la déformation des noms telle qu'on la trouve dans l'édition de 1942 (édition consultée), les erreurs sont peut-être à imputer à l'imprimeur lui-même. Il serait donc nécessaire, pour plus de justesse, de revenir aux manuscrits.

[23] *Ibid.*, p. 31.

[24] *Ibid.*, p. 33.

[25] H. Pennec, *Des jésuites au royaume du prêtre Jean*, p. 277.

[26] J. Masson, « La perspective missionnaire », pp. 1030-1041 ; J.-C. Laborie, *La Mission jésuite au Brésil*, pp. 10-11.

[27] *Avisi particolari delle Indie ; Novi avisi di piu lochi de l'India.*

[28] J.-C. Laborie, *La Mission jésuite au Brésil*, p. 17.

étaient « préparés à leur intention [29] », comme en témoigne cette *Relation* de F. Guerreiro à propos de l'Éthiopie.

Néanmoins, la notion de public « friand de ces "lettres curieuses", décrivant les sauvages cannibales ou les mystères du royaume du Prêtre Jean [30] », comme l'écrit J.-C. Laborie, est certainement à réinterroger. Comment expliquer, dans le cas éthiopien, que des informations de type géographique, comme le montre l'exemple cité, n'aient presque pas été utilisées par ceux dont les objectifs relevaient des questions liées au réseau hydrographique du Nil et à l'étendue de l'« empire » du prêtre Jean ?

II. — PEDRO PÁEZ : SAVOIR POUR RÉFUTER

La seconde liste de « royaumes » et « provinces » dont il est question est celle de Pedro Páez. Elle figure dans le chapitre I du livre I de son *Historia da Etiopia*. L'énumération qui s'y trouve est différente de celle de son contemporain L. de Azevedo, puisqu'il propose une liste de trente-cinq « royaumes » et de dix-huit « provinces » [31]. Dans son déroulé, P. Páez ne reprend pas l'intégralité des informations contenues dans la lettre de L. de Azevedo, alors que, on le verra, il eut cette lettre, selon la version de F. Guerreiro, entre ses mains. Ce chapitre I du livre I est à replacer dans le contexte de polémique qui oppose les jésuites et les dominicains, en ce début du XVIIe siècle, à propos du terrain missionnaire éthiopien.

Un but : réfuter

En effet, en 1610 et 1611, Luis de Urreta, un dominicain qui enseignait la théologie à Valence (Espagne), publia sur le royaume du prêtre Jean deux ouvrages [32] dans lesquels il défendait deux idées essentielles. La première était que les Éthiopiens étaient de « bons catholiques » et de longue date, la seconde que les dominicains avaient été présents en Éthiopie avant les jésuites.

La parution du premier livre de Luis de Urreta, *Historia eclesiástica y política*, ne passa pas inaperçue au sein de la Compagnie de Jésus. En effet, depuis le milieu du XVIe siècle, les jésuites étaient engagés dans une tentative de reconquête spirituelle de ce royaume que l'on savait chrétien, mais dont le christianisme présentait des différences majeures avec celui de Rome. Le rattachement de l'Église éthiopienne au patriarcat d'Alexandrie, son adhésion à la doctrine monophysite (doctrine centrée sur la divinité du Christ incarné) furent les deux points principaux sur lesquels le premier général de l'ordre, Ignace de Loyola, insista, comme en témoigne la lettre qu'il adressa au souverain éthiopien, Claude (Gälawdéwos, 1540-1559) [33].

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*

[31] P. Páez, *História da Etiópia*, p. 72.

[32] L. de Urreta, *Historia eclesiástica y política* ; Id., *Historia de la sagrada orden de Predicatores.*

[33] Ignace de Loyola, *Écrits*, pp. 918-922. Lettre d'Ignace de Loyola au roi Claude (Gälawdéwos), Rome, 23 février 1555.

Au début du XVIIe siècle, les missionnaires jésuites envoyés en Éthiopie étaient loin d'être parvenus à convertir le souverain éthiopien et son peuple à la foi romaine, et les affirmations du dominicain engagèrent les membres de la Compagnie de Jésus à produire différentes réponses.

Contre-production européenne et sur le terrain éthiopien

La première réaction fut le texte du père Fernão Guerreiro qu'il publia, à la suite du volume relatif aux relations annuelles des missions d'Orient des années 1607-1608 [34], dans un appendice intitulé « Addition à la relation des choses d'Éthiopie, avec de plus grandes informations, plus certaines et très différentes de ce que suit le père Frei Luis de Urreta, dans le livre qu'il imprima de l'Histoire de l'empire du Prêtre Jean [35] ».

Dans cette annexe, F. Guerreiro reprenait point par point les affirmations de L. de Urreta et lui opposait des informations contenues dans les lettres des missionnaires d'Éthiopie écrites entre 1560 et 1608. La polémique ne portait pas sur des questions de savoirs géographiques mais plutôt sur les assertions de L. de Urreta relatives « à la foi catholique des Éthiopiens et à la présence dominicaine antérieure à celle des jésuites en Éthiopie ». Ainsi débutait la série de critiques à l'encontre de la production de L. de Urreta ; elle devait durer jusqu'au milieu du XVIIe siècle. C'est en Europe qu'elle prit naissance et en Éthiopie qu'elle allait se poursuivre.

De manière concomitante, des démarches furent engagées en Inde, par le provincial jésuite de Goa, afin qu'une réfutation pût être réalisée par un missionnaire d'Éthiopie, comme le laisse entendre le prologue de l'*Historia da Ethiopia* de P. Páez, à qui l'on commanda cette controverse [36].

Méthodes pour une réfutation

Les ouvrages de L. de Urreta et de F. Guerreiro parvinrent en Éthiopie au mieux en 1613 et au plus tard en 1614, comme le laisse entendre P. Páez dans deux lettres adressées à deux destinataires différents [37]. P. Páez conditionna sa démarche de réfutation à l'ordre des chapitres des livres de L. de Urreta, et en y répondant point par point. Tant et si bien que l'organisation de son « livre I » [38] est identique à celle du livre de L. de Urreta. Une logique qu'il conserva dans les livres II et III, mais

[34] F. Guerreiro, *Relação anual das coisas que fizeram os padres da companhia*.

[35] *Ibid.*, pp. 287-380 : « *Adição à Relação das coisas de Etiópia, com mais larga informação delas, mui certa e mui diferente das que seguiu o Padre Frei Luis de Urreta, no livro que imprimiu da Historia daquele império do Preste-João* ».

[36] P. Páez, *História da Etiópia*, 2008, p. 63.

[37] Biblioteca Pública de Braga (ci-après BPB), ms. 779, doc. XIb, f° 154, lettre adressée au provincial de Goa, Francisco Vieira (4 juillet 1615) ; « Relationes et Epistolæ », vol. XI, pp. 359-360, lettre à Thomas de Ituren (20 juin 1615) ; voir H. Pennec, *Des jésuites au royaume du prêtre Jean*, pp. 249-251, pour une argumentation plus développée.

[38] Les manuscrits de l'*Historia* débutent directement avec le chapitre I, après la dédicace et le prologue au lecteur (*Archivum Romanum Societatis Iesu* [ci-après ARSI]), *Goa 42*, f° 3 ; BPB, ms. 778, f° 3 ;

pas dans le livre IV qui tente de mêler l'histoire des jésuites du XVIIe siècle à celle de l'Éthiopie et ne comporte aucune référence à L. de Urreta puisqu'il se situe en dehors de la période chronologique abordée par le dominicain.

Ainsi en est-il de la question des terres dominées par le prêtre Jean, objet du chapitre I du « livre I ». L'argument majeur, dans cette entreprise que mena P. Páez de 1614 jusqu'à sa mort, était la mise à plat et la remise en cause systématique de ce qu'il considérait comme des affabulations de L. de Urreta, estimant que le fait d'être sur les lieux, de voir, d'interroger, d'entendre et de noter lui accordait davantage de légitimité. Sa réfutation se fondait sur la déconstruction par la construction de connaissances « vécues », par le fait « d'être là », ce qui n'est pas sans rappeler la méthode de l'anthropologie sociale que défendit C. Lévi-Strauss [39].

Aux « fables » et à la « grande confusion [40] » du dominicain il opposa des informations recueillies sur place, provenant d'intermédiaires locaux dont il donne les noms. P. Páez, devenu un confident du roi Susneyos (1607-1632) qu'il suivait dans ses campagnes militaires, avait noué par ailleurs de précieux liens avec les lettrés de la cour, notamment son historiographe Tino, et les « grands du camp royal », des hommes de guerre parcourant régulièrement les espaces conquis et ceux qui étaient à défendre. Ainsi, lorsqu'il donne la liste des royaumes et provinces qui composaient les terres que dominait le prêtre Jean, il précise :

> Le principal des secrétaires de l'empereur me dit tout cela. Puis pour me conforter davantage, j'interrogeai en présence du même empereur un de ses frères, Eraz [*ras*] Çela Christos et il me dit la même chose [41].

Le savoir déployé par P. Páez fut construit sans l'aide d'instruments de mesure, dont il ne disposait pas, comme il l'a écrit [42], mais s'appuya sur l'expérience de ses informateurs, habitués à calculer les distances d'un point à un autre en journées de marche tant et si bien que les résultats variaient d'une personne à l'autre, ce dont il prit acte par souci de précision. Il présente ainsi trois propositions de mesure pour aller du nord au sud : deux mois, cinquante et quarante-cinq jours. P. Páez retint la mesure médiane en estimant à huit lieues par jour la distance parcourue, parvenant à un total de quatre cents lieues du nord au sud. La même opération fut effectuée pour le calcul des distances d'est en ouest, et le résultat qu'il propose oscille entre deux cent quarante et trois cents lieues. Cette volonté de circonscrire l'espace éthiopien, ou plus exactement ce qu'il avait été, avait pour objectif de déconstruire les données de L. de Urreta, qu'il cite à la suite — du nord au sud, six cent quatre-vingts, et d'est en ouest, quatre cent soixante-dix —, pour en indiquer

---

c'est donc par commodité que l'on appelle cette première partie (composée de 37 chapitres) « livre I ». En revanche, les livres II, III et IV portent un titre.

[39] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, p. 25.

[40] P. Páez, *História da Etiópia*, 2008, p. 71.

[41] *Ibid.*, p. 72 : « *Tudo isto me deu por rol o principal dos secretários do imperador e, depois, para me certificar mais, perguntei diante do mesmo imperador a um seu irmão, que se chama* Erâz *Cela Christôs, e me disse da mesma maneira.* »

[42] *Ibid.*, p. 71.

la fausseté [43]. Le jésuite fit appel à la participation locale pour les besoins de la « preuve » car, sans ses informateurs, P. Páez aurait été dans l'impossibilité de donner ces estimations de mesures, n'ayant lui-même jamais mis les pieds aux confins de l'ancien territoire dominé par le prêtre Jean. Il ne souhaitait pas s'intéresser à l'espace dominé par le roi éthiopien à l'époque où il écrivait son texte car sa préoccupation était ailleurs. Elle consistait à démontrer que les affirmations de L. de Urreta étaient fausses car, même à l'époque où les rois éthiopiens exerçaient une domination sur un territoire plus vaste (affirmations éthiopiennes discutables, mais qu'il n'avait pas l'intention de remettre en cause), l'étendue du royaume se réduisait selon ses informations à pratiquement la moitié de ce que considérait L. de Urreta.

Le savoir qu'il présente est décalé par rapport au temps de l'écriture, ce dont il était parfaitement conscient, n'omettant pas de signaler les changements politiques que l'« empire du prêtre Jean » avait connus au milieu du XVIe siècle sous les pressions des Oromos (« Gallas »), réduisant considérablement l'espace territorial éthiopien. Cette mise en contexte des écrits de P. Páez permet également de comprendre qu'il n'a pas utilisé les informations « géographiques » données dans la lettre de L. de Azevedo.

Mais il manquerait quelque chose à l'analyse si je n'abordais pas la question de la diffusion de ce « savoir ». Cette *História da Etiópia*, qui ne fut éditée qu'au début du XXe siècle, et nous en verrons les raisons, était destinée à nourrir une « bibliothèque » jésuite. Le matériel ethnographique (us et coutumes, modes de vie et pratiques de la foi religieuse, manières de table, de s'habiller, de naître, de vivre, de mourir…), géographique (fleuves, rivières, lacs, montagnes…) et historique (chroniques et listes royales…) ainsi fourni constituait un argument de poids dans la concurrence entre les ordres, mais sans forcément que les textes produits soient destinés à l'édition. Ces écrits élaborés en terre de mission pourraient au mieux servir aux décideurs jésuites pour une gestion optimale de leur personnel.

Par conséquent, c'est à son insu que P. Páez proposa une nouvelle lecture de l'espace éthiopien. Lui attribuer la volonté d'une rupture épistémologique relève d'une lecture à rebours des sources, exempte de contextualisation et de mise en perspective des enjeux au moment de l'écriture. Pour autant, il est, certes, un des maillons de cette chaîne de la science qui se finalisa postérieurement. La situation dans laquelle se trouvait M. de Almeida me semble, par contre, relever d'une tout autre logique de production.

III. — MANUEL DE ALMEIDA : UN SAVOIR POUR JUSTIFIER UNE MISSION GÂCHÉE

Le troisième homme à produire une liste de « royaumes » et de « provinces » sur l'Éthiopie est M. de Almeida, qui proposa, à la différence des précédents, une traduction cartographique des données considérées. Cette carte fut publiée pour la

[43] *Ibid.*, pp. 71-72.

première fois en 1660 [44] dans l'*Historia geral de Ethiopia* [45] du père Baltasar Tellez (une adaptation de l'*Historia de Ethiopia e alta ou Abassia* de M. de Almeida). Les cadres généraux de la production graphique sont les contours côtiers de la Corne de l'Afrique, repris d'une carte nautique portugaise. L'espace éthiopien avec ses régions, dont les frontières sont signalées par des pointillés, est confiné à l'est par la côte de la mer Rouge, à l'ouest par le Nil *(Rio Nilo)*, au nord par la confluence de deux fleuves, le Mareb *(Rio Mareb)* et le Takkäzé *(Rio Tacaze)*, et au sud par les parties occupées par les populations galla (oromo) installées dans les régions du royaume chrétien (le Bali, le Däwaro) *(Reino Doaro galas)*, le Fätägar *(Reino Fategar galas)*. Au sud-est, on trouve le royaume d'Ädäl *(Adel)* ou de Zeila et les *Cafres* de la côte somalienne. Enfin, les toponymes sont indiqués par des numéros (61 ou 62 selon les versions) et renvoient à une table des lieux. Caractéristique assez significative, l'essentiel des toponymes indiqués sur la carte se trouve à l'intérieur d'une diagonale allant du nord-est (du Tigré) au sud-ouest (au Godjam [*Goiam*]), ce qui correspond à la zone d'occupation catholique de l'espace éthiopien. Cette carte fut réalisée à partir de relevés effectués en Éthiopie grâce à un astrolabe, des informations contenues dans le manuscrit de P. Páez que M. de Almeida avait par-devers lui et des témoignages d'intermédiaires locaux [46].

Le jésuite reprend en partie les listes des « royaumes » et « provinces » de son prédécesseur : il en garde le nombre, mais remplace certains par d'autres [47]. En revanche, il n'oublie pas d'indiquer que ces royaumes et provinces étaient ceux et celles que le « prêtre Jean dominait dans le passé [48] ». Une réflexion qui le conduit à consacrer un chapitre (chap. III du livre I [49]) aux « royaumes » et « provinces » dominés par l'empereur éthiopien au XVIIe siècle. L'espace éthiopien est ainsi réduit en dimensions au point d'être comparé à un royaume d'Europe, en particulier l'Espagne, qui est plus limité encore [50].

Mais le savoir que présenta M. de Almeida à la fois au travers de ces différentes listes et par cette carte ne peut être compris sans une recontextualisation de l'écriture de son texte.

Manuel de Almeida : réécrire pour mieux écrire…

En janvier 1624, alors que M. de Almeida arrivait en Éthiopie [51], le manuscrit de l'*Historia da Ethiopia* n'avait pas encore été envoyé aux jésuites de Goa. António Fernandes, alors supérieur de la mission, ne semble pas avoir fait le nécessaire pour

[44] Hirsch a relevé l'existence de quatre versions manuscrites de cette carte, avec des différences mineures (B. Hirsch, *Connaissances et figures de l'Éthiopie*, p. 527).

[45] B. Tellez, *Historia geral de Ethiopia*.

[46] M. de Almeida, « Historia de Ethiopia a alta ou Abassia », vol. V, p. 8.

[47] *Ibid.*, vol. V, p. 9 : « Marrâbet, Maûz, Bizamô ».

[48] *Ibid.*

[49] *Ibid.*, vol. V, p. 11.

[50] *Ibid.*, vol. V, p. 9.

[51] *Ibid.*, vol. V, p. 338.

expédier le texte, alors même que ce dernier avait été achevé avant la mort de son auteur, P. Páez, en 1622. C'est plutôt M. de Almeida qui s'en chargea en soulignant l'intérêt du contenu. Pour lui, cette œuvre constituait un excellent plaidoyer pour la défense de l'entreprise des jésuites en Éthiopie face aux dominicains. De plus, cette appréciation transcende largement les concurrences au moins implicites existant effectivement entre les jésuites des différentes « nations » sur les terrains missionnaires. En effet, P. Páez étant castillan, l'argument selon lequel il aurait écrit un ouvrage partisan à l'égard des Portugais n'explique en rien la considération dans laquelle le tient M. de Almeida. Du point de vue de ce dernier, le manuscrit de P. Páez devait être imprimé et le fait qu'il ait proposé sa traduction latine renforce l'idée qu'il estimait que cet ouvrage devait être largement diffusé [52].

À la fin de l'année 1624, le manuscrit se trouvait en Inde, comme l'atteste la note qui figure à la fin du manuscrit du père Páez [53], du 4 décembre 1624, expédiée depuis Baçaim (Bassein [54]) par Afonso Mendes [55] qui venait d'être envoyé en Inde avec les pouvoirs de patriarche d'Éthiopie et dont le séjour en Inde dura jusqu'au début du mois d'avril 1625. L'annotation du patriarche, qui n'a que peu de rapport avec le contenu du texte, témoigne tout de même de la présence en Inde du manuscrit. De plus, une lettre du même patriarche écrivant de Bandorá, le 26 décembre 1624, confirme que A. Mendes utilisa le manuscrit de P. Páez : il en aurait tiré une information sur la route la plus sûre pour se rendre en Éthiopie [56].

Mais la lettre enthousiaste de M. de Almeida ne semble pas avoir eu l'écho escompté : aucune copie n'atteignit l'Europe [57]. L'*Historia da Ethiopia* devait rester en Inde jusqu'au départ du contingent des missionnaires pour l'Éthiopie, au début du mois d'avril 1625 [58].

[52] Voici ce qu'il écrit dans sa lettre du 8 mai 1624, depuis la résidence jésuite de Gorgora, au préposé général Mutio Vitteleschi (« Relationes et Epistolæ », vol. XII, p. 51) : « Le livre des choses de l'Éthiopie que fit le père Pero Paes, qui est au ciel, va cette année [partir] de là [d'Éthiopie]. Je demande aux pères supérieurs de l'Inde qu'ils le fassent copier et laissent une copie à Goa, et qu'ils envoient les autres à V. P., et je demande à V. P. que comme il est fait par le père en portugais, qu'il soit imprimé, parce que je crois qu'il aura beaucoup d'autorité, puisque fait par un père de la nation castillane et qu'il réfute également le frère Luis de Urreta et traite comme elles le méritent les choses des Portugais qui vinrent là jadis et des choses de l'Éthiopie et dit ce qu'il vit de ses yeux en près de vingt ans qu'il vécut ici. Après l'impression telle que le père le fit, si cela est possible, si cela semble être une bonne chose à V. P., de traduire et d'imprimer en latin pour qu'il aille dans toutes les parties de l'Europe. »

[53] ARSI, *Goa 42*, f° 537.

[54] Un des comptoirs de la côte occidentale de l'Inde, au nord de Goa, où les jésuites avaient une résidence.

[55] « Relationes et Epistolæ », vol. XII, p. 143.

[56] *Ibid.*, vol. XII, p. 110.

[57] Il y a évidemment le manuscrit BPB, ms. 778, qui est une copie du manuscrit de l'ARSI *(Goa 42)*, qui ne peut qu'être postérieure au 4 décembre 1624 puisque le copiste reprend in extenso l'annotation d'A. Mendes sans marquer de différence entre la fin de l'*Histoire* et la lettre de A. Mendes. Bien sûr, la copie a très bien pu être faite en Inde entre le mois de décembre 1624 et le mois de mars 1625 et envoyée ensuite en Europe ; cependant, sans être absolument catégorique, il existe une ressemblance entre l'écriture du livre II du manuscrit *Goa 42* et celle du manuscrit de BPB (ms. 778), ce qui laisse à penser que la copie fut faite en Éthiopie.

[58] « Relationes et Epistolæ », vol. XII, p. 143.

Puis elle retourna en Éthiopie, au lieu de rejoindre l'Europe pour y être éditée [59]. Par conséquent, l'aire de diffusion de ce texte ne s'étendit pas à l'Europe mais ne concerna que l'espace régional constitué par la province de Goa et pour une diffusion interne, aux seuls membres de la Compagnie. De plus, le fait que l'*Historia da Ethiopia* se trouvait de nouveau en Éthiopie en 1625 est le signe d'une décision à laquelle le nom de A. Mendes peut être relié, comme l'avait déjà signalé C. Beccari, indiquant que

> probablement le patriarche Mendez lui-même, alors qu'il naviguait de l'Inde vers l'Éthiopie, apporta avec lui le codex de Páez afin que cela soit utile pour la connaissance approfondie de la situation des missions [60].

Je reviens sur une hypothèse sur laquelle j'avais insisté à propos de l'*Historia da Ethiopia* du père Páez visant à souligner les censures ou plutôt les blocages à répétition dont le manuscrit avait fait l'objet [61]. Il me semble, à la lumière de cette enquête sur les savoirs missionnaires recontextualisés, que la conjecture de blocages à répétition est à réévaluer. Je préfère souligner que ce texte de P. Páez a connu des appréciations différenciées, le point de vue de M. de Almeida sur sa publication en Europe en étant un parmi d'autres, sans que son avis l'emporte. Les nombreuses informations figurant dans le manuscrit de P. Páez furent jugées probablement plus utiles aux missionnaires débarquant, à partir de 1625, sur leur nouveau terrain de mission, comme le soutenait C. Beccari. La réévaluation d'une hypothèse entraîne fréquemment d'autres idées ; je supposerai que la demande faite quelques années plus tard à M. de Almeida en Éthiopie de réécrire l'*Historia da Ethiopia* de P. Páez tend à confirmer l'intérêt pour le contenu de ce texte ainsi que pour le travail d'enquête auquel le missionnaire s'était livré [62].

Alors que les pères d'Éthiopie se retrouvaient, à la fin de l'année 1625, en assemblée plénière [63], afin de pratiquer les *exercices spirituels*, le supérieur de la mission, António Fernandes, confia à M. de Almeida le soin de réécrire l'*Historia* du père Páez. Il reconnaît, à plusieurs reprises, que le texte de P. Páez est à l'origine du sien, mais son *Historia da Ethiopia a alta ou Abassia* est en réalité une réécriture complète de celle de son prédécesseur, M. de Almeida prenant bien soin de supprimer l'aspect polémique à l'égard de L. de Urreta qui en avait motivé l'écriture.

Contexte de production de l'*Historia* et de sa carte

Le manuscrit de P. Páez a été écrit intégralement en Éthiopie pour les raisons évoquées précédemment ; celui de M. de Almeida s'inscrit dans un tout autre

[59] Une hypothèse qui avait déjà été signalée par C. Beccari lors de l'édition du manuscrit de P. Páez. Voir P. Páez, « Historia Æthiopiæ », vol. III, p. 508.

[60] *Ibid.*

[61] H. Pennec, *Des jésuites au royaume du prêtre Jean*, pp. 257-267.

[62] *Ibid.*, pp. 264-267.

[63] À l'exception de ceux de la province du nord (celle du Tigré) à cause de la distance, ARSI, *Goa 39 II*, *Hist. Æthiopiæ*, doc. 52, f° 312 (extrait de la lettre annuelle de 1625 à 1626 écrite par Gaspar Paes).

contexte. Les indices chronologiques qui jalonnent le récit permettent de connaître les moments d'écriture et d'indiquer que certaines parties furent rédigées sur le terrain missionnaire (Éthiopie) alors que d'autres furent écrites après que les jésuites eurent été expulsés par le nouveau pouvoir royal éthiopien en 1633 (1643 est la dernière date contenue dans l'*Histoire*) [64]. En fait, les deux tiers furent rédigés à Goa, dans un contexte extrêmement différent de celui qu'avait connu P. Páez : le climat était à l'amertume liée à l'échec de la mission ; le contexte goanais obligeait à revisiter, à interpréter la mission jésuite dans son ensemble et à dresser un premier bilan de cette entreprise [65].

La carte géographique qu'Almeida réalisa sans aucun doute à Goa est, certes, comme le souligne B. Hirsch,

> nouvelle dans la thématique introduite, puisqu'il ne s'agit plus d'un vaste espace intemporel mais d'un espace réduit, montrant les lieux historiques d'une confrontation religieuse : les places tenues par la mission catholique, avec leurs martyrs, leurs églises en pierre, les grands monastères éthiopiens, témoins de la religion traditionnelle et de la résistance au catholicisme, et autour les espaces islamisés (la côte, le royaume d'Ädäl, le royaume Funj [*Funchos*]) ou païens (les régions oromo) [66].

Mais elle signifie surtout, pour la Compagnie de Jésus et pour ces missionnaires expulsés d'Éthiopie, la volonté d'inscrire *a posteriori* dans l'espace et dans l'histoire éthiopienne la présence jésuite. L'ensemble des résidences, des églises de pierre, des lieux de martyre des jésuites restés après l'éviction du plus grand nombre, côtoie les hauts lieux de mémoire de l'identité religieuse éthiopienne (Däbrä Bizan [n° 1], Axum [n° 16], Däbrä Libanos [n° 53], Lalibäla [n° 58]).

Jusqu'au milieu du XVIIe siècle, la province de Goa continua de s'intéresser à la mission éthiopienne — certes déliquescente, puisque les jésuites restés sur place moururent les uns après les autres en martyrs [67] — en envoyant de nouveaux missionnaires ; les catalogues de la province conservent la trace d'au moins l'un d'entre eux [68].

[64] Il commença à écrire, en 1628, alors qu'il se trouvait en Éthiopie, comme en témoignent certains passages notamment du livre I, M. DE ALMEIDA, « Historia de Ethiopia a alta ou Abassia », vol. V, p. 22. Le livre II aurait été en partie écrit en Éthiopie : quant aux sept autres, ils furent rédigés à Goa. Voir C. F. BECKINGHAM et G. W. HUNTINGFORD (éd.), *Some Records*, introduction.

[65] Voir M. DE ALMEIDA, « Historia de Ethiopia a alta ou Abassia », vol. V, pp. 333-340, chap. I, livre IV, où l'auteur traduit assez justement la déception engendrée par l'échec de la mission. Dans ce chapitre, il insiste sur le « capital humain » déployé, en soulignant les énergies dépensées, « premièrement par les Sérénissimes rois du Portugal et toute la nation portugaise et deuxièmement par saint Ignace et ses fils » et achève son déroulé quantitatif avec les jésuites restés en Éthiopie et morts en martyrs en 1639, invitant le lecteur putatif à la réflexion.

[66] B. HIRSCH, *Connaissances et figures de l'Éthiopie*, pp. 530-531. Voir les pages de l'auteur concernant les principes de construction de cette carte, pp. 531-535.

[67] ARSI, *Goa 25*, *Catalogi triennales Goan. & Malab., 1614-99* (année 1641, f°s 72v^o-73 ; 79).

[68] *Ibid.* (année 1647, f° 91v^o ; année 1649, f° 110, « *P. Torcato Parisiano natural da Marca de Ancono jdade 29, da Comp.a 11 theologo estudos acabados, leo latim 2 annos, esteve hum annos e meyo na Christandade de Salcete em cuja lingoa confessava, e pregava, vay este anno a Mocâ, q. he hum Porto de Arabia*

Ainsi, la carte géographique de M. de Almeida, publiée pour la première fois dans l'ouvrage de B. Tellez, en 1660, est à considérer à mon sens comme la justification de la mission des jésuites en Éthiopie et s'inscrit également dans le débat commencé au début du siècle entre dominicains et jésuites. Car si M. de Almeida a éliminé de son *Historia* le caractère polémique contre Urreta, cela ne l'a pas empêché d'inclure une annexe intitulée « Appendix à l'Histoire de l'Éthiopie dans lequel les principales erreurs qui furent écrites dans une [Histoire] imprimée à Valence en 1610, sont réfutées [69] ». Mais cette concurrence entre les ordres s'était complexifiée avec la présence de la *Propaganda Fide*, dès 1622, revendiquant et critiquant auprès de la papauté [70] l'action des jésuites en Éthiopie.

La carte publiée par B. Tellez, avec un *compendium* de M. de Almeida, participa de cette opération de légitimation d'une mission éthiopienne à laquelle les jésuites « portugais » avaient été mêlés. Mais elle est également le résultat d'un savoir proprement géographique (substituant à la notion d'*Æthiopia* celle d'*Abassia* ou d'*Etiopia alta* [71]), savoir qui fut assimilé par la Compagnie elle-même, non plus uniquement en termes d'échec ou de réussite, mais en termes de « sciences géographiques », l'enjeu étant l'utilisation de cette bibliothèque missionnaire au service de la « science en train de se faire ». C'est au sein de la Compagnie, qui avait su garder l'ensemble des données de terrain de ses missionnaires, qu'une distillation opérante put se réaliser.

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le premier auteur connu à utiliser la carte publiée de M. de Almeida est un jésuite romain, Francesco Eschinardi (1623-1703), enseignant l'astronomie, les sciences mathématiques et physiques dans les collèges jésuites de Florence, de Pérouse et à Rome, auteur d'ouvrages de pédagogie [72] et ami d'Athanasius Kircher (1602-1680), également jésuite. Comme le souligne B. Hirsch, l'intérêt de F. Eschinardi fut probablement « la combinaison d'un intérêt scientifique pour le réseau du Nil et d'une volonté d'apologie de la mission jésuite [73]. »

C'est davantage à cette période que se produisit le basculement qui fit de la carte comme objet de légitimation de la mission un objet proprement scientifique. L'ensemble des données de terrain traduites en carte était resté sous le contrôle de la Compagnie et c'est F. Eschinardi qui les fit sortir de la sphère « jésuite »…

---

no Mar Roxo na contra costa de Ethiopia, aonde deve estar desfarçado acudindo aos neg.os daquella Missão, e entrando nella tendo occazião »).

[69] School of Oriental and African Studies (ci-après SOAS), ms. 11966 [f° 9], « Appendix a Historia de Ethiopia na qual se refutam os principaes erros q[ue] andão escritos em huã q[ue] se imprimio e[m] Valença no año de 1610 ». Cette annexe occupe les folios 9v° à 48r° à la suite de l'*Historia de Ethiopia a alta e Abassia*. Le manuscrit du British Museum (Add. ms. 9861) utilisé et édité dans son intégralité par C. Beccari (M. de Almeida, « Historia de Ethiopia a alta ou Abassia », vol. V-VII), ne contient pas cette annexe.

[70] Archivio della Congregazione de Propaganda Fide, série Congressi Missioni Miscellanee, vol. III, f°s 203-241v° (sur l'Éthiopie f°s 236-239). J. Metzler, « Orientation, programme », pp. 146-196.

[71] B. Tellez, *Historia geral de Ethiopia*, pp. 3-10.

[72] F. Eschinardi, *Cursus physicomathematicus*, 367 p.

[73] B. Hirsch, *Connaissances et figures de l'Éthiopie*, p. 538 ; et sur F. Eschinardi, pp. 535-540.

IV. — CONCLUSION

J'ai voulu montrer tout au long de cette enquête que les savoirs missionnaires sont produits selon des logiques propres répondant à des préoccupations qu'il est nécessaire de resituer dans leur contexte social et dans celui des modalités d'énonciation *in situ*. Ces savoirs sont en dialogue et c'est ce dernier qu'il convient de circonscrire, de cerner au plus près, avant d'établir des filiations ou des généalogies entre eux. La lecture que l'on peut alors faire de ces sources, de cette bibliothèque, en l'occurrence jésuite, s'en trouve modifiée, et avec elle les considérations sur ce qu'est un « savoir » au vu de ses conditions d'élaboration, de ses enjeux mais encore du « savoir » même.

Pour revenir aux préoccupations du début de cette enquête, l'analyse de ces savoirs missionnaires mis en contexte a permis également de souligner que ces savoirs collectés sur le terrain, lors de la première moitié du XVIIe siècle, n'étaient pas destinés dans un premier temps à être distribués à un public d'érudits mais à l'intérieur de l'ordre. Ce n'est que plus tard, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, dans le cas de l'Abyssinie, que les savoirs accumulés au sein de la Compagnie ont basculé vers la « sphère scientifique ». Le constat de cette accumulation de savoirs à partir de données de terrain des missionnaires, et qui font l'objet à l'intérieur de la Compagnie de véritables commandes, mériterait une analyse élargie à d'autres espaces missionnés, de manière à estimer l'écart entre l'ampleur des commandes réalisées et celles qui furent vraiment éditées dans la foulée.

Qu'en est-il alors de la question « politique », abordée par chacun des missionnaires de manière différenciée ? J'aurais tendance à insister sur le fait que quand les missionnaires présentent des listes différentes de « royaumes » et de « provinces » cela montre au moins que par ces dénominations ils comprennent ou perçoivent des choses très différentes, tout comme les intermédiaires locaux qu'ils interrogent, ce qui laisse à penser que cette catégorie qui pourrait nous apparaître comme « stable » est, en fait, bien plus complexe. Par conséquent, au lieu de vouloir déterminer ce qui pourrait être de l'ordre de la vraisemblance géopolitique et cartographique au XVIIe siècle en Éthiopie, devenue l'Abyssinie, voire d'une configuration politique propre à l'Éthiopie [74], il est souhaitable de renouer le dialogue avec lequel chacun de ces missionnaires fut en prise, et de traiter ces documents, ainsi que l'écrivait Jean Bazin,

> comme des produits et non plus seulement comme des « sources », ils ne *disent* plus seulement l'histoire ils *sont* eux-mêmes une histoire sédimentée, à la manière d'un monument où peut se lire la série des remaniements architecturaux successifs dont résulte sa structure finale [75].

[74] Je reviens, avec cette allusion, sur l'analyse que nous avions menée D. Toubkis et moi-même sur le système politique éthiopien au XVIIe siècle, nous interrogeant sur cette catégorie d'empire et nous demandant si elle était opératoire pour la période concernée et en quoi et de quelle manière les jésuites avaient pu jouer un rôle dans la conception d'empire éthiopien qui traverse, il faut bien l'admettre, l'ensemble de l'historiographie éthiopisante. Voir H. Pennec et D. Toubkis, « Reflections on the notions ».

[75] J. Bazin, « La production d'un récit historique », p. 272.

Ce serait une manière de réévaluer non seulement l'intérêt de la documentation en tant que production sociale, mais aussi les objets de l'histoire, des hommes, des idées, des situations, des lieux et les interactions qu'ils produisent.

III

SAVOIRS INDIGÈNES, SAVOIRS MISSIONNAIRES : INTERACTIONS ET APPROPRIATIONS RÉCIPROQUES

LANGUAGE ACQUISITION AND MISSIONARY STRATEGIES IN CHINA, 1580-1760

Ronnie Po-Chia Hsia
Pennsylvania State University, State College

I. — PROLOGUE

The French Jesuit Emeric Langlois de Chavagnac (1670-1717) arrived in Guangzhou in China on 9 September, 1701. On 30 December, he wrote to Father Le Gobien in Paris, answering the latter's query what would make a good missionary for China[1]. Chavagnac replied that after three months in China and having talked to many missionaries, he had some notions: the ideal candidate would be someone who is determined to love Christ, prepared to accommodate to a climate, customs, dress, and food completely different from those of the French nation; he admonished further[2]:

> *Il ne faut point de gens qui se laissent dominer à leur naturel ; une humeur trop vive feroit icy d'étranges ravages. Le genie du pais demande qu'on soit maistre de ses passions… Les Chinois ne sont pas capables d'écouter en un mois ce qu'un François est capable de leur dire en une heure. Il faut suffrir sans prendre feu et sans s'impatienter, cette lenteur et cette indolence naturelle ; traiter, sans se décourager, de la Religion, avec une nation qui ne craint que l'Empereur, et qui n'aime que l'argent, insensible par consequent, et indifférente à l'excès pour tout ce qui regarde l'éternité.*

Moreover, one must constantly study the language and observe their numerous ceremonies, for the Chinese consider themselves the most civilized of all peoples; one must pass from action to study, from study to action. And studied he did. For five months after his arrival, Chavagnac spent eight hours everyday studying the language. "There are 45,000 letters in the alphabet!" He lamented. Sixteen months after his arrival in China, he only knew enough Chinese to administer the sacraments and preach on Sundays[3].

[1] Letter of P. de Chavagnac to P. Le Gobien, 30 Dec. 1701, Cho-tcheou, in *Lettres edifiantes et curieuses, écrites des missions Etrangères*, hereafter *LEC*, vol. *3*, pp. 147-167.

[2] P. de Chavagnac to P. Le Gobien, *LEC*, vol. *3*, p. 156.

[3] P. de Chavagnac to P. Le Gobien, 10 Feb. 1703, Fuchou, *LEC*, vol. *9*; quotation on pp. 333-334.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 211-229.

Chavagnac was not the only French Jesuit to find Chinese a hard language to master. His fellow Norman, Joseph Prémare (1666-1736), who arrived in Guangzhou on the same ship, the *Amphitrite*, reported in 1702 to his superior in the French Jesuit mission on the difficulty of learning Chinese:

> *Je puis assurer qu'il n'y a point de travail plus difficile ni plus rebutant que celui-la. C'est un grimoire que ces caracteres Chinois, qu'il paroist d'abord impossible de déchiffrer. Cependant à force de regarder et de se fatiguer l'imagination et la memoire, cela se débrouille, et l'on commence à y voir clair. Les difficultez qu'on y trouve, sont incomparablement plus grandes par rapport aux Europeens, que par rapport aux naturels du pays ; ceux-cy s'effrayent moins de ce qu'ils ont vu cent fois, et ils n'ont pas ces grandes vivacitez d'esprit, qui rendent un peu ennemi d'une geste constante*[4].

Far from being bad linguists, Chavagnac and Prémare later mastered enough Chinese to compose impressive works in that language[5]. Their initial difficulties, quite understandable, reflected more than just the linguistic adjustment required for European missionaries in China. The key word, which Chavagnac enunciated, is "to accommodate", and not to become impatient, for patience seemed indispensable for learning Chinese, to master one's passions, to change one's lively nature to one of native impassivity. This observation was shared by missionaries of other religious orders. In a letter to his fellow friar, dated 21 October, 1676, the Franciscan Arcadio del Rosario exclaimed: "Para entrar en este reino de China, mudar el pellojo[6]!". His fellow friar, Augustin de S. Paschale, the author of five works in Chinese[7], says, in a statement that is reminiscent of Chavagnac's observation of the opposite between French vivacity and Chinese *langueur*, that a Chinese was like "un espanol al revez". One has to have patience in China[8].

Separated from the European enclaves of Macau and Manila, and far from their homelands, European missionaries adjusted not only to an alien linguistic milieu, but one in which they had to wear Chinese clothes, ingest Chinese foods, and immerse themselves totally in a milieu beyond the control of European colonial authorities. Evangelizing in Chinese therefore, represented an experience unlike that of the missionaries in the Americas, Portuguese India, or the Spanish Philippines, where linguistic ventures into non-European populations were an extension of the colonial authority of the Iberian kingdoms, and where the European missionaries could always retire to enclaves of their mother tongues, with the familiar duplica-

[4] The citation is from the report of P. de Prémare from the missions in Kien-tchang and Nanfang from February to August of 1702 reported in the letter of P. Fouquet. S.J. to duc de la Force, Pair de France. Nanchang, Kiangsi, 1702 Nov. 26, *LEC*, vol. *5*, pp. 129-238; here pp. 229-230.

[5] Paris, BnF, Manuscrits chinois (hereafter BnF chinois), 7047, work by Chavagnac. BnF chinois, 7164, 7165, 7166 three works by Prémare.

[6] G. Mensaert, F. Margiotti and S. Rosso (ed.), *Sinica Franciscana*, vol. 7, *Relationes et Epistolas fratrum minorum hispanorum in Sinis qui a. 1672-81 missionem ingressi sunt*, part 2, p. 1125 (hereafter cited as *SF*).

[7] *SF*, vol. 7, part 2, pp. 1274-1275.

[8] *Ibid.*, p. 1125.

tion of metropolitan institutions and culture. The reluctance to learn Chinese, therefore, signified the unwillingness to accommodate culturally, as was the case with the Spanish Franciscan Juan de San Frutos, who arrived in Guangdong province in 1686 after two years in America and the Philippines. He desisted from learning Chinese because his heart was set on Japan and repeatedly asked to be sent there until his superior ordered him to mute his protests and cultivate the Chinese mission[9]. The acquisition of Chinese, therefore, formed the cornerstone of a missionary strategy of cultural accommodation, first practiced by the two Italian Jesuits, Michele Ruggieri and Matteo Ricci, in the early 1580s. It is to their story we will now turn, before further reflections on the significance of linguistic knowledge for the missionary enterprise.

II. — THE JESUIT MISSION

Catholic clergy were present among the first Portuguese who settled in Macau in 1557. But after more then two decades on the coast of southern China, the Portuguese clergy, except for accompanying the bi-annual trade missions from Macau to Guangzhou, ministered exclusively to the Catholic community in the Portuguese enclave, with its mix of Europeans, mestiços, Africans, Indians, Timorese, and a small number of Chinese converts. It seemed that the Portuguese clergy had made very little effort to learn Chinese, and when the Italian Alessandro Valignano (1539-1606) was nominated Visitor for Japan and China in 1574, he wanted to find some Jesuits in Macau to learn Chinese in preparation for launching the mission. But some old fathers who had experience with China considered this an impossible task[10], so Valignano turned to a younger man, his fellow Italian Jesuit, as Ruggieri would recall:

> *L'origine et principio d'entrar gli Padri nostri nella Cina fu questo modo, essendo nell'India il P. Alex. Valignano visitator della Compania in quelle parti havendo notizia delle cose della Cina, et considerando il gran servicio che si potteva far a nostro Signore con la conversione di tanta migliara d'anime, si se potesse permetter' il piede in quel regno, comincio pensar il modo che percio potesse haver et buttar i fondamenti: per questa cagione nomino in Goa alcuni Padri che fussero inviati a quel posto della Cina nominato Maccao per imparar la lingua degli Cinesi, et provare quel che Dio nostro Signore circa questa e'trata de Padri disponesse. Fu mandato a chiamar dal P. Provinciale il P. Michele di Ruggiero che all'hora si ritrouava nella christianita del malauar et cominciava a confessar in quella lingua, che si partesse subbito imbargasse nella nave della Cina che si partiva da Cacciu, co' la patente pero in bianco, cioè che se il P. Ruggiero arrivasse a tempo per imbarcarse in quella nave che lui andasse, quando altrimente occorresse fusse per la China il P. Giovanni Battista de Ferrariis che*

[9] F. Margiotti (ed.), *SF*, vol. 8, part 1, *Relationes et epistolas fratrum minorum hispanorum in Sinis qui a. 1684-92 missionem ingressi sunt*, pp. 4-5.

[10] M. Ricci, *Fonti Ricciane*, 3 vol., here vol. I, pp. 144-145 (hereafter cited as *FR*).

> *all'hora era Rettor di ql Collegio, et il P. Roggiero ViceRettor restasse in quello collegio, et cossi arrivando a tempo tocco a lui ad imbarcasse, questo era dottore nell'una et nell'altra legge nel secolo, et era filosofo et theologo de gra'nde virtu et sincerita per il che divenne molto accetto a quella gente*[11].

Having entered the Society in 1572, Ruggieri left Italy in November 1577 for India together with Rudolfo Acquaviva, nephew of the General of the Society, and the novice Pietro Berno, the two later martyred at Salsete[12]. During his short stay in South Asia, Ruggieri already showed his linguistic curiosity, having learned a smattering of the local language to confess the Malabar Christians[13]. Chosen by Valignano for the China mission, Ruggieri sailed to Macau, arriving in July 1579, and immediately launched into learning Chinese.

Years later, Ruggieri recalled this experience. At the college of the Jesuits, he wrote:

> *Venivano dalla terra firma molti giovani di bello ingegno per curiosita di sapere la nostra doctrina et conferire con la loro, et finalmente restavano per si dall nostra et bruggiavano la loro, per il che si convertirono da vesti et si battizzarno, resta'do nella casa ch'era comoda per tutti a modi di seminario; in breve imparano la lingua portoghese, et diventarono buoni maestri per imparar a me la lingua Cinese con le lettere. E la lingua Cinese tanto difficile a imparar quanto ogn'altra del mondo in tanto che gli stessi Naturali alle volte tra loro no' s'intendono per l'equivocazione delle parole que no' sono ben pronunciate et col lor suono. Tutte le parole di Cinesi hanno quattro difficili suoni et co'segmente quattro diverse significazioni*[14].

In spite of the difficulties, Ruggieri persisted. In a letter to General Acquaviva, dated 7 February, 1583, Ruggieri reported on the ridicule the Portuguese in Macau regarded his linguistic enterprise:

> It was necessary to use pictures to teach me Chinese letters, and even the language, for example, when he [the master] wanted to teach me how to say "horse" in that language, and how to write it, he painted a horse and above it painted the character that signifies horse, and is pronounced "mai", something certainly ridiculous for the Portuguese[15].

In spite of the tremendous difficulties in these early years, Ruggieri recalled with pride in the memoir he composed after his return to Italy, that he had learned 10,000 Chinese characters in six months that even the Chinese were stupefied[16]!

[11] Archivum Romanum Societatis Iesu (hereafter cited as ARSI), Jap-Sin, 101 I, "M. Ruggiero Relaciones 1577-1591", f°s 18r^{o}-v^{o}.

[12] For Jesuit martyrdoms in India, see I. G. Županov, *Missionary Tropics*, pp. 147-171.

[13] ARSI, Jap-Sin, 101 I, f°s 11v^{o}-12.

[14] *Ibid.*, f°s 12r^{o}-v^{o}.

[15] *Ibid.*, f° 137.

[16] *Ibid.*, f° 96.

Given to exaggerations of his own achievements, Ruggieri's account is not entirely reliable. We have another picture of this initial linguistic enterprise in the journal of Matteo Ricci, who was called subsequently to assist Ruggieri in the China Mission, and who would eventually eclipse the older man in linguistic competence and fame:

> Having arrived at our residence [in Macau], Father Michele Ruggieri followed the orders of Father Valignano and fervently studied Chinese letters, and the most universally used language called Mandarin. However, the Chinese who came from the interior [Guangdong province] were not so learned that they could read many of their texts, nor were the Chinese who had converted to Christianity and who dressed like us, in order to serve as interpreters for the Portuguese merchants, knowledgeable of Chinese texts and just as little of the Portuguese language. In any case, to make the best of the situation, [Ruggieri] began his training, learning from a Chinese painter, who knew little of the Portuguese language. And it often happened that, in order to explain a character to the father, he would paint the figure on a piece of paper to represent what he wanted to say[17].

For three years Ruggieri concentrated on learning Chinese. Given that the Chinese in Macau originated from Guangdong and Fujian provinces, where the spoken languages are incomprehensible to Mandarin speakers, Ruggieri's only occasions for conversational practices were limited to the bi-annual trade fairs in Guangzhou, where he could converse in mandarin with the officials whose native places were outside of Guangdong province, and made an impression with the *Haidao*, the mandarin of Maritime Affairs, as the first European who could converse in Chinese. The *Haidao* gave Ruggieri permission to reside in a separate house from the Portuguese merchants, who stayed on board their ships, and visited the Jesuit out of curiosity to see the ceremonies and images of Christianity[18]. In 1582, Ruggieri obtained permission from Chen Rui, the Governor of Guangdong and Guanxi provinces to reside in Zhaoqing, a day's journey to the west of Guangzhou and the site of the governorship. In 1583, after a brief period of absence, Ruggieri was recalled to Zhaoqing by Wang Pan, his new mandarin patron because "the Chinese enjoy very much, and marvel at and admire the foreigners who could speak their language without an interpreter", to use the words of Ruggieri[19]. This time, he took with him a younger companion, Matteo Ricci.

We can observe three characteristics in these earliest years of linguistic contact in the Jesuit China Mission. First, the linguistic competence of the Jesuit missionaries (first Ruggieri, then Ricci and others) was stronger in reading and writing and weaker in conversations. As late as 1585, Ruggieri still relied occasionally on Chinese interpreters[20], although he had composed and published the first Catholic

[17] *FR* I, N.207, pp. 154-155.
[18] ARSI, Jap-Sin, 101 I, f° 13.
[19] *Ibid.*, f° 28v°.
[20] *Ibid.*, f°s 15, 26r°-v°.

catechism in Chinese, the *Tianzhu shilu* (1584), with the help of his Chinese tutor[21]. In fact, Ruggieri explained that he composed the catechism because the interpreters could not explain very well Christian doctrines and answer the questions of the mandarins, and the fathers' spoken Chinese was not fluent enough for the task[22]. Secondly, the Jesuits operated within a very narrow social circle since they could not communicate in the regional language, Cantonese; their limited command of Mandarin enabled them, however, to socialize with the officials in Zhaoqing, all of whom of course spoke mandarin *ex officio*. And lastly, the content of the Jesuits' language acquisition —heavily textual, focus on Mandarin to the negligence of dialects— predetermined their course of cultural accommodation. Ruggieri, Ricci, and their successors followed in fact the curriculum of the Confucian pupil, learning their Chinese characters from the easiest reading-primers, the *san ji qing* (the *Three Character Classic* with the opening lines: "The origins of human nature is good") and the *Qian zi wen* (*Thousand Character Classic*), and progressing through the *Four Books* (*The Great Learning*, *Doctrine of the Mean*, *Analects*, and *Mencius*) and perhaps some books of the *Five Classics* (*The Book of Odes*, *The Book of Document*, *The Book of Changes*, *The Book of Rites*, and *The Spring and Autumn Annals*).

The Jesuit missionary, in other words, was schooling himself in the image of a Confucian scholar, learning the canonical texts requisite for the imperial civil service examination and speaking in Mandarin and not the many dialects of the empire, used by the majority of the populace. Partly pre-determined by their linguistic program, the Jesuit mission aimed at the educated elites, the literati and mandarins, and accommodated itself to the Confucian culture of the bureaucratic-literati elites of the Chinese empire. Ruggieri put it well when he wrote:

> *Et perche chi desidera entrar nella Cina, et esser accetto a gli governanti et gente cinesi, et no' sia tenuto barbaro et rustico che per tali tengono gli rimanenti che non sanno quelle lettere, e necessario che sappia loro lettere et lingua, et non di qualsivoglia lingua, ma pulita, et cortegiana la quale ancor gli naturali l'imparano da fanciulli con grande difficolta*[23]…

How did Ruggieri and Ricci learn Chinese? In the Roman Archives of the Society we have a unique text that documents that process: a Chinese Portuguese dictionary compiled between 1580 and 1588[24]. While the bulk of this manuscript is an alphabetical dictionary of Portuguese words followed by Chinese characters and their romanization (f°s 32-156; 157-169 supplementary word lists), the work itself represents a mixed genre: in addition to a dictionary, it is a *ricordi*, a journal or a memorandum, and a language primer. The manuscript begins with a dialogue of first meeting and polite greetings in romanized Chinese (f°s 3-7), followed by the

[21] The text of the *Tianzhu shilu* is reproduced in N. Standaert and A. Dudink (ed.), *Chinese Christian Texts*, vol. 1 (hereafter cited as *CCT*).

[22] ARSI, Jap-Sin, 101 I, f° 29.

[23] *Ibid.*, f° 20.

[24] ARSI, Jap-Sin, I 198. This is published by J. Witek, *Dicionário Português-Chines. Portuguese-Chinese Dictionary*.

baptismal liturgy in Chinese character (f° 12v°)[25], a fragment of the Gospel story in Chinese narrating Jesus's birth, crucifixion, and the Virgin Mary; and the creation of the world by God (the word used here is *Tianzhu*; although the romanization for Jesus is *Yesu* [f°s 13v°-16v°]). A folio (f° 15v°) in Chinese describes how Ruggieri had traveled by sea for ten thousands of miles for three years, introducing himself as a *zeng* (Chinese term for Buddhist monk) from Tianchu (India), and of his arrival in Zhaoqing, explaining that he was translating the sutra (again, a Buddhist term) of *Tianzhu*.

While these sections clearly bear the mark of Ruggieri, the following sections in the manuscript reflect rather Ricci's scientific and geographic interests. There is a text on the longitudes and latitudes of the two Ming capitals and many provinces (f° 18); a list of constellations observed in the western sky (f°s 18v°-19v°); a Chinese account of the Ptolemaic system depicting the earth as the center of the nine celestial spheres, above which are the 48 constellations (f° 20); notices on the rotation of the moon and sun, the eclipses (f°s 20v°-22); the seasons and how they are marked on a sundial (f°s 22v°-23v°); Chinese instructions for using the sundial to observe the sun's movements for the season (f°s 170-171v°). There are also lists of Chinese characters for the provinces, seasons, time, and days (f°s 27v°-28). Finally, there is a curious Chinese text, a copy of the judicial ruling in favor of Ruggieri, who had been falsely accused of adultery in a case that involved the theft of Jesuit property by a convert (f°s 183, 187r°-v°)[26].

A diligent student and the pioneer in the Jesuit China Mission, Ruggieri had acquired enough Chinese to be able to compose poems in the classical style, a fact often overlooked in view of the dismissive and unfair comments made in regard to Ruggieri's linguistic competence by Ricci and by his superior, the Visitor Valignano[27]. While Ruggieri never became truly fluent in Chinese conversation, he had acquired respectable reading and composition skills in classical Chinese; and whereas Ricci was a truly gifted linguist, his critical comments of Ruggieri's linguistic competence masked in fact a divergent and growing difference in missionary strategies in the years between 1583 and 1588, namely between Confucian and Buddhist accommodations, as I have argued elsewhere[28].

The initial pattern of language training, established in Zhaoqing, would become standard for the Jesuit China Mission for the next decades: an older priest, with more experience in the field and with a knowledge of Chinese, would train recent and younger missionaries. With the assistance of a Chinese tutor, hired from the large ranks of unemployed or underemployed literati struggling to succeed at the Imperial Civil Service Examination, the Jesuit missionaries would learn Chinese in the way of Chinese boys: acquiring a basic vocabulary of characters by studying thoroughly the *Four Books*, learning to pronounce characters in mandarin and not in the local dialect, copying characters and notating their sounds and meanings

[25] The wording is similar to the formula published in the *Tianzhu shilu*, *CCT*, vol. 1, pp. 78-79.

[26] This incident is mentioned in Ricci's journal. See *FR* I, p. 242, n. 6.

[27] A. Chan, S.J., "Michele Ruggieri", pp. 129-176.

[28] See my paper "The Jesuit Encounter with Buddhism in Ming China".

in Portuguese or Latin, and doing translation exercises from the Confucian texts. After the arrival of the Italian Lazzaro Cattaneo in Shaozhou in 1594, Jesuit language training achieved a breakthrough for the musically trained Cattaneo succeeded in devising a tonal system to differentiate the numerous homonyms in Chinese, vastly facilitating the acquisition of conversational and comprehension skills. This trend of development culminated in the publication in 1626 of the *Xi ru er mu zhi* (*A Source For the Eyes and Ears of the Western Literati*) by the Belgian Jesuit Nicolas Trigault, which was a dictionary and language tool with Chinese characters arranged by vowels, consonants, and diphthongs.

The experience in learning Chinese by the first two generations of Jesuit missionaries determined the codification of the 1624 directive written by Visitor Manuel Dias Senior for the study of Chinese, the *Ratio Studiorum*[29]. Drawn up as a plan for the training of all future Jesuits in China, the *Ratio Studiorum* envisioned a four-year program for the new missionary. Under the tutelage of an older and experienced father, the newly arrived missionary, posted to a Jesuit residence in China proper, would acquire the fundamentals of conversational Chinese and social etiquette in the first six months of his arrival. Devoting himself exclusively to language studies (morning and afternoon sessions daily, except for feast days), the missionary would also begin classical Chinese reading in addition to acquiring conversational fluency. The latter skills would prepare him in managing the Jesuit residence (speaking to servants) and ministering to the Christian community (performing the sacraments and preaching), while the knowledge of classical Chinese would be deepened with the systematic study of the *Four Books*, the *Shujing* (Book of Documents) and parts of the *Yijing* (Book of Changes), while the other three texts of the *Five Classics* were deemed unnecessary for the formation of the missionary. Having acquired a good reading knowledge of Chinese texts, some fluency in conversation, and the rudiments of composition in classical Chinese after two years, the Jesuit student would enter the second part of his program, where a Chinese master, often a convert, would expound on the meaning of the Confucian Canon while supervising further compositional exercises. Thus the missionary would ideally have acquired a good grounding in the Confucian canon, with expositions sequentially from a Jesuit master and a Chinese tutor. He would thus be prepared linguistically and culturally to engage Chinese elite, that is literati, society, and be equipped philosophically and theologically to tackle issues of convergence and dispute between Christianity and Confucian philosophy. As an appendix to this system, the Society also widened its recruitment of "sons of Macau", Chinese converts and mestico brothers born or raised in Macau, who would act as language auxiliaries and glorified catechists for the Jesuit residences.

There is evidence that this elaborate and costly system was practiced only for the decades of the 1620s and 1630s. A four year program of language immersion was

[29] The full title is "Ratio Studiorum para os Nossos que ham de estudar as letras e lingua da China feyto no anno de 1624, pelo Padre Manuel Dias Senior…, etc. (1624)", Biblioteca Ájuda, Jesuítas na Ásia (hereafter cited as BA JA), 49-V-7, f° 310v°. This document has been analyzed at length in L. M. Brockey, *Journey to the East.* pp. 256-263. The subsequent discussion draws on Brockey's work.

predicated upon the earlier experiences of Ruggieri, Ricci, and others, who enjoyed plenty of leisure for study due to the low numbers of conversions. As the mission slowly gained momentum after the opening years of the 17th century, the pressure increased for the few Jesuits in the China field. While there were still only about 2,500 converts in 1610, the year of Ricci's death, the number had risen to 13,000 in 1627, when the *Ratio Studiorum* was being put into place, and to 70,000 by the end of the Ming dynasty in 1644[30]. The number of Jesuit missionaries grew as well —from 8 in 1600 to 12 in 1616 and 28 in 1637— but hardly kept pace with the rapid growth of the Christian communities[31].

The ideal of a mini Jesuit College in the manner of the Latin schools of Europe, as envisioned in the *Ratio Studiorum*, simply could not be institutionalized, except for a few years in Jiading between 1628 and 1632, due to the enormous and rapidly growing demand on Jesuit manpower. Dispersed throughout the many residences, most newly-arrived Jesuit missionaries continued to learn Chinese as apprentices to an older missionary, with the help of Chinese tutors and Chinese Jesuit brothers.

The turmoil of the Manchu conquests in mid-17th century and the persecutions during the Calendar Case (1664-1665) further disrupted the ideal language program. The renewed growth of the Mission after the late 1660s rendered imperative an intensification and shortening of the training. In spite of these constraints, the Jesuit Mission produced an enormously impressive corpus of works, a direct result of the intensive language training of the Society. By 1700 Jesuit authors and translators had produced more than 200 scientific, liturgical, catechistic, theological, spiritual, humanistic, and geographical works in classical Chinese. In addition, as a direct result of their studies of the *Four Books*, and the culminative effort of several generations of Jesuit scholars, the Confucian canon was introduced to Europe by the *Sapientia Sinica* (1662), compiled and translated by Inácio da Costa (1603-1666) and Prospero Intorcetta (1625-1696), and the *Confucius Sinarum Philosophus* (1687), compiled mainly by Philippe Couplet (1622-1693), based on the work of previous Jesuits[32].

These achievements, however, were the work of Jesuits trained in an earlier rigorous language program. Da Costa arrived in China in 1634; Intorcetta and Couplet both in 1659: they still received a rigorous formation in the Confucian texts. By the time of a new generation of Jesuit missionaries, for example José Monteiro (1646-1720), who arrived in China in 1680, the practical demands of the mission had rendered Confucian studies an unachievable luxury. It is noteworthy that Monteiro compiled a short grammar for the quick training of the new generations of Jesuits, *Vera et Unica Praxis breviter e discendi, ac expeditissime loquendi Sinicum idioma*[33],

[30] N. Standaert, *Handbook*, p. 382.

[31] *Ibid.*, p. 307.

[32] *Ibid.*, p. 313.

[33] Discussed in L. M. Brockey, *Journey to the East*, pp. 282-285 and in L. M. Brockey and A. Dudink, "A Missionary Confessional Manual", in N. Standaert and A. Dudink (ed.), *Forgive Us Our Sins*, pp. 183-239.

which dispenses altogether with learning to read classical texts and focuses on the rapid acquisition of everyday conversational skills. Instead of learning the Confucian vocabulary of the Five Ethical Relations, the metaphysical terms for Heaven, Essence, etc., Monteiro's text introduced Chinese terms on practical subjects: "God, Church, Sacristry", "Christian and his obligations", "Household things", "Kitchen Things", "Human Body and its parts", "Dignities, Officials, and Justices".

The older missionaries felt and lamented the decline of linguistic training. Above all, they felt the continued need to engage the Chinese literati through an ongoing Christian-Confucian dialogue. Criticizing the attitude of the new missionaries, the Visitor Francisco Nogueira (1632-1696), issued an order in 1699:

> There is a complaint that the padres who have newly entered in China do not apply themselves to the study of Chinese letters from whence today there are very few —who can write a letter or compose Chinese books, with such prejudice for the Christian community that was augmented more by means of books than by way of preaching. Good example was given us on this particular point by our old padres that one finds only one who did not write and compose… Therefore, I highly recommend all to not content yourselves with only learning the language, but that you also apply yourselves to the study of letters[34].

One of the signs of this transition from classical to colloquial Chinese is in the Jesuit press: for the first time, the Society published more works written in colloquial rather than classical Chinese, reflecting a new emphasis on evangelizing to the popular classes among a new generation of missionaries. Classical learning, however, was not altogether abandoned, but only a few enjoyed the leisure to pursue prolonged textual studies. The Jesuits at the imperial court of Beijing, in both the Portuguese Vice-Province and the autonomous French Mission, could boast of erudite men steeped in the Confucian classics as well as conversant in Manchu, the native language of the Qing ruling class.

III. — THE MENDICANT FRIARS

One of the very few Jesuits with experience in both China and Japan, João Rodrigues (1576-1629), the author of the first western grammar of Japanese, stated there were two ways for Europeans to learn the difficult languages of East Asia. One could either learn in daily use with the native speakers, or learn through an *arte*, namely

> … grammatical precepts with good masters, listening to lessons from books in which the pure and elegant language is contained, composing and

[34] Ba Ja, 49-V-23, "Ordens para as Residencias da China que deixou o P. Visitador Francisco Nogueira visitando esta Provincia no anno de 1699", f°s 337r^{o}-340v^{o}. The instructions regarding language training appear on f°s 340r^{o}-v^{o}. See also L. M. Brockey, *Journey to the East*, pp. 285-286.

doing other appropriate exercise, in the manner of those who learn Latin, Greek, and Hebrew[35].

While both approaches were involved in the learning of Chinese, the Jesuit Mission clearly privileged the latter approach. An interesting contrast is provided by the other religious orders that established missions in China. For the first fifty years of the Catholic Mission in China, the Society of Jesus represented the sole order. In the 1630s, in spite of the strong opposition of the Jesuits, Dominicans and Franciscans from the Philippines penetrated what the Fathers had hitherto considered their exclusive missionary field. It is instructive, therefore, to examine the programs for language study of the two mendicant orders.

Long before entering China, the Dominicans had already acquired a long experience of evangelizing among the Chinese immigrants in Manila. When the Spaniards consolidated their rule in Manila in 1571, a Chinese community had already established itself nearby. Entrusted with the task of evangelizing the Chinese community of Parián in 1587, the Dominicans developed their own linguistic approach, which combined both textual studies and conversational immersion. The pioneer was Juan Cobo, who arrived in Manila in 1588. The best linguist among the Blackfriars, Cobo published a dialogue in nine chapters, written in classical Chinese, *Veritable Record of the authentic tradition of the true faith in the Infinite God*, published by Chinese printers in Manila in 1593[36]. Inspired by Ruggieri's 1584 catechism, the *Tianzhu Shilu*, Cobo's work was significantly entitled *Tianzhu Zhengjiao Zengzhuan shilu*. While Cobo showed familiarity with Confucian learning in this text, his training in Chinese was strongly marked by the regional character of Chinese immigrants in Manila, almost all of whom originated from the coastal strip of Fujian province, and spoke the Minnan or Hokkien dialects of the south or the Fuzhou dialects of the north.

Cobo's next publication was very much influenced by the Minnan dialect. A translation of the 1441 work by Fan Lipen, the *Ming xin bao jian* (A precious Mirror for Rectifying the Heart), Cobo's work carried however the romanized title, *Beng sim po cam*, the Minnan pronunciation of the Chinese characters. Throughout the texts, numerous words and expressions represented Minnan colloquialisms rather than classical written Chinese, as van der Loon has shown[37]. Thanks to the Fujianese immigrant community, Dominican missionaries, when they first arrived in Fujian in the 1630s, had received some preparation in the spoken language of their mission territory. Before Francisco Diez (1606-1646) came to China, for example, he had studied Mandarin with the Chinese in Manila, and would become one of the leading linguists of the Dominican mission in China, as we shall see[38]. Some friars were gifted in both the Minnan dialect and Mandarin, such as Pedro Barreda, who

[35] J. Rodrigues, *Arte da Lingoa de Japam*; see L. M. Brockey, *Journey to the East*, pp. 253-254.
[36] See P. van der Loon, "The Manila Incunabula", pp. 2-8.
[37] *Ibid.*, p. 19.
[38] J. M. Gonzalez, O. P., *Historia de las misiones dominicanas de China*, vol. I, pp. 88-90.

died however at the young age of 33[39]. The Dominicans seemed to have prided themselves on their knowledge of spoken dialects and their method of direct evangelizing among the lower classes. Three Dominican missionaries —Victorio Ricci (1621-1685), Magino Ventallol (1647-1732), and Francisco Caballero (1677-1738)— even compiled grammar and word lists for the dialects of Xiamen and Moyang[40]. The strong commercial and migratory connections between southern Fujian and the Spanish Philippines shielded the Spanish Dominicans from having to confront a totally alien linguistic and cultural milieu. Traveling by Fujianese merchant junks and sheltered by local Christian families, the Dominicans could also count a Fujian native as one of their own (the only Chinese in the 17th century Dominican mission, although there were more in the 18th century)[41]: Gregório Lopez, alias Luo Wenzao (1617-1691), born near Funing in northern Fujian, educated in Manila, and fluent in both Spanish and Minnan, became the first Chinese Bishop to be ordained in the late 17th century. For these reasons, during the Ming and Qing periods the Dominicans confined themselves almost exclusively to Fujian, preferring the cultivation of their own intense patch of mission territory, rather than venturing into the other linguistic and cultural regions of the vast Chinese Empire.

More adventurous geographically than their mendicant brethren, the Franciscans maintained mission stations in several provinces: in the northern province of Shandong, the interior northwestern province of Shaanxi and Shanxi, and in the southern coastal province of Guangdong. Unlike the Jesuits, we have relatively few sources on the linguistic training of the mendicant orders. There is no evidence that the friars provided for the systematic training of their own in the Confucian canon, although individual missionaries became quite proficient as demonstrated by their Chinese publications, and at least one Commissioner (the head of the Franciscan China Mission) voiced his strong support for it.

Bonaventura Ibañez, (1610-1691) arrived in the Philippines in 1644 and traveled in 1649 to China. His long missionary sojourn in China was interrupted by a prolonged absence (1663-1672), during which he procured reinforcements and fresh finances from Europe and spoke on behalf of the Chinese Rites controversy in Rome[42]. In his 1668 response to questions posed by the Congregation for the Propagation of Faith regarding Chinese Rites, Ibañez answered that:

> *He necessario che'l ministro apostolico impare la lingua generale de quell regno, alla quale chiamano mandarina, acioque con essa possa predicare et essere intesso per tutto il regno; e di piu ogni una provincia tiena la sua particolare lingua. Ancora debe imparare le letere chine per convincere a li literati con le sententie de suoi libri*[43].

[39] Id., *Misiones Dominicanas en China*, here vol. 1, p. 147.

[40] Id., *Historia de las misiones dominicanas de China*, vol. 5, pp. 63, 74, 153.

[41] The Dominicans established scholarships for Chinese boys in Manila for seminary training in the early 18th century.

[42] *SF*, vol. 3, pp. 3-5.

[43] *Ibid.*, p. 59.

Ibañez reckoned three years to be the minimum for learning Chinese. In a letter to the provincial in Manila, dated 18 January, 1676, he wrote:

> *Para que un missionario pueda aprender esta lengua china lo precisamente necessario para predicarles a estos gentiles en su lengua la ley de Dios, ha menester tres años continuos de studio y exercicio, poniendo en ello todo cuydado y sentido; que como tenga esto, aunque sea de poca memoria, vendra a ser grande lengua, porque en esta lengua solo hay mil quarto cientos y 64 vocablos, y no mas; y assi poco tiene que trabaxar la memoria; solo el entendimiento y la voluntad y buen sentido*[44].

For this reason, Ibañez advised a later provincial, that younger men under thirty years should be selected for the mission for they could more easily learn the difficult language[45].

Not only were memory and diligence necessary for learning Chinese, more important perhaps was the attitude of the student. Ibañez reported on a particularly difficult case to the Provincial in Manila; it concerned the friar Juan de S. Frutos (1656-1693), whom I have already mentioned at the beginning of this paper. In his letter dated 30 November, 1685, Ibañez reported that

> *… el hermano predicador Fr. Juan de S. Frutos, que V. C. nos embio el año passado de 84, el qual ha un año que esta aca, y aun no ha aprendido los rudimentos de la lengua chinica, y, si no muda de carretilla, tarde o nunca llegara a ser lengua, y, sin ella, ni a ser ministro. Es lastima haverle sacado de essa santa comunidad de Manila, donde con su buen exemplo haria mucho fruto; mas para el officio de missionario apostolico no basta el dar buen exemplo para sacar a los gentiles de sus errors, para lo qual no solo deve el missionario aprender su lengua, mas tambien sus letras o caracteres, para enterarse por sus libros de sus errors para sacarles de ellos. Ha sido muchas vezes exortado para que con efficacia estudie esta lengua, mas no ay sacarle de su estilo. El por la mañana, en disponerse para reconciliarse y en confessarse, va de vagar, y antes de vestirse para dezir missa, puesto de rodillas se esta el tiempo que otro en dezir missa; luego se viste muy dispacio, y assi mesmo dize su missa como la dizen los demas missionarios, solo que en los mementos gasta mas tiempo que el espacio de toda la missa. Acabada su missa, se recoje y no sale hasta bien tarde; y en esto gasta la mañana hasta cerca de hora de comer. Todo esto es cosa loable, puesto en essa santa comunidad; mas para el officio de missionario no basta el ocio santo de Maria a los pies de Cristo, si que ha dejuntarle con el de Marta, si quiere ganar estas almas gentilicas para Dios; y esto no se puede hazer estandose recogido en su celda, sin estudiar la lengua*[46].

The young friar was in fact on strike. Juan de S. Frutos requested repeatedly to be sent to Japan, hoping no doubt for martyrdom in Tokugawa Japan, a country that had exiled and outlawed Christianity after 1614. Eventually yielding to obedience,

[44] *Ibid.*, p. 153.

[45] Letter to the Provincial Francisco a S. Joseph de Mondéjar, 3 March, 1685 in *SF*, vol. 3, pp. 273-274.

[46] *SF*, vol. 3, pp. 282-283.

Juan was assigned to the mission post at Chaozhou in Guangdong province, where he fervently cared for the lepers. Suffering from asthma, he returned to die in Guangzhou in 1697 in the odor of sanctity[47].

If knowledge of Chinese was a prerequisite for the missionary, a good command of the language proved indispensable for leadership in the Franciscan mission. Writing to Provincial Michele Flores in 1688 on the possible choices for the post of commissioner, Ibañez stated that a good knowledge of Chinese characters was indispensable: the commissioner must intervene with the viceroy and other high officials in order to help Christians in small communities and towns molested by lower-rank mandarins and gentiles; he must gain the friendship of high mandarins by demonstrating a command of Chinese letters. Only two Franciscans in China at the time, Ibañez counseled, were qualified: Agustín de San Pascual and Jaime Tarin; a third candidate, Bernardo de la Encarnacion, spoke Chinese less well and read poorly[48].

Like the Jesuits, the friars also used the apprenticeship system to train new missionaries: Bonaventura Ibañez, an old China hand by 1674, taught Chinese to the new comers[49]; Jaime Tarin (1644-1719), one of the ablest Franciscan linguists of the late 17th century, owed his proficiency to Agustín de San Pascual (1637-1697), author and translator of four Chinese works. There seems to be no defined length for the initial language course; reports of the late 17th century suggest a period of six to nine months being the norm for the Franciscans.

IV. — THE MISSIONARY SINOLOGIST

A direct result of language studies was the compilation of grammars and dictionaries, most of which remained as manuscripts for the training of newly arrived missionaries. Similar to the Sino-Portuguese dictionary compiled by Ruggieri and Ricci in the 1580s, the Dominicans also distinguished themselves with their lexicographical fervor. In addition to the *Arte de la Lengua China* and a *Vocabulario Chino* compiled by Cobo in Manila[50], who incidentally never went to China, having perished at sea on a 1592 voyage to Japan. Other works by Dominicans included *Cabecillas, o simpliciter necessario para todos. Libro para los principiantes en lengua china* compiled by Juan Bautista de Morales (1597-1664) and Francisco Díez[51], the latter also credited with a *Vocabulario de letra China con la explicacion castellana* (1640), and Francisco Varo's (1627-1687) *Vocabulario de la lengua Mandarina con el estilo y vocablos conque se habla sin elegancia*[52].

[47] *Ibid.*, p. 282, n. 2.

[48] *Ibid.*, pp. 296-297.

[49] *Ibid.*, p. 138

[50] P. van der Loon, "The Manila Incunabula", pp. 97-98.

[51] N. Standaert, *Handbook*, p. 268.

[52] *Ibid.*, p. 871. This work has been edited and published by W. S. Coblin, *Francisco Varo's Glossary*. Vol. 1 presents Varo's manuscript with English translations for the Spanish and Chinese characters for Varo's romanizations; vol. 2 consists of pinyin and English indexes supplied by Coblin.

Besides language tools, the various missionary orders also published works in Chinese, which provide an interesting source for measuring the direction and success of the linguistic preparation of the different orders. The first fact is size. The list of Jesuit Chinese titles dwarfs the other religious orders: in 1707 the Jesuit printing press in Beijing had published 212 Chinese books composed or translated by the fathers (123 titles in religious subjects, and 89 in secular subjects); Jesuit presses in the residence of Fuzhou had published 51 titles, and that in Hangzhou another 40[53]. Their nearest competitor, the Franciscans, had a mere 19 titles to their credit[54]. The Dominicans and the Augustinians had six and four titles respectively in the holdings of the Bibliothèque nationale de France.

The second contrast is subject matter. Except for two works by the Franciscan Antonio Caballero de Santa Maria (1602-1669), the first friar from that order to arrive in China (in 1633), all Chinese works by members of the mendicant orders were catechisms, prayer-books, confraternity rules, and hagiographies, often translated from Spanish works. The two books by Antonio Caballero, unquestionably the best linguist in his order, demonstrated a good knowledge of the Confucian Canon. In *Tianru yin* (Concordance between Christianity and Confucianism), published in 1664[55], Caballero offered a Christian exegesis of selected sentences from the *Four Books*; *Zheng xue Lo shi* (*Pure Gold of Righteous Learning*), published posthumously in 1698, proffered a critique of Song neo-Confucianism written in good classical Chinese[56].

A final point emerges in this comparison. In all religious orders, only a minority of missionaries became proficient in Chinese to author or translate books in that language, but the proportion was higher among the Jesuits than the mendicants. Xu Zongze lists 70 Jesuit authors/translators in his compilation of Jesuit Sinica in the Ming-Qing period; they represented a higher percentage of the European Jesuits (ca. 415, excluding Chinese Jesuits) active in the mission than the mendicant missionaries[57]. The Franciscans, numerically second to the Society, and totaling around

[53] BnF chinois, 7046.

[54] This number is compiled from the Chinese collection of the Manuscripts orientaux of BnF. *SF*, vol. 7, pp. 1273-1279, "Opera sinica fratrum Hispanorum", lists 17 titles in Chinese by Ibañez, Piñuela, Paschale, and Peris, but leaves out Antonio Caballero de Santa Maria, Manuel de San Bautista, and Eugene Piloti.

[55] BnF chinois, 7148.

[56] BnF chinois, 7154.

[57] Xu Zongze, *Ming Qing jian Yesuhui shi yizhu tiyao*. Beijing: Zhonghua Shuju, 1989. The problem of calculating the exact number of Jesuits active in China is complex but not insurmountable. The comprehensive list compiled by J. Dehergne, *Répertoire des jésuites de Chine*, contains 920 names. However, the actual number active in China was far lower than this figure. The 920 names collected by Dehergne were compiled from lists in Roman and Portuguese archives of Jesuits who had ostensibly left for the China Mission. In fact, some died en route; others were diverted to the missions in India, Japan, or Southeast Asia; still others spent only a few weeks visiting China, but not in a missionary role, such as the famous Spanish Jesuit Alonso Sanchez. In my initial tally, I have come up with 415 names of European Jesuits who were involved in the China Mission, either as active missionaries in the field (including those who spent only a short time there), those affiliated with the Vice-Province of China but operating out of Macau (those Jesuits based in Macau but affiliated with the Japan

60 missionaries for the 17th and 18th centuries (with a maximum strength of 29 friars in 1701)[58], numbered 7 authors/translators, with three friars (Piñuela, Paschale, and Caballero de Santa Maria responsible for nearly all the books). A total of 60 Dominicans (including 5 Chinese) worked in China between the 1630s and 1770s; altogether 13 of them composed or translated works into Chinese, with the first generation of missionaries, men such as Morales, Varo, and Díez, responsible for the larger-scale grammatical and lexicographical works[59]. The Augustinians, who numbered 8 at their maximum strength in 1706, boasted only 4 titles from the hands of just two friars, the *Shi ke wen*, a dialogue in classical Chinese by Álvaro de Benavente (1646-1709) and three short translations of prayers and catechisms by Tomas Ortiz (1668-1742)[60].

V. — SINOLOGY AND THE CHINESE RITES CONTROVERSY

Learning Chinese was not merely a necessary tool for the missionary; the origins of the bitter Chinese rites controversy, which pitted the religious orders against one another and led directly to the conflict between Beijing and Rome, hinged on the understanding of a Chinese character, pronounced either as *ji* to denote sacrifice or *zhai* to mean worship. The Dominican Morales, one of the instigators of the controversy, recalled:

> *Desde la entrada del P. Angel [Cocchi] en este reino, transcurrieron mas de dos años, sin que él ni yo supieramos cosa alguna de lo que en China pasaba acerca de lo que se dirá luego. Dijele un dia al P. Antonio de Santa Maria [Caballero]: Vaya usted a la iglesia de Fogan, que yo me estaré en la de Tingteu. Estaba a la sazón dicho padre estudiando un libro impreso en caracteres chinos. Y como topase con una letra, cuya voz es Chy*[61]*, no supo su significado ni podia entenderlo por más que se esforzaba en explicárselo un cristiano llamado Tadeo, que le estaba enseñando. Por fin, Tadeo, no pudiendo dárselo a entender, le dijo: "Padre, esta letra significa sacrificar, y explica lo que vosotros decís en la Misa." Preguntado luego por el Padre si los cristianos en China tenían aquellos sacrificios, respondió que sí. Con esto quedó confuso el Padre, y me escribió que averiguase lo que era aquello*[62].

Province are excluded, except for those evangelizing in Hainan and in Guangdong and Guangxi, areas which were arbitrarily taken from the China Vice-Province to re-assign to the Japan Province after the suppression of Christianity in Japan.) To this figure must be added Jesuits of Chinese and Macau provenance, and the handful of Vietnamese and Japanese Jesuits who worked in the China Mission.

[58] N. Standaert, *Handbook*, p. 307.

[59] Figures compiled from J. M. Gonzalez, O. P., *Historia de las misiones*, vol. 5.

[60] N. Standaert, *Handbook*, p. 307. BnF chinois, 7023, 7042, 7326, 7426.

[61] *Ji* in the pinyin system of Romanization.

[62] J. M. Gonzalez, O. P., *Historia de las misiones*, vol. 1, p. 115.

Together, the Franciscan Caballero and Dominican Morales then challenged the Jesuit latitude in allowing Chinese Christians to continue participation in rites the friars deemed superstitious: the annual ritual honoring Confucius required of all scholars, and the private rituals to honor departed ancestors crucial to familial and lineage maintenance in Chinese society.

Very soon, the rites controversy assumed the tone of a linguistic strife: Who was the better linguist? Who had a more accurate understanding of Chinese texts? The Franciscan Paschale, himself a good linguist, was sensitive at the Jesuit critique that the mendicant friars were poor Sinologists. In his 1680 work, *Malleus, scriptum Latinum de ritibus sinicis*, Paschale commented on the self-claimed greater linguistic abilities on the part of the defenders of the Chinese rites. Since the time of Ricci, Paschale said, he had heard that no more than 2 or 3 Jesuits could compose in classical Chinese. Yes, the Jesuits had produced 300 works in Chinese, but most were actually composed in good style by Christian Chinese literati who listened to the verbal exposition by Jesuits or who helped in translations. It was clear that the Jesuits could not be credited with authorship of all these 300 works. It was unfair to accuse the mendicants of neglecting the study of Chinese. In a gesture of mendicant (and Spanish) solidarity, Paschale then praised four Dominicans: Francisco Diez, who had compiled a Sino-Spanish dictionary of 7,169 characters, Morales, who had composed the first Chinese grammar, Francisco Varo, who spoke excellent mandarin as well as the Fujian dialect, and of course Gregorio Lopez, a native of China[63]. Probably with the Rites controversy in mind, Varo, who compiled his Mandarin-Spanish dictionary in the 1690s, included no less than eight entries under the headings "sacrificar" and "Sacrificios" to denote the various Chinese and Christian usages of the terms in the Chinese language[64].

It came to the point that some newly arrived missionaries, such as Artus de Lionne (1655-1713), a member of the newly founded Missions Étrangères de Paris (MEP) and one of most vigorous critics of the Jesuits and Chinese religion, studied controversial Chinese text fragments for his language preparation[65].

After de Lionne's return to France, the struggle was continued by another MEP missionary, Charles Maigrot (1652-1730), successor to François Pallu (1626-1684), one of the founders of the MEP and among the first three vicars apostolic appointed by Rome to supplant the Portuguese *Padroado* in Asia. On arriving in Fuzhou in 1698 to take up his position as Vicar Apostolic, Maigrot, who had acquired the reputation of a learned Sinologist among some missionaries[66], immediately headed

[63] *SF*, vol. 7, pp. 146-156: "Malleus, scriptum Latinum de ritibus sinicis a. 1680 in provincia Shantung confectus", pp. 146-156, here p. 148.

[64] W. S. Coblin, *Francisco Varo's Glossary*, p. 505.

[65] BA JA, 49-V-22, f°s 88v^{o}-89r^{o}: Letter of Abbot de Lionne (MEP) to P. Fillippuchi, Fuzhou, 12 April, 1692. Lionne has been studiously reading controversial literature composed by the missionaries for his Chinese language studies since his arrival in China.

[66] Maigrot was praised by Joseph Francisco Boccardo de Langasco (1665-1712) (Lu Jo-se), an Italian reformed Franciscan who arrived in China in 1698. He stayed with Maigrot in Fuzhou for several months learning Chinese and later praised Maigrot's learning. See *SF*, vol. 9, *Relationes et Epistolas fratrum minorum hispanorum*, p. 745.

for a collision course with the Jesuits and Chinese Christians by proclaiming an edict excommunicating all who did not adhere to his strict condemnation of Chinese Rites. He promptly suspended the Jesuits Giampaolo Gozani (1659-1732) and João da Sá (1672-1731), who had raised difficulties about enforcing the decrees among the Chinese, thus provoking a direct confrontation with a group of enraged Chinese Christians. An anonymous Jesuit source hostile to Maigrot commented:

> *O Senhor Cononense [Maigrot] tinha de satis annos quasi confimos de assistencia en Fochey com larga experiencia e infimo conhecimento da quelles Christaons, tem tal sciencia de lingoa e letra e livras sinicos, e tal eminencia em todas a letras europeas, que chegou a dizer por escrito o Illm Senhor Atruz de Leone Bispo de Rosalia, que podia o ditto Senhor disputar e convincer aquelles padres da Companhia de Jesus havia em todo o mundo tinha confucimento etrato intimo (como elle diz) com os Mandarins mais supremos da provincia, couza que muito costuma grangear a authoridade com os Christaons*[67].

According to Maigrot, a doctor of the Sorbonne, Gozani had only been in China for 6 years and did not know enough Chinese language or books; and Sá had only been in China for one year. Maigrot told the Chinese Christians that Gozani had been suspended for teaching idolatry and superstitions.

To settle the bitter controversy between religious orders, Carlo Maillard de Tournon, *legatus a latere* appointed by Clement XI, departed Europe in May 1703, bearing a papal bull condemning the purported superstitious practices in Chinese rituals. Tournon reached Beijing in the winter of 1705-1706; he was granted two audiences with the Kangxi emperor but failed to make a good impression. At the end of June Maigrot arrived at the imperial capital; on 22 July he was summoned to the imperial palace at Rehe. During the audience Maigrot, conversant only in the Fuzhou dialect, was unable to speak mandarin with the emperor, and had to rely on the Jesuit Dominique Parennin as interpreter. At one point, Kangxi asked Maigrot to identify the four Chinese characters painted on a scroll behind his throne, of which Maigrot only recognized one. Kangxi then demanded Maigrot to expound on the differences between Confucianism and Christianity. Again, Maigrot failed to answer, to the visible displeasure of the emperor. On 2 August, Kangxi wrote out his judgement: "[Maigrot is] ignorant and illiterate, how dare he venture an opinion on the philosophy of China". The next day, the emperor wrote to Tournon:

> Yendang [Maigrot's Chinese name] does not know characters; he speaks Chinese badly and needs an interpreter. People like him who dare to discuss the meaning of Chinese texts are like those who stand outside a house, never having set foot inside, and discussing its domestic affairs. Their arguments have no basis[68].

[67] BA JA, 49-V-23, f° 172r°.

[68] On Kangxi's audience with Maigrot see H. Fang, *Zhungguo Tianzhujiao*; here vol. 2, pp. 323-324.

Shortly after Tournon's departure from Beijing, Kangxi issued an edict requiring all European missionaries to subscribe to the "way of Father Ricci" and promising never to leave China if they wished to receive an imperial certificate of residence. The Chinese Rites Controversy, which began with the meaning of a Franciscan missionary's encounter with a Chinese character, found its denouement with the failure of another missionary's ignorance of other Chinese characters.

LA PENSÉE ANALOGIQUE DES MISSIONNAIRES ET DES INDIENS EN NOUVELLE-ESPAGNE AU XVIe SIÈCLE

Danièle Dehouve
CNRS-Université Paris Ouest Nanterre La Défense
et EPHE, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Paris

Les textes missionnaires sont souvent les seuls témoignages existants de la vie passée d'un peuple. C'est dire s'il est essentiel d'apprendre à les lire et, dans ce but, de reconstituer le contexte et les circonstances de leur élaboration.

La Nouvelle Espagne possède un corpus considérable de textes missionnaires en langues indigènes, le plus gros d'Amérique. De façon paradoxale, c'est sans doute aussi celui qui a suscité le moins d'analyses critiques de la part des chercheurs. Pour la plupart des ethnohistoriens, ces textes, généralement rédigés en langue nahuatl, restituent intégralement la parole indienne. Le cas le plus étonnant est celui du livre intitulé *Coloquios y Doctrina Cristiana*, composé sous la tutelle du franciscain Bernardino de Sahagún en 1564. Il débute par la version des discours prononcés en 1524 lors de la rencontre initiale entre les douze premiers franciscains et les prêtres aztèques, et se poursuit par un exposé de la doctrine chrétienne, en partie détruit et qui nous est parvenu tronqué. Pour de nombreux chercheurs, l'authenticité de ces discours ne fait guère de doute ; selon eux, la rencontre au sommet entre les franciscains et les prêtres aztèques eut bien lieu, et le texte des *Coloquios* en restitue la teneur [1]. J'ai montré que ce texte, élaboré quarante ans après la rencontre supposée, suit en réalité les règles rhétoriques précises d'un genre littéraire en vogue en Europe à l'époque : la polémique persuasive, fréquente au XVIe siècle et issue de la tradition du dialogue didactique occidental. Un maître y affronte des objections qu'il réfute les unes après les autres, provoquant en fin de compte l'adhésion de ses contradicteurs. Le genre, couramment utilisé à des fins didactiques, accompagna des débats comme ceux de la Controverse de Valladolid. Dans le cas présent, les discours des prêtres aztèques, au début convaincus de la justesse de leurs croyances, précèdent l'exposé de la doctrine chrétienne et la conversion finale des païens qui se rendent aux arguments des franciscains [2]. Une telle mise en contexte du livre de Sahagún est, certes, moins romantique que l'illusion d'assister en direct au contact entre deux mondes.

[1] Voir en particulier l'introduction de M. León-Portilla à B. de Sahagún, *Coloquios y Doctrina christiana* et les prises de position de C. Duverger, *La Conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, et S. de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas*, en faveur de l'authenticité des discours.

[2] D. Dehouve, « Un dialogue de sourds : les *Colloques* de Sahagún » et « Un dialogo de sordos : Los Coloquios de Sahagún ».

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 231-241.

Les « discours moraux » des anciens Mexicains, connus sous le nom de *huehuetlahtolli*, « ancienne parole », constituent un autre corpus de textes dont l'authenticité a été unanimement acceptée. C'est le franciscain Andrés de Olmos qui rassembla vers 1533 un certain nombre de discours cérémoniels dans plusieurs villes du centre de la Nouvelle Espagne, Mexico, Texcoco, Tlaxcala et Tepeyacac. L'un de ces discours est particulièrement célèbre : il s'agit du premier d'entre eux, intitulé « Discours du père au fils pour l'exhorter à être bon », beaucoup plus long que les autres et plusieurs fois réédité. Il apparut d'abord à la fin de la *Grammaire nahuatl* d'Olmos dont le manuscrit fut achevé en 1547 et publié pour la première fois par Rémi Siméon en 1875. Toutes les analyses de chercheurs le présentent comme un discours recueilli tel quel par Olmos. J'ai montré qu'il s'agit, en réalité, d'un Décalogue en nahuatl, dont l'exposé suit celui des dix commandements, élaboré à la manière de discours plus authentiques [3].

Ce qui est en jeu dans l'appréciation du « Discours du père au fils » va bien au-delà d'un simple débat d'érudition car, sur la base de cette analyse, les ethnohistoriens ont affirmé l'existence de *concordances* et de *coïncidences* entre l'éthique indienne et la moralité catholique. Or, mon analyse a montré que le « Discours du père au fils » a été utilisé comme preuve de ces concordances dès 1585 sous la plume d'Alonso de Zorita. Puis, en 1600, le franciscain Juan Bautista Viseo inventa, sous le terme de *huehuetlahtolli* (« ancienne parole »), un genre littéraire qui doit sa fortune à la confusion entre les valeurs morales des Aztèques et celles des missionnaires catholiques.

Les premiers missionnaires de Nouvelle-Espagne ne se sont pas contentés d'apprendre le nahuatl et de recueillir des textes dans cette langue. Se voulant protecteurs des Indiens, ils ont cherché à prouver que leurs ouailles suivaient la Loi naturelle et respectaient des préceptes moraux aussi strictement, sinon plus, que les Européens. Cette inflexion était, certes, apportée « pour la bonne cause », puisqu'il s'agissait de défendre les Indiens contre l'avidité des conquérants. Il n'en demeure pas moins que l'analyse moderne se doit de la dévoiler et de jeter les bases d'une méthodologie pour l'analyse critique des textes.

Les deux cas mentionnés — *Colloques* de Sahagún et « Discours du père au fils » — sont exemplaires de deux formes de distorsion des textes en nahuatl par les franciscains. La première vient d'un désir de glorification du labeur missionnaire : le genre littéraire des polémiques persuasives a fourni le moyen de montrer comment les païens se sont rendus aux bons arguments de leurs évangélisateurs. Il a permis, en outre, d'occulter les aspects plus violents de la Conquête spirituelle, qui ne se réalisa que grâce à la défaite militaire indienne et à la répression physique menée par les missionnaires, comme le montrent quelques rares documents, tel le *Manuscrit de Glasgow*. La deuxième forme de distorsion fut suscitée par le désir de prouver que les Indiens de Nouvelle Espagne appartenaient à l'humanité et obéissaient à des préceptes moraux. C'est elle qui est à l'œuvre dans la rédaction du « Discours du père au fils », qui n'est autre qu'un sermon catholique rempli d'expressions traditionnelles en nahuatl.

[3] D. Dehouve, « Une chimère franciscaine : le premier *huehuetlahtolli* d'Olmos ».

Il existe une troisième forme de distorsion, qui fournira la matière de la présente contribution. Elle est due à l'illusion dont est victime le missionnaire, qui croit reconnaître dans un procédé rhétorique indien celui dont il est coutumier. À son corps défendant, l'évangélisateur se trompe sur le véritable sens des expressions autochtones qu'il recueille. Une réflexion sur le concept d'analogie illustrera cette troisième forme de distorsion.

Le franciscain Andrés de Olmos, l'un des premiers missionnaires de Nouvelle-Espagne, traduisait en langue nahuatl le concept de châtiment au moyen de plusieurs métaphores : « le bâton - la pierre », « le scorpion - l'ortie », « l'eau froide - l'ortie », « l'eau froide - l'eau gelée », « le piment - la fumée », « le lasso - le trou », « le lasso - la corde »… Il exprimait ainsi une notion catholique sous une forme analogique. Ce faisant, utilisait-il un trope d'origine européenne ? Un procédé courant dans les langues amérindiennes ? Ou encore peut-on parler d'une véritable rencontre entre deux pensées, indienne et européenne, rapprochées par le recours commun à l'analogie, laquelle aurait fonctionné comme une passerelle entre les deux mondes ?

La réponse présentée dans cette contribution se fondera sur une exploration de la notion de métaphore dans les traditions ecclésiastique et amérindienne. Il est certain que l'analogie était une forme spécifique de « savoir » missionnaire — et même plus que cela, une forme de pensée. D'un autre côté, l'analogie commandait un procédé rhétorique, courant dans les langues mésoaméricaines dont le nahuatl, connu sous le nom de *difrasismo* ou « paire métaphorique », qui permettait de désigner une chose au moyen d'un binôme. Il serait cependant faux de croire que la pensée analogique constitue une catégorie unique, dans laquelle prendraient place les cultures européennes et amérindiennes. Nous montrerons, à l'inverse, que ce procédé, semblable seulement en apparence, mettait en œuvre des modalités différentes de la pensée selon qu'il était utilisé dans les couvents franciscains et dans les sociétés indiennes.

I. — LE CONCEPT ET L'IMAGE

Les franciscains qui évangélisèrent le Mexique héritèrent d'une longue tradition européenne qui s'exprimait dans la littérature tant ecclésiastique que profane.

Des tropes de Quintilien à la littérature missionnaire

Les figures de rhétorique ont été établies par la célèbre *Institution oratoire* de Quintilien, au Ier siècle après J.-C. [4]. À sa suite, tous les étudiants de rhétorique d'Europe s'exercèrent durant des siècles sur les trois grandes sortes de tropes. En premier lieu, la comparaison ou *similitudo* propose de comparer ce que l'on veut exprimer à une image, par exemple : « Cet homme a agi comme un lion. »

La métaphore est, selon Cicéron, une similitude abrégée ; ainsi, « je dis de cet homme : c'est un lion » (VIII, 6, § 8).

[4] Quintilien, *Institution oratoire*, livre VIII, 6 : les tropes.

En troisième lieu, l'allégorie (VIII, 6, § 44), en latin *inversio*, est une « suite continue de métaphores », une métaphore filée, dit-on maintenant. Un poème d'Horace en offre un exemple :

Ô nef ! de nouveaux flots
Vont t'emporter encor
Sur la mer ! Que fais-tu ?
Rentre résolument au port.

Ces vers filent la métaphore de la concorde politique ; la nef représente l'État, les flots évoquent les guerres civiles et le port signifie la paix. L'allégorie est « pure » lorsque l'explication n'est pas donnée, comme dans ce cas ; elle est mixte si une glose en fournit l'exégèse introduite par les mots : « Je veux dire… ».

De nos jours, l'allégorie est définie comme une « composition artificielle où, sous forme descriptive mêlée de plus ou moins de narration, sont identifiés des principes moraux ou historiques : *du notionnel fait chair* [5]. » Cette dernière expression, percutante, insiste avec raison sur le fait que l'allégorie est une mise en image de la pensée conceptuelle.

Au XVIe siècle, l'allégorie était devenue la principale figure de style. La littérature profane et la poésie s'organisaient autour de notions abstraites — les catégories aristotéliciennes, par exemple — exprimées en images par l'allégorie. De là était née la coutume de l'interprétation allégorique, visant à rechercher le sens caché des images. Déjà le Moyen Âge, héritier des méthodes interprétatives de l'Antiquité, découvrait dans Virgile et Ovide des allégories morales et scientifiques. La Renaissance poursuivit dans cette voie et au XVIe siècle certaines éditions de Virgile ajoutèrent au texte les commentaires de Sevius, Landino, Ascensius, Valeriano et d'autres. À cela se joignit un goût prononcé pour les mythologies grecque et égyptienne [6].

La vertu de l'image, allégorique et mnémotechnique, était devenue indispensable à toute pédagogie. Mais, de plus, enseigner l'allégorie revenait à enseigner des vérités cachées et plus vraies que celles auxquelles la simple vision permet d'accéder ; elle permettait de « voir avec les yeux de l'âme », selon l'expression néoplatonicienne.

Les frères mendiants qui furent envoyés évangéliser le monde découvert à la Renaissance avaient été formés dans cet environnement intellectuel. Quel usage spécifique faisaient-ils de l'image ? Il s'agissait pour eux de délivrer un message religieux excessivement abstrait et moral issu d'Aristote et de Thomas d'Aquin, d'exprimer des notions qui, pour être comprises, devaient absolument « se faire chair ». Comment, en effet, faire saisir aux nouveaux convertis d'Amérique et d'Asie, ou même aux populations européennes, des abstractions telles que les sept péchés capitaux (orgueil, avarice, luxure, colère, gourmandise, envie et paresse), les cinq sens (vue, ouïe, goût, odorat et toucher), les trois puissances de l'âme (entendement, volonté et mémoire), les trois vertus théologales (foi, espérance et charité), ou les quatre vertus cardinales (prudence, justice, force et tempérance) ?

[5] M.-M. Fragonard, F. Lestringant et G. Schrenk, *La Justice des princes*, p. 181.
[6] Selon F. A. Yates, *Les Académies en France au XVIe siècle*, pp. 177-188.

Le notionnel se trouvait au point de départ, les images étaient au point d'arrivée du processus rhétorique. L'utilisation de l'image offrait, en conséquence, un caractère principalement allégorique, répondant à la définition de Quintilien (le recours à plusieurs images pour une seule notion) et à la définition moderne (« du notionnel fait chair »).

Les images provenaient d'un stock légitimé par son ancienneté. On les y trouvait à profusion et elles pouvaient servir à tout exprimer. Elles préexistaient et s'adaptaient aux sens qu'on voulait bien leur donner. Sans conteste, l'origine et le but de toute analogie étaient à rechercher dans les notions abstraites qui constituaient le fondement de l'enseignement religieux. Si les procédés imagés eux-mêmes étaient divers, tous possédaient une dimension allégorique évidente, comme on va le voir.

La figuration de l'invisible

La première utilisation de l'image dans l'enseignement religieux ne consiste pas, à première vue, en une métaphore, mais dans la figuration de personnages et d'endroits surnaturels, supposés exister, mais de façon invisible. L'image sert alors à figurer l'au-delà, dont la géographie est faite de lieux — paradis, enfer et purgatoire — et d'êtres — Dieu, la Vierge Marie, les anges, les diables, les morts (catégorie qui comprend les âmes du purgatoire, les saints, les prophètes, etc.) — que personne n'a jamais contemplés.

Les images issues de l'imaginaire collectif se retrouvent dans les textes (catéchismes et manuels de confession, sermons, exemples, colloques), mais aussi dans les statues et les peintures, ainsi que dans « l'art éphémère » des processions et des pièces de théâtre qui, souvent, se terminent par l'apparition de damnés et de diables.

On pourrait penser que la métaphore et *a fortiori* l'allégorie n'ont rien à faire dans cette figuration de l'invisible. Il est possible, au contraire, de montrer qu'elles se situent à son fondement. Ainsi, l'on sait que le damné est reconnaissable à ses chaînes, à ses lamentations et à ses cris de douleur provoqués par les flammes qui le lèchent, tandis que l'enfer et le purgatoire sont des fosses brûlantes. Ces images apparemment figuratives filent, en réalité, une métaphore — celle du feu — qui exprime des notions — la brûlure et la douleur, et donc l'expiation du plaisir. La figuration de l'invisible possède bien une dimension allégorique.

La comparaison

L'allégorie, déjà présente dans les procédés figuratifs, s'épanouit dans les procédés rhétoriques. Parmi ceux-ci, la *similitudo* ou comparaison est un trope qui, pour Quintilien, est introduit par « comme » et se trouve au fondement de la métaphore. Le latin l'introduit par *quasi* et, plus rarement par *sicut*, *ac si*, *in modum*. En langue nahuatl, les missionnaires introduiront la comparaison par un seul mot dans plusieurs de ses variantes : *yuhquin, yuhquinma, yuhquima* [7].

[7] D. Dehouve, *L'Évangélisation des Aztèques*, p. 149.

La similitude la plus fréquemment utilisée par les évangélisateurs est la « similitude naturaliste » ou « naturalisme symbolique ». Elle consiste à chercher dans la nature ce qui permet de faire « prendre chair » au notionnel. Des images frappantes issues de l'observation des choses proviennent souvent de traités antiques, tel celui de Pline.

Ces histoires ont été si populaires qu'elles ont survécu jusqu'à nos jours et ont donné lieu à des expressions que nous connaissons toujours, sans pour autant en savoir l'origine. Il en est ainsi du pélican qui se sacrifie pour ses petits. En réalité, celui-ci était censé tuer sa progéniture ; mais, trois jours après, il se donnait la mort pour faire jaillir de son cœur la goutte de sang qui ressuscitait les oisillons [8].

Les « larmes de crocodile » ont inspiré bien des ecclésiastiques, même dans les sermons en langue nahuatl. Lorsque cet animal rencontre un homme, il le déchiquette et le dévore ; à la fin de son repas, il prend la tête du mort entre ses griffes et se met à pleurer, car, dit-on, il ne lui reste plus de viande à manger. Quiconque verrait cet animal se lamenter sur sa victime penserait qu'il regrette de l'avoir tuée. Et pourtant, tonnait le prédicateur, l'animal ne pleurait pas de tristesse, mais de cruauté. Il versait des larmes de crocodile, semblables à celles que répandent certains pécheurs à l'heure de la mort, qui ne regrettent pas leurs péchés, mais la fin d'une vie de jouissance [9]. Pendant que les missionnaires tentaient ainsi d'effrayer leurs ouailles, en Europe les larmes de crocodile mises à la sauce profane servaient à stigmatiser l'hypocrisie des politiques :

> Le Crocodile, enfant d'un petit œuf glaireux,
> Contrefaisant le pleur d'un pauvre langoureux
> Meurtrit cruellement cil qu'à soy il attire :
> Tels sont, ô Mesnagers, vos dissimulez pleurs,
> Qui, plains du sang du peuple et gras de leurs malheurs,
> Faignans vous en fascher, n'en faites rien que rire [10].

Et le frère franciscain Andrés de Olmos, dès 1551-1552, évoquait en nahuatl devant son auditoire indien le cas des noirs corbeaux dont les petits sont supposés être, à la naissance, de couleur blanche :

> Voici la vie des corbeaux ; lorsque leurs petits naissent, leur plumage est très blanc et, lorsque leurs père et mère les voient, ils ne veulent pas les élever, ni s'en occuper, ni leur donner à manger. Et leur vie est donc de lever la tête vers le haut comme pour dire : Ô Dieu, toi qui t'occupes de chacune de tes créatures, fais en sorte que du ciel nous tombe ta rosée et que Dieu nous donne la force.

Le prédicateur tirait de cette histoire l'enseignement suivant : « Toi qui es le serviteur de Dieu, Dieu te secourra [11]. »

[8] J. Berlioz et M.-A. Polo de Beaulieu (éd.), *Les* Exempla *médiévaux*, p. 272.
[9] D. Dehouve, *Rudingero el borracho*, pp. 170-173.
[10] F. A. Yates, *Les Académies en France au XVIe siècle*, p. 448.
[11] Fray A. de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, pp. 98-99.

La figure de rhétorique la plus courante dans les sermons destinés à la population indienne de Nouvelle-Espagne semble bien être la comparaison. Mais celle-ci présente toutes les caractéristiques de l'allégorie ; d'une part, elle file la métaphore en bâtissant « sous forme descriptive mêlée de plus ou moins de narration » des principes moraux : le crocodile est comme le pécheur et ses larmes sont fausses ; les oisillons des corbeaux sont comme les hommes dont l'espoir ultime repose en Dieu. De l'autre, la comparaison n'existe que pour illustrer une notion abstraite : le faux repentir ou la confiance en Dieu.

II. — LE TOUT ET LA PARTIE

Tandis que les missionnaires mobilisaient leur pensée analogique dans le but d'inculquer aux Indiens des notions morales et abstraites, comment réagissait leur auditoire ? Les images évoquées, les procédés utilisés lui étaient-ils directement compréhensibles ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de se pencher sur le recours indien à la métaphore.

Le discours rituel mésoaméricain utilise des procédés que l'on désigne sous plusieurs noms : parallélisme, binômes, paires ou *difrasismos*. Le parallélisme a été défini pour la première fois dans la langue nahuatl par le père Garibay [12], qui s'est particulièrement intéressé au nombre des mots associés. Il distingue, en effet, trois procédés. Le premier (*difrasismo*, paire ou binôme) revient à juxtaposer deux vocables pour exprimer un troisième sens ; ainsi, « la jupe - la chemise » (*in cueitl in huipilli*) désigne la femme. Un autre procédé, qui reçoit spécifiquement le nom de « parallélisme », consiste à apposer deux phrases complémentaires, généralement synonymes. Le troisième procédé est celui de la « diffusion synonymique », définie comme la répétition de plusieurs mots apparemment redondants. Les premiers procédés groupent par deux les termes ou les phrases, tandis que le dernier en juxtapose plus de deux.

Depuis, les chercheurs, dépassant cette typologie purement linguistique, ont remarqué que plusieurs langues qui, souvent, n'appartiennent pas à la même famille, partagent certains traits structuraux. Le parallélisme en est un, et l'on trouve des « paires » dans le langage rituel des langues des familles maya, yuto-aztèque ou otomangue. Qui plus est, ce sont les mêmes images ou « noyaux conceptuels » que l'on retrouve d'une langue à l'autre : par exemple, « le père - la mère » pour désigner les ancêtres, « manger - boire » pour se sustenter, etc. [13].

De mon point de vue, le parallélisme, loin d'être un phénomène purement linguistique, correspond, en fait, à une forme de pensée liée au rituel [14]. Dans les énoncés de ce type, l'unité sémantique est constituée par un groupe de mots associés pour former une phrase courte, apposant des termes qui ont à première vue un

[12] A. M. Garibay, *Llave del Nahuatl*, p. 117. Voir l'analyse de D. Dehouve, *L'Évangélisation des Aztèques*, pp. 159-163.

[13] M. Montes de Oca, « Los difrasismos ¿Núcleos conceptuales mesoamericanos? »

[14] D. Dehouve, *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*.

sens très proche. Ainsi la prière au dieu de la pluie Tlaloc, recueillie par le franciscain Bernardino de Sahagún, décrit-elle la famine de la façon suivante :

> … Ils se sont enfermés [dans leurs coffres, dans leurs caisses],
> [les dieux pourvoyeurs, nos seigneurs] […]
> Ils ont caché [les jades, les bracelets, les turquoises] ;
> Ils sont partis en emmenant [leur sœur Chicomecoatl, la récolte],
> [La femme rouge, le piment] [15].

Entre crochets, on a signalé les « paires » ou « binômes synonymiques ». Le texte est construit à la façon d'une poupée gigogne formée d'éléments encastrés les uns dans les autres. La structure extérieure, la plus vaste, contient trois propositions : les dieux se sont enfermés, ils ont caché (des richesses), ils sont partis. Dans les structures intérieures, on trouve les endroits où les dieux se sont enfermés : dans leurs coffres-dans leurs caisses, qui évoquent métaphoriquement un lieu clos dans lequel les choses sont rangées et non en activité. Apparaît aussi ce qu'ils ont caché : les jades-les bracelets-les turquoises, métaphores de la végétation verte et précieuse. Enfin, est désigné ce qu'ils ont emmené : leur sœur Chicomecoatl-la récolte, c'est-à-dire le maïs, et la femme rouge-le piment, c'est-à-dire le piment.

Ce texte, qui peut nous apparaître comme un simple discours élégant formé de l'apposition de synonymes, est bien autre chose. La structure du discours — binaire et répétitive — est alimentée par une forme de pensée qui exprime la totalité au moyen de l'énumération de ses parties, ce qui, en logique, se nomme la « définition par énumération » : « par étendue ou extension d'un nom on entend la totalité des êtres ou des choses désignés par ce nom » (*Le Petit Robert*).

La famine est entraînée par la disparition des dieux ; or, celle-ci est décrite par toutes les manifestations possibles d'une disparition : un enfermement et un départ. Les plantes disparues sont énumérées : les jades-les bracelets-les turquoises désignent toute la verdure végétale évoquée par la verdure minérale des pierres précieuses. De plus, le maïs et le piment représentent les deux plantes paradigmatiques qui évoquent toutes les autres plantes cultivées.

Ainsi la notion de disparition des dieux est-elle désignée par ses manifestations — départ et enfermement. La végétation est évoquée par ses constituants : verdure végétale et plantes cultivées. Au lieu d'un exercice élégant, mais creux, de jeux synonymiques, les phrases que nous avons analysées sont la manifestation d'une pensée indienne qui fait surgir la notion de ses manifestations et la totalité de ses parties.

Cette définition de la pensée analogique indienne éclaire toutes sortes de binômes en nahuatl. Dès lors, on comprend que « la femme » soit nommée « la jupe - la chemise », comme totalité définie par ses parties ; ou que le verbe « se sustenter » soit dit « manger - boire », comme notion définie par ses manifestations.

[15] « Prière à Tlaloc », traduite par M. Launey : *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, t. II, p. 161.

III. — LE CHÂTIMENT SELON OLMOS

Après avoir examiné la pensée analogique des missionnaires et des Indiens, nous pouvons nous demander dans laquelle des deux s'inscrivent les binômes au moyen desquels Olmos exprime la notion catholique de châtiment : « le bâton - la pierre », « le scorpion - l'ortie », « l'eau froide - l'ortie », « l'eau froide - l'eau gelée », « le piment - la fumée », « le lasso - le trou », « le lasso - la corde ».

Une définition par extension à l'indienne

Les binômes d'Olmos peuvent être vus comme la manifestation de la pensée indienne qui construit la totalité à partir de ses parties et la notion à partir de ses manifestations. De fait, les binômes déclinent toutes les façons de souffrir. Ils sont une expression de la définition par extension. Le bâton et la pierre représentaient dans l'empire aztèque les deux modes de mise à mort des coupables ; le piment et la fumée désignaient le châtiment réservé aux enfants mâles que leurs parents tenaient au-dessus d'un foyer dans lequel se consumait du piment. L'eau froide et gelée, comme les piqûres infligées par les plantes (les orties) et les animaux (les scorpions) évoquaient la souffrance. Le lasso et le trou ou le lasso et la corde s'appliquaient à des techniques de chasse et, par extension, de capture de prisonniers destinés à être sacrifiés. Il ne s'agit pas de simples synonymes métaphoriques, mais d'une description de toutes les sortes de destin funeste.

De fait, Olmos a bâti les textes dont sont issues ces expressions à partir du recueil de véritables discours rituels aztèques. Il est donc possible, dans un premier temps, de conclure que les binômes envisagés appartiennent clairement à la pensée analogique indienne.

Une allégorie à l'européenne

Cependant, si, maintenant, nous adoptons le point de vue des évangélisateurs formés à l'école de Quintilien, nous pouvons envisager les binômes d'Olmos comme des similitudes à caractère naturaliste : le châtiment fait souffrir *comme* une piqûre de scorpion ou d'ortie, *comme* un coup de bâton ou de pierre, *comme* de l'eau froide, etc.

Il existe des sermons dans lesquels l'influence européenne se fait plus directe. Ainsi, nous extrayons la citation suivante d'un prêche en nahuatl d'Olmos :

> Elle est semblable à une fosse, à une tombe, à un trou, à une sépulture, la courtisane qui se cache pour faire tomber. Elle est comme le filet, la corde, le piège, pour que l'homme y tombe et s'y perde. Et si tu ne veux pas tomber dans la fosse, le piège, la corde, si tu ne veux pas tomber dans le précipice, la falaise, suis [ces conseils…] [16].

[16] Fray A. de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 121.

Les termes de ce sermon prononcé en nahuatl renvoient aux binômes du châtiment. Mais l'image elle-même est biblique. Il s'agit d'une similitude sociale (et non plus naturaliste) développée par Olmos un peu plus loin dans son discours :

> Fovea profunda est meretrix et infidiatur in via *quasi* latro et quos incautos inveniret interficiet.
>
> La prostituée est une fosse profonde et elle est embusquée sur la route *comme* un voleur qui tue les imprudents qu'elle trouve [17].

La similitude, introduite par le latin *quasi* (« comme ») présente une forte inflexion allégorique à l'européenne, qui file la métaphore de la vie, considérée comme un chemin dangereux.

Ainsi la première partie du sermon d'Olmos reprend-elle à son compte les binômes indiens issus d'une « définition par extension » : le filet, la corde, le piège, la fosse, la corde, le précipice, la falaise. Toutes les variétés de sort funeste sont énumérées.

Mais la seconde partie de son discours mentionne la citation biblique dans le plus pur style de la pensée analogique européenne, qui bâtit des allégories pour donner de la chair au notionnel.

Dès lors, les binômes indiens peuvent être envisagés dans le cadre de la métaphore biblique construite autour de la *fovea* (« fosse ») : la fosse, le précipice, la falaise sont des sortes de trou ; pour ce qui concerne les filets, les cordes et les pièges, ils sont là pour rendre l'action du voleur (le *latrus* latin) et l'imprudence de celui qui s'y est fait prendre. Finalement, alors que, dans un premier temps, le recours aux binômes indiens crée l'illusion d'un texte autochtone, l'analyse fait apparaître une utilisation de l'allégorie « à l'européenne ».

IV. — CONCLUSION

À la Renaissance, la figure de rhétorique la plus prisée est l'allégorie. L'enseignement issu d'Aristote et de Thomas d'Aquin était devenu tellement abstrait qu'il se devait de mettre les concepts en rapport avec des images. Mais on voit à quel point le mouvement de la pensée, qui enveloppe la notion de chair, diffère de la métaphore mésoaméricaine, qui fait naître la notion de l'image. La métaphore mésoaméricaine n'est pas un simple procédé rhétorique, mais la manifestation d'une pensée qui bâtit une totalité à partir de ses parties et une notion à partir de ses manifestations. Certes, l'analogie est un procédé universel, mais celui-ci peut être utilisé selon des modalités différentes.

La démonstration en est apportée par la reconstitution de l'approche qu'Olmos a eue des métaphores indiennes, dans la première moitié du XVIe siècle. Indifférent au mouvement de la pensée indienne, le franciscain voit dans les binômes en nahuatl des similitudes allégoriques qui lui évoquent les citations bibliques étudiées au

[17] *Vulgate*, Proverbes, chap. XXIII-XXVIII.

séminaire. En les insérant tels quels dans son sermon, il crée l'un des premiers quiproquos du contact entre les deux mondes.

Cette analyse propose les grandes lignes d'une méthodologie d'analyse critique des textes missionnaires. Il est nécessaire de « tenir les deux bouts », c'est-à-dire les deux traditions qui ont été convoquées lors de la rédaction d'un texte d'évangélisation. D'une part, il faut reconstituer le contexte historique de la pensée et de l'action missionnaire par les méthodes classiques de l'histoire et de la littérature ; de l'autre, il convient de mettre en lumière les ressorts sociaux et littéraires des sociétés précolombiennes : la tâche est plus complexe, car elle doit s'appuyer sur des reconstitutions fondées sur la lecture de textes coloniaux et la connaissance des sociétés amérindiennes modernes.

La pensée analogique est un universel humain et l'on sait depuis George Lakoff [18] que la métaphore n'est pas un simple procédé littéraire mais un fondement du système conceptuel qui commande la pensée et l'action. Pourtant, cet universel se décline selon des expressions culturelles. En ce sens, le recours à l'allégorie par les missionnaires issus des couvents européens diffère des procédés métaphoriques indiens. Pour saisir ce qui se passe au contact entre ces deux traditions, on a moins besoin d'une anthropologie du contact, de la porosité et des échanges, que d'une anthropologie du quiproquo.

[18] G. Lakoff et M. Johnson, *Les Métaphores dans la vie quotidienne*.

LA LENGUA GUARANÍ DE MONTOYA COMO ESPEJO CULTURAL

Bartomeu Melià
CEPAG, Asunción

Del jesuita Antonio Ruiz de Montoya (1583-1652) se puede decir que fue lingüista en la medida en que no fue sólo lingüista. «Nihil guaranicum alienum puto», pudo haber dicho con propiedad.

Ha habido buenos etnógrafos de la cultura guaraní, que se han servido de la lengua para analizar aspectos fundamentales de dicha cultura; ninguna sociedad permite la autopsia de su ser sin el bisturí de la lengua. Los trabajos de Curt Unkel Nimuendajú, por los años 1904-1914, y los de León Cadogan, especialmente desde 1949, son etnografía y etnología guaraní a partir sobre todo de la lengua[1]. Los textos originales y auténticos sustentan sus análisis.

En Montoya el procedimiento es en cierta manera más sencillo y natural. Se deja seducir por una lengua que comienza a aprender desde su llegada a Asunción en 1612.

I. — EL GRAMÁTICO

Recorramos, pues, en cuanto lo permite la precaria documentación al respecto, su biografía de gramático y de lingüista.

Huérfano ya de madre a los cinco años —había nacido en 1585—, al perder a su padre a los ocho, Antonio Ruiz de Montoya entró, pues así se lo ordenaba a los tutores el testamento, al Real Colegio de San Martín, recientemente fundado en Lima por los jesuitas; por entonces ya sabía leer y escribir gracias a un maestro asalariado que le habían puesto[2]. Pero, en una típica crisis de adolescencia, abandonó sus estudios a los diez y siete años, viste de caballero, se alista como soldado y sólo volvió a las aulas cuando, a los veinte, superadas sus no tan inocentes aventuras, y convertido, entró de nuevo a su Colegio de San Martín, «venciendo el empacho y repugnancia en volver como niño a los rudimentos de la gramática»[3]. Era rector del colegio el padre José de Arriaga, hombre de letras que habría de publicar

[1] L. Cadogan, *Ayvu rapyta.* C. Nimuendajú, *The Apinayé.*
[2] F. Jarque, *Ruiz de Montoya en Indias*, I, p. 61.
[3] *Ibid.*, p. 142.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 243-267.

una *Retórica Cristiana* (Lyon, 1619) y la tan discutida *Extirpación de la Idolatría del Perú* (Lima, 1621).

Es probable que en gramática latina el joven Antonio haya sido enseñado según el método del jesuita portugués Manuel Álvares (1526-1583), que se había vuelto ordinario en casi todos los colegios de la Compañía de Jesús, tanto de Europa como de América. Queda pendiente, por mi parte, el estudio de la presencia y de las eventuales influencias de Álvares en el colegio de Lima en el período en que allí estuvo Montoya, esto es por los años 1605 y 1606; estudio tal vez ya realizado por otros, pero al que, por limitaciones de estructura bibliotecaria en Asunción, no he tenido acceso. Volveré sobre ello.

El hecho es que Montoya tenía una buena base en gramática latina:

> Aprovechó tanto, que en once meses, con admiración de sus maestros, llegó, precediendo riguroso examen, a la clase de retórica, jornada que a los niños de más agudo y despierto ingenio suele durarles tres y cuatro años, con que pudo cumplir su promesa, haciendo y recitando en público, con mucho aplauso, una elegante oración latina en alabanza de las virtudes de su Señora, con especial elogio de su profunda humildad[4].
>
> En espacio de diecisiete meses concluyó los estudios de letras humanas, gramática y retórica, y salió tan eminente maestro que pudo graduarse en las dos facultades de maestro[5].

Fue por entonces, en 11 de noviembre de 1606, cuando ingresó como novicio en la Compañía de Jesús.

Sus breves y rápidos estudios de filosofía y teología en Córdoba, lo llevan al sacerdocio en 1612, camino ya de las misiones de guaraníes del Paraguay.

Una sociedad de gramáticos contemporáneos

En su etapa paraguaya, Montoya puede haber recibido otras influencias verosímiles, aunque no las encuentro documentadas explícitamente:

> Llegó a la ciudad de la Asunción, y entre tanto que el padre provincial no le despachaba a las reducciones, aplicose con todo cuidado al estudio de la lengua guaraní, y en poco tiempo salió con ella con tanta perfección y elegancia como se dirá cuando se haga mención del Arte y libros que en ella compuso[6].

No era desconocido en el Paraguay el *Arte de grammatica da lingoa mais vsada na costa do Brasil*, compuesta por el padre Joseph de Anchieta y publicada en Coimbra en 1595; de ella se servía, por ejemplo, el padre Francisco de San Martín, ya en 1610.

Según repetidos testimonios de los mismos jesuitas, muy usados deben haber sido los apuntes gramaticales del franciscano fray Luis Bolaños,

[4] *Ibid.*, p. 154.
[5] *Ibid.*, p. 163.
[6] *Ibid.*, p. 211.

> … la persona a quien se debe más en la enseñanza de la lengua de los indios, por ser el primero que la ha reducido a arte y vocabulario, y traducido en ella la doctrina[7].

Una carta del padre Francisco de San Martín, del 20 de abril de 1610, es a este respecto muy esclarecedora:

> Preguntando al padre Lorenzana que si tenía algo que ayudase a saber la lengua, entre sus papeles hallamos cosas de mucha importancia, de lo cual se debe lo más al padre fray Luis Bolaños[8].

En aquellos tiempos uno de los que más esfuerzo mostraba en trabajar la lengua guaraní era este padre Francisco de San Martín. De una gramática suya colocada a disposición de sus hermanos se habla en 1611, gramática que puede haber sido conocida también por el padre Montoya en cuanto llegó al Paraguay.

El padre Diego González Holguín autor de las importantes obras como la *Gramática y arte nueva de la lengva general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua, o lengva del Inca* (Lima, 1607), y el *Vocabulario de la lengva general de todo el Perv, llamada lengua Qquichua o del Inca* (Lima, 1608), fue destinado al Paraguay en 1607. Deseaba ser enviado al Guairá, aprendía la lengua guaraní y pretendía hacer de ella arte y vocabulario, si bien al final quedó como rector del colegio de Asunción[9]. En este cargo estaba cuando llegó Montoya en 1612 y ahí siguió hasta 1616, cuando pasó a Córdoba del Tucumán.

Es probable, sin embargo, que una vez orientado en las categorías gramaticales fundamentales y aprendidos algunos modos de decir enseñados por sus colegas un poco más avanzados, Montoya haya buscado la compañía de aquellos guaraníes y mestizos que poblaban la Asunción de entonces, como los dueños verdaderos del uso de la lengua. A este uso se remitirá continuamente cuando la regla gramatical dé lugar a dudas.

No demoró mucho tiempo Montoya en Asunción, y antes del fin de este año partía ya para su misión del Guairá, a través de la sierra y puerto de Mbaracayú:

> Quedeme en aquel pueblo algunos días administrándoles los sacramentos, y con el uso continuo de hablar y oir la lengua, vine a alcanzar facilidad en ella[10].

La ocasión para un estudio más sistemático de la lengua y su ordenamiento gramatical lo tuvo el padre Antonio en un momento de relativo descanso. Los vecinos españoles del Guairá ejercían continuas presiones contra las reducciones de guaraníes, queriendo de allí sacar indios para sus encomiendas. Tales intentos creaban un clima de tensión e intranquilidad entre colonos y jesuitas. Montoya consiguió

[7] B. Melià, *La lengua guaraní*, p. 41.

[8] Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Paraq. 11, fº 69vº. B. Meliá, *La lengua guaraní*, p. 163.

[9] M. Morales, *A mis manos han llegado*, pp. 37, 42 y 48.

[10] A. R. de Montoya, *Conquista espiritua*, p. 63; F. Jarque, *Ruiz de Montoya en Indias*, I, p. 212; P. Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, II, p. 333.

por un tiempo mantener una política de buena vecindad, y que los guaireños dejasen a los indios en paz:

> Valióse también el padre de esta benevolencia interina para otra obra importante, cual fue la de perficionar su Arte, y Vocabulario de la lengua guaraní, porque consiguió de los guaireños le permitiesen llevar a Loreto un español vecino de Ciudad Real, que era el mejor lenguaraz de cuantos había en el Guayrá. Este era el capitán Bartholomé de Escobar, a quien el venerable padre fray Luis Bolaños, que fue eminentísimo en la comprensión de ese idioma, solía consultar en cualquier duda sobre esta materia: y con su dirección y consejo pudo el venerable padre Ruiz dar la última mano a estos escritos, que fueron por donde han estudiado siempre nuestros misioneros y habilitádose a trabajar fructuosamente en esta gran viña del Señor[11].

Hombre activo como el que más, fue al mismo tiempo un empedernido filólogo del guaraní. Ayudado por una indiscutible facilidad en el aprendizaje de lenguas, como lo fue del latín, hizo de su estudio del guaraní una obligación y un placer, incursionando incluso en la lengua de los *yvyrajára*, conocidos hoy como *xokleng* o *kaingang*, de la familia lingüística *yé*.

Según referencias históricas, la gramática de Montoya estaba ya terminada en sus primeros tres o cuatro años de vida entre los guaraníes, y no sólo en sus líneas generales, sino en su cuerpo principal.

Su provincial, el padre Pedro de Oñate se hacía eco en 1616, del hecho:

> El padre Antonio ha hecho un Arte y Vocabulario en la lengua guaraní y según me escriben los padres parece que Nuestro Señor le ha comunicado don de lenguas, según es la facilidad, brevedad y excelencia con que la habla[12].

El mismo Montoya escribía de Loreto, a 9 de octubre de 1616:

> El arte y vocabulario procuraré vaya en otra ocasión, que como V.R. me escribió no había priesa y las ocupaciones aquí son tantas y yo tan para poco, no pudo ir agora. V.R. no lo reciba como cosa mía, que no lo es, sino de Nuestra Señora, que como mis trabajuelos son suyos y la vida y corazón que tengo, se dignó hacer este arte, porque después de haberle yo escrito y leído, hallé que no había hecho yo… Grandes cosas tiene Dios en estos desiertos, grandes riquezas y maravillas hace[13].

A partir de esta fecha ya no se habla tanto de las cualidades linguísticas del padre Montoya, lo que iba de por sí, sino del cuándo y el cómo imprimir sus trabajos. Lo que vendría a realizarse solamente en Madrid, entre 1639 y 1640.

Montoya había advertido muy pronto que los guaraníes eran una sociedad de «señores de la palabra» y, como dirá de la lengua en el prefacio de su *Tesoro de la lengua guaraní*, que imprime en Madrid en 1639,

[11] P. Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, II, p 624.
[12] *Cartas Anuas*, II, p. 97
[13] *Ibid.*, p. 156.

> … tan propia en sus significados, que le podemos aplicar lo del Gen. 2. *Omne quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius*. Tan propia es, que desnudas las cosas en sí, las da vestidas de su naturaleza.

La construcción de la propia gramática

Si me puedo referir a mi propia experiencia, en la construcción de un *Arte de gramática*, van a la par dos movimientos que se entrelazan y apoyan mutuamente. La novedad escuchada es remitida casi continuamente a una razón gramatical previa, de la cual las nuevas categorías que surgen serían confirmación o distancia, en un continuo juego de analogías y discrepancias. Por eso, he calificado esta tarea como gramática de traducción. Este proceder esconde en sí el gusano deletéreo de la «reducción», que puede desfigurar el rostro de la lengua por indebida imitación y por eliminación de rasgos ni siquiera percibidos. Al hacer gramática nos traducimos del romance, y en el caso de los jesuitas, del latín y ocasionalmente del griego, para decirnos en lengua indígena. Con toda razón la crítica achaca este procedimiento a la incapacidad de esos gramáticos de salir de sus propios esquemas y seguir hablando romance con palabras guaraníes.

Para calibrar la dimensión del fenómeno se buscan con ahínco los eventuales modelos de gramática que hayan podido afectar y perjudicar el quehacer de la misioneros gramáticos. ¿Qué gramáticas estaban en uso en los colegios de los jesuitas por los que habían pasado los misioneros? Surge enseguida el nombre de Nebrija. Pero en el caso de los jesuitas, los misioneros se inscriben dentro de horizontes y contextos de lenguas maternas y «romances» diferentes, fuera del castellano. Son numerosos los misioneros italianos de la primera hora en el Paraguay: José Cataldini, Simón Mascetta, Alonso D'Aragona. Otros venían del Perú donde habían pasado buena parte de su vida. El aire de familia que se puede detectar en los gramáticos jesuitas habría que atribuirlo más bien a una formación de tradición gramátical latina (y griega) común en los colegios.

Es ahí donde surge de nuevo el nombre del jesuita portugués Manuel Álvares (1526-1583) cuyo método de latín *De institutione grammáticae libri tres*, salió en Lisboa en 1572. Su gramática fue recomendada por la *Ratio Studiorum* —plan de estudios propio de los colegios jesuitas— y adoptada en la mayoría de sus centros de enseñanza. Marcó una nueva época en el estudio del latín y gozó de aceptación universal, aunque no le faltaron detractores[14].

De hecho, las ediciones de Álvares (en castellano, Álvarez), totales o parciales, llegan a seiscientas y según esa gramática se han formado generaciones y generaciones de jesuitas. Este método, que todavía he practicado a través de su actualización en la *Gramática de la Lengua Latina*, publicada en Barcelona en 1945 por el padre José María de Oleza, se caracteriza por su espíritu depurador y sanamente crítico respecto a ciertos gramáticos latinos de la decadencia, por su fidelidad a los clásicos y por su orientación eminentemente práctica para el dominio de la traducción, la competencia en el hablar y la capacidad en componer literariamente.

[14] *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, I, p. 90.

Varios estudiosos, como Otto Zwartjes, ya se han percatado de su importancia e influencia en todo el ambiente hispánico[15]. De haber estudiado Montoya por la gramática de Álvarez, su gramática de la lengua guaraní hace realmente honor al método.

El destinatario de una gramática jesuita es generalmente otro jesuita, que quiere aprender la lengua indígena «para entender y ser entendido». Este factor influye también para que esas gramáticas misioneras presenten notables analogías. Casi simultáneamente en tres áreas geográficas de las incipientes misiones jesuíticas de guaraníes, tenemos tres misioneros gramáticos que son el padre Francisco de San Martín, trabajando en San Ignacio del Paraná, Antonio Ruiz de Montoya en el Guairá y Alonso D'Aragona en la región del Uruguay, y de los tres se puede decir que conocen bien el latín.

No es mi objeto recoger de nuevo aquí la noticias de carácter histórico y lingüístico ya expresadas en otros trabajos. Me refiero al capítulo «El guaraní, lengua "reducida" y cristiana» y dentro de él lo relativo a: «El misionero gramático»[16] y a mis prefacios a las nuevas ediciones de la *Breve introducción para aprender la lengua guaraní* de Alonso de Aragona y el *Arte de la lengua guaraní* de Montoya[17].

Considero que la forma de gramaticalizar de estos misioneros, al tener, sin embargo, el oído puesto en la palabra proferida por los indios y al uso de la lengua, les ha convertido a ellos mismos a modos y formas de decir nuevas y originales, que saben retener y admirar. Hay convergencias entre el latín y romance con el guaraní, pero también discrepancias irreductibles cuyo artificio y originalidad hay que retener y aprender.

El latinismo, ciertamente reductivo, no impidió, sin embargo, que se detectaran formas y categorías muy propias del guaraní, como el doble plural de primera persona, *ñande* (inclusivo) y *ore* (exclusivo), la falta de declinaciones de los nombres, el peculiar sistema de las «partículas» temporales en los sustantivos y en las formaciones verbales[18]. El misionero es convertido a la nueva lengua que también lo evangeliza.

La lengua guaraní, una y diversa

El *Arte* de Montoya será una gramática general de la lengua guaraní. Decir de la lengua guaraní que tiene las ocho partes de la oración es ya una abstracción que se podría aplicar a un muy grande número de lenguas, incluyendo las lenguas románicas europeas, pero también a lenguas de América. Ahora bien, las entidades abstractas descansan siempre, en último análisis, en entidades concretas, que son individuos que hablaron o están hablando actualmente. La lengua siempre está hecha de hablares particulares, de personas que estuvieron en una comunidad y ésta en una geografía.

[15] O. Zwartjes (ed.), *Las gramáticas misioneras*; O. Zwartjes, «A gramática latina de Manuel Álvares».
[16] B. Melià, *La lengua guaraní*, pp. 157-183.
[17] A. de Aragona, *Breve introducción*; A. R. de Montoya, *Arte de la lengua guaraní.*
[18] B. Melià, *La lengua guaraní*, pp. 169-183.

Y como siempre, es el uso, el uso de la región, el que hará la regla. *Tu autem consule vsum regionis tuae*[19].

Montoya que comenzó a aprender el guaraní en Asunción, que comunicó de paso con los que vivían en las serranías de Mabarakayú, que practicó por largos años esa misma lengua en el Guairá —hasta ver el aniquilamiento de sus queridos pueblos en 1631—, y que conversó con los indígenas que se reducían en el Paraná, en las costas del Uruguay, en el Itatín y en el Tape, estuvo en condiciones excepcionales para conocer bastantes variedades de guaraní.

Montoya tiene conciencia del carácter fragmentario y dialectal de su obra:

> Algunos vocablos serán más usados en unas partes que en otras: pónense todos los que hemos podido alcanzar, porque no se haga nuevo el que oye en una parte el vocablo que en otra no oyó[20].

Para esa época Montoya ya había recorrido casi todos los territorios conocidos de los Guaraníes desde el Paraná actual hasta el Tape, en Rio Grando do Sul, y sabía por experiencia que que no todos los Guaraníes hablaban del mismo modo. Los Itatines, al decir del Padre Diego Ransonnier (Ferrer), «en la lengua tienen alguna diferencia de los demás guaraníes, aunque poca, acercándose algo al lenguaje tupí».

Muy bien advirtió las características dialectales de Montoya el Padre Paulo Restivo, el nuevo editor del *Arte* ya en pleno siglo XVIII, de una obra que casi había cumplido un siglo.

Naturalmente en el guaraní jesuítico del siglo XVIII vocablos y formas de decir que figuraban en Montoya, «*per non usum* se habían anticuado y hecho casi ininteligibles». Son los cambios diacrónicos propios de todas las lenguas en las que se plasman los cambios generacionales y culturales.

Según el mismo Restivo, Montoya tiene otra particularidad:

> … después de mucho examen, puso todos los términos y vocablos que en su tiempo se usaban; y como bien advierte en su *Tesoro*, hay términos que se usan en unos pueblos y que no son usados en otros.

La dialectología de Montoya es explicada con un criterio que no desmerece de un lingüista actual. Basándose en la propia experiencia que oye modos de hablar particulares —dialectos— en dos pueblos tan próximos como San Javier y Santa María, entiende que

> … si en distancia de solas cuatro leguas se hallan modos de hablar tan diversos entre sí, que será en distancia de tantas leguas cuantas anduvo el Venerable Padre [Montoya] y de tantas parcialidades como comunicó, y pueblos tan diversos cuantos merecieron su cuidado y asistencia[21].

[19] A. R. de MONTOYA, *Arte*, p. 99

[20] ID., *Tesoro*, fº 1vº.

[21] P. RESTIVO, *Arte*, p. XX.

Cuando en 1637 se dirigió a Madrid, donde por fin podría publicar su extensa y hoy tan famosa obra lingüística en cuatro tomos, Montoya, sin pretenderlo, era el hombre que había podido escuchar el mayor número de variedades idiomáticas de la lengua guaraní. En el futuro, debido a los movimientos migratorios internos de los mismos guaraníes que confluían probablemente hacia la formación de una especie de *koiné*, ya nunca más se darán las condiciones dialectales que pudo vivenciar el padre Montoya.

Curiosamente esas condiciones se darán de nuevo, y sólo en parte, en el siglo XX, cuando una persona como León Cadogan, mi maestro, pudo también escuchar de viva voz la palabra de los Avá-Chiripá —muy probables descendientes de los Guaraníes del Guairá y Mabarakayú—, de los Paî Tavyterâ, descendientes de los Itatín, sin contar el guaraní paraguayo, esa nueva *koiné* hoy tan problemática por su mezcla *jopará* de lengua guaraní con palabras castellanas, y, viceversa, de castellano con palabras guaraníes. Conocemos ahora el dialecto de los Mbyá y el de los Chiriguanos de Bolivia, que Montoya casi con certeza no conoció.

De los eventuales dialectos de los Paranaguára, Uruguaiguára y de los Tape, es más difícil encontrar hoy evidencias explícitas, aunque algunas expresiones de Montoya pueden proceder de estos grupos étnicos.

Estas indicaciones dialectológicas creo que son pertinentes para que no se piense que la obra lingüística de Montoya es una construcción monolítica. Como buen lingüista «moderno» Montoya fue muy sensible a las variedades y diferencias de las hablas particulares.

La obra de Montoya recoge, pues, fundamentalmente, el dialecto del Guairá, si bien no lo impone a las demás parcialidades, que conservarán durante todo el tiempo reduccional, hasta la expulsión de los jesuitas en 1768, buena parte de sus particularidades.

La construcción de una lengua guaraní por parte de Montoya se debe entender más bien como un material didáctico para los jesuitas y otros, que estudiaron el guaraní con esa gramática y consultaron repetidamente sus diccionarios para conocer el sentido de las palabras y aumentar su vocabulario. La gramática de Montoya es sin duda uno de los mayores monumentos lingüísticos surgidos en el Paraguay colonial.

II. — EL DICCIONARISTA

Hay varios modos de acercarse a una lengua. Uno de ellos es buscar las palabras que corresponden a la propia visión de mundo. Poner el pie del otro en mi propio zapato, y aun a riesgo de caminar mal y con dificultad. Es así como se suelen elaborar los primeros vocabularios. La primera preocupación del aprendiz de la lengua es decirse a sí mismo, y que el otro entienda lo que uno quiere decir. Este tipo de vocabularios ha estado y está vigente hasta ahora. Misioneros, cuya primordial y casi única tarea es la de traducir la Biblia, confeccionan vocabularios pertinentes para esta función. El resultado suele ser la lengua sin la lengua.

Las partes del cuerpo humano

En esa categoría se pueden colocar incluso los vocabularios de «las partes del cuerpo humano», uno de los primeros ejercicios de un aprendiz de lingüista, ya que el averiguador tiene frente a sí lo que viene a ser su propio espejo vivo, que le puede contestar y explicar detalles y sutilezas. Es un de los casos de «universales de la lengua». Mucha veces me he divertido yo mismo en ese juego. Hay diversión y un poco de malicia. Y he notado que se puede chocar con la decencia cuando se llega a partes del cuerpo que aun para indios desnudos incluyen sentimientos de pudor y reserva; y no se diga cuando se trata de averiguar las partes de otro sexo. Estos vocabularios, que van en la dirección del investigador hacia el investigado, son por lo mismo muy limitados, pues las mismas cuestiones difícilmente rebasan los horizontes y perspectivas miopes del preguntón. Hay que desconfiar de los vocabularios de mera traducción para decirse en lengua indígena, pues su confección está casi indefectiblemente circunscrita a un universo exterior.

Un tesoro

Algunos diccionarios de la época, como el de Montoya que nos ocupará, adoptan a veces el nombre de *Tesoro*, dentro de la tradición latina del *Thesaurus.* La primera obra monolingüe en lengua española de lexicografía de Sebastián de Covarrubias apareció con el título de *Tesoro de la lengua castellana, o española* (Madrid 1611). La denominación se ha generalizado en la actualidad tanto en literatura como en bibliotecología.

No sabemos hasta qué punto Montoya haya podido conocer en el Paraguay, cuando estaba él entretenido en su labor de diccionarista por el año de 1616, el que se haría tan famoso *Tesoro* de Covarrubias, pero puede haberse sentido atraído por el título al sólo llegar a Madrid en 1638, dedicado a varios asuntos, pero también a la edición de sus trabajos lingüísticos, al percatarse de que se trataba de una obra del mismo cariz. Sus compañeros jesuitas de la «Casa profesa» de Madrid pueden haberlo inducido a atreverse en la comparación. Tanto en Covarrubias como en Montoya, hay un elemento novedoso que es la contextualización de las palabras mediante ejemplos. Lo que en español podía hacerse remitiendo a veces, aunque no necesariamente, a «autoridades», en Montoya se hará mediante el recurso a expresiones oídas de los Guaraníes, hombres y mujeres, que tampoco carecen de autoridad por su buen decir. A este respecto Montoya parece haber sido especialmente sensible al acto de escucha. Al captar las palabras en su uso cotidiano las inscribe con frecuencia en amplios campos semánticos cuyos términos se relacionan entre sí jerárquicamente. Para situar mejor los términos recurrirá sistemáticamente a etimologías —no siempre acertadas—, a sinónimos y antónimos y sobre todo a sintagmas y oraciones completas.

De este modo la lengua se convierte en máquina de fotografia, o dicho con más sobriedad, instrumento de etnografia. No alcanza a constituir una enciclopedia temática, pero en el juego de relaciones, paráfrasis y combinaciones, las palabras juegan papeles agradablemente sincronizados en escenas llenas de sentido y artificio.

Es el *Tesoro de la lengua guaraní* de Montoya, un cuadro vivo de la sociedad que habla esa lengua; es el teatro de la vida. En las palabras están las cosas y sus relaciones. «Las palabra vienen así vestidas de su naturaleza».

No es extraño que los términos de la lengua así etnografiada actúen de bisagra entre una tradición arraigada en el uso normal de palabras y dicciones, al mismo tiempo que se abre a un nuevo mundo en el cual podrá ser dicho lo que nunca fue dicho antes. Sincrónicamente la lengua guaraní de Montoya es espejo y es proyección. La memoria se hace futuro. Registra así un complejo y maravilloso mundo histórico y anuncia un mundo por venir. Es cierto que la falta de separación clara entre los dos universos puede resultar enojoso y molesto, pero constituye la novedad de Montoya.

En el teatro de las palabras

En 1984, en las «Primeras Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas» en Resistencia (Argentina), presenté una trabajo sobre «La obra lingüística de Montoya como fuente etnográfica guaraní». En el resumen publicado, decía entonces:

> Una importante fuente etnográfica, escasamente explorada, es la obra lingüística de Montoya, en especial el *Tesoro de la lengua guaraní*…
>
> Montoya no sólo ofrece un vocabulario que registra los términos de la lengua «in abstracto», sino que los enriquece sistemáticamente, los hace «tesoro». Montoya, al calificar y actualizar las palabras conforme al uso, las sitúa etnográficamente, potenciando de modo muy significativo su índice cultural… La lengua guaraní, por el tratamiento que le da Montoya, es realmente el lugar privilegiado donde se anudan las relaciones entre lenguaje y cultura[22].

En aquel entonces mostré algunas características de la lexicografía etnográfica de Montoya destacando una serie de palabras que me parecían especialmente relevantes en la expresión de aspectos peculiares de la cultura y del modo de ser guaraní.

Seleccioné en aquella ocasión una serie de palabras que correspondían a los conceptos de: 1) chamanismo; 2) danza y canto; 3) tierra, monte y campo; 4) vivienda; 5) agricultura; 6) caza, pesca y recolección; 7) adornos corporales y vestido; 8) cerámica; 9) cestería; 10) proverbios *(ñe'ênga)*.

Los resultados de aquella investigación, que recupero ahora de mis fichas, los expondré aquí, ya que nunca fueron publicados. De todos modos lo haré sólo en parte.

Tengo muy presentes las «Advertencias para la inteligencia de esta primera parte del Vocabulario Guaraní» del propio Montoya, cuando aconseja el siguiente modo de proceder:

> En este Vocabulario se ponen los vocablos simplemente. Para saber sus usos y modos de frases, se ha de ocurrir a la segunda parte. v. g. busco aquí

[22] B. Melià, «La obra lingüística de Montoya», pp. 266-267.

> Hombre, hallo que es Abá, buscaré Abá en la segunda parte, y allí hallaré lo que se dice del hombre[23].

Esa «segunda parte» es naturalmente el *Tesoro*, publicado el año anterior de 1639.

En las «Advertencias para la inteligencia de esta segunda parte de la lengua guaraní», Montoya no rehuye explicar aspectos que hoy llamaríamos de sociolingüística y semántica dialectal:

> Algunos vocablos serán más usados en unas partes que en otras; pónense todos los que hemos podido alcanzar, porque no se haga nuevo al que oye en una parte el vocablo que en otra parte no oyó.
>
> Toda esta lengua está llena de figuras y metáforas, que los muy versados en ella se ven muy atajados, por no caer fácilmente en la traslación o metáfora, y así se ha procurado todo lo posible poner el uso de ellas. De donde saldrá no juzgar fácilmente por no lengua, o por no usado el vocablo que no se entiende.
>
> Por la misma razón podrá ser que queriendo averiguar algún vocablo con los mismos naturales (simplemente) lo extrañe; pero dicho con sus circunstancias y aun con su donaire (que todo es menester) lo entiendan y conozcan por muy elegante, como frecuentemente pasa[24].

De estos fenómenos he tenido alguna experiencia cuando en los años de 1970-1976 recogía textos guaraníes de los Pâi-Tavyterâ de boca de Evangelí Morilla (este es su nombre externo) en una lengua arcaica y ritual que muchos jóvenes del mismo grupo y aldea ya no entendían.

Palabras en juego

En esta exposición, cuando la línea se abre con un palabra castellana, ésta viene del *Vocabulario*; cuando guaraní, remite al *Tesoro.* De ambas obras uso la edición facsímil, pero hago transliteración a la ortografía convencional del guaraní actual en el Paraguay.

III. — LA ETNOGRAFÍA LINGÜÍSTICA

A través de diversos items de especial densidad etnográfica se mostrará la fineza de observación y la calidad del registro montoyano.

Las palabras o términos subrayados corresponden a las obras de Montoya: *Vocabulario de la lengua guaraní* (1640), cuando está en castellano, y *Tesoro de la lengua guaraní* (1639), cuando en guaraní. Aquí se presentan en transliteración ortográfica moderna.

[23] A. R. de Montoya, *Tesoro*, 1640 101; 1997: xxiii.

[24] Id., *Tesoro*, f° A1.

Chamanismo

Hechicero: *paje, pañerâ, guajapa, karai, guayapia jára;* ***morî'i tîmbypia.***
Hechizos: *kurupa'y, pohâng, pohâny'u.*
Chupar el hechicero: *aisuvâ (-na).*

paje: hechicero.
ava paje: *indio hechicero*
pajeha: hechicería, hechizo.
paje pype omano: murió de hechizos.
añembopaje: hacerse hechicero.
paj porosuhâvára: hechicero chupador.
paje paje poropichyhára: hechicero refregador.
ambopaje'og: quitarle el ser de paje.
niñembopajéi potári: no quiere dejar sus hechizos.
kuña paje: hechicera.
aba paje otupichchuarai ombo'eháramo oguereko: tiene el hechicero por su maestro a un familiar.

tupichúa: familiar
tupichuarija: hechicero que tiene familiar.
tupichuarai: mal familiar.
amboupicharai: hacerle hechicero.
che rupichúa: soy hechicero.
añemboupichúa: hacerse hechicero (*).
[Montoya entiende sin duda la acepción de familiar como se da en el castellano de la época y que registra Covarrubias (/1610/1998: 584): «llaman familiares a los demonios que tienen trato con algunas personas»].

pañerâ: hechicero.
guayupi'a: llaman al hechicero.
guajupi'a jára: lo mismo.

karai: [vocablo compuesto de] *kara* (2) y *i*, de perseverancia. Astuto, mañoso. Vocablo con que honraron a sus hechiceros universalmente y así lo aplicaron a los españoles, y muy impropiamente al nombre cristiano y a cosas benditas, y así no usamos de él en estos sentidos.

tÿmbypía, o *tÿpypía*: rastro en el olfato. Che reÿmba itÿmbypía: mi perro rastrea bien. Y lo dicen de los hechiceros chupadores, que saben donde han de chupar.

Mago: *paje, guajupia jára.*
Magia: *pajeha, mbajeha.*

kurupa'y: árbol conocido, especie de algarrobo, y lo mismo dicen de los hechizos.
akurup'yvoña: hacer hechizos.
ambokurupa'y: enhechizar.
aporoyvô kurupa'y pype: lo mismo.

pohâng, o *mohâng*: medicina, remedio, hechizo.
aipohanô: yo lo curo y enhechizo.
pohanôngára: médico o hechicero.

aipohanô kurupa'y pype: enhechizar.
apohângy'u: darle bebedizo.
ajeovapohanô: afeitarse.
tova pohâng: afeites.
añepohângy'u guijejuka potávo: tomé ponzoña para matarme.

angu'ay: árbol del bálsamo; o *yvyra paje.*
yvyra paje: árbol de bálsamo.

aañangerojy: hacer bajar al diablo, dice el hechicero.

hauvô; hauvû; ‹hauva: agüero;
ahauvô ijarâmari: echar suertes para saber a quien cabe.
che rauvô: díjome un agüero; pronosticó.
guyra auvô: pájaro de agüeros.
aguyra auvô: adivino que he de matar pájaros;
apira auvô: juzgo que me ha de ir bien en la pesca.
heva'e ahauvô: pienso que me irá bien en la caza.
guyra ñe'ê rehe mbya ahauvô: por el canto de los pájaros eché agüeros a los Indios. [*Tesoro,* 146r°-v°]

suvâ: chupar, medicina de hechiceros.
aisuvâ: yo le chupo.
porosuvândára: chupador de oficio.

Enhechizado: *ipohanômbyra, imopohângy'upyra.*
Enhechizar: *amokañy paje pype, aipohanô, aipohangy'u.*
Enhechizar con flecha: *aporoyvô kurupa'y pype.*
Enhechizar para que le ame: *aipohanôta che rayhu guijávo.*

pa'i: padre, es palabra de respeto, y con ella nombran a sus viejos, hechiceros y gente grave; corresponde a *ha'i,* madre. *Pa'i avare*: padre sacerdote, *pa'i guasu*: obispo, prelado.

Canto y Danza

Cantar: *aporahéi (ta),* o: *porahéi*
Cantar las indias: *añe'engarái (vo).*
Cantar en las bebidas: *aguahu (vo).*
Cantares deshonestos: *porahéi avaete,* o: *porahéi sandahe.*
Cantos honestos: porahéi katupyri, o: *sa nee'ÿ. [*tal vez *sandahee'ÿ,* del original: *kan -ne e'ÿ].*
Componer cantares: *mborahéi pyahu ajapo; amoî porahéi pyahu.*
Componer, concertar voces: *amojoja porahéi; amoîngatu poraheita ñe'ê.*
Canto de aves *ha'uvo.*

guyra sapukái, guyra ñe'ê [canto de aves].

porahéi o mborahéi: canto
mbaraka pype aporahéi: cantar con instrumento.
aroporahéi mbaraka, o: *amoirû mbaraka guiporahéita* [acompañar el canto con la maraca].
porahéi ñepungatú va'e: triste.

porahéi pochy: malo
porahéi sandahe: deshonesto.
porahéi asy katu: triste, lastimoso

[Las formas del canto citadas por Montoya son muy varias y diversas, y entre ellas es perceptible notar algunas que indicarían nuevas prácticas misioneras].

hapirô: llanto, cantando cosa de dolor.

ñe'engarai, compuesto de: *ñe'ênga,* refrán, y *pirai,* trisca: canto de mujeres.
oñe'êngarai kuña okuapa: están las mujeres cantando.

guahu: canto de los indios
amoboguahu: hacerlo cantar.
aguahu rai: cantar mal.

Bailador: bailador: *jerokyhára*
bailar en corros asidos: *orojepopysy orojeroky'vo.*
baile: *jeroky.*

Danza: *jeroky*
danzantes: *jerokyhára, ojerokyva'e.*
danzar amontonados: *orojeroky oapytâmô.*
danzar asidos de las manos: *orojopopysy orojeroky'vo; orojeroky jopojopo pysyka.*
danzar en corro: *oñamândápe orojeroky.*

Zapatear bailando: *ajeroky guyjepypetéka; aipyvondy.*

Jeroky:
che jeroky: mi danza o danzar; *ajeroky*: yo danzo.
jerokynê amâ: corro de danza.
che jerokyse katu: deseo saber danzar.
añembokupy âtâ âtâ, o *añembokupy apyryryi*: hacer tembleque con el pie hacia delante.
ajepyta rúpâ: herirse el talón con el otro pie haciendo mudanza
ajepyta kutu: mover el talón de un pie con la punta del otro como para paseo del saltarín.
ajekupy asa asa: idem [lo mismo].
ajekupy eja eja: hacer arremetidas trocando los pies.
añemoandaguî kangy: hacer quebradillos con el pie.
añeandaguyasa: hacer gambetas como el que teje levantando el pie hacia la rodilla del otro, y después con el otro hacia las corvas.
che py apyvy pyvy: hormiguear los pies atrás y adelante como el canario.
ajekupy e'e: arrastrar los pies juntos.
ajepyapy kyty kyty: soliviarse en las puntas de los pies, haciendo unas gambetillas.
ojopopysy ñeamâ ojeroyvo: danzar en corro asidos.
jeroky y: el que guía la danza y siempre dice relación a otros.

Ecología

Yvy: tierra, suelo.
yvy asy: tierra fragosa.

Yvy ja: linde.
yvy mba'e ñemoñangatuhába: tierra fértil.
yvy mba'e tÿmbáva: tierra que se labra.
yvy pytuêhába: tierra de consuelo.
yvy torypáva riguára: tierra de alegría.
yvy pe puku: llanura.
yvypy: centro de la tierra.
yvy tesâindáva: tierra de alegría.
yvy tesay po: tierra de llanto.
yvy akÿ: tierra húmeda, mojada.
Yvy ku'i tî: arena.
yvy ojava'e: tierra pegajosa.

Yvyty: sierra
yvyturusu: serranía, cordillera.
Ayvyeka: rebuscar raíces en la tierra.
Ayvymboja'o: repartir tierras.
Ayvykarâi: escarbar la tierra, raer, rayar, señalar.
Yvyra aguyje: árbol provechoso
yvyra ei: árbol inútil, infructífero.
yvyra aÿ mba'e: infructífero árbol.

Ka'a: monte, y la yerba que beben.
ka'a ayguyra: monte espeso, por debajo de los árboles.
ka'a ana: monte espeso.
ka'avapyra: principio del monte, tomándolo desde la cima al pie, o al contrario.
ka'a katu: yerba buena, y monte ralo.
ka'a sapa: atravesía de monte.
ka'a ete: monte verdadero de palos gruesos.
ka'a guasu: monte grande.
ka'a guyra: lo debajo del monte.
ka'a yvate: monte alto.
ka'a yguára: montaraz.
ka'a pa'û: isla del monte

Ka'a pypíara: lo que contiene el monte; *ka'a po* o *ka'a póra.*

Yvy mârane'ÿ: suelo intacto, que no ha sido edificado.
Ka'a marane'ÿ: monte donde no se han sacado palos, ni se ha traqueado.
(kuña marane'ÿ: mujer virgen).
(ao marane'ÿ: ropa no usada).

Ñû: campo, y la paja de él.
ñû akape: mancha de campo entre montes.
ñû evichua: ensenada de campo.
ñû ka'a pore'ÿma: campo raso.
ñû yguára: camperos.
Ñû mbe: campo llano, raso.
ñû ñovaî: campo con mancha de montes.
ñû ipoty: campo florido.
ñû tekohabe'ÿ: desierto.
ñû ai meme o *ñû ruri*: campo raso.
ñû ovy: verde campo.

Pueblo y Casa

Tetâ: pueblo, ciudad.

che retâmbiguára: los de mi pueblo
tetâmbipe, cheretâmbipe: dice el varón a las mujeres de su pueblo, e incluyendo algo de parentesco, y lo dicen a sus mismas hermanas.

Ta.b: pueblo.

che táva: mi pueblo.
tavapyra: el fin del pueblo.
ta kupe: arrabales.
táva tovapy: entrada del pueblo.
ta hokesÿmbyra: pueblo cercado.
táva rerekuára: guarda del pueblo.
tahe'ÿme tekuára: solitario, ermitaño.
taveitypyra: pueblo asolado.
ta reikehába: entrada del pueblo.
ta rokesÿmba, o *ta mamândague*: muro.
atamoñâ: hacer pueblo.
ataveyty: dar en el pueblo, derrocarlo.
taveta: muchos pueblos.
tav [r]etovapy rupi aikie: entré por un lado del pueblo.

Og: cosa con que se tapa, paja de la casa, y significa casa, tomando la parte por el todo
che rog: mi casa
ajeog mboja: cubro mi casa con paja.
ajeog kyta'a: levanto los horcones para mi casa.
ajeog ñarukangmboja: poner latas a la casa.
che rópe guára: mi familia.
ogasojáva: techo.
oga aperera, o *og penu*: techo de paja descompuesto del aire
yvytu ombo'aperera, o *omboapenu che roga*: el viento ha descompuesto mi casa.
og apyryta: cumbrera. V(ocabulario): cumbrera gruesa.
og apyryta jo'a: cumbrerilla que ponen sobre la principal.
og apyrytaupa: estante del medio.

Og apohára: oficial de casas.
og apu'â: casa redonda.
og apu'â etéva'e: de mucha corriente.
og vyté rusu: portal.
og viára, o *piára*: camino que va a la casa.
og guambyta: cumbreras de los lados, soleras.
og guarapemby: sobrado.
og guy'ra: la capacidad de la casa.
og ijára: padre de familias, y madre de familias.
og ypeva'e: casa de poca corriente.
og ypy: el principio de la casa.
og yta: estante del medio.
og ña'ê'u ijasoja: casa de tejas.
og ñarukângmbo'ahába: cuerdas o *ysypos* para atar las latas de la casa.
og ñârûkâng rupáva: tijeras.
og ñomono'ôngáva: cabildo.

og pararâ: tijeras
og pêháva: empleitas de paja.
og pêmby: empleitas para casa.
og pypiára: los moradores de la casa.
og pypiarete: dueño de la casa, o morador continuo.
og pyre'ÿ, o *pore'ÿ*: casa vacía.
og ypy'ra: el que queda en casa.
og potia yta: palo que ponen debajo de las tijeras.
potia yta: palos que ponen sobre la cumbrera, como tijeras para poner sobre ellos otra cumbrerilla para levantar la casa.
og kyvy: palo sobre quien está la cumbrera para levantar más la casa.
kyvy: palos sobre que estriban las cumbreras.
og kypy: rincón de la casa, y todo alrededor de ella por el suelo.
og ypygua: idem. V[ocabuario]: *hokypy.*
og kyta, o *jiapyr ita upa*: estante del medio.
og kyta ypy: el pie del horcón.
og retyma kâng: postes de los lados.
og retymâ: idem.
og rovái: enfrente de la casa.
og rovapy guyri ahechag: mirar por debajo de la casa.
og rokára: patio.
og rokyta: todo horcón.
og roguâmby rupi: por los alares de la casa, por debajo.
og roguâmbyta: los palos del sobrado.
og rupáva: solar.
og rupía: culata, cupial
og rupiape: culata chata.

Mburuvichavete róga: casa real.
Tupâ og: iglesia [siguen varias metáforas sobre la casa de Dios].

Cumbre del caballete de casa: óga pyra

ñarukâng; costillas.
og ñarukâng: varas, fojas, o cintas de la casa.
añarukângua che roga: poner cintas en las tijeras.
niñarukanguahábi roga: aún no tiene latas mi casa.
amoñarukâmby'i: poner latas menudas.
amoñarukâng esasang, o *amôñarukang pokâng*: poner las latas apartadas.
peteî teî iñârukâng amoî: poner las latas de una en una.

guambi: cerco de palos.
roguambi: falda de monte, repecho, cupial, y alar de casa.
og roguâmbype: cupial de casa, y el cerco por el alar.
nda hoguâmbypei che roga: no tiene cupial mi casa, ni alar.

Guambype: tapia francesa
amôguâmbype: yo he cercado mi casa de tapias.
guambype yta: los palos que tiene la tapia a trechos.
guambyta: solera de casa.
amôguâmbyta che roga: ya he puesto las soleras a mi casa.

yta: estantes, armazón, pilares, y cosa en que otro estriba.
ambookyta che roga: poner pilares, o horcones a la casa.

ajytarû che roga: idem.
ytapa rasapáva: el palo que se pone en la puerta atravesada.
ytapa yta: los horcones y todo armazón.

guaÿbyóg: hojas conocidas de palma con que cubren las casas.
mbaja: empleitas grandes de paja que sirven de reparo en las casas.
ka'a mbaja: pesca.
jui y: palma conocida.
jujyvo: hojas de esta palma con que cubren las casas.
kapi'i óga: casa pajiza.

Caballete, cumbre de tejado: *ogapyta rakuâ.*

kapyâ: choza, o casa en la chácara, aldeas circunvecinas a pueblo grande, y cabañas
kapy'âvyguara che: soy aldeano.
ko táva kapyâva akói: aquellas son villas de este pueblo.
añembokapy'âvyguára: hágome aldeano, o morador en la chácara.
ambokapyavyguára: hágolo aldeano, o apártolo del pueblo.
ava eko angatûrame'ÿ, oñembokapiâvy guára: los que no son nobles viven en aldeas.
che kapiâva: mi choza, o cabaña, o aldea.

amûnda: pueblo, la vecindad de pueblos pequeños.
amundavyguára: vecinos en aldeas cerca de pueblos grandes.
amundára: idem
añe'âmunda hese: poner su casa, o pueblo cerca de otro
amoamûnda: hago que se pueble cerca de otro pueblo o casa
oroñoamûnda: acercámonos unos a otros con las casas, o viviendas.
nache amûndavi: no tengo vecinos
oñoamûnda táva oikóvo: están los pueblos cercanos unos a otros

tapyi: choza.

Pueblo: *taba, tetâmâ*
pueblo despoblado: *tapéra, taguéra, tavakuéra.*
pueblo vecino de otro, y casas apartadas: *amundáva.*

oka: lo de fuera, por de fuera, calle.
che rokápe: en mi calle
che rog okára: lo de fuera de mi casa.

Patio de casa: og rokára etc.

[Cercos y palizadas, se tratarían en el capítulo de armas, que no hace parte de esta publicación).

tejupa: ranchería.
cherejupa: mi puesto, o rancho.
tejupaty: vete lugar donde hay muchos puestos que han sido dormidos.
pehecha tejupa o *peheka tejupa*: buscad rancho.

guarapemby: sobrado de la casa.
guarapembyryta: los palos en que están las cañas del sobrado.
aipembyryta: poner estos palos.

okê: puerta [siguen locuciones de puerta «abierta» y «cerrada»].

yvy [diversos tipos de tapias].

ñû pype ajaho'i che roga: con paja cubrí mi casa

Cabo de pueblo: *ta reví* o *tavapy.*

piri og: toldo de esteras
akâpê: atadura de algo por la cabeza, como para empleitas, etc.
añakamby kapi'i: apretar, atar la paja por las cabezas, hacer empleitas de pajas entre dos palos
kyvy: palos sobre que estiran las cumbreras. Ver. *og.* num 3.

Por los caminos de la etnolingüística

En repetidos trabajos he vuelto insistentemente sobre este modo de investigación, a propósito de varios temas.

La tan debatida y compleja problemática de la tierra sin mal[25], la cuestión del trabajo en sus diversas actividades, sus formas y campos de ejecución[26], pequeños esbozos sobre organización social y poder[27], e incluso pesquisas sobre las concepciones guaraníes de vida y muerte, y la dramática cuestión de los suicidios[28], se apoyaron firmemente sobre la información lingüística de Montoya. A partir del léxico entramos también a formas y categorías de tiempo que se manifiestan diferentes[29]. Como curiosidad descubrimos el juego del fútbol ya practicado por los guaraníes antes de los tiempos coloniales[30] y con ellos he observado el estremecedor eclipse de sol en noviembre de 1994, fenómeno del cual da cuenta Montoya[31]. El léxico de Montoya permite asomarnos a situaciones coloniales como el empobrecimiento[32] y la desintegración de la autoridad chamánica en contacto con los colonos[33].

El nombre de la cosa en guaraní es puerta que introduce a un espacio de vida —el patio de la aldea y lo intrincado de la selva— donde se despliega la complejidad de la vida y la sabiduría de sus hombres y mujeres. Lo mismo han hecho posteriormente, con gran dedicación y aún con más detalle y esmero otros colegas: Francisco Silva Noelli, Graciela Cándida Chamorro y Angélica Otazú[34].

[25] B. Melià, «La tierra sin mal de los guaraní».

[26] Id., «Potirô: las formas del trabajo entre los guaraní antiguos reducidos y modernos».

[27] Id., «Pa'i, mburuvicha ha karai»; «Familia guaraní».

[28] Id., «La muerte que vivimos»; «¿Son los guaraníes potencialmente suicidas?»; «¿Por qué se suicidan los guaraníes?».

[29] Id., «Tiempo y tradición en la cultura guaraní».

[30] Id., «Fútbol guaraní; de la prehistoria a la historia».

[31] Id., «Familia guaraní».

[32] Id., «Poriahu: pobres y empobrecidos en el Paraguay».

[33] Id., «Entre mesías, magos y farsantes».

[34] G. Chamorro, *Kurusu ñe'êngatu*; «Expresiones del erotismo y la sexualidad guaraní»; A. Otazú Melgarejo, *Práctica y semántica en la evangelización de los Guaraníes del Paraguay*; F. S. Noelli, *Sem tekohá não ha tekó*; «El guaraní agricultor».

De todos modos el carácter bilingüe de toda la obra lingüística de Montoya muestra que sus destinatarios son ante todo los misioneros que necesitan ser «evangelizados» antes que evangelizar. Es una obra de traducción y de interpretación que sirve al mismo tiempo de puerta para adentrarse en un nuevo mundo, del cual las palabras son cifra y símbolo. En realidad no se trata de niveles de lengua, sino de representación cultural.

El ejercicio de reagrupación temática de ciertas palabras de la lengua que conforman diversos mosaicos culturales, se puede extender indefinidamente hasta cubrir un paisaje que en cierta manera se confunde con el modo de ser propio y auténtico del guaraní del principios del siglo XVII. En ese espejo se refleja gran parte —casi toda— la vida y cultura guaraní.

APÉNDICE

Vestidos y Adornos

***tambe** ao*: pedazo de ropa que cubre estas partes
che rambe ao: mi pampanilla
tambe ao: pampanilla, delantal

tupái: cosa que cuelga.
tupoi o *tupái*: vestido de mujer.
tupojasa o. *karasa*: red que les sirve de vestido.
tupoi jyva kua: abertura del tupoi
tupoy jyvakua reñemboi: hábito con rapacejos en la abertura del brazo

karasa: vestido como red de mujeres.
henê: rapacejos, andrajos, fluecos, y cosa que cuelga
    amohenê che tapakura: pongo rapacejos a mis ligas
    tapakura hênembaî: rapacejos de ligas
    amohênembaî che tapakurã: poner puntas a las ligas

tapakura ligas, cenojiles
    añembo tapakura rû: pongome ligas
    amôeñêvai che tapakura: poner rapacejos a las ligas
Kupepaî: lo que cuelga por las espaldas de plumas, o cosas con que se engalan
tetovapaî: cabellos que dejan crecer sobre el rostro, la coleta
tova paî: cabello que cuelga por la frente
añembote tova paî: dejome crecer asi el cabello, coleta
tyru: manta de ortigas
ao unos animales a modo de perros que se crian en laguna Metraux p. 125
ao lienzo, ropa vestido [formaciones modernas]
    [tejer, formas e instrumentos]
V[ocabulario]: ligas tapakura. ñeñypÿa kuaháva
    rÿ py'â: rodilla
Kuakuâháva: ceñidor, cingulo, pretina
    kuamômâháva: faja
    musurâ: cinta trensadera
    musurâ mirî: cinta angosta
    musurâ: pope faja

araguy c.d.a. cabeza, ra pluma, guy debajo plumajes largos
che araguy: mis plumajes
paragua: corona de plumas
amboparagua: hacer coronas así, y ponerlas y darles a otros, coronas
añemon akâng paraguâ .l. añemboparagûarû .l.
añemôngy paragua cherehe: coronarse de plumas
avayparaguevae: coronado

jeguakáva: plumajes
jeguag dijes
guag dejes, galas, ajoreos, manilla, y todo ornato
ajeguag: yo me adorno
jeguakáva dijes, plumajes
ambojeguag: adornar, componer, pintar la ropa
jeguakavi: dijecillos
aguâ c.d.a. cabello yguámã que ha de ser. Plumajes de plumas chicas, que se ponen por la cabeza como faja
añemôagua: ponerse estos plumajes.

hepu: colgajo
he (5) cosa que cuelga adherente
heñépu, todo lo que cuelga sin orden, y los andrajos
che hepu: mis plumajes sin orden, y todo ornato que cuelga
añembohepû guiñembojeguávo: ponerse mucha plumería que cuelga

mônguy: usar, ejercitar, engalanarse, componer, ungir, poner
amôngy ñandypáva: heme afeitado de negro
ava ñêmôngyvae: hombre que se engalan
jeguaka omongy guete rehe, ha'e oânga amongy'a: engalana el cuerpo, y ensucia el alma
mba'e rehe poromongy sevae: amigo de galas

V[ocabulario]:
Plumaje: *jeguakáva. araguy, agua. hepu. guyrarunguaî guê.*
plumaje ponerse: *añembojeguag guyra rague rehe; ajeguag; añemongy*

V[ocabulario]: pintarse la cara: *añembo ova pÿmy*
pintarse las piernas: *aje'e tÿma pÿmy; añe'e tÿma nguâ*
pintarse las sienes: *ajeaty asa; ajeaty guâ* o *piña*
pintarse los carrillos: *ajeaty py guâ*

pÿmy: mancha, pintura.
jagûa pymî tigre .l. jaguarete
che rova pyny: tengo pecas, o manchas de cualquier manera suciedad, o pintura en la cara
che ao pyny: tengo ropa pintada o sucia con manchas

amôpyny: pintar así
añembopynî guiñembojêguâka: pintarse así, engalanarse
pyñâ lista >ñâ
ñâ (3) lista de alto o bajo no atravesado

che resa po pyñâ: rayas que se ponen desde los ojos hasta las sienes, alcoholar
añemboesa popynâ: alocoolarse

añemo etÿmâ ykueñâ: ponerse listas largas por las piernas, engalanándose
añembo potîa ykueñâ: hacer los mismo en los pechos
guâ: lista, raya atravesada, mancha, pintura
aikovágûa: tengo la cara sucia con manchas
ñândipáva: fruta conocida con que se pintan
ñandyta: idem. ñandypavy: el árbol, la fruta es comestible
tovape: mejillas
añembo etovape pÿtâ: afeitarse los carrillos
añembo'e tovape pÿrâng: idem
tova ra'ânga: máscara (uso de máscaras?)
añemboova ty pesê: ponerse blanco la mitad del rostro
ajeova pÿtâ pesê: ponerse la mitad colorada del rostro (ornamental o emocional?).

nambi: orejas
nambichâi: sarcillos
nambikuára: el agujero de las orejas
nambi paî .l. nambi pypiâ .l. nambi pórângáva
. l. nambikuapo: sarcillos (diversos acepciones)
aynâmbikûa môombu . l. amônâmbikuâ
poî .l. mboy: cuentas
mboy rovy: cuentas azules
mboy rysy: sartas de cuentas
añembopoy: pongome cuentas
mûû caracolillos: chiquitos que usan por cuentas
ajurupy nêmboî: gargantilla o dijes que cuelgan del cuello
añembo ajurupy ñêmboî: pongome gargantilla o dijer,
ajurichuâ .l. ajupoy .l. ajure ñembaî: collar
ambojurichúa: ponerle cadena, o collar
añembojurichûa ponerse cadena al cuello& o cosa semejante
.l. añembo aju eñêmbây
guyja: cuentas, manillas, y siempre se usa con otro nombre. vr, poapy kuyjâ: manillas
pyapy kuyja: cuentas que se ponen en las piernas
ava ikuatia pyra .l. imbokuatia pyra
.l. aba ra'ângáva: hombre pintado
aratikû guasu ñandy: aceite de una fruta con que se ungen la cabeza
yva guasu ñândy: aceite con que se ungen la cabeza, es de una fruta grande

tembe: labio de abajo
tembeta: barbote
tembeta kûa: el agujero del
añeembe kua: hacer agujeros para el barbote
gûaî c.d. guâ: pintura .y. ÿ diminutivo, pintadico, lindico, palabra tierna, que dicen los mayores a los menores, varones a mujeres y mujeres a varones. Ejoguaî: ven acá hijito lindito
araguê c.d.a. cabello, y hague por la mitad, corona como de fraile
añembo araguê .l. añemboaraguêrê: hacerce la corona
che aragûe: mi corona y tengo corona
asaguê c.d.a cabeza y haguê por la mitad calva
asaguê pÿtâ: calva, colorada como la de los Guaycurus
ajasaguerû: hacerle calma cortando
a (11) cabello de la cabeza
avy javykypyra: cabello peinado, o espulgado

arambi: aladar
arâmbi remby que dejas.
amboakuycha chearâmbi: dejar como coleta el alador.
che arâmbi kuycha: mi coleta en el aladar.
kygua peine c.d. ky piojo, y. u comer

V[ocabulario]: anillo mûâirû .l. kuâiru (no está en el tesoro)
tyvyta cejas
tyvyta voca tenacillas para quitar las cejas
ajetybytavog: quitarse las cejas
jetypytávoca: tenacillas de caña
jetapa tijeras. v. heta num. 2
heta: cercenar, emparejar, cortar lo superfluo
chereta: me emparejan el cabello por la frente
cheretova paî aheta: cercenar la coleta
aje eta: cercenarse el cabello
jeetâpova: tijeras

Cerámica

japepo japepo guasu: olla grande
japepo mirî: olla pequeña
japepo voya: olla mediana
japepo asojáva: tapadera de olla
rovapÿtîmváva
rovapy asojáva
japepo revi: el suelo de la olla por dentro y fuera
japepo rugua: el asiento de olla por dentro
japepo pykyraguy: lo concavo de la olla, por de dentro
japepo ajapê: la barriga de la olla por de fuera
japepo rembe: el labio de la olla
japepo rembe'y el labio de la olla, que sale al modo de cuello hacia arriba, o como labio de la bacinilla
japepo revi chûâ: con el suelo algo puntiagudo
japepo revi agûa: olla de suelo redondo
japepo apohára: ollera

aykytÿ nasû: estirar el barro para hacer ollas

ña'ê ña'êpy guasu: tinaja
ña'ê apu'a: escudilla
ña'ê imôpyko'êmbyra: teja
ña'êta: casuela

ña'êmbe ña'êmbe guasu: plato grande
ña'embe mini: chico
ña'embe pyko'ê gûasu: hondo
ña'êmbe ykua tiapyre: losa pintada
ña'embe ymôenypùpy vidriado
ña'êû: barro negro de losa
ña'êutÿ: barro de losa blanco
ña'êû ei: barro no fino
ña'êûnguâ: el lugar del barro

ña'ê'û ijaíukapyra: amassado barro
amoña ña'ê'û itaky pèkui pype: poner mezcla al barro

ypytepórai ña'êmbe: tiene el plato barriga en medio
ambopytepókatû ña'embe: dejar algo alto en medio el plato

ñamÿpyû: centro negro cazuela, tostador
ñamÿpyû guasu: tostador grande
japepo asojáva: tapadera de la olla
kuruguây: unas habas silvestres gruesas con que alisan la losa

Cestería

ajaka cesto
    ajaka koî: dos cestos pegados
    ajâkáguasu: cesto grande
    ajakayta: cesto que tiene cuatro palos
    ajakómîrî: canastillo
    ajakánâmbi: cesto con asas
    ajakapyi: cesto muy tejido
    ajaka pyrasa: tejido con labores
    ajaka ipy rasa ÿ mba'e: cesto blanco
    ajaka ramî ndekyra: estás muy gordo

panâsÿ cesto voc. canasta larga, petaca
    panâsû agûe: medio cesto en que las indias trae cosas de las chacaras
yru: cesto
yruagûe: una especie de cestillos de palmas
yrúkuru: cesto ralo, o jaula
urukuru: cesto muy ralo, y jaula para tener pájaros y pollos
tepiti: instrumentos de hojas de palmas, como manga, para esprimir mandioca
    cherepiti pype añamî: esprimir con este instrumento

V[ocabulario]: cesto de harina huî ajaka, hui ryru
V[ocabulario]: cesto para pescado, o pájaros jekei
    jekei: rasa larga
    ajekueiamoî guitekovo piramboávo: ando poniendo nasas para pescar

V[ocabulario]: cedazo redondo yrûpê (T. no lo trae)
    kirihi: cedazo de cuatro esquinas
V[ocabulario]: cedazo mba'e mônguâ hába mônguâ hacer pasar
    tata pekua: abanillo
    patagûi: asiento de paja para los vasos y la gauia del navio

V[ocabulario]: kañiso takua pemby .l. wi rapemby
    amboy apu ajaka ituviróka: sacudir el cesto [del polvo]

Instrumentos de música

mbaraka: calabaso con cuentas dentro que sirve de instrumentos para cantar y de ahí ponen nombre a todo instrumento músico
    ambopu mbaraka .l. ambaraka mbopu: tocar instrumentos

mbaraka sâ cuerdas [la fraseología se refiere a la guitarra española, probablemente ya de tiempo introducido]

aikytî mbaraka sâ: tocar robeles con arco
mbaraka revisâ: la cuerda de que penden todas las cuerdas de los rabeles

guyrapa mbarakasâ kytÿsava: el arco de rabeles
[takua] [sin sentido musical]

aguai: fruta amarilla y así llaman al cascabel de meltal y el cascabel de la culebre mbói aguai

mymby flauta: chirimia y cosa semejante
mimby pyhára: flautero py apretadura
mimby: tarára .l. terére trompeta, clarín
amimby: hacer trompeta
amimby jopy: tocar trompeta
mimby pyháva: los pajuelas de las chirimias, y fagotes

V[ocabulario]: flauta bocina, mimby tarara. Te reropîâ. mimby
terêrôpîâ: flauta de caña

V[ocabulario]: pito mimby

Ñe'ênga

Guasunambie'ÿ: venado sin orejas, modo de çaherir al que no quiere oír

guaÿgui resay ambai: lágrimas de vieja de burla, diciendo por gracia cuando llueve poco, porque luego cesan las viejas de llorar

amôkatîngáramô che Ka'a: dicen por trisca, comer después de haber bebido la yerba

che revi tupoî guiñâ nâ: voy rabo entre piernas sin volver el rostro

nde ñe'êngába rehe nda hovávo rûgûai akua: no entiendo tus refranes
Che nambíri jepe aipo ahupíne: eso yo lo alzaré con la oreja (lo que está decimos con el dedo)

y'akui pype eru sakueri remiurâmâ: trae en plato grande al que está desmayado, dicenlo por gracia

taipohâno che ka'a: dicen por gracia quiero comer después de haber bebido la yerba.

DE L'OBSERVATION À LA CONVERSATION : LE SAVOIR SUR LES INDIENS DU BRÉSIL DANS L'ŒUVRE D'YVES D'ÉVREUX

Charlotte de Castelnau-L'Estoile
Paris Ouest Nanterre La Défense-CNRS-ESNA-Mascipo, Paris

Il est légitime de se demander dans quelle mesure les textes émanant de l'expérience missionnaire comportent un savoir sur les populations locales confrontées au processus d'évangélisation. Comment faire l'histoire ou l'anthropologie des populations autochtones à partir des sources missionnaires ? Cette question prend une acuité particulière dans le cas de sociétés indigènes sans écriture où l'historien dispose parfois essentiellement de sources missionnaires pour aborder les mondes indigènes du passé.

Dans le cas des Indiens tupi du littoral brésilien des XVIe et XVIIe siècles, les textes missionnaires ont été souvent utilisés par les anthropologues pour les informations qu'ils contenaient, tout en négligeant les conditions de production de ces textes, voire en occultant leur dimension missionnaire. C'est ainsi que l'anthropologue Hélène Clastres, auteur d'un essai important sur le prophétisme tupi-guarani, *La Terre sans Mal* (1975), a publié la relation missionnaire d'Yves d'Évreux, capucin français au Brésil en 1612-1614. Son édition reprend intégralement la première partie de la Relation (le traité temporel) qui contient le récit de la mission et des descriptions de la terre et des Indiens, mais coupe une partie importante du second traité, que le capucin qualifiait lui-même de traité spirituel et où il fait le récit édifiant des conversions des Indiens [1]. Cette édition est, à mon avis, symptomatique d'un type de lecture des sources missionnaires, longtemps dominante chez les anthropologues : les informations contenues dans le texte étaient reconnues comme un authentique savoir sur les Indiens mais la dimension de savoir *missionnaire* n'était pas interrogée. On considérait que les connaissances sur les peuples autochtones se trouvaient essentiellement dans les textes descriptifs et que ces informations pouvaient être extraites et séparées du récit de la mission religieuse [2].

Il me semble que cette séparation est artificielle. En effet, la dimension missionnaire est bien présente dans les textes de description des populations locales. Comme j'ai eu l'occasion de le montrer ailleurs, les traités décrivant les populations indiennes

[1] H. Clastres, *La Terre sans Mal* et Yves d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil*, 1985.

[2] La préface de l'édition d'Yves d'Évreux par Clastres est très intéressante et analyse bien la dimension missionnaire du texte. La coupure d'une partie du traité spirituel n'en est pas moins significative d'un certain rapport aux sources missionnaires.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 269-293.

répondent eux aussi à de stricts critères d'institution : on y trouve la dimension administrative d'information aux supérieurs, la dimension d'édification spirituelle de l'entreprise missionnaire ainsi que celle de la « bonne curiosité », une curiosité limitée et non excessive. Ces critères, intégrés par les auteurs eux-mêmes ou rappelés dans les censures, sont essentiels pour comprendre ces textes où sont décrites les populations indiennes et qui exposent un savoir collectif, accumulé par les missionnaires [3].

Poursuivant ici cette réflexion sur le savoir produit par les missionnaires sur les Indiens, je voudrais analyser ce que les anthropologues ont appelé *a posteriori* « l'ethnographie missionnaire ». Dans quelle mesure les missionnaires ont-ils compris et su décrire les cultures indigènes ? Dans quels types de textes missionnaires trouve-t-on l'information ethnographique : uniquement dans les traités de description de coutumes, ou également dans les récits de la mission ? Peut-on parler d'un savoir missionnaire sur les Indiens ?

Pour répondre à ces questions générales, je partirai d'une réflexion historiographique centrée sur le Brésil en m'intéressant à la façon dont les anthropologues, spécialistes des peuples indigènes, ont lu les textes missionnaires. Le regard des anthropologues et des historiens sur les sources missionnaires s'est récemment modifié. La défiance des anthropologues à l'égard de ces documents et le manque d'intérêt des historiens des missions pour l'histoire des populations autochtones ont laissé place à un investissement de ces textes, perçus désormais comme des témoignages essentiels du contact des cultures en situation coloniale. Après cette réflexion, je m'efforcerai d'analyser le traité d'Yves d'Évreux, à partir d'une lecture de la mission comme interaction entre missionnaires et Indiens. Envisagé sous cet angle, le récit de la mission contenu dans le traité spirituel expose de nombreuses informations sur les Indiens qui complètent les chapitres de description des coutumes du traité temporel.

I. — L'ANTHROPOLOGIE ET LES SOURCES MISSIONNAIRES

Un intérêt délimité

S'agissant de la connaissance des anciens peuples habitant le littoral du Brésil, Alfred Métraux est l'un des premiers anthropologues à utiliser les sources des missionnaires et des chroniqueurs pour ses travaux sur la religion des anciens Tupinamba qui portent sur l'anthropophagie, sur le prophétisme et les migrations [4]. Comme l'a bien montré Cristina Pompa dans sa relecture du prophétisme tupi-guarani comme objet anthropologique [5], Métraux part des phénomènes observés

[3] Ch. de Castelnau-L'Estoile, « Curiosité et édification ». Cet article analyse deux traités sur le Brésil, écrits par des jésuites portugais, Fernão Cardim (1584) et Jacome Monteiro (1607), ainsi que des censures jésuites d'un autre traité sur le Brésil, aujourd'hui disparu.

[4] A. Métraux, *La Religion des Tupinambas.*

[5] C. Pompa, *Religião como tradução*, chap. III.

au début du XXe siècle par l'anthropologue Nimuendajú chez les Guarani du sud du Brésil et du Paraguay, qu'il qualifie de mouvements messianiques. Il retourne aux sources anciennes pour trouver les antécédents de ce messianisme. Toutes les migrations racontées dans les sources anciennes deviennent des mouvements prophétiques, des quêtes de la « Terre sans Mal », terme inventé par Nimuendajú. Ce type de démarche présuppose que la culture des Indiens tupi du XVIe siècle et celle des Guarani du XXe siècle sont en continuité : le prophétisme du XXe siècle est lu comme un trait original de la culture indienne que l'on retrouve dans les descriptions des Indiens du XVIe siècle, perçus comme préservés des effets du contact avec les Européens. Il présuppose également une unité de civilisation et de culture entre les Guarani et les Tupinamba du littoral brésilien.

L'importance des mouvements messianiques chez les Guarani conduit l'anthropologue à qualifier leur société de théocratie car les chamans y sont des figures centrales. Comment alors concilier cette vision du tout religieux avec celle des observateurs anciens, qui estimaient que les Indiens tupi étaient des hommes sans religion ? En fait, selon Métraux, les Européens du XVIe siècle ont été incapables de percevoir la religion des Indiens. Dans un article de 1927, consacré à l'anthropophagie rituelle des Tupinamba, réédité en 1967, il écrit :

> Les voyageurs et les missionnaires du XVIe nous ont décrit avec beaucoup d'exactitude les rites cannibales, cependant ils ne pouvaient à l'époque en saisir la signification et encore moins l'obtenir des indigènes [6].

Métraux reprend ici une division du travail longtemps fondamentale de la discipline anthropologique : missionnaires, marchands, voyageurs livrent des observations que les anthropologues interprètent.

Pour Métraux, l'entreprise missionnaire reste marquée par une double extériorité : les missionnaires ont été incapables de comprendre les Indiens et ces derniers sont restés extérieurs au christianisme :

> Les Jésuites n'ont su imposer qu'un christianisme tout extérieur à des populations relativement primitives et trop dispersées pour que l'action des prêtres pût être efficace [7].

Ces remarques préliminaires sont cependant tempérées au fil de l'analyse qui souligne à plusieurs reprises, de manière ponctuelle, des formes d'influence de la présence des missionnaires, et des transformations religieuses des Indiens. L'anthropologue offre cependant une présentation très statique de la religion des Indiens où il juxtapose les éléments empruntés aux différentes chroniques sans les situer ni dans l'espace ni dans le temps, sans interroger l'origine coloniale et missionnaire de ses sources. Les travaux des anthropologues postérieurs poursuivent cette utilisation non questionnée des sources anciennes. Comme l'a montré Cristina Pompa, certains reprennent directement les citations dans l'œuvre de Métraux sans même revenir aux sources originales. D'autres, comme l'anthropologue brésilien Florestan

[6] A. Métraux, *Religions et magies indiennes*, p. 69

[7] *Ibid.*, p. 14.

Fernandes, dans ses travaux sur le fonctionnement de la société tupi, utilisent abondamment les sources missionnaires, mais comme de simples recueils d'observations objectives [8].

On peut même parler d'une forme de défiance des anthropologues à l'égard des observations des missionnaires. Les anthropologues se considèrent plus volontiers comme les héritiers des anciens voyageurs que des missionnaires. Lorsque Lévi-Strauss, dans *Tristes Tropiques*, qualifie *Le Voyage en la terre du Brésil* de Jean de Léry [9] de « bréviaire de l'ethnologue », c'est une manière à la fois de se reconnaître un ancêtre et d'écarter les vieux bréviaires, c'est-à-dire les sources missionnaires. Lévi-Strauss se compare à Léry entreprenant un voyage philosophique, posture bien différente de l'entreprise missionnaire de transformation des corps et des esprits. Léry incarne d'ailleurs une sorte d'anti-missionnaire. Calviniste, il croit en une humanité partagée entre lui et les Indiens, mais il ne cherche pas à faire leur salut ni à les transformer. Écrivant après l'épisode colonial de la France antarctique, il donne un sens *a posteriori* à son séjour brésilien. La description des sauvages n'est pas l'occasion de justifier une entreprise de domination mais elle lui sert à dénoncer la barbarie de ces contemporains fratricides. Jean de Léry, figure éloignée du prosélytisme et du colonialisme, est ainsi couramment présenté comme l'ancêtre de la discipline anthropologique. Ce jugement, tout à fait valide en soi, entraîne par contrecoup une forme de méfiance à l'égard des sources missionnaires portugaises sur les Indiens. Parce que les jésuites portugais du Brésil sont impliqués dans la colonisation et affirment la nécessité de convertir les Indiens par l'imposition d'une domination, leurs écrits sur les Indiens sont suspects et jugés de moindre intérêt. Ce type d'interprétation reste longtemps dominant. On considère que les missionnaires, à trop vouloir transformer les Indiens, n'ont ni su, ni pu, ni voulu les comprendre.

À une époque de contestation généralisée du colonialisme et des formes d'imposition culturelle, les missionnaires apparaissent avant tout comme des agents de déculturation. Pour Nathan Wachtel, dont l'ouvrage sur les Indiens du Pérou devient un classique, le fait que les missionnaires, agents de destruction des cultures locales, aient pu comprendre et témoigner sur la culture des vaincus apparaît « paradoxal » [10]. Hélène Clastres, dans *La Terre sans Mal* (1975), propose une relecture des sources anciennes en y distinguant « opinions » (sous-entendues fausses) et « informations » (sous-entendues vraies). Elle écrit :

> Rien ne nous oblige, après tout, à reprendre à notre compte les affirmations des anciens chroniqueurs et à accorder à leurs opinions le même crédit qu'à leurs informations : on verra, à les relire, qu'ils nous ont livré à leur insu, l'essentiel de la religion indienne [11].

[8] F. Fernandes, *Organização social dos tupinamba* et Id., *A função social da guerra.*

[9] J. de Léry, *Histoire d'un voyage.*

[10] N. Wachtel, *La Vision des vaincus*, pp. 229-241. Voir le chapitre très intéressant sur les transformations religieuses des Indiens à partir des sources missionnaires.

[11] H. Clastres, *La Terre sans Mal*, p. 14.

Ainsi, dans la préface à son édition d'Yves d'Évreux, tout en soulignant, dans une forme d'écho à la formule de Lévi-Strauss, que la relation du capucin « vaut celle d'un Léry [12] », elle coupe un tiers du traité spirituel, jugé inutile.

En fait, deux traditions de connaissance utilisent les sources missionnaires, mais elles dialoguent peu. D'un côté, l'anthropologie américaniste tournée vers la compréhension des sociétés indiennes originales, perçues comme anhistoriques, qui utilise les sources sans les questionner. De l'autre, une histoire des missions, encore marquée par la tradition d'histoire des ordres, pour qui les sources missionnaires racontent la geste missionnaire, l'implantation du christianisme sur les terres du Brésil. Dans cette histoire héroïque, les Indiens ne sont que des faire-valoir des missionnaires et ne sont pas vraiment des sujets d'histoire. L'œuvre de l'historien jésuite Serafim Leite, qui met à la disposition de ses lecteurs une remarquable documentation ethnographique inédite, est représentative de cette histoire classique des missions où seuls les missionnaires sont acteurs de l'histoire [13].

La publication en France, en 1985, d'un volume collectif dirigé par l'historien de l'anthropologie Claude Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique XVIe - XVIIIe siècle* [14], est symptomatique d'un changement de regard sur les sources missionnaires. L'introduction de Claude Blanckaert, intitulée « Unité et altérité, la parole confisquée ? », interroge le savoir ethnographique des missionnaires et explique pourquoi ce savoir ne peut être pleinement reconnu comme ethnologique. Si le rôle des missionnaires dans la collecte de la culture matérielle et des langues exotiques est souligné, ceux-ci sont présentés comme les « agents de la déculturation » des Indiens n'ayant pas su, dans leur grande majorité, déchiffrer les codes culturels de ces sociétés. Blanckaert cherche à expliquer cette incapacité à comprendre. Selon lui, elle tiendrait au projet missionnaire lui-même. Cherchant à réaliser le salut du genre humain au nom du principe de l'unicité de la race humaine, ce projet contiendrait en germe la négation d'une étude approfondie de la diversité humaine : « L'idée d'unité de l'homme constitue un frein puissant à la construction d'une anthropologie pluraliste et discontinue, soucieuse du respect de l'altérité. » On retrouve ici le jugement sur l'incapacité des missionnaires à déchiffrer correctement les codes, mais cette incapacité est expliquée comme relevant de l'essence même de l'entreprise missionnaire, à la fois déculturante et uniformisante. Les missionnaires auraient certes préservé la parole des Indiens en collectant de très nombreuses traces, mais ils l'auraient au même moment confisquée, en la détournant et en en détruisant le sens original pour la transformer. Il y a, dans cette préface, l'idée que les sources missionnaires sont incontournables pour l'anthropologie mais qu'elles doivent être relues par rapport au projet même des missionnaires, qui n'est pas celui des anthropologues. Il s'agit moins d'écarter

[12] Yves d'Évreux, *Voyage*, p. 9.

[13] A. S. Leite, *Historia*. Dans les dix volumes de son *Histoire*, le jésuite publie de nombreuses sources. Il insère de très nombreux textes dans le corps du texte ou dans les annexes, par exemple le traité de Jacome Monteiro (1607), la relation de Luiz Figueira (1609). Ces nouvelles sources ne sont prises en compte dans les études des anthropologues que tardivement.

[14] C. Blanckaert (éd.), *Naissance de l'ethnologie ?*.

les fausses interprétations des missionnaires que de les comprendre au préalable pour pouvoir les utiliser [15].

Le point d'interrogation dans le titre de l'ouvrage *Naissance de l'ethnologie ?* montre qu'il y a encore dans les années 1980 une forme de paradoxe à relier deux traditions différentes : la tradition missionnaire, perçue par les ethnologues comme un processus de déculturation et de négation de la différence, et l'ethnologie qui se définit comme savoir de la différence. Progressivement, la méfiance des anthropologues à l'égard des sources missionnaires laisse pourtant place à un intérêt croissant pour ces sources et pour la relation missionnaire en elle-même.

La relation missionnaire : un nouvel objet pour l'histoire et l'anthropologie

Il est souvent difficile de dater précisément un changement de paradigme dans les sciences sociales, mais on peut observer *a posteriori* un faisceau de convergences qui aboutit au renouvellement d'anciennes questions [16]. Il semble que la préparation du cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique en 1992, dont la célébration souleva des polémiques, a suscité une nouvelle façon de penser l'histoire du continent. Au Brésil, la publication, cette année-là, de l'*História dos Índios no Brasil* dirigée par l'anthropologue Manuela Carneiro da Cunha marque un vrai tournant [17]. Ce gros volume, auquel participaient principalement des anthropologues, était un manifeste selon lequel les Indiens ont une histoire, avant puis après l'arrivée des Européens, qui ne se réduit pas à l'histoire de leur destruction. On y montrait que les Indiens du Brésil avaient développé des stratégies de survie, d'adaptation et de résistance soit à l'intérieur des frontières de la société brésilienne, soit en restant hors de ces frontières. Au Brésil, où pendant longtemps le rôle des Indiens dans l'histoire avait été oublié, ce mouvement d'histoire indigène fut important mais il ne fut pas limité à ce pays ; la publication en 1996 de la *Cambridge History of the Native Peoples of America* s'inscrit dans le même effort d'une nouvelle recherche historico-anthropologique [18].

En réponse aux critiques que leur entreprise éditoriale avait suscitées en France [19], les deux directeurs des volumes de la *Cambridge History* pour l'Amérique du Sud,

[15] Les études réunies dans ce volume sont annonciatrices de nouvelles façons d'utiliser les sources missionnaires, notamment l'article de l'ethnohistorien Thierry Saignes « Chiriguanos, jésuites et franciscains : généalogie du regard missionnaire ». L'article contextualise le « regard missionnaire » sur les Indiens chiriguanos (Indiens de culture guarani habitant les contreforts orientaux des Andes) à partir d'une étude diachronique, sur trois cents ans, des différentes chroniques des missionnaires vivant auprès des Chiriguanos. Th. Saignes dans C. Blanckaert (éd.), *Naissance de l'ethnologie ?*, pp. 194-231.

[16] Pour la France, outre les travaux de Thierry Saignes, on pourrait citer ceux de Serge Gruzinski : S. Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire* et le volume des *MEFRIM* consacré aux sources missionnaires, S. Gruzinski, « Christianisation ou occidentalisation ? ».

[17] M. Carneiro da Cunha, *História*.

[18] S. B. Schwartz et F. Salomon, *Cambridge History of the Native Peoples of America. South America.* D'ailleurs, il s'agit, du moins pour la partie brésilienne, des mêmes auteurs.

[19] Voir les comptes rendus de la *Cambridge History* par C. Lévi-Strauss dans *L'Homme* et de Carmen Bernand dans les *Annales*.

Stuart Schwartz, historien de la société coloniale brésilienne, et Frank Salomon, historien du Pérou, ont justifié leur point de vue dans les *Annales* en soulignant trois apports de cette nouvelle historiographie [20]. Sur le plan théorique, elle refuse la distinction entre peuples sans histoire et peuples avec histoire en réfléchissant au statut des histoires et historicités indiennes. Pour mener l'étude des aspects diachroniques des cultures indigènes, les auteurs soulignent l'importance de l'archéologie et des traditions orales, mais aussi celle des écrits des colonisateurs sur lesquels il s'agit de poser un « autre regard », rendu possible grâce aux innovations théoriques et méthodologiques de l'anthropologie historique. Enfin, la troisième caractéristique de cette historiographie est de considérer que les indigènes furent, en partie, les acteurs de leur propre histoire, ce qui ne revient nullement à nier l'impact de la violence coloniale puis nationale.

C'est donc une nouvelle approche, à la fois historique et anthropologique, qui permet de repenser l'histoire des Indiens, mais aussi celle des sociétés coloniales et des processus tels que la christianisation. Les chercheurs interrogent les sources coloniales déjà connues, mais avec « un nouveau regard », pour retrouver les logiques et l'*agency* [21] des Indiens, les processus de transformation. L'idée est que les Indiens ne sont pas seulement des « vaincus », qui n'ont d'autres choix que la disparition ou la résistance, mais qu'ils peuvent aussi se transformer et s'adapter tout en restant indiens.

Parmi les écrits des colonisateurs, le corpus missionnaire est largement sollicité par cette nouvelle histoire indigène, car les missionnaires ont été en contact direct avec les Indiens. Si l'on prend l'exemple du Brésil colonial, les missionnaires y ont, souvent, eu un rôle d'experts d'Indiens. Ce sont eux, qui géraient la majeure partie des *aldeamentos*, villages des Indiens libres dans la colonie. Ce sont aussi les missionnaires qui participaient aux expéditions d'entrée à l'intérieur des terres pour aller chercher des Indiens libres, concurrentes des expéditions de chasseurs d'esclaves. Les sources missionnaires sont donc relues, non pas tant pour faire l'histoire de la christianisation, que pour faire celle des Indiens dans la colonie [22]. En même temps se développe une nouvelle histoire de l'évangélisation qui prend pour angle d'observation l'histoire du contact culturel et de la transformation religieuse des Indiens. L'évangélisation n'est plus vue comme une forme d'acculturation destructrice, mais comme un processus de transformation religieuse des Indiens. Dans cette nouvelle histoire religieuse, les Indiens sont présentés comme ayant un rôle très actif : ils s'intéressent aux discours des missionnaires, ils absorbent de nombreux éléments du monde chrétien, les réarticulant avec des éléments de leur culture et de leurs traditions, en leur donnant de nouveaux sens [23].

[20] S. B. Schwartz et F. Salomon, « Un Américain ».

[21] Ce terme, très utilisé en anglais pour l'histoire des subalternes, peut parfois se traduire par « agencéïté ». Il désigne la capacité d'action des acteurs longtemps perçus comme passifs face à leur destin.

[22] J. M. Monteiro, *Negros da terra* et R. Celestino de Almeida, *Metamorfoses Indigenas.*

[23] Pour le Brésil, C. Pompa, *Religião como tradução* ; pour le Pérou, J. C. Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la santidad* ; pour le Paraguay, G. Wilde, *Religión y poder.*

Les anthropologues renouvellent leur questionnement en relisant et en critiquant les sources missionnaires à partir du matériel ethnographique récent. Dans sa contribution au volume collectif sur l'*História dos Índios no Brasil*, « Fragments d'histoire et de culture tupinamba », Carlos Fausto, ethnologue des Parakanãs, peuple tupi d'Amazonie [24], justifie cette méthode non pas parce que l'on peut supposer une continuité entre les modes de vie indigènes avant et après la conquête, mais parce que l'on peut voir une continuité dans la compréhension, par les Européens, de la logique de fonctionnement de ces sociétés. La connaissance ethnographique, acquise sur le terrain, permet de mettre au jour les logiques indiennes décrites par les chroniqueurs. Faisant le bilan des sources primaires pour la connaissance des anciens Tupi, Fausto écrit à propos des lettres jésuites : « Elles sont extrêmement suggestives et révélatrices, à propos non seulement des coutumes indigènes, comme aussi des propres angoisses de leurs auteurs [25]. » Cette simple remarque est révélatrice, me semble-t-il, d'une nouvelle manière d'appréhender les sources missionnaires. Les coutumes indigènes décrites par les anciens chroniqueurs sont indissociables de la relation qui pouvait exister entre les Indiens et ceux qui les ont décrits. Les angoisses des missionnaires ne sont pas à ignorer ou à écarter comme signes d'ethnocentrisme déplacé, mais à analyser, et elles sont révélatrices pour le lecteur d'aujourd'hui.

Cette idée trouve une illustration dans l'article de Viveiros de Castro, sur l'inconstance de l'âme sauvage, paru l'année suivante [26]. Cet anthropologue, spécialiste des Arawete, peuple tupi d'Amazonie, analyse la catégorie missionnaire « d'inconstance », avec laquelle les jésuites expriment leur désarroi, face à un trait de la culture amérindienne. Cette catégorie, utilisée par les missionnaires, recouvre ce que l'anthropologue qualifie de « mode de croire sans foi » qui étonne les missionnaires mais aussi les ethnologues contemporains. En s'inspirant de ces analyses, on peut dire que le malaise religieux des missionnaires face aux Indiens renvoie au malaise culturel des anthropologues face à cette culture, toujours prête à s'approprier l'autre. Les sources anciennes ne permettent pas seulement de faire une ethnographie des Indiens, mais aussi des missionnaires, en analysant le contact entre deux cultures qui fonctionnent très différemment. Les sources anciennes sont ainsi vues comme le produit du contact entre culture occidentale et culture amérindienne. Les ethnologues contemporains, spécialistes et acteurs du contact, réinterrogent les sources anciennes dans lesquelles ils retrouvent certains de leurs questionnements, mais formulés dans d'autres catégories que les leurs [27].

La dimension missionnaire des textes sur les indigènes, longtemps ignorée ou marginalisée par les anthropologues, devient progressivement centrale pour les anthropologues eux-mêmes. Depuis les années 1990, la relation missionnaire est en effet devenue l'objet des interrogations des anthropologues qui s'intéressent au

[24] C. Fausto, « Fragmentos de historia ».

[25] *Ibid.*, p. 393.

[26] E. Viveiros de Castro, « Le marbre et le myrte ».

[27] Ces réflexions sur les catégories entrent en résonance avec le travail d'analyse sur les catégories missionnaires. Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Les Ouvriers d'une vigne stérile.*

contact culturel. Dans un article sur l'apport des travaux des Comaroff sur l'évangélisme colonial aux XIXe et XXe siècles en Afrique du Sud, intitulé « Conversion et conversation. Les paradoxes de l'entreprise missionnaire [28] », l'anthropologue André Mary analyse l'entreprise missionnaire comme un processus de construction d'une religion coloniale fondée sur l'échange et la négociation plutôt que sur la domination et la résistance. Cette religion coloniale résulte de la rencontre entre des missionnaires et des indigènes. Le contexte colonial est très présent sous la forme de la prise en compte du rapport de forces inégal et de l'introduction de la modernité civilisatrice. Missionnaires et indigènes ont conscience de ces enjeux. Les Comaroff définissent leur méthode comme un travail d'ethnographie sur archives, ils traquent, dans les moindres épisodes de la vie quotidienne, les indices d'un processus global de conversion des sujets à la modernité. Ce type de questionnement et de méthode existe sur d'autres terrains. Au Brésil, de nombreux travaux portent aujourd'hui sur la médiation culturelle entre les missionnaires et les Indiens, de l'époque coloniale jusqu'à aujourd'hui [29].

Pour conclure cette rapide présentation de la lecture, par les anthropologues, des sources missionnaires, on peut dire que les missionnaires ne sont plus considérés comme les ethnographes des derniers indigènes authentiques, mais comme les témoins et les acteurs privilégiés de la transformation culturelle des Indiens dans les sociétés coloniales. Les sources missionnaires portent les traces de l'interaction missionnaire, qui sont à décrypter par les spécialistes, tant des Indiens que des missionnaires.

II. — CONVERSATIONS MISSIONNAIRES DANS LE RÉCIT D'YVES D'ÉVREUX

L'*Histoire* d'Yves d'Évreux est particulièrement riche du point de vue du récit des interactions missionnaires qui montre les processus de transformation des Indiens du Brésil au début du XVIIe siècle. Je présenterai d'abord l'*Histoire* en montrant qu'il ne s'agit pas d'un simple récit de voyage mais d'une source missionnaire, précisément d'une chronique franciscaine. J'envisagerai ensuite la relation missionnaire à travers les thèmes du contact colonial et du mariage comme enjeu essentiel de l'interaction entre les capucins et les Indiens.

Une chronique franciscaine

Yves d'Évreux, capucin du couvent de Paris, a participé à l'expédition coloniale française du Maragnan en 1612-1614. Rentré à Paris après deux années passées au Brésil, il a écrit une « Suitte de l'Histoire des choses plus mémorables advenues

[28] A. Mary, « Conversion et Conversation », J. et J. L. Comaroff, *Christianity, Colonialism* et Id., *The Dialectics of Modernity.*

[29] P. Montero (éd.), *Deus na aldeia* et les travaux des anthropologues brésiliens dans le récent volume de N. Gasbarro (éd.), *Le Culture dei missionari.*

en Maragnan es années 1613 & 1614 », récit de son aventure au Brésil qui prend la suite de celle qui a été écrite par Claude d'Abbeville, autre capucin parti pour le Brésil avec Yves d'Évreux mais rentré à Paris après un séjour au Maragnan de six mois, pour collecter des fonds et faire venir d'autres missionnaires [30]. Alors que l'ouvrage de Claude d'Abbeville a été publié en 1614, celui d'Yves, terminé en 1615, fut imprimé mais immédiatement mis au pilon pour des raisons politiques : le mariage du jeune roi Louis XIII avec une princesse espagnole interdisait toute entreprise coloniale dans les Indes occidentales, terres confiées aux Couronnes ibériques par la papauté. Le renoncement par la Couronne de France à l'aventure brésilienne impliquait qu'un ouvrage qui en faisait l'apologie fût interdit [31]. De cette destruction, seuls quelques rares exemplaires furent sauvés. L'un conservé par Rassilly, un des gentilshommes de l'aventure du Maragnan, fut remis au roi en 1619, non sans avoir été au préalable allégé de certains passages considérés comme compromettants car ils remettaient en cause le pouvoir portugais. Conservé dans la bibliothèque royale, cet ouvrage fut découvert par Ferdinand Denis, conservateur de la bibliothèque Sainte-Geneviève, qui le publia en 1864 sous le titre de *Voyage au Nord du Brésil* [32]. Cette édition du XIXe siècle est aujourd'hui considérée comme une rareté et est conservée dans les réserves des bibliothèques [33]. En 1985, le texte d'Yves d'Évreux est réédité de manière partielle par Hélène Clastres, sous le même titre que l'édition du XIXe siècle. L'*Histoire* d'Yves contient un premier traité, qualifié de temporel par l'auteur, qui compte 241 folios ; il est intégralement repris dans l'édition de Clastres. Le second traité, qu'Yves qualifie de « spirituel » (120 folios) s'intitule « des fruicts de l'évangile qui tost parurent par le baptesme de plusieurs enfans » ; il a été substantiellement coupé dans l'édition de Clastres, ainsi que le dit une courte note : « Les chapitres II, III, IV, VI, VII, XIII et XIV ont été supprimés ; le chapitre I coupé : au total 56 pages supprimées sur les 137 que compte le second traité. »

Selon les propos de Clastres, c'est un même parti pris de lisibilité qui lui a fait moderniser la langue ancienne de cet homme du XVIe siècle, et qui justifie ces coupures :

> … racontant les baptêmes, faisant la comptabilité des conversions obtenues ou espérées, commentant, citations de la Bible à l'appui, les progrès de l'évangélisation, ces chapitres n'apportent, sur les missionnaires, sur les

[30] Claude d'Abbeville, *Histoire.* Yves d'Évreux, *Suitte de l'histoire.*

[31] Pour le contexte de la France équinoxiale, voir A. Daher, *Les Singularités.* Cet ouvrage est plus centré sur Claude d'Abbeville que sur Yves d'Évreux. Pour une analyse minutieuse de l'œuvre des capucins français, F. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte* et la version résumée en portugais, « Documentos inéditos ». Obermeier se livre à une comparaison des informations que l'on trouve chez les différents chroniqueurs français du XVIe siècle.

[32] Yves d'Évreux, *Voyage*, F. Denis (éd.). L'édition de Denis a été mise en ligne sur Gallica.

[33] Deux autres exemplaires de l'édition de 1615 sont aujourd'hui connus, l'un conservé à Providence (Rhode Island) et l'autre à la New York Public Library. Celui de New York est le plus complet : il contient seize pages qui manquent dans l'exemplaire ayant appartenu à la bibliothèque royale. Selon Frank Obermeier, cet exemplaire devait appartenir à la bibliothèque privée de Rasilly. F. Obermeier, *Documentos inéditos.* J'utilise ici l'édition de Ferdinand Denis.

Tupi, sur la façon dont l'enseignement était donné et reçu, rien qui ne se trouve ailleurs dans le livre.

C'est, en fait, plus du tiers du traité spirituel qui est supprimé par Hélène Clastres. Souvent, d'ailleurs, les coupures du XXe siècle se surajoutent à celles du XVIIe siècle, obscurcissant le texte d'Yves d'Évreux. L'ampleur de ces coupures, et le fait que les titres des chapitres coupés ne sont même pas donnés au lecteur, qui ne peut pas se faire une idée de l'organisation générale du traité spirituel, montrent bien le parti pris de cet allégement du texte : supprimer la partie considérée comme trop missionnaire, comme si le remarquable regard d'Yves d'Évreux sur les Indiens était dissociable de son activité de missionnaire. Une grande partie des chapitres supprimés raconte en effet l'engouement des Indiens pour le baptême. Sans doute Hélène Clastres a-t-elle jugé qu'il s'agissait de pure propagande de la part du missionnaire, ou que ces signes de l'acculturation des Indiens avaient peu d'intérêt.

En fait, l'ensemble du livre d'Yves entre dans la catégorie du récit missionnaire. Il s'agit d'une chronique franciscaine de l'aventure française au Maragnan. Le récit historique est la forme d'écriture franciscaine par excellence, différente de la lettre d'information aux supérieurs, très répandue dans la Compagnie de Jésus [34]. Yves raconte des histoires précises, qui lui sont arrivées ; il nomme tous les protagonistes, notamment les Indiens, situe les événements à des moments particuliers.

C'est aussi sous la figure du missionnaire capucin qu'Yves se met constamment en scène dans sa chronique. L'humilité, vertu franciscaine par excellence, se retrouve, tout au long du traité, dans l'écoute et l'intérêt qu'il a à l'égard de ses interlocuteurs locaux. Il expose toujours leurs arguments en en montrant l'intérêt. L'humour dont Yves fait montre est aussi une des qualités appréciées par saint François. Le capucin s'amuse et rit : il se moque de la manière qu'ont les jeunes Indiens de parler le français, il se fait passer pour le diable, montrant ainsi la fausseté des croyances des sorciers. Il se joue de l'orgueil des principaux, de leur goût pour l'eau-de-vie [35]. Les petites ruses du missionnaire s'accompagnent, toujours, d'un clin d'œil au lecteur et d'une forme de sympathie à l'égard des Indiens.

Le livre d'Yves est écrit pour le public qui a financé l'expédition coloniale du Maragnan : la régente Marie de Médicis, la cour et plus largement le public français. L'objectif de l'expédition était d'aller exploiter les richesses du Brésil, tout en assurant le devoir d'évangélisation qui est encore, dans le monde catholique, la principale source de légitimité pour prendre possession de terres lointaines. Les Français cherchent, en quelque sorte, à rivaliser avec les Ibériques sur leur propre terrain, avec leurs armes, d'autant plus que l'œuvre religieuse des missionnaires ibériques en Amérique est, à cette époque, largement contestée, non seulement chez les ennemis protestants de l'Espagne, mais aussi dans les milieux catholiques.

[34] Sur la mise en écriture de la mission, voir Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Les Ouvriers d'une vigne stérile*.

[35] Yves d'Évreux, *Voyage*, F. Denis (éd.), Traité II, chap. XX : Conférence avec la Vague : l'un des principaux de Comma.

Le traité temporel tend à montrer que les Indiens sont aptes à être civilisés par les Français et que la terre du Brésil, bien exploitée, serait riche. Le traité spirituel est là pour prouver les progrès de l'évangélisation et les espoirs de voir bientôt « la ruine du diable » sur ces terres. Par un récit historique, Yves montre le double processus de civilisation et d'évangélisation à l'œuvre dans la colonie française du Maragnan, et illustre en quelque sorte la logique coloniale de l'aventure française. Les deux traités sont indissociables et se répondent mutuellement : le missionnaire est déjà en scène dans le premier traité ; quant aux conversions rapportées dans le second traité, elles concernent des Indiens, déjà présentés dans la première partie.

Le traité spirituel comporte vingt et un chapitres, que l'on peut *grosso modo* diviser en trois parties. La première partie est un exposé de la stratégie missionnaire de la persuasion avec l'évocation de ses premiers succès (chap. I à VII). La deuxième partie consiste en l'étude de la religion des Indiens, qui comprend un chapitre sur la religion naturelle des Indiens (chap. VIII) et une présentation détaillée de l'emprise du diable sur les Indiens et ses premiers déboires (chap. IX à XV). Et enfin, les six derniers chapitres sont la transcription de longues conversations que le missionnaire a eues avec différents Indiens, principaux ou sorciers (chap. XVI à XXI). Ces conférences, passionnantes, prennent sens par rapport aux premiers chapitres consacrés à la méthode missionnaire de la persuasion.

Le livre d'Évreux présente, ainsi, trois caractéristiques essentielles des textes missionnaires, qui les distinguent des textes produits par les voyageurs, les colons ou les marchands. Ces trois caractéristiques sont l'interprétation téléologique de la rencontre avec les Indiens, l'écriture selon les règles de l'institution à laquelle appartient le missionnaire, et le contact direct avec les Indiens. Yves interprète la rencontre avec les Indiens dans un cadre thomiste, classique pour un religieux du début du XVIIe siècle. Les Indiens ont connu la religion naturelle, mais celle-ci a été pervertie par les ruses du diable. L'arrivée des missionnaires signifie la progressive défaite du diable et la conversion prochaine des Indiens, qui font partie de l'humanité que le Christ est venu sauver. L'écriture du traité reflète les règles de l'écriture franciscaine : le choix de la chronique historique, les morceaux d'édification spirituelle, les citations bibliques omniprésentes, la présentation de l'auteur sous les traits d'un humble franciscain à l'humeur joyeuse. L'objectif du traité est d'abord « institutionnel » : il s'agit de trouver des financements pour prolonger l'aventure française au Maragnan. Enfin, le traité est le résultat d'un séjour de deux années au Brésil où le missionnaire a été en contact direct avec les Indiens. Yves ne domine pas parfaitement la langue tupi, il a recours aux interprètes, mais il a eu une véritable démarche d'enquêteur ainsi qu'il l'écrit dans le chapitre VIII sur la religion naturelle :

> Voilà tout ce que j'ai pu apprendre, touchant ces trois points de leur croyance naturelle de Dieu, des esprits & des Âmes, & ce par une soigneuse recherche entre les discours ordinaires, que j'ai eu dans ces deux ans, avec une infinité de Sauvages.

Souligner la dimension missionnaire du traité d'Yves n'implique pas que l'on en fasse une lecture uniquement centrée sur le regard du capucin, on peut à travers

le récit qu'il nous livre de la relation missionnaire, restituer le point de vue des Indiens sur cette aventure coloniale et religieuse que fut l'expédition des Français au Maragnan.

Conversion et contact colonial

La relation missionnaire entre Yves et les habitants du Maragnan est inscrite dans un moment historique bien particulier, celui du contact colonial, dont on perçoit ce qu'il peut signifier en termes d'incertitudes et de danger pour les Indiens. Ceux qu'Yves appelle « les pauvres Sauvages » sont différentes tribus ou « Nations ». Yves précise leurs noms dans sa lettre d'introduction au roi : Tapoutapere, Comma, Cayetez, Para, Tabaiares, Longs Cheveux ; au cours de son récit, il parle également des Tapinambos, des Cannibaliers. Ces ethnonymes ont des statuts divers ; certains noms renvoient au nom de tribus (Caete), d'autres signifient ennemis ou parent (Tobajares, Tapoutapere), d'autres sont des traductions des termes indigènes (Cannibaliers, Longs Cheveux). Plusieurs tribus installées dans le Maragnan au début du XVIIe siècle sont des tribus tupi qui viennent du Sud pour fuir la domination portugaise, certaines dès le milieu du XVIe siècle, d'autres juste quelques années auparavant. Par contre, les Para et les « Longs Cheveux » sont des tribus d'Amazonie. Certains parmi les habitants de Maragnan sont donc depuis longtemps en relation avec le monde des Blancs, qui est menaçant. Le texte évoque des expéditions de chasseurs d'esclaves (comme celle de Pero Coelho en 1605), de missionnaires jésuites comme Francisco Pinto et Luiz Figueira (en 1607), de militaires au service du gouverneur, comme Martin Soares de Souza. Les Français sont installés dans la région depuis plusieurs décennies, de manière informelle. De très nombreux liens d'alliance commerciale et matrimoniale ont été noués entre Français et Indiens. Grâce à l'intensité de ces relations, il existe des truchements de différentes sortes (Français arrivés très jeunes et parlant le tupi, métis de Français et d'Indiennes ou encore Indiens ayant appris le français), qui permettent une vraie communication. La colonisation française en est encore aux prémices. Dans les conversations entre Indiens et missionnaires, la colonie française n'est qu'un projet qui dépend de ce qui arrivera dans les prochains bateaux.

Du point de vue des Indiens, la situation est caractérisée par une grande incertitude et par la recherche de stratégies d'adaptation. Connaissant déjà la domination des Portugais, les habitants de Maragnan comprennent rapidement que les Français ne sont plus dans une phase d'échanges et de troc et qu'ils sont venus pour s'installer définitivement et pour transformer leur mode de vie ; la présence d'un grand chef et des pères le prouve.

Dans le premier chapitre du traité spirituel, Yves rapporte des conversations indiennes, au style indirect libre, qui, selon lui, portent essentiellement sur la nouvelle connaissance de Dieu qu'ont les Indiens. Cet intérêt des indigènes pour la nouveauté est souvent souligné dans les sources missionnaires, mais il l'est aussi par les spécialistes des sociétés amérindiennes contemporaines comme Eduardo Viveiros de Castro et Carlos Fausto, qui ont analysé l'extraordinaire aptitude des Indiens à emprunter et assimiler des éléments nouveaux et étrangers à leur propre culture.

En fait, les conversations rapportées par Yves traitent moins de la figure du Dieu chrétien que des missionnaires et des conséquences de leur présence. Auréolés d'un grand prestige, les pères sont décrits sous l'angle de leur rapport privilégié avec la divinité : les missionnaires sont ceux qui parlent de Dieu, qui s'adressent directement à Dieu dans les Églises, qui donnent Dieu à boire et à manger. Ils sont aussi vus comme des personnages influents dans la société des hommes : ils sont les conseillers des Grands, lorsqu'ils prêchent ils sont les seuls à parler et tous écoutent. Dans la société tupi, où le pouvoir est lié à la capacité d'être un maître de la parole, les Indiens semblent impressionnés par le poids de la parole missionnaire. Enfin, les missionnaires sont, dans cette vision indienne, ceux qui savent faire parler le papier, qui n'ont pas de femmes, qui ne mangent pas de viande, qui prennent les enfants, qui n'ont pas peur du diable Giropary, ni des sorciers. Dans ces conversations indiennes se dessine un portrait des pères non pas sous la figure idéale des humbles franciscains, mais plutôt sous celle des prophètes, de puissants personnages qui allaient de village en village pour prêcher.

Face aux pères qui modifient les anciennes habitudes, non seulement des Indiens mais encore des Français, les Indiens semblent partagés. Le récit d'Yves montre leurs calculs face à la conversion chrétienne. Les débats traversent le monde indigène lui-même hétérogène, divisé par des relations d'alliances ou d'inimitié. Les Indiens cherchent des stratégies d'adaptation au nouveau contexte. Ils semblent vouloir utiliser les missionnaires comme des protecteurs. Les principaux proposent un de leurs fils aux missionnaires pour qu'il apprenne le français et se baptise, en échange de quoi ils revendiquent pour leur village une forme de protection et des richesses. Ainsi, le principal ne se convertit pas lui-même, ce qui impliquerait de renoncer à son mode de vie, mais il s'assure, par le biais de son fils, une certaine position dans le nouveau monde qui se dessine.

Le contexte est celui d'une forte rivalité entre les villages et les tribus, qui sont en concurrence pour s'approprier l'alliance et les biens matériels des Français. La conversion ou le baptême semblent d'abord signifier pour les Indiens la venue d'un missionnaire dispensateur de biens matériels ou symboliques (statue, chapelle). Dans les conversations, ces enjeux sont clairement exposés. La « conversion » a donc une signification politique et matérielle, elle ouvre un accès aux biens des Blancs, essentiels pour se défendre avec succès, soit des Portugais soit de ses ennemis indiens. La guerre entre tribus est très présente dans le récit d'Yves. La guerre, dont le principal objectif est d'obtenir des captifs, pour les exécuter et les manger publiquement, est le fondement de la société tupinamba. Dans le récit d'Yves, on voit la marque de la guerre indigène (organisation d'expéditions, mention de très nombreux prisonniers de guerre, les « esclaves »). L'anthropophagie n'est pas encore totalement abandonnée. Le monde indien décrit par Yves est ainsi traversé par deux logiques, celle du contact colonial et celle du fonctionnement propre de la société indigène.

La Conférence avec Iacoupen (second traité, chapitre XIX) est un bel exemple de « conversion et conversation » en situation coloniale. Dans les propos de ce principal de la tribu des « Cannibaliers », nom donné aux Potiguar, qui demande à Yves le baptême, il apparaît clairement que le chef indien a le projet d'acquérir la force

dispensée par Tupan et notamment les armes des Français. Voici comment il s'adresse au missionnaire : « Il m'ennuye fort que je ne suis baptisé : car je recognais que tandis que je demeureray comme je suis, le Diable me peut travailler & donner de la peine. » Il fait, ensuite, le récit des malheurs que vient de connaître son peuple. Originaire de Pernambouc, sa tribu a entrepris une migration, conduite par un chamane, « afin d'aller posséder une belle terre, en laquelle naturellement toutes choses viendraient à souhait, sans qu'ils n'eussent aucune peine ny travail. » Au cours de cette migration, les hommes périrent par milliers. Les survivants furent recueillis par le Français La Ravardière, et amenés à l'île de Maragnan par bateau. Là, ils engagèrent un combat contre une autre tribu, les Tapinambos, où plus d'une centaine d'hommes furent tués. Iacoupen conclut sa triste histoire : « Il nous faut des ferrements, du feu & des canots pour lutter contre les Peros (Portugais) », et « contre les Tapinambos & autres nations adverses. » À la suite de cette première conversation, Yves ne le juge pas encore prêt à recevoir le baptême, il le renvoie chez lui en lui disant d'apprendre « les merveilles de Tupan ».

Fig. 1. — Portrait d'Indien, dans Claude d'Abbeville, pl. en reg. p. 348 : indigène de l'Ile de Maragnan, nommé François Carypyra, de la tribu des Tabaiares, XVIIe siècle. François Carypyra. Paris, BnF, cote microfilm m 10858/R 15836.

Iacoupen revient pour discuter avec Yves de « la diversité des Nations » :

> Je voy que les Français abondent en richesses, sont valeureux, ont inventé les Navires pour passer les Mers, les canons & la poudre, pour tuer les hommes invisiblement […]. Et au contraire tous nous autres de par-deçà nous sommes demeurez errans & vagabons, sans habits, sans haches, serpes, couteaux & autres ferrements.

La différence technologique entre les Blancs et les Indiens est donc exposée sur le mode de l'inégalité : la puissance des Français s'oppose à la faiblesse des Indiens. Iacoupen évoque ensuite la connaissance de Dieu, venue plus tôt aux Français qu'aux Indiens. Il lie donc puissance technologique et militaire et connaissance de Dieu. En cela, il est en accord avec ce que disent les missionnaires, pour qui les dimensions temporelle et spirituelle de l'expédition du Maragnan sont intimement liées. La transcription, par Yves, des propos de Iacoupen permet de dire que ce principal, qui se trouve dans une situation difficile après une série d'échecs, est volontaire pour la conversion, afin d'obtenir des armes et des canots.

Dans cette conversation, rapportée par Yves, c'est Iacoupen qui a l'initiative : il se déplace, demande le baptême, choisit les sujets de conversation. Il entraîne le missionnaire sur le terrain des armes et de la puissance que Dieu accorde à ceux qui le reconnaissent. Le missionnaire ne condamne d'ailleurs pas l'Indien pour sa vision « intéressée » de la conversion, il semble au contraire utiliser la motivation du principal pour l'amener à approfondir sa connaissance de Dieu. S'il ne le baptise pas, c'est qu'il réserve le sacrement, sauf exception, aux enfants ou aux mourants. Il évoque à propos de Iacoupen « la capacité de ces âmes à recevoir la Foy » et lui fait une réponse vague, qui est à la fois conforme à la doctrine chrétienne mais aussi aux aspirations du principal : « Et quand Dieu voit qu'un homme est disposé à recevoir sa Foy, il ne manque point de le visiter par ses Apôtres, lesquels luy donnent le moyen de se sauver. » La conversion au christianisme est présentée, dans le dialogue entre le missionnaire et l'Indien, comme une réponse adaptée au nouveau contexte colonial, qui apportera des solutions aux difficultés du temps.

L'intérêt du récit d'Yves vient de cette série de conversations avec des individus nommés, identifiés à chaque fois soit comme principal, soit comme chamane, qui exposent chacun ses objections, ses doutes, ses désirs. Ces conversations, qui semblent prises sur le vif, ont bien sûr été interprétées, arrangées et réécrites par le missionnaire. On peut, cependant, penser que ces conversations ne sont pas seulement des mises en scène habiles mais qu'elles permettent de mettre en lumière les différentes logiques indiennes, même filtrées par le regard missionnaire toujours présent.

Les anthropologues qui ont travaillé sur les situations de contact entre indigènes et Blancs ont montré que la conscience que les Indiens avaient de la supériorité technique des Blancs était primordiale dans l'interaction et qu'elle donnait lieu, de la part des Indiens, à la volonté de s'approprier les nouveaux objets mais aussi de comprendre l'origine de leur puissance [36]. La conversion en contexte colonial, sans cesser d'être « religieuse », est aussi un choix d'alliance dans un monde incer-

[36] C. Fausto, « Se Deus fosse jaguar ».

tain en proie aux transformations, et une tentative d'acquérir une nouvelle puissance. Le récit de l'attirance de certains Indiens pour la religion des Français n'est pas un pur discours de propagande de la part du missionnaire, il nous informe aussi sur les calculs indiens.

La dimension religieuse de l'échange entre les missionnaires et les Indiens ne prend sens que par rapport à cette toile de fond du contact colonial. La religion des Indiens du nord du Brésil, en ce début du XVIIe siècle, est fortement marquée de traits chrétiens. Le fait que les anthropologues aient longtemps utilisé ce texte, ainsi que celui de Claude d'Abbeville, pour reconstruire une religion « authentiquement » tupinamba pose de fait un problème. Ainsi, les migrations rapportées par les capucins ont été perçues comme d'authentiques mouvements prophétiques tupi de quête de la Terre sans Mal, alors que la réalité est complexe et mélangée, avec de nombreux emprunts culturels chrétiens et le rôle ambigu de certains acteurs, missionnaires imitant le style des chamanes et chamanes déguisés en missionnaires [37].

On peut parler ici de religion coloniale, non pas comme l'altération d'une religion originale qui aurait été contaminée par une autre, mais comme une réponse culturelle forgée par les Indiens et les missionnaires à une situation donnée, celle du contact colonial. Dans le chapitre XII du traité spirituel, consacré aux cérémonies diaboliques des sorciers, Yves d'Évreux ne distingue pas les éléments venant du rituel chrétien des autres : il évoque les « lustrations » auxquelles se livrent les sorciers, des séances de purification par aspersion d'eau, prononciation de paroles, souffle de tabac et danses. Ces imitations de baptême, que l'on ne trouvait pas dans les descriptions des coutumes religieuses des Indiens au milieu du XVIe siècle, empruntent et mélangent des éléments indigènes et chrétiens [38]. La description d'Yves laisse voir un climat de bouillonnement religieux : missionnaires et sorciers sont dans une situation de forte rivalité. Les sorciers s'approprient des éléments du rituel chrétien pour renforcer leur prestige et leur puissance et les intègrent dans leurs propres représentations. La propre religion des missionnaires est coloniale : les capucins français apprennent des Indiens eux-mêmes les traductions des prières en tupi, qui ont été faites par les jésuites portugais. Ils professent eux-mêmes une religion du dieu tout-puissant Tupan, victorieux du diable Giropary, présentée comme la seule alternative possible pour les Indiens, confrontés à la colonisation des Blancs. Dans ce contexte d'échanges, la religion chrétienne devient une forme de médiation culturelle, un langage proposé par les missionnaires, réélaboré par les cultures indigènes à partir de leurs propres représentations et adapté aux nouvelles nécessités du contexte colonial.

Le mariage, enjeu essentiel de l'interaction missionnaire

Je souhaiterais, pour finir cette étude, montrer comment le savoir d'Yves sur la famille et la parenté tupinamba prend sens à la lumière de l'interaction missionnaire

[37] C. Pompa, *Religião como tradução* et Ch. de Castelnau-L'Estoile, « The Uses of Shamanism ».

[38] Au début des années 1580, dans les mouvements indigènes de révoltes indiennes *(santidades)*, on trouvait déjà ces mélanges d'éléments tupi et chrétiens. R. Vainfas, *A heresia.*

dans laquelle le mariage est un enjeu essentiel. Dans le traité du temporel, plusieurs chapitres sont consacrés à la famille indienne : les chapitres XXI et XXII décrivent les différents âges de la vie chez les hommes et les femmes et s'intitulent « Ordre et respect que la Nature a mis entre les sauvages… » ; le chapitre XXIII porte sur la consanguinité. Ces pages sont un modèle d'analyse de la famille indienne et montrent qu'Yves a entrepris une véritable enquête sur le sujet, ne se contentant pas de répéter les autres auteurs français ayant écrit sur le Brésil. Le capucin traite notamment en détail de la couvade des hommes, qui n'avait pas été décrite aussi précisément par les autres sources [39]. Il signale également le lien entre guerre et mariage : c'est au moment où les hommes sont « bons guerriers pour bien frapper » qu'ils recherchent les femmes en mariage. La polygamie était, de fait, réservée aux guerriers valeureux qui avaient tué des ennemis à la guerre, et le premier mariage avait lieu, pour les hommes, après la mort du premier ennemi. La dimension économique et sociale de la polygamie est évoquée par le capucin, qui consacre une longue analyse à la place des femmes dans la société indigène. Ce sont « elles [qui] ont la charge nécessaire pour le vivre de la famille » : elles jardinent, tissent, cuisinent et « comme les mulets de par-deçà » portent les bagages, occupation très importante dans une société semi-nomade. Yves en conclut que « ces Sauvages sont extrêmement convoiteux d'avoir nombre de femmes » pour des raisons économiques, mais aussi pour le prestige : « Ils sont prisés et estimés selon le nombre de femmes qu'ils ont. » Yves remarque qu'il n'y a pas de dot, ni de douaire au moment du mariage, mais un engagement de la part du gendre à subvenir aux besoins de son beau-père. Pour le prouver, le missionnaire transcrit au style direct des extraits de conversations entre époux. Il donne les termes pour désigner chaque âge de la vie ainsi que tous les termes de parenté, avec une très grande précision, en distinguant parentèle matrilinéaire et patrilinéaire (la seule qui compte pour les interdits de consanguinité), descendance légitime et bâtardise (qui concerne les unions avec les prisonniers de guerre).

Toutes ces données, recueillies par le missionnaire, sont utilisables par les anthropologues des sociétés indigènes, mais la richesse des informations sur la famille se comprend mieux si l'on s'intéresse à la dimension missionnaire du texte [40]. L'attention au mariage indien n'est pas le fait d'une simple curiosité d'Yves. C'est, justement, parce qu'il est un missionnaire et qu'il a pour ambition de transformer le mariage local qu'Yves s'attache à comprendre en profondeur les règles qui gèrent la vie familiale des Indiens [41]. Le capucin explique lui-même l'acuité de son regard sur cette question, en se comparant aux autres observateurs :

[39] YVES D'ÉVREUX, *Voyage*, F. DENIS (éd.), p. 89 : « Il se couche pour faire la gesine au lieu de sa femme, qui s'employe à son office coutumier, & lors toutes les femmes du village viennent le voir, le consolant sur la peine & la douleur qu'il a eu de faire cet enfant. »

[40] Sur le mariage, je renvoie à mes travaux actuels : Ch. de CASTELNAU-L'ESTOILE, « Le mariage des infidèles au XVIe siècle » et sur le cas du Mexique, P. RAGON, *Les Indiens de la découverte*, ID., « Teología ».

[41] De la même façon, à une autre époque et sur un autre terrain, la connaissance de la famille kanak par Leenhardt peut s'expliquer par la préoccupation du pasteur protestant pour le mariage. Voir l'intéressant volume de M. NAEPELS et C. SALOMON, *Terrains*.

> Combien y en a-il, qui ont ignoré, & ignorent ce que j'ai rapporté icy, & rapporteray, quoy qu'ils ayent longtemps conversé avec eux, faute d'avoir pénétré et remarqué la belle conduite de la nature en ces gens destitués de grâce, ains ont passé par dessus ces pierres précieuses sans en faire leur profit, traversant le tout en gros [42].

Il y a, dans ce passage sur le mariage, une sorte d'autodéfinition du regard ethnographique du missionnaire sur les Indiens, sur laquelle j'aimerais insister. Comme ceux qu'il qualifie d'ignorants et qui sont, par opposition à lui, les voyageurs ou les truchements, le missionnaire a « conversé » pour obtenir des informations. Le choix du verbe « converser » est intéressant et se démarque du verbe « observer », souvent choisi pour qualifier le travail d'ethnographe. Les termes de la parenté, qui émaillent toute la description d'Yves, proviennent donc de ces conversations en langue tupi, à l'origine de son savoir. Le savoir du missionnaire consiste à répéter ce que les Indiens lui ont dit de leur organisation familiale. Mais, contrairement à ceux qui sont restés en surface, le missionnaire a ensuite cherché à comprendre (« pénétrer et remarquer ») les règles de « la nature », dans ces gens « destitués de grâce ». Yves explique ici, de manière elliptique, le travail du missionnaire, qui consiste à évaluer les unions indigènes à l'aune de la loi naturelle. La formule qu'il emploie revient à dire que les unions des Indiens qui ne sont pas conformes aux lois du christianisme (la loi de Grâce) sont, cependant, conformes à la loi naturelle. Selon l'interprétation du missionnaire, Dieu a imprimé la loi naturelle dans tous les hommes, et « un ordre et un respect » naturels sont perceptibles, dans les règles d'unions des Indiens du Brésil. Les chrétiens devraient même s'en inspirer : la gratitude pour les anciens, le travail du gendre pour le beau-père sont pour lui exemplaires [43]. Il commente à partir de ces qualités le « Tu quitteras ton père et ta mère » que les enfants de la chrétienté appliquent à la lettre en abandonnant leurs parents, alors que les Indiens qui prêtent toute leur vie secours à leurs parents ont « la vraye intelligence de ces paroles formelles du mariage ». Dieu en effet, poursuit le missionnaire, n'a pas voulu signifier que le mariage impliquait l'ingratitude envers les parents, mais seulement l'union de l'homme et la femme. La formule sur la « vraie intelligence » est frappante : les Indiens tupinamba, polygames et qui ne condamnent pas la sexualité (à plusieurs reprises, le capucin évoque sa « pudeur », pour signaler qu'il n'entre pas plus avant dans la description), sont, malgré tout, exemplaires sur la famille. Au-delà de ces jugements de valeur, qui dénotent une forme de respect d'Yves d'Évreux pour la société tupi, il est important de souligner que c'est effectivement le travail missionnaire d'évaluation des unions indigènes qui permet l'analyse détaillée de la famille et du système de parenté tupi. Le regard du missionnaire, formé par toute la doctrine juridique et théologique sur le mariage, est particulièrement apte à comprendre en profondeur les règles des unions, qui régissent une société différente.

[42] Yves d'Évreux, *Voyage*, F. Denis (éd.), p. 86.
[43] *Ibid.*, p. 83.

Le texte d'Yves ne contient cependant pas seulement une riche description du système indigène de parenté et d'alliance, il montre aussi que ce système est en voie de transformation, du fait de la présence des missionnaires. Le mariage est un enjeu essentiel dans l'interaction missionnaire et le traité du spirituel, qui raconte le déroulement de la mission, est extrêmement riche sur le sujet. Le thème du mariage est au centre des conversations des Indiens avec le missionnaire. Yves explique, au chapitre III du traité spirituel, que les missionnaires demandaient aux adultes deux choses pour les baptiser : savoir la doctrine chrétienne et renoncer à la polygamie. En effet, les missionnaires considéraient que l'on ne pouvait baptiser des adultes que si l'on avait d'abord réglé leur situation matrimoniale. Autrement, cela revenait à laisser les nouveaux convertis vivre en concubinage et donc à les mettre en état de péché mortel. Tout le récit de la conversion des Indiens peut se lire sous l'angle du renoncement à la polygamie et de l'adoption du mariage chrétien.

Dans le premier chapitre du traité spirituel, où Yves montre le grand enthousiasme des Indiens pour la nouvelle religion, l'abandon de la polygamie ne semble pas poser de difficultés. En effet, les principaux disent vouloir épouser des femmes de France et n'en vouloir qu'une : « J'aime une femme françoise de tout mon cœur, je l'ayme extremement. » Cependant, le désir d'épouser une femme de France, qui signifie prestige et promesse de richesses, est aussi une manière d'inscrire la monogamie dans un avenir hypothétique, car les femmes de France ne sont pas encore là.

Dans les cas individuels racontés dans les chapitres suivants, on sent que le changement de situation matrimoniale est délicat et fait l'objet de tractations. Ainsi, Yves commence par dire à Pacamont, le grand barbier de Comma, qui est arrivé juché sur le dos de sa plus forte femme et qui veut « pouvoir parler avec Toupan », qu'il doit abandonner ses trente femmes (second traité, chapitre XV). Conscient du rôle économique et social des épouses chez les Tupinamba, le missionnaire engage une discussion sur la polygamie, avec Martin, un principal de Tapouytapere :

> Il me repliqua, que pour la pluralité des femmes, c'estoit chose qu'il n'avoit jamais gueres appouvvée, & qu'il estoit plus raisonnable qu'un homme n'eust qu'une seule femme mais que pour le bien de son mesnage, il en avait besoing de plusieurs. Ie lui dy là dessus qu'il pouvait avoir plusieurs femmes en qualité de servantes, mais non en qualité de femmes. A quoy il s'accorda facilement.

Un peu plus loin, Yves revient sur le règlement de la situation matrimoniale de Martim :

> Il nous promit semblablement qu'il esliroit une de ses trois femmes, spécialement celle qui estoit mere de cet enfant, si tant estoit qu'elle voulust se faire Chrestienne comme luy : pour deux autres, qu'il les retiendroit comme servantes. Il s'est fort bien acquitté de ses promesses [44].

Martin a apparemment réglé sa situation matrimoniale sans difficulté, mais il est une exception. C'est un modèle de nouveau chrétien, il est le seul adulte, non

[44] *Ibid.*, *Second Traité*, chap. III.

malade, qui reçoit le baptême dans le récit d'Yves. L'insistance du texte, qui revient deux fois sur l'épisode des épouses, souligne que le cas de Martin est exemplaire.

La conversion des unions indiennes en mariages chrétiens est un authentique travail pour les missionnaires de terrain. Le mariage naturel des Indiens doit être mis en conformité avec le mariage chrétien, qui a aussi ces règles. Yves expose, à travers le cas du baptême d'une femme tobajara, les difficultés posées par la transformation des unions indigènes en mariages chrétiens [45]. Une femme malade, touchée par la prédication des pères, demande le baptême, ce qui lui est accordé car « chacun jugeoit qu'elle ne pouvait plus guere vivre ». Cependant, une fois baptisée, elle recouvre la santé ; se pose alors le problème de régler sa situation matrimoniale. Selon Yves, l'initiative vient de la néophyte elle-même :

> … mais un point la travailloit, sçavoir, qu'elle estoit femme d'un Tabajare, lequel avoit deux autres femmes, par ainsi elle ne pouvoit vivre au mariage requis par les loix du Christianisme.

Yves ne précise pas, pour ses lecteurs, quelles sont les « loix du christianisme » requises pour le mariage, ils sont censés les connaître. Pour un catholique du XVIIe siècle, le mariage est une union entre un homme et une femme, monogame et indissoluble ; le mariage, conclu dans le temps de l'infidélité, est reconnu comme valide par l'Église. Le cas de la femme tobajara est donc complexe pour le missionnaire. D'un côté, les unions indiennes, perçues comme des unions selon le droit naturel, sont donc valides et indissolubles aux yeux de l'Église ; mais en même temps, ces unions polygames ne sont pas acceptables.

Pour résoudre ce type de cas, très fréquent, les missionnaires ont recours à une règle canonique, bien connue dans le droit du mariage, le privilège paulin qui est un des seuls moyens juridiques de rompre un mariage païen, « Nous remediasmes à cela, suivant le conseil de saint Paul. » Selon saint Paul (1 Cor. 7, 16), qui parle du mariage chrétien dans le contexte de l'Empire romain où les convertis sont minoritaires, une union infidèle pouvait être dissoute quand le conjoint non chrétien refusait obstinément de se convertir ou de cohabiter pacifiquement. Dans ce cas, le conjoint chrétien pouvait partir [46]. La citation de Paul, qu'Yves ne cite qu'en partie, dit :

> Mais si le non chrétien veut se séparer, qu'il se sépare dans de tels cas le chrétien ou la chrétienne ne sont plus liés, Dieu nous a appelés à une vie de paix.

Ce principe canonique est expliqué par les missionnaires français au mari tobajara, dont on imagine la perplexité :

> Ainsi nous fismes dire à son mary que s'il voulait retenir ceste sienne femme faicte Chrestienne pour unique en se retirant des autres, qu'elle ne

[45] *Ibid.*, *Second Traité*, chap. II.

[46] *Dictionnaire de théologie catholique* « Privilège paulin », t. XIII 1, pp. 400-416. Sur ces questions ardues, je renvoie à mon article : Ch. de CASTELNAU-L'ESTOILE, « Le mariage des infidèles au XVIe siècle ».

> le quitteroit point : mais s'il vouloit la retenir comme auparavant en forme de concubine, que nous & les Grands des François luy [à la femme] permettions de le [le mari] laisser, estant chose incompatible avec le Christianisme.

Le privilège paulin est ici modifié par le contexte politique. Saint Paul n'envisageait pas de forcer un infidèle à quoi que ce soit ; les missionnaires, eux, obligent le mari non converti à faire un choix : soit il renonce à la femme chrétienne, soit il renonce à ses autres épouses. Pour une fois, Yves emploie le discours de la contrainte en évoquant aux côtés des missionnaires (« nous ») les chefs temporels de la colonie (« les Grands des Français »). L'affaire s'arrange, non sans une certaine forme de résistance de la part du mari :

> … le mary eut en cecy de la répugnance, neantmoins il s'y accorda à la fin, & ainsi ceste femme fut faicte bonne chrestienne, demeurant seule femme avec luy.

On voit, par cet exemple, combien le mariage est un enjeu essentiel et délicat dans la relation missionnaire. Même si les missionnaires, comme Yves, admirent le fonctionnement de la famille indienne, la polygamie pose difficulté dans la relation missionnaire. Les missionnaires ont besoin de recourir à l'exception juridique (le privilège) et à la contrainte temporelle pour régler la situation matrimoniale de cette femme. De leur point de vue, il s'agit là d'un accident, car cette femme était censée mourir juste après avoir reçu le baptême. On comprend dès lors mieux la prudence des missionnaires à baptiser des adultes. Cet épisode sur le mariage révèle les implications théologique et canonique sous-jacentes à l'entreprise missionnaire, qui passent parfois inaperçues dans une lecture insuffisamment contextualisée ; il montre aussi la dimension conflictuelle du mariage dans l'interaction missionnaire.

Les Indiens ont saisi la signification de l'abandon de la polygamie en termes de perte de statut social, de richesses économiques. Sur le plan symbolique, ils sont dépossédés du sens du mariage, qui était lié à la mort des ennemis et à la vengeance. Le passage à la monogamie, dont les missionnaires faisaient un préalable pour le baptême, suscite la répugnance des Indiens qu'Yves évoque, soit ouvertement, soit entre les lignes. Le fait que la plupart des principaux préfèrent laisser leur fils aux mains des missionnaires plutôt que se convertir eux-mêmes est sans doute une façon d'éviter « les loix du christianisme » concernant le mariage. Les fils, jeunes adultes, ne sont pas encore polygames, puisque la « saison de prendre femme » ne commence qu'à vingt-cinq ans.

Les habitants de Maragnan ont également compris que l'arrivée des missionnaires et de la colonisation entraîne une transformation des unions matrimoniales, très courantes, entre Indiennes et Français. C'est dans le Récit de Claude d'Abbeville que l'on trouve le plus bel exemple de cette prise de conscience indienne. Il s'agit de la harangue publique que fait le vieillard Momboré Ouassou quand les Français viennent planter la croix dans son village d'Essouap. Dans ce texte magnifique, le vieillard commence par raconter l'établissement des Portugais au Pernambouc et la transformation des relations d'égalité entre Indiens et Portugais en relation de

domination. Dans ce processus, la transformation de l'échange matrimonial a été essentielle :

> J'ai vu l'établissement des Pero, à Pernambouc & à Potyio, lesquels ont commencé tout ainsi que Vous autres François, vous faites maintenant. Au commencement, les Pero ne faisoient que traffiquer avec ceux de ces lieux là, sans se vouloir autrement habituer : Et pour lors, ils couchoient librement avec leurs filles ; ce que nos Semblables de Pernambouc & à Potyio, tenoient à grand honneur.
>
> En après, ils dirent qu'il falloit qu'ils s'habituassent avec eux, & qui leur estoit besoin de faire des forteresses pour les garder, & bâtir des villes pour demeurer tous ensemble : faisant paroistre qu'ils ne desiroient estre qu'une mesme Nation.
>
> Du depuis ils leur firent entendre, qu'ils ne pouvoient prendre leurs filles en cette sorte, que Dieu leur deffendoit de s'en servir sinon par mariage, & aussi qu'ils ne devoient se marier avec elles, si elles n'estoient Baptisés, é que pour ce faire, il estoit nécessaire d'avoir des Pay.

Le vieillard remarque que les Français sont en train d'agir de la même façon :

> De même Vous autres François, quand au commencement vous veniez en ce pays, ce n'estoit que pour traffiquer simplement avec nous, aussi ne faisiez vous pas de difficulté, non plus que les Pero de coucher avec nos filles, & nous nous estimions bien-heureux quand elles en pouvoient avoir des enfans. […]
>
> Depuis que les Pay font venus, Vous avez planté des Croix, ainsi que les Pero, Vous commencez à instruire & baptiser, ainsi que les Pero : vous dites que vous ne pouvez vous servir de nos filles, sinon en mariage & quand elles auront receu le baptesme, comme disoient les Pero [47].

La venue des missionnaires a perturbé le système d'échange matrimonial, qui existait de longue date entre Français et Indiens. Les pères donnaient volontiers leurs filles en mariage aux Français, ces étrangers dispensateurs de richesses, pour qu'ils deviennent des gendres qui, selon l'usage en vigueur chez les Tupi, devaient travailler pour leur beau-père. Si les Français ne cultivaient pas de jardins pour leur beau-père, ils compensaient par une large distribution de richesses. Indiens et Français pratiquaient donc des unions mixtes, qui fonctionnaient selon la logique des unions indiennes. À partir du moment où les relations de troc et d'échanges ont cédé la place à la colonisation du roi très chrétien, ce type de relation n'est plus envisagé. Il est significatif que l'intérêt d'Yves pour les unions indiennes ne va pas jusqu'à apprécier ces mariages mixtes à la mode indienne, qu'il qualifie de paillardise. L'ensauvagement des chrétiens est impensable pour le missionnaire, venu christianiser les sauvages. Désormais, la forme conjugale imposée pour ces mariages mixtes est le mariage chrétien. Cette transformation signifie, pour les Indiens, qu'ils ne dominent plus les règles de l'alliance. Momboré Ouassou, faisant le parallèle

[47] Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission*, pp. 148-150.

avec ce qui s'est passé avec les Portugais, voit dans la fin de ces relations matrimoniales à la mode indienne les prémices de la mise en esclavage des Indiens par les colonisateurs. Le discours de Momboré Ouassou ébranle les esprits des Indiens et il fallut que les Français jurent de leurs bonnes intentions pour rétablir la confiance et surtout que le meilleur truchement de la colonie Migan intervienne pour rassurer les habitants. Les capucins français sont persuadés de proposer un autre type de colonisation que celle des Portugais, mais les Indiens ne semblent pas en être convaincus.

Ainsi, le récit de la relation missionnaire chez les capucins français, loin d'être le récit monotone des progrès de l'évangélisation, comme le dit Hélène Clastres, montre plutôt un processus heurté et tâtonnant, où de part et d'autre on s'observe, on se jauge et on discute. Si les Indiens sont attirés par la figure toute-puissante du Tupan des Blancs, ils le sont moins par la monogamie exigée par les pères. Le mariage est compris, par les uns et les autres, comme la pierre angulaire de la nouvelle société en train de se construire. L'adoption du christianisme signifie une transformation profonde du mode de vie et passe par un bouleversement des rapports familiaux. Les Indiens en sont conscients et négocient, avec le missionnaire, ce passage au modèle chrétien.

Le terme de « conversation », abondamment utilisé par Yves tout au long de son traité, permet de qualifier sa méthode pour comprendre la société indigène. Il est plus dynamique et interactif que celui de regard ou d'observation, que les anthropologues utilisent habituellement pour qualifier « l'ethnographie » des missionnaires. Il renvoie aux discussions que le missionnaire a eues avec les Indiens, qui sont, à la fois, ses informateurs et le public qu'il vise à transformer. Il fait écho à tous les commentaires sur la société tupinamba où règne l'art oratoire. Il entre en résonance avec le paradigme de l'interlocution, que les anthropologues utilisent aujourd'hui pour qualifier leur propre travail [48].

À travers l'exemple d'Yves d'Évreux, j'ai cherché à montrer que les sources missionnaires ne sont pas seulement dépositaires d'un savoir sur les Indiens, mais qu'elles témoignent des échanges entre le missionnaire et les Indiens. Elles ne contiennent pas non plus une description de la culture indienne d'origine, que les anthropologues pourraient atteindre en écartant les éléments missionnaires superflus. On ne peut discerner, dans les conversations rapportées par Yves, ce qui serait authentiquement indien et ce qui serait purement missionnaire ; on ne peut y démêler le « vrai » du « faux » comme une certaine anthropologie a cru pouvoir le faire. Les traces de ces interactions nous renseignent sur les deux acteurs en présence, sur leurs stratégies mutuelles de reconnaissance, d'appropriation et de rejet, sur fond de rapport de forces changeant. La « conversation » n'implique pas l'absence de rapport de forces, même si le missionnaire a souvent tendance à le camoufler.

L'ethnographie missionnaire est donc à rechercher dans les traces laissées par l'interaction missionnaire, et non pas seulement dans les textes décrivant les coutumes des Indiens. Toutes les sources, produites par ces hommes en situation de contact colonial avec les Indiens, sont à des degrés différents des témoignages de

[48] « De l'altérité à l'histoire », dans B. DE L'ESTOILE, *Le Goût des autres*, pp. 369-412.

la relation missionnaire. Dans ces sources variées, on peut atteindre non pas l'altérité indienne que les missionnaires y auraient consignée, mais plutôt une forme de récit incomplet et discontinu de la mise en relation de deux cultures différentes, sur fond de rapport colonial toujours présent. C'est cette médiation entre deux univers qui fait l'extraordinaire richesse des sources missionnaires.

UN MONDE EXCESSIVEMENT NOUVEAU

SAVOIRS AFRICAINS ET SAVOIRS MISSIONNAIRES : FRAGMENTS, APPROPRIATIONS ET POROSITÉS DANS L'ŒUVRE DE CAVAZZI DI MONTECÚCCOLO

Catarina Madeira Santos
EHESS, Paris

> Il est inutile de chercher l'origine du royaume du Congo chez les anciens historiens grecs et romains puisqu'ils n'ont jamais écrit sur un monde qu'ils croyaient ne pouvoir exister que dans les rêves de ceux qui délirent, un monde qui est encore pour nous excessivement nouveau [1].

Cet article privilégie l'analyse d'un très long texte missionnaire écrit au XVIIe siècle par le capucin italien Cavazzi de Montecúccolo, la *Istorica Descrizione de' tré Regni, Congo, Matamba et Angola* [2], portant sur son expérience auprès des populations *mbundu* et *bakongo* installées dans la région nord de l'actuel État angolais [3]. Quel statut donner au récit missionnaire en tant que source pour l'histoire de l'Afrique ? Quelle méthode appliquer pour y saisir l'*agency* des sociétés africaines [4] ?

Cavazzi de Montecúccolo vécut dans la région Congo-Angola à partir de 1645. Dans son livre, il entreprend la description des vingt-cinq premières années de la vie de la plus ancienne mission de capucins en Afrique centrale (*missio antiqua*). L'ouvrage fut publié pour la première fois en italien à Bologne, en 1687, et connut ensuite dix éditions en différentes langues européennes. L'*Istorica Descrizione* est, dans le contexte des écritures missionnaires, un cas singulier pour au moins deux raisons. Il s'agit d'abord de la divulgation dans l'Europe moderne d'un récit sur l'Afrique centrale, lié à la colonisation portugaise. Le seul texte qui ait connu une diffusion semblable est celui de Filippo Pigafetta et Duarte Lopes, *Le Royaume de Congo* (1591) [5]. Ensuite parce que le capucin Cavazzi, contrairement à d'autres missionnaires franciscains, a couché son expérience par écrit. C'était surtout au sein de la Compagnie de Jésus que la mission était mise en récit pour des espaces comme le Brésil et l'État portugais de l'Inde ; les cas angolais et congolais constituent ainsi

[1] P. J. A. Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição*, livre V, § 84.

[2] [Description historique des trois Royaumes du Congo, Matamba et Angola].

[3] Dans cet article, je cite l'édition de la traduction en langue portugaise, P. J. A. Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição histórica dos três reinos Congo, Matamba e Angola* (1687).

[4] Sur la narrative missionnaire, voir J. D. Y. Peel, « For Who Hath Despised the Day of Small things ? » ; Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Les Ouvriers d'une vigne stérile*, pp. 404-407.

[5] F. Pigafetta et D. Lopes, *Le Royaume de Congo.*

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 295-308.

une situation particulière. Par ailleurs, en Angola, même si les jésuites ont produit des textes importants, leur contact avec les populations africaines de l'intérieur du pays fut moins intense que celui des capucins et des carmes déchaux [6]. Dans l'ensemble, on dispose donc d'un corpus textuel missionnaire assez diversifié pour l'étude de cette région d'Afrique centrale, ce qui permet de franchir le seuil du récit jésuite qui, pour d'autres espaces impériaux, est aussi majoritaire en termes de sources disponibles que dominant sur le plan du discours historiographique [7].

Issus d'une expérience sur le terrain africain, les nombreux textes capucins (lettres, rapports et pratiques missionnaires adressés à la congrégation *De Propaganda Fide*) donnent à voir les conditions concrètes de la vie du missionnaire avec les populations africaines [8]. C'est pour cette raison que ces écrits ont beaucoup contribué à la connaissance de l'Angola et en constituent une source centrale [9].

Le processus qui a conduit à la production de l'*Istorica Descrizione* mérite quelques éclaircissements car le texte de Cavazzi est à la fois le résultat d'une « expérience de terrain » en Afrique et celui d'un travail fouillé dans les archives ecclésiastiques des capucins à Luanda, à Pernambouc, à Lisbonne et à Rome.

En Angola, Cavazzi avait été directement en contact avec les populations africaines *mbundu* dans le contexte de la mission. En 1660 il fut envoyé au royaume de Matamba, ce qui lui permit d'être présent à la cour de la reine Nzinga et de participer de très près à sa conversion au christianisme. Il y resta jusqu'à la mort de la souveraine en 1663. En outre, à Luanda, alors qu'il vivait à l'*Hospício de Santo António*, Cavazzi put rassembler de nombreux matériaux pour le livre qu'il voulait écrire. S'il s'était déjà attelé à la tâche, la lettre de Rome du futur cardinal Rospiglosi, datée du 14 mars 1665, que les capucins reçurent à Luanda, leur demandant de rédiger des mémoires sur leur apostolat, ne put que l'y encourager davantage. En arrivant à Rome en 1699, il reçut de la Propagande la charge d'écrire l'histoire des capucins au Congo et, pour ce faire, Cavazzi eut accès aux archives de la Congrégation où étaient conservés les lettres et les rapports des missionnaires d'Angola envoyés par le cardinal préfet au secrétaire de la Congrégation. Quelques mois plus tard, alors qu'il était parti pour Modène, il put encore demander des documents aux archives romaines. Par ailleurs, il eut certainement accès à un ensemble d'autres textes, par exemple le livre du P. Gioia sur la conversion de la reine Nzinga (*La maravigliosa Conversione alia Santa Fede di Cristo della Regina Singa e del svo Regno di Matamba, 1669*), ou encore le *Viaggio del P. Dionigi de' Carli da Piacenza, e del P. Michel Angelo de Guatini* [sic] *da Reggio Capuccini, Predicatori, e Missionarij Apostolici nel Regno dei Congo*, publié à Reggio Emilia, près de Modène,

[6] La présence des jésuites en Angola fut surtout une présence urbaine qui se manifestait par l'existence d'un collège et d'une importante bibliothèque. Ils possédaient aussi des *arimos* ou terres agricoles dans la région du Bengo, où ils employaient des esclaves.

[7] A. Barreto Xavier, « A organização religiosa do primeiro Estado da Índia ».

[8] Voir *La Pratique missionnaire*.

[9] À part celui de Cavazzi, il convient de signaler le nom d'autres missionnaires qui ont aussi laissé un ouvrage : Jerónimo de Montesarchio, Serafim de Corotona, Querubino de Savona, Bernardo Maria de Cannecatim, entre autres. Voir F. Faria, *Os Capuchinhos em Portugal.* Sur Cavazzi, voir E. Bassani, *Un Capuccino nell'Africa Nera del Seicento* ; F. Bontinck, *La Fondation de la mission des Capucins.*

en 1671. Quinze ans s'écoulèrent entre la fin de la rédaction du texte et sa publication pendant lesquels la Congrégation exigea quelques modifications. Le texte dont on dispose aujourd'hui fut donc remanié.

Les sources missionnaires ont été utilisées pour démontrer et illustrer des problématiques qui portaient sur des questions spécifiques aux sociétés *mbundu*, souvent fort éloignées d'une histoire de l'Église ou des chrétientés africaines, le recours au récit missionnaire n'ayant pas comme fin l'étude de la mission en soi, mais une réflexion sur le rapport entre savoirs et textes missionnaires pour atteindre la réalité africaine sur laquelle ils portent. En ce sens, l'œuvre de Cavazzi est citée, en raison de la richesse des informations qu'elle contient, dans plusieurs travaux d'historiens des missions ou par ceux qui se sont occupés de l'histoire des sociétés africaines.

Bien que les chercheurs puissent consulter une excellente édition critique de la traduction portugaise du livre de Cavazzi de Montecúccolo, publiée en 1965, le texte n'a pas encore fait l'objet d'une étude systématique permettant à la fois d'éclairer le sens général des mécanismes de construction de sa discursivité et de démontrer son articulation avec les autres sources narratives missionnaires, composées par des capucins en Afrique ou dans les différents espaces coloniaux.

C'est plutôt en tant qu'historienne de l'Afrique et des processus coloniaux dans l'espace Congo-Angola que j'ai été amenée à interroger les témoignages missionnaires. Mon but est de contribuer à une réflexion sur la valeur des textes missionnaires, et plus généralement des sources coloniales pour écrire l'histoire des sociétés africaines qui n'ont pas laissé de traces écrites ou qui se sont peu dites à travers l'écrit. Une interrogation s'impose pourtant : est-il légitime d'utiliser les sources coloniales pour écrire l'histoire de l'Afrique ? Il est possible de le faire à condition qu'elles soient croisées (entre elles et avec d'autres sources, comme l'archéologie, la linguistique, l'anthropologie, la biologie, etc.) et que l'on déconstruise les textes coloniaux en analysant les mécanismes sous-jacents à leur discursivité. En ce qui concerne le premier point, l'interdisciplinarité ne peut opérer des miracles. Le croisement de sources aussi disparates peut poser des problèmes très importants, notamment en ce qui concerne la chronologie. Comment, par exemple, articuler le fait historiquement situé, repérable à travers une date précise (jour, mois, année) avec un fait archéologique vaguement situé entre deux ou trois siècles ? Quant au second point, la déconstruction des textes coloniaux, il y a tout un champ à explorer que nous espérons contribuer à construire.

I. — SOURCES COLONIALES : LA VISIBILITÉ ET L'INVISIBILITÉ DE L'AFRIQUE

Une bonne partie du XXe siècle a été traversée par la grande querelle autour de l'éligibilité de l'Afrique au rang des sociétés qui possédaient une histoire. La question est aujourd'hui obsolète. Le vieux débat qui animait les discussions académiques des années 1950 et 1960 est largement dépassé [10]. C'est un acquis : non

[10] J. Ki-Zerbo, « Introduction », *Histoire générale*, p. 21.

seulement le continent africain possède de plein droit une histoire, à laquelle on peut accéder par un travail critique des sources, mais il a aussi une conscience historique, une réflexion sur son passé, qui s'est traduite dans la production d'un discours historique sous différentes formes. Du point de vue des sources, les controverses du XXe siècle ont porté sur leur identification, leur typologie, leur pertinence et leur critique. D'abord centré sur la tradition orale perçue comme source historique, puis comme histoire mise en récit, le débat s'est élargi de façon à intégrer tant l'anthropologie et l'archéologie que la linguistique et la génétique [11]. Du point de vue de l'enquête sur un discours historique propre à l'Afrique, le regard s'est nécessairement déplacé. L'histoire est maintenant portée par des genres littéraires différents de ceux qui ont cours dans le monde occidental, elle est une *texture* plus qu'un texte. Le récit historique peut en effet être saisi grâce à un ensemble de marqueurs textuels implicites, que le locuteur et l'auditeur de la communauté d'origine perçoivent presque inconsciemment. Les grandes épopées ou les récits métaphoriques, qui enchaînent titres politiques et mariages entre personnages plus au moins mythiques, renferment une interprétation historique et se donnent à lire, avant tout et surtout, comme récits historiques du vécu des peuples, de leurs alliances et de leurs conflits [12].

Cependant, s'il est vrai que la « querelle des sources » s'est apaisée, la discussion sur la place de l'oralité et de l'écriture en Afrique reste d'actualité [13]. Une asymétrie bien réelle demeure entre les régions qui ont entretenu un rapport régulier avec la culture de l'écrit et celles qui, apparemment, n'ont pas laissé de traces écrites [14]. L'histoire de l'Afrique centrale, avant l'arrivée des Européens et pendant la période moderne, du XVIe au XIXe siècle environ, en est un exemple majeur [15]. Pour cette

[11] L'œuvre de J. Vansina invite à parcourir les différentes étapes de la réflexion menée depuis la fin les années 1950 sur l'histoire de l'Afrique et de ses sources : *De la tradition orale ; Oral tradition as history* ; et plus récemment, *How societies are born*.

[12] Dans un livre collectif, S. Subrahmanyam propose l'adoption du terme *texture* plutôt que celui de *genre*. La discussion est organisée autour du rapport entre discours historique, genre et *texture*, à partir du cas de l'Inde du Sud. Aucun genre exclusif n'est assigné à l'écriture de l'histoire, au contraire, le choix d'un genre à des fins historiographiques change en accord avec les temps. Voir V. N. Rao, D. Shulman et S. Subrahmanyam, *Textures of time.* Pour ce qui est de l'Afrique, cette proposition s'avère particulièrement féconde parce qu'elle permet de dissocier l'histoire d'une catégorie spécifique de genre, tel qu'il fut consacré dans le monde occidental. Les travaux de J.-C. Miller sur les généalogies historiques, ou *musendo* du groupe *Mbundu*, en Angola (ensembles de noms personnels connectés à travers des rapports conventionnels de filiation et d'affinité) s'inscrivent directement dans cette perspective. À ce propos, voir J.-C. Miller, *Poder Político e Parentesco*, pp. 17-18, où l'auteur expose son cheminement pour décoder cette tradition orale *Mbundu* (notamment sa dimension métaphorique) du point de vue du récit historique ; Id., « History and Africa / Africa and History », pp. 9-11.

[13] Sur la « querelle des sources » voir E. M'Bokolo, *Afrique noire*, t. I : *Jusqu'au XVIIIe siècle*, p. 49. Pour une réflexion récente sur les sources non écrites de l'histoire de l'Afrique, voir J. E. Philips (éd.), *Writing African History* et en particulier l'introduction de G. McCall, pp. 1-25.

[14] Sur la prolifération de l'écrit en Afrique coloniale, voir K. Barber, *The Anthropology of Texts* ; Id., « Introduction: Hidden Innovators in Africa », *Africa's Hidden Histories*, pp. 1-24.

[15] Même si parler de « période moderne » pour ce qui est de l'Histoire de l'Afrique centrale et australe représente en soi une opération idéologique, résultat de l'exportation de repères des chronologies européennes vers le continent africain, nous gardons cette nomenclature. On définit comme date limite

région, il est largement admis par l'historiographie que les sociétés africaines dites traditionnelles, celles qui sont demeurées à l'écart de l'influence de l'islam, se définissaient comme des sociétés de l'oralité.

L'historiographie de l'Angola n'a pas échappé à ces discussions. Au contraire, un ensemble de données assez particulières et paradoxales a dû être défriché. Les historiens affrontaient ce que l'on considérait comme une absence insurmontable de sources écrites africaines, qui n'était que partiellement comblée par la tradition orale, l'archéologie et l'ethnologie. Le récit colonial se révélait puissant, voire envahissant, du fait de la présence d'un *corpus* aussi abondant que diversifié, issu des contacts que les Portugais entretinrent avec l'Afrique depuis la fin du XVe siècle [16].

La discussion émanait, en grande partie, du débat sur les sources disponibles pour la construction de cette histoire [17]. L'absence de traces écrites dans les sociétés qui n'avaient pas eu de contact avec l'islam dirigea les chercheurs vers l'utilisation de sources inédites et l'élaboration d'une nouvelle méthodologie.

La tradition et l'histoire orales entrèrent alors en scène. Les récits de la tradition orale renvoyaient à des « *recountings* » d'événements attribués à un passé qui se situait au-delà de l'expérience de celui qui témoignait et que l'on présume transmis jusqu'au présent à travers une chaîne de « *tellers and hearers* », c'est-à-dire de vrais spécialistes de la transmission [18]. Par ailleurs, l'histoire orale correspondait aux résultats des entretiens menés par les chercheurs dans le temps présent sur des expériences directement vécues par les enquêtés : une interrogation de la mémoire vivante à laquelle les historiens ont parfois recours pour remplacer les preuves écrites inaccessibles pour des périodes récentes [19].

Les sources coloniales sont cependant toujours majoritaires, et parmi elles les sources missionnaires occupent une place importante. Comment les déconstruire et les critiquer ? Aujourd'hui, les historiens ont à leur disposition des instruments méthodologiques et critiques pour décortiquer les sources coloniales sans pour autant rester complètement prisonniers des catégories de classification et des stéréotypes qu'elles transportent. Il faut lire les sources « *against the grain* », dans « une analyse à contre-fil », qui consiste à travailler les différents niveaux de signification d'un texte pour tenter de cerner l'histoire du pouvoir qu'il recèle. Il s'agit d'y

---

des formes de colonisation de l'époque moderne la conférence de Berlin (1884-1885) et le « partage de l'Afrique ».

[16] Un ensemble de publications relativement récentes a cherché à évaluer le problème des sources pour la construction de l'histoire de l'Angola, après les grandes discussions, animées, des années 1970. Voir avant tout J.-C. Miller, « The Archives of Luanda », pp. 551-590 ; Id., *Poder Político e Parentesco* ; et plus récemment, le colloque *Construindo a História de Angola. As Fontes e a sua interpretação* ; B. Heintze, « Written sources, oral traditions », pp. 263-287 ; Id., *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre fontes.*

[17] J. Ki-Zerbo, « Introduction », *Histoire générale de l'Afrique*, p. 21.

[18] L'œuvre de Jan Vansina invite à parcourir les différentes étapes de la réflexion menée depuis la fin des années 1950 sur l'histoire de l'Afrique et de ses sources : *De la tradition orale* ; *Oral tradition as history*, et plus récemment, *How societies are born*.

[19] Sur ces précisions conceptuelles, voir J.-C. Miller, « History and Africa / Africa and History », p. 9.

retrouver les sens volontairement ou involontairement cachés par leurs auteurs [20]. L'effort consiste à lire entre les lignes pour saisir les informations fuyantes. L'exercice de lecture se fait donc entre deux pôles, pas toujours opposés, celui des savoirs visibles, c'est-à-dire des savoirs rendus visibles explicitement par le récit, et celui des savoirs invisibles, délibérément rendus invisibles parce qu'ils auraient pu perturber le sens global du récit ou parce qu'ils étaient réputés barbares, primitifs et donc indignes de participer d'une mise en récit qui se voulait aussi formatrice. Les catégories de visibilité et d'invisibilité nourrissent ainsi une réflexion sur le dicible et l'indicible. Dans la catégorie de la visibilité se joue ce que l'on dit parce qu'il y a derrière un programme idéologique, un grand récit que l'on veut asseoir. Mais il y a aussi ce que l'on dit sans pour autant avoir voulu le dire, et ce que l'on ne dit pas, délibérément, parce ce sont des informations qu'il faut occulter ou discréditer.

D'un point de vue historiographique, il est nécessaire d'articuler la discussion autour de la valeur des sources coloniales pour l'écriture de l'histoire de l'Afrique avec un autre débat des années 1970 autour de l'absence de documents permettant de bâtir une histoire de la culture populaire de l'Europe médiévale et moderne. À l'époque, la grande question était de savoir si on pouvait saisir la culture populaire européenne à partir de textes issus de la culture savante. Le problème est proche de celui qui se pose aux historiens des sociétés africaines, que l'on ne peut étudier qu'à travers les textes coloniaux.

Dans ce contexte, l'historien italien Carlo Ginzburg proposa une méthode pour retrouver les traces des cultures non écrites dans les sources érudites, notamment dans les procès de l'Inquisition. La méthode indiciaire, qui reposait sur la mise en valeur des indices imperceptibles pour la plupart des gens [21], permettait ainsi de retrouver la culture de cette Europe rurale. Son objectif consistait à déchiffrer les croyances et les attitudes des paysans accusés de sorcellerie au-delà des stéréotypes liés à la formation théologique des juges. Ginzburg ne joue pas la carte de l'homologie entre culture populaire et culture livresque, mais celle de la différence. Cette approche, qui représente un vrai tournant de l'histoire culturelle, peut intéresser l'historiographie africaine dans la mesure où elle propose une démarche efficace pour récupérer les récits africains à l'intérieur des récits coloniaux.

Le missionnaire : entre perception conceptuelle et perception par fragments

L'interprétation de l'œuvre de Cavazzi doit, du point de vue des historiens africanistes, s'attacher à souligner son statut de source privilégiée pour la construction de l'histoire des sociétés africaines bantou, en l'occurrence *bakongo* et *mbundu* et, plus spécifiquement, pour celle d'une lecture historique du rapport entre savoirs occidentaux et savoirs africains, au-delà d'une histoire missionnaire.

[20] R. Guha, « The Prose of Counter-Insurgency », pp. 45-88.

[21] C. Ginzburg, « Traces. Racines », pp. 139-180 ; Id., *Le Fromage et les Vers* ; Id., *Les Batailles nocturnes* ; Id., « Réflexions sur une hypothèse vingt-cinq ans après », dans D. Thouard (éd.), *L'Interprétation*.

Cette énonciation ne doit cependant pas être confondue avec une lecture dichotomique, entre extérieur et intérieur, entre l'endogène et l'exogène, entre ce qui est antérieur et ce qui est postérieur, car il convient de souligner qu'il y a une porosité ininterrompue ou un entremêlement entre les différents savoirs au moment de leur formation et aussi de leur rencontre dans une situation donnée. Les savoirs eux-mêmes, par définition, se forment par le contact. Mais je crois qu'à un certain moment de l'analyse historique, il est opératoire de faire la distinction entre les différents champs pour saisir *in fine* ce qui entre en contact avec, ce qui est identique et différent, ce que sont les identifications et les différences entre les savoirs. Ainsi, l'utilisation de l'expression « savoirs africains » ne doit pas être interprétée comme l'expression d'une recherche d'authenticité, bien au contraire. En dernière analyse, le domaine des savoirs, en contexte colonial, se décline en trois grands ensembles profondément liés : les savoirs africains endogènes, les savoirs occidentaux portés par les différentes élites coloniales, et finalement les savoirs itinérants. L'expression est empruntée à James Clifford, qui parle de « *travelling cultures* [22] » : il s'agit moins d'un processus général de métissage débouchant sur l'avènement d'une culture différenciée que de processus partiels, sélectifs, discontinus. Il y a des segments qu'une autre culture s'approprie et qui sont surdéterminés par sa logique de fonctionnement.

Revenons au texte de Cavazzi : comment un texte écrit par un missionnaire permet-il d'accéder à l'histoire des sociétés africaines ? Le thème de l'irrationalité dans les sociétés indigènes appartient au registre des images et stéréotypes reproduits dans la littérature coloniale, qui a longtemps ignoré les savoirs africains en mettant l'accent sur l'usage de catégories et de systèmes conceptuels attachés à un ordre épistémique occidental. Pourtant, cela ne signifie pas que ces savoirs, transmis par les acteurs africains et que les observateurs européens se sont souvent approprié, aient été exclus des récits occidentaux ; ils y sont, au contraire, bien présents. Les textes rédigés dans les premiers temps des contacts sont moins affectés par la constitution d'une tradition discursive coloniale, et témoignent pour cette raison d'une plus grande porosité et d'une meilleure capacité d'enregistrement des savoirs locaux. Ainsi, bien que la « bibliothèque européenne » soit constituée, la bibliothèque coloniale est encore en train de se forger [23]. Ce qui est intéressant dans le texte de Cavazzi, c'est que la réalité africaine y est fort présente, même si elle est déjà traversée d'*a priori* religieux et civilisationnels. L'écriture missionnaire permet d'accréditer l'altérité par l'énonciation de certains *topoi*. D'où les allusions dépréciatives à l'idolâtrie, « aux actions diaboliques », « aux coutumes sauvages », à « la paresse des Noirs » [24].

Mais le fait que les missionnaires capucins vivaient dans le *sertão*, où ils s'organisaient en communautés d'évangélisation, implique que leur inscription spatiale

[22] Clifford, *Routes: travel and translation*, p. 39.

[23] Pour la constitution de la bibliothèque coloniale et ses enjeux, voir V. Y. Mudimbe, *The invention of Africa* ; Id., *The Idea of Africa*.

[24] Les descriptions de la paresse des Noirs sont éparpillées tout au long du texte. Voir par exemple le § 158 où le missionnaire fait l'éloge de la vigueur des Africains et regrette leur paresse et leur inaptitude à accomplir des tâches quotidiennes et domestiques.

et culturelle a été celle des pouvoirs africains dans l'orbite desquels ils ont vécu pendant des années. Ils devenaient des observateurs participants, apprenaient à maîtriser les langues locales et s'appropriaient les valeurs transmises par leurs interlocuteurs africains.

Par ailleurs, et c'est ce sur quoi il faut insister, ce texte se construit sur *la déstabilisation ou même la subversion d'un modèle de perception*. Dans les mots de Cavazzi, il s'agit d'« *un monde excessivement nouveau* » *(« um mundo* [...] *que para nós ainda hoje é novo de mais* [25] »*)*. La réalité africaine est étrange au missionnaire, elle offre une autre sémantique et pose des questions nouvelles. Et pour la signaler, il lui manque les mots, il lui manque les concepts. Ce sont des logiques étranges qui échappent aux rationalités lettrées. Le missionnaire ne possède pas la clé de lecture du monde culturel africain. Il n'en saisit que des fragments. C'est pourquoi il se révèle opératoire de faire la distinction entre ce que l'on pourrait appeler une « perception conceptuelle » et une « perception par fragments ». La première découle de la confirmation du savoir du missionnaire, la seconde se passe en dehors des cadres de perception préétablis parce qu'elle met en scène le cadre de références culturelles *mbundu*. J'utilise ces expressions comme opérateurs méthodologiques. Elles sont naturellement objet de discussion. Et finalement, il faut le souligner, il n'y a pas de perception immaculée [26].

Tout au long du récit, on constate une tension latente qui résulte d'une inadéquation du savoir du missionnaire par rapport à la réalité qu'il expérimente et qu'il veut recouvrir. Cette tension se révèle dans une opposition explicite entre « ce qui est écrit et l'expérience » :

> ... à tout ce qui a été écrit, il faut ajouter l'expérience quotidienne, qui le confirme sans contradiction [...]. J'affirme cela sur l'expérience qui est la mienne, et tout Européen qui a visité ces régions peut témoigner de cette vérité, sans aucun scrupule [27].

L'« autorité » de l'expérience est donc convoquée pour donner légitimité à ce qui ne peut pas être placé sous l'autorité des textes canoniques. Et, dans ce sens, la position de Cavazzi n'est pas sans conséquences. Une attitude intellectuelle qui ne méprise pas l'expérience et la reconnaît comme une voie légitime dans l'accès à la connaissance ne peut qu'affecter l'intelligibilité du réel. On observe ici une sorte de renversement puisque c'est grâce à l'expérience qu'il croit. La nature n'est plus symbolique, ni expliquée par le Livre. Elle est vivante, et prête à être découverte. À propos d'un fruit, l'ananas, on peut lire : « J'ai fait plusieurs expériences avec ce fruit. Exposé au soleil, il se conserve très longtemps et il a mûri. Quand je l'ai pressé, j'ai rempli un grand verre de jus [28]. » Le texte se poursuit par la description d'expériences.

[25] P. J. A Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição*, livre V, § 84.

[26] Ma proposition s'inscrit dans un ensemble de réflexions suscitées par la question de « la rencontre » coloniale. R. White, *The Middle Ground* ; A. Pagden, « Ius et Factum ».

[27] P. J. A. Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição*, livre I, § 158.

[28] *Ibid.*, livre I, § 85.

D'un côté, Cavazzi veut rendre lisible, pour lui-même, et pour son public, un monde nouveau ; d'un autre, ses repères (son *horizon d'attente*, son *champ de réception*), les catégories ou concepts de sa civilisation, son savoir de missionnaire, ne lui permettent pas de nommer les qualités de la réalité qu'il observe [29]. Il lui manque les mots, au sens large, pour désigner son expérience. Même sans s'en rendre compte, le missionnaire a une incapacité à entendre les propos venus des sociétés africaines contactées, dès qu'ils sont hors des catégories préétablies. En dernière analyse, le savoir dont il est le dépositaire ne sert pas, insuffisant pour contenir un monde qui commence à devenir pour lui lisible et qu'il lui faut rendre intelligible par sa plume :

> Ce sont des choses étranges que doit décrire ma plume [...]. Mais l'histoire, sans ce récit, ne serait pas entière, et la description de régions totalement différentes de celles d'Europe exige de moi cette sincérité que j'ai toujours professée, relatant des particularités auxquelles j'ai dû moi-même croire, après les avoir vérifiées par mon expérience [30].

C'est à ce niveau — de la position du sujet sur le terrain — que peut s'installer de façon presque brutale le rapport entre « action individuelle » et « ordre culturel », entre l'action de l'individu sur le terrain africain et le répertoire de concepts qui l'habite et qu'il transporte pour entreprendre la perception du monde extérieur [31]. Dans ce rapport, on observe un décalage entre l'*horizon d'attente* du missionnaire et son expérience du terrain. D'un côté, le missionnaire est le porteur d'une image du monde, il véhicule un corpus de savoirs, les savoirs missionnaires, qui participent des savoirs occidentaux ; d'un autre côté, quand il écrit, il fait connaître un autre corpus de savoirs — les savoirs africains — qui lui est étranger.

Finalement, sur quel plan se produit cette tension entre ce que l'on sait et ce que l'on veut savoir, et de quelle manière la nouvelle information s'harmonise-t-elle avec les catégories établies ? Le rapport entre expérience individuelle et ordre culturel est central dans la réponse que l'on peut apporter à cette question. Dans des conditions normales, l'expérience souffre d'« une espèce de cooptation : l'incorporation de ce qui est perçu dans un concept dont l'auteur n'est pas celui qui perçoit ». La perception est aussi une reconnaissance dans la mesure où l'expérience trouve sa correspondance dans les catégories qui sont consacrées. À la perception correspond un concept, et l'expérience est le résultat d'une culture. C'est en ce sens que je reprends M. Sahlins quand il parle d'une *perception conceptuelle*. Les stratégies de construction du texte s'appuieront principalement sur la classification, l'analogie et la traduction. L'activité missionnaire fut ici, comme ailleurs, une activité de classification, d'énumération et de comparaison des différences, ayant finalement pour objectif d'intégrer ces différences dans un cadre d'intelligibilité universel. Il y a là tout un travail de comparaison des civilisations qui s'inscrit dans une dimension

[29] Sur l'horizon d'attente et la théorie de la réception, voir H. R. Jauss, *Pour une esthétique*, pp. 258-259.

[30] P. J. A. Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição*, livre I, § 155.

[31] Sur le rapport entre « action individuelle » et « ordre culturel », voir M. Sahlins, *Culture in Practice*, pp. 277-291.

historique et qui passe par un exercice permanent de traduction. C'est dire que la grille culturelle du missionnaire s'approprie les singularités et les phénomènes qu'il expérimente au contact des Africains, et cette appropriation implique une forme de traduction, de toute manière un éloignement par rapport à la réalité observée et à la création de son double, dans le cadre de référence où le missionnaire s'inscrit.

Mais cette cooptation n'a pas toujours lieu. Alors comment expliquer la réalité visible donnée par l'expérience ? Dans son œuvre, Cavazzi est obligé de raconter plusieurs expériences qui ne pouvaient pas être rapportées à un cadre de catégories culturelles établies. Comment approcher ce monde autre ? Le temps ne lui est pas donné d'en entreprendre une conceptualisation. Le monde africain n'est pas perçu dans sa totalité, il n'est même pas perçu comme un système culturel à part entière, mais par fractions. En même temps, il n'est pas possible d'accéder à la culture *mbundu* à travers des synthèses savantes écrites et préétablies. Cette connaissance doit se produire à partir de l'observation de phénomènes singuliers. C'est à ce moment, quand les catégories du missionnaire ne couvrent pas la réalité observée, que se produit ce que je propose d'appeler la *perception par fragment*. Les missionnaires, comme les autres Européens, ne firent que saisir des parties de ce monde autre. Ce sont ces fragments qui sont couchés sur le papier. Le fait qu'on les enregistre résulte d'une attitude consciente, mais résulte aussi parfois de quelques malentendus ou discordances culturelles qui révèlent une frontière qui est celle de l'incommensurabilité du nouveau monde, dans le monde connu.

Quand la traduction n'est pas possible ne reste que la description. Et cette description permet au missionnaire de transmettre, bien qu'inconsciemment, de l'information que l'historien, le linguiste, l'anthropologue ou le zoologue, par exemple, peuvent s'approprier et interpréter correctement. Le missionnaire fait la description de ce qu'il observe, quand il n'arrive pas à interpréter les données de l'expérience, quand il ne peut les classifier ni les inclure dans une même catégorie générique, par analogie. C'est ici que les écrits des missionnaires conquièrent leur espace comme source de l'histoire de l'Afrique. La barrière de l'interprétation est fragilisée, parce qu'il n'y a pas, en eux, d'intention de faire une synthèse et d'extrapoler à partir des singularités. Si synthèse il y a alors, c'est en Europe. La production d'une idée de l'Afrique, à partir des singularités observées sur le terrain, se produit par-delà le texte et sa construction.

Il est impossible de dresser un cadre systématique des éléments renvoyant directement aux caractères spécifiques des sociétés *mbundu* dans le récit de Cavazzi. C'est là d'ailleurs une recherche en cours. Ainsi, dans cet article, je ne donnerai que quelques exemples.

Le *topos* du patrimoine apparaît à plusieurs reprises, et même si Cavazzi est issu d'une société où la libéralité et la grâce configurent l'action politique (notamment pour ce qui de l'*officium regis*), il présente toute une série de réflexions sur l'absence de la notion de lucre et de patrimoine chez les *mbundu* :

> Ces Noirs qui ne connaissent ni les lettres ni l'industrie dépensent toute leur vie dans la paresse et dans des conversations interminables. Ils fument le tabac, dansent et chantent, négligeant le soin de leurs familles comme s'il

> s'agissait de quelque chose de difficile. S'il y a de l'abondance, ils en jouissent ; s'il y a une disette, ils se contentent de très peu ; et c'est comme ça qu'ils passent les années de leurs vies [32].

Qu'est-ce que le patrimoine des grands dignitaires ? Cavazzi constate l'existence de critères non patrimoniaux, d'après les conceptions européennes, concernant la possession d'un patrimoine donné aussi bien que l'héritage :

> Les richesses que les grands seigneurs exhibent sont les étoffes européennes, *tipóias*, parapluies, armes à feu, épices de l'Inde, coraux et d'autres choses qui dans nos régions n'auraient pas une grande valeur. Les plus aisés possèdent des chèvres et des porcs, mais il y a une règle selon laquelle ils ne peuvent pas dépasser les vingt, sous risque de se faire tuer à cause de l'envie. Ceux qui possèdent un animal d'une espèce ne peuvent pas posséder un animal d'une autre espèce, à l'exception des enfants du roi ou des gouverneurs de province, à condition de ne pas passer les limites de leur juridiction [33].

De même, les problèmes liés à l'héritage découlent, selon notre missionnaire capucin, de la notion de patrimoine. Mais comme, d'après lui, personne ne possède un vrai patrimoine, il considère surprenantes les disputes sur l'héritage. À ce propos, il dit :

> Il est ridicule de parler d'héritage, puisque, pour les autres nations, on peut dire qu'il y a des causes raisonnables pour la confrontation ; mais ces Noirs ne possèdent rien et cependant l'héritage peut être source de […] luttes mortelles [34].

C'est à ce niveau du récit qu'il est possible d'accéder à la réalité africaine sans pour autant avoir à franchir la barrière interprétative apposée par l'auteur du récit.

Finalement, il y a tout un ensemble de données qui révèlent les *porosités* du savoir du missionnaire aux savoirs des sociétés africaines contactées. Si l'on interroge la terminologie du texte écrit, on y trouve une trame de langues diverses. Le texte écrit dans une langue occidentale, en l'occurrence l'italien, est traversé par les langues des sociétés bantoues, ces langues qui parlent de l'extérieur, de ce qui ne peut pas être nommé par la langue du colonisateur ou du missionnaire. Il en est ainsi des titres politiques, des fonctions et institutions sociales, des désignations des lieux de pouvoir ou des lieux sacrés, et encore de ce qui relève de la zoologie et de la botanique. Le langage des autres est repris par le missionnaire pour nommer leur monde. Ce qui est toujours en jeu, c'est le défi conceptuel déclenché par le singulier, par les catégories locales qui n'avaient pas de correspondance à l'intérieur du système conceptuel colonial et qui exigeaient ainsi un autre lexique [35].

[32] P. J. A. Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição*, livre IV, § 342.

[33] *Ibid.*, livre IV, § 327.

[34] *Ibid.*, livre XXVI, § 326.

[35] Une réflexion sur ces problèmes du point de vue de l'historien qui étudie les institutions politiques au Congo dans W. MacGaffey, *Kongo Political Culture.*

Les chronologies de l'histoire et la transmission

Je me centrerai brièvement sur les questions de l'écriture de l'histoire et de la transmission de la mémoire. Cavazzi prétend faire une description historique, et il s'interroge sur l'histoire des peuples chez qui il habite. Il admet qu'il s'agit de sociétés qui ont une histoire de plein droit et il en entreprend la recherche.

> Il est inutile de chercher l'origine du royaume du Congo chez les anciens historiens grecs et romains puisqu'ils n'ont jamais écrit sur un monde qu'ils croyaient ne pouvoir exister que dans les rêves de ceux qui délirent, un monde qui est encore pour nous excessivement nouveau [...], cette lacune des historiens anciens est le principal obstacle à la mise en récit de l'origine des royaumes que je suis en train de décrire, et qui ne devrait pas représenter la partie la moins importante de cette histoire. Mais au-delà de cette difficulté il y en a une autre : le manque de documents. Même si ces régions de l'Éthiopie ont été découvertes il y a deux siècles, je dois réclamer des lumières aux ténèbres, puisque parmi ces Éthiopiens il n'y a ni registres, ni chroniques, ni histoires ou même la connaissance des lettres de l'alphabet. Il faut donc que je m'appuie sur les traditions verbales, fréquemment modifiées quand elles passent de bouche à oreille, spécialement parmi des gens sans culture, qui ont leurs propres idées et qui vendent comme articles de foi des histoires hyperboliques, sans jamais penser à leur vraisemblance [36].

C'est là un élément intéressant et qui met en cause une hiérarchisation des savoirs trop simpliste entre savoirs civilisés et croyances barbares. La généralisation de l'idée de sociétés traditionnelles, orales, comme sociétés statiques, est encore à venir. Dans ce texte du XVIIe siècle, l'historicité des sociétés africaines est largement admise et répertoriée. Ainsi, Cavazzi établit des parallélismes entre les temps primitifs de la civilisation occidentale et les capacités techniques des sociétés africaines. Dans le récit missionnaire il ne s'agit pas de peuples *civilisés* et *non civilisés*. L'Africain est plutôt regardé comme participant d'un chemin dont les premières étapes ont déjà été franchies par l'Europe chrétienne : « Ceux qui dans ces régions développent un métier auraient pu être comparés aux premiers inventeurs des arts [37]. »

Il constate l'altérité des notions de temps : les Africains organisent le temps suivant le critère des cycles lunaires et des mois. Encore une fois, le capucin cherche des équivalences : il dresse un tableau comparatif entre les mois *mbundu* et ceux du monde chrétien [38]. Cependant tout n'est pas pareil. Le recensement des années n'existe pas comme tel. L'observateur extérieur est confronté à des repères temporels qui ne lui servent pas. On parle du temps passé en faisant référence aux simples listes de chefs et à quelques généalogies :

> Il est impossible de déterminer avec exactitude la chronologie parmi ces populations qui, au lieu de dire qu'un tel événement a eu lieu telle ou telle année et qu'un certain roi gouvernait à telle date, disent juste que : « Cet

[36] P. J. A. Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição*, livre V, § 84.
[37] *Ibid.*, livre XXVIII, § 337.
[38] *Ibid.*, livre V, § 46.

> événement a eu lieu pendant le règne de tel roi, ce roi fut élu avant ou après cet autre roi. » On ne doit pas s'étonner si les événements et les récits perdent une partie de leur intérêt et restent embrouillés dans un incontournable chaos, vu le fait que les nouvelles n'arrivent jusqu'à nous que grâce à cette tradition si simple, sans avoir l'appui d'un repère chronologique [39].

Aujourd'hui, le croisement des sources orales avec le travail des anthropologues nous permet de reconnaître dans les descriptions de Cavazzi la présence des généalogies historiques ou *musendo*, c'est-à-dire un ensemble de noms personnels liés par des rapports conventionnels de filiation et d'affinité : les parents ont des enfants, les maris ont des épouses, des frères, des filles, des nièces, etc. Ils figurent tous dans les généalogies que les spécialistes de la transmission récitent. Et même si apparemment il ne s'agit que de processus de génération biologique, c'est en fait toute une histoire politique qui est derrière. Ainsi, le missionnaire nous donne accès à ce récit et à une chronologie qui est en même temps historique et une métaphore des rapports politiques, mais il ne dispose pas de la clé de lecture qui permet de la décrypter. C'est à ce moment que l'historien peut intervenir pour mener jusqu'au bout la lecture entamée par Cavazzi au XVIIe siècle. À ce propos, le travail de Joseph Miller, *Kings and kins man. Early mbundu states in Angola*, est exemplaire. Le croisement de l'enquête de terrain avec les sources coloniales lui a permis de reconstituer la complexité de l'histoire politique de la région.

Par ailleurs, en l'absence de tout recoupement extérieur (l'islam, par exemple), le missionnaire est empêché de faire une comparaison entre la chronologie de l'histoire de l'Afrique, telle qu'elle est transmise entre Africains, et celle de la chronologie chrétienne, qui préside au récit de l'histoire européenne. Il ne peut pas faire autrement. Les équivalences ne sont pas possibles.

Mais il constate que les Africains ont une mémoire sociale, connaissent leur histoire et utilisent une méthode pour sa transmission :

> Eux, pourtant, font fi de toute la difficulté, ne transmettant aucune information aux historiens. De fait, parce qu'ils n'ont jamais utilisé l'écriture ou les livres, ils jugent suffisant que les autres sachent ce qu'eux-mêmes savent, c'est-à-dire ce qu'eux-mêmes ont vu ou se rappellent, ou, au mieux, ce qu'ils connaissent par tradition [40].

Le missionnaire est alors amené à décrire la transmission d'un savoir sur le passé en dehors d'une tradition écrite. Il décrit la tradition orale. Cependant, il ne parvient pas réellement à déchiffrer la façon dont sont résolues les questions de mémoire, sans passer par l'écriture de l'Histoire. Le fait qu'il n'y ait pas de spécialistes de la transmission, tels qu'ils se constituent en Occident, suscite de sa part un récit qui révèle une espèce d'étonnement et de perplexité. Il sait qu'il y a une manière de faire différente de celle qu'il connaît, mais il ne la reconnaît pas comme légitime. La comprenant, ou ne la comprenant pas en réalité, c'est grâce à cette

[39] *Ibid.*, § 138.
[40] *Ibid.*, § 46.

tradition orale qu'il récupère et couche par écrit le mythe fondateur des *mbundu* sur le roi-forgeron, *Ngola-Mussuri*, que nous retrouverons par la suite reproduit dans d'autres types de sources :

> Le plus considéré parmi les artisans est le forgeron, puisqu'il s'agit d'un art aussi estimé que nécessaire. Par ailleurs on croit que l'inventeur de cet art fut l'un des premiers rois du Congo [41].

Pour finir, il est intéressant de remarquer que cet ouvrage a été largement répandu dans toute l'Europe. Ce livre eut dix traductions, complètes ou abrégées : quatre en italien, dont deux complètes, deux ou trois en allemand et trois en français. Quelques années après l'édition italienne, en 1691, l'*Istorica Descrizione* fut partiellement résumée par le comte Aurelio degli Anzi, pseudonyme d'Aurelio Zani, vulgarisateur de rapports de voyages (la partie choisie fut l'histoire du Congo, la conversion de la reine Nzinga, les animaux et les plantes). Le père dominicain Jean-Baptiste Labat en fit lui aussi une, dans sa *Relation historique de l'Afrique Occidentale*, publiée en 1732. Grâce aux traductions et aux vulgarisateurs, le texte de Cavazzi a largement collaboré à la constitution de la bibliothèque coloniale, et particulièrement des savoirs africanistes.

Mais, bien qu'il y ait là tout un ensemble de matériaux pour connaître l'Afrique, les publics font leurs choix. Et l'écriture du missionnaire a aussi des objectifs de propagande. Les savoirs africains, présents dans le texte, comme j'ai essayé d'en rendre compte, demeureront cachés, et pourtant conservés, à travers ces éditions. Le fait le plus répandu, rapporté par Cavazzi, et qui deviendra une sorte d'emblème de ce continent, est le baptême de la reine Nzinga de Matamba. L'héroïcisation de la *Rainha Ginga da Matamba* entamait son chemin pour inspirer ensuite plusieurs auteurs érudits ou même une certaine littérature populaire [42].

Dans les textes écrits par des missionnaires sur l'Afrique, depuis le XVe siècle, soigneusement sauvegardés dans les archives ecclésiastiques, se sont constituées des images sur lesquelles s'est sédimenté un « savoir africaniste ». Elles se sont répandues dans l'imaginaire européen, à côté du savoir administratif déposé dans les archives royales, du savoir des commerçants et du savoir des voyageurs. Pour ce qui est des savoirs africains, décrits par Cavazzi, c'est l'enquête de l'historien qui les rend visibles.

[41] P. J. A. Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição*, livre XXVIII, § 338. Sur le mythe fondateur du roi forgeron chez les *mbundu*, voir J. C. Miller, *Poder Político*, pp. 58, 63, 66-67.

[42] Sur la reine Nzinga, voir J.-C. Miller, « Nzinga of Matamba ».

IV

CIRCULATION ET USAGES DES SAVOIRS MISSIONNAIRES

THE CONCEPT OF GENTILE CIVILIZATION IN MISSIONARY DISCOURSE AND ITS EUROPEAN RECEPTION

MEXICO, PERU AND CHINA IN THE *REPÚBLICAS DEL MUNDO* BY JERÓNIMO ROMÁN (1575-1595)

Joan-Pau Rubiés
London School of Economics and Political Science

In September 1592 an English privateer fleet off the Azores captured an enormous 900-ton Portuguese carrack, the *Madre de Deus*, and within it found a luxurious cedar-wood casket with a book in Latin (wrapped in cloth) that the Jesuits had recently printed in Macau (1590), and which eventually found its way into the hands of the travel editor, colonial promoter and imperial ideologue Richard Hakluyt. The book, titled *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam*, consisted of a series of humanistic dialogues describing the observations by a group of young Japanese envoys that the Jesuits themselves had sent in 1582 to Europe, or perhaps more precisely, to Spain (including Portugal) and Italy, to visit Philip II and other Catholic princes, and pope Gregory XIII in Rome. The dialogues offered an account of the five-year embassy, but also included a comparison of the civilizations of Europe and China, with a particular account of the latter based on the letters of Matteo Ricci. The book had in fact been designed by the Jesuit visitor Alessandro Valignano, and then written in Latin by fellow-Jesuit Eduardo de Sande, so that it may serve as an educational tool for their most accomplished Japanese student converts (a more accessible version in Japanese was also planned, but apparently the lack of Japanese movable types frustrated this)[1]. Although the dialogue certainly reflects a cross-cultural effort, incorporating materials from the

[1] The authorship of the treatise is disputed, with the editor of a recent Portuguese translation, Américo da Costa Ramalho, arguing against various Jesuit historians that Duarte de Sande was the main author, on the basis of what Valignano and Sande declared in their prefaces, and of the many references made in the *Dialogues* to Portuguese history. See A. da Costa Ramalho, "O padre Duarte de Sande". However, in the light of Valignano's private letters to General Claudio Acquaviva in 1588, where he explained that he was involved in the writing of this book, and of the similarity of contents of some key chapters (such as the one on China) with his *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesus en las Indias Orientales* of c.1583, I am inclined to believe (with Henri Bernard, Joseph Moran and Derek Massarella) that a detailed draft of the contents was supplied by Valignano, apparently in Spanish; Sande, as he himself explained in a letter to General Acquaviva in September 1589, had composed the dialogue from Valignano's materials (probably including a summary of the diaries kept by the Japanese travellers) rather than just translating a text. From this perspective, it seems safe to consider the work as co-authored. The printing in Macau was in fact made possible because the envoys, on their return, brought with them the movable types that Valignano had requested. A new translation in English by Joseph Moran †, edited by Derek Masarella, is due to be published by the Hakluyt Society.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 311-350.

diaries written by the young Japanese envoys, it does not represent an unmediated Japanese perspective on the civilizations of the world. In all the crucial passages where cross-cultural value judgements are made, Valignano's ideological overlay is overwhelming, and in fact throughout their progress the four teenagers (representing prominent noble convert families) were constantly supervised by the Jesuits, who also served as interpreters. However, the account is rather unique in the fact that whilst it sought to impress a Japanese audience with the size and power of European civilization (presented exclusively in its Catholic aspect), it could also serve to gain support for the Jesuit missions amongst European patrons, especially in Rome and at the court of Philip II. In this sense, the book reflected well the double propaganda purpose, Japanese and European, of the embassy itself, which was indeed hugely successful in raising the profile of Japan in Europe, as a fairly civilized country with a great potential for Christianization[2].

But the value of the dialogues transcended Valignano's aims. They were rich in information, so much so that Richard Hakluyt decided to include the account of China in the second edition of his *Principal Navigations of the English Nation* (1598-1600), with the suggestive title *An excellent Treatise of the Kingdome of China and of the Estate and Government thereof*. Only three years earlier Hakluyt had also encouraged Robert Sparke to translate the Augustinian Juan González de Mendoza's *Historie of the great and mightie Kingdome of China* (January 1589), first published in Spanish in Rome in 1585[3]. Both publications are testimony of the speed with which Hakluyt incorporated newly available knowledge of China into his programme of publications. They also demonstrate how an English Protestant, passionately devoted to challenging the twin Catholic imperialisms of Philip II and the papacy, in Europe as well as overseas, nevertheless continued to rely on the publications by Catholic missionaries for his knowledge of gentile (non-Biblical) civilizations[4]. It was perfectly possible for Hakluyt to approve of, and profit from, the scientific criteria of the humanist educated missionaries in their cosmographical endeavours, whilst ignoring the instinct for double propaganda (of the Catholic missions in Europe, and of Catholic Europe overseas) that guided men like Valignano or Mendoza when writing their historical works. Hence Mendoza and Valignano together transmitted to late Elizabethan England (and elsewhere in northern Europe)

[2] The embassy was most successful at Rome. On the Japanese embassy and Valignano see J. A. Pinto, Y. Okamoto and H. Bernard S. J., *La Première Ambassade;* F. Schütte, *Valignano's mission principles*, 2, pp. 257-266; D. F. Lach and E. J. Van Kley, *Asia in the Making of Europe*, pp. 688-706; J. Álvarez-Taladriz (ed.), *Apología*; J. Moran, *The Japanese*, pp. 6-19; D. Massarella, "Envoys and illusions". For a recent overview of Valignano's career see A. M. Üçerler, "Alessandro Valignano". Let me note briefly that due to Hideyoshi's sudden turn against the Jesuits in 1587, the impact of the embassy was more muted in Japan.

[3] Sparke used the Madrid edition of 1586, which included additional materials.

[4] Gentiles were those nations who were not Christians, Jews or Muslims, that is, although descendants of Noah, they stood outside the Biblical Revelation. Originally a Jewish concept, it was taken up by the early Christians (sometimes the less rigorous "pagans" was used). It was a crucial category for early-modern missionaries and ethnographers —for example, Jerónimo Román discussed the concept extensively in his *Repúblicas del Mundo*, under "República gentilicia".

a remarkable image of the civilization of China, one of special significance to the international republic of letters because it potentially challenged the ideological assumption that in order to be fully civilized one needed to be Christian, that the two concepts were, or should be, necessarily linked. Although this only would become fully clear in the following decades, the extent to which gentilism implied idolatry was equally problematic, as the image of an idolatrous civilization was often less controversial than the image of a well-ordered society of natural philosophers, or, worse, of civilized atheists. Similarly, the existence of a society with a historical record whose claims to antiquity were outside, and perhaps contradicted, the biblical tradition, would raise extremely disturbing questions.

The eagerness with which, innocent of these future debates, the Protestant cleric Hakluyt imported this kind of historical and ethnographic knowledge and made it public (he had of course also already translated Peter Martyr's Latin history of the Spanish discovery and conquest America, and many other accounts) offers an interesting contrast to the relative parsimony with which descriptions of gentile civilizations of America and Asia were publicized in the realms of the Catholic Monarch, or even in Rome. Arguably, it was Catholic missionaries working in Mexico, Peru, India, Japan and China that throughout the sixteenth century, especially after the 1550s, contributed most decisively to asserting the continuing empirical validity of an idea of gentile civilization otherwise usually confined to the ancient world of Egypt, Greece and Rome. And yet it seems equally clear that notwithstanding the many editions of a few exceptional works —in particular Mendoza's *Historia de las Cosas más Notables, Ritos y Costumbres del gran Reyno de la China* (1585), and José de Acosta's near contemporary *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), the *intellectual impact* of this idea would be particularly weak in the Hispanic realms, somewhat muted in Italy (although we must consider more carefully the enthusiastic reception of Giovanni Pietro Maffei's 1588 *Historiarum Indicarum Libri XVI*), and clearly stronger in northern Europe (including France), especially throughout the seventeenth century[5].

We could argue that, in effect, the intellectual impact of the history and ethnography of exotic civilizations was quite distinct from the conditions of production of empirical knowledge. Was the production of "knowledge" entirely unconnected from its consumption, or should we rather re-assert the ultimate unity of the European process of discourse-formation about other cultures, from exotic research and observation, to European reflection and debate? Can we perhaps explain the varying fortunes of the new images of gentile civilizations by looking for particular interactions between contexts of production and contexts of reception, or were the outcomes more casual?

One often neglected work that I believe can throw light on this issue is the cosmographical synthesis written by the Spanish Augustinian Jerónimo Román,

[5] Besides the historical syntheses by writers like Mendoza, Maffei and Acosta there was also an extensive missionary propaganda in Catholic Europe, but these collections of letters only offered a limited access to detailed ethnographic information, and rarely engaged with the more problematic aspects of the image of a gentile civilization.

Repúblicas del Mundo (2 vol. Medina del campo, 1575; 2nd ed. 3 vol. Salamanca 1595), since it incorporated missionary material which might in some contexts be considered controversial. In this article I will explore the concept of gentile civilization developed by Román from the writings of Bartolomé de Las Casas on Mexico and Peru and by Martín de Rada on China, with comparisons to the materials produced by Alessandro Valignano (who used the letters of Matteo Ricci), Juan González de Mendoza, and José de Acosta. That is, I will consider texts produced in overseas missions, but often edited for publication in Europe (although without excluding circulation in colonial settings, as we have seen in the case of *De Missione*, printed in Macau for a Japanese Christian audience). My first concern will be to contrast different views of the relationship between idolatry and civility: Was there a unique missionary perspective on this? How important were the differences between America and Asia? Finally, were the intellectual strategies adopted by Augustinian and Dominican writers different from those followed by the Jesuits, who perhaps too often get most of the attention from scholars? My second concern will be to assess the extent to which the idea of a gentile civilization became problematic, or not, in the early reception of these writings in Spain and elsewhere in Europe.

I. — JERÓNIMO ROMÁN AND CENSORSHIP: A NEW LOOK

The work of the Augustinian Jerónimo Román (1535-1597), that is his *Repúblicas del Mundo* is important for three reasons. First of all, it was one of the very few Spanish equivalents to a cosmographical genre widely practiced in Europe (as opposed to the historiography of conquest, where of course Spanish and Portuguese writers were leaders). This invites some reflection on how it compares with other examples of the genre, from Boemus to Botero, but also on why this kind of cosmography was so unusual in the central kingdom of a Catholic monarchy that claimed a universal status and controlled vast overseas territories. Second, the book made available otherwise unpublished ethnographic material of great importance for the European understanding of exotic civilizations and their religious traditions, in particular the accounts by Martín de Rada on China, and by Bartolomé de Las Casas on Mexico and Peru, which otherwise only circulated in manuscript or through other secondary recensions. Third, the *Repúblicas* were notoriously censored by the Inquisition, that is to say, some passages were expurgated (the book was not forbidden). As a result, the first edition, which included the republic of the "Western Indies" but not yet the chapter on China, is very rare and usually (but thankfully not always) found with whole passages blocked out[6].

[6] For my analysis of the 1575 edition I have been fortunate to be able to consult three copies of the rare volumes without the excerpted passages crossed out, although in one case with marginalia noting the problematic passages. The first copy is in the Library of Congress. Two further unexpurgated copies are in private collections. I am extremely grateful to the antiquarian bookseller Anthony Payne, formerly of Bernard Quaritch Ltd in London, for alerting me of their existence, and allowing me

What exactly was the problem with this book —what bothered the censors? In an influential article, Rolena Adorno has argued that Román's sympathy for the idolatrous but civilized Indians, inspired by Las Casas, implied a condemnation of the Spanish conquest, and that it was connected to his sympathy for the Jews, whose persecution in Spain he also regretted[7]. However, Adorno's occasional misreadings (for example of marginalia) tend to transform Román into the *avant-la-lettre* liberal he never was: the Augustinian had some nasty things to say about Jews, and despite his criticisms of the conqueror Pizarro he was generally very proud of the Spanish nation, and an apologist of what he understood to be the paternalistic rule of Philip II over the Indians[8]. In his view, subjecting gentiles to the dominion of the Catholic Church was an entirely positive thing, and religion was the perfect complement to empire, since the preaching of the gospel had not only facilitated the great conquests and discoveries of the Spanish and Portuguese, but also moderated their greed and violence[9]. From my own analysis of the book uncensored, and of marginal notes to the censored passages, what seems most striking to me is that the path-breaking descriptions by Las Casas and by Rada were not in

---

to consult them at length in the bookshop before they were sold (one complete set in July 2006, another copy of volume I only in March 2008). All subsequent quotations specify the year of publication to distinguish the two editions. On Román, see also F. Villarroel, "The life and works".

[7] R. Adorno, "Sobre la censura".

[8] As his formal submission to the authority of the Church (signed 17 April 1575) shows, included at the last minute in the first edition of the book, Román had been anxious about his detailed discussion of the Hebrew Republic. In the body of the work he expressed traditional opinions such as that the Jews were everywhere mistreated because God permitted it, including modern Spain, where even after their conversion to Christianity they were everywhere hated (because, Román insinuated, "I believe that few are good Christians"). His final sentence was: "Forgive me those of this nation, but in truth I say less than I could when speaking badly of them" (1575, I, f°s 67v^{o}-68r^{o}). This passage was censored by the Inquisition (a reader noted that it was forbidden to say this although it was true), and the new version of 1595 briefly noted how the Jews, once loved by God above all nations, were now disliked above all others because of their sins. Strangely, Adorno reads the original passage as a criticism of the Spanish (rather than the Jewish) nation, and by contrast emphasizes the profound respect and sympathy that the friar showed towards the Jews. Another problem is how she reads marginalia. In p. 49 she quotes a marginal note to the 1595 edition (from a copy in the Lilly Library) which asserted that "at the time when the inquisitors expurgated my books, they saw that this one did not have to be expurgated", noting the difference between the two editions, and adding that "I did not find here any of those things that are expurgated from the [1575] edition of Medina". All this makes perfect sense as a note from an *owner* of that copy of the book, someone obviously relieved because the 1575 edition alone had been censored, and his copy of the new edition already had been suitably modified. Adorno however reads this as a marginal note written by Jerónimo Román himself, and presents it as evidence of how the friar evaded censorship!

[9] J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1595, III, f°s 210v^{o}-211r^{o}: "*Nunca los Portugueses uvieran descubierto tantos puertos ni islas, si frayles con zelo de predicar no se adelantaran y entraran por entre gentes bárbaras sin miedo; ni nuestros españoles tuvieran ánimo a acometer empresas, si los religiosos no ablandaran las gentes indómitas con ponerles delante la lumbre de la fe… bástenos lo que vemos en las Indias Occidentales y Orientales que nuestros españoles han conquistado y traýdo a la obediencia de sus reyes, lo qual [es] cierto ni se uviera conquistado ni conservado si no estuvieran de por medio los religiosos que yvan a las empresas, para que la furia de los soldados y la avaricia de los demás tuviesse templança con sus reprensiones y avisos, dándoles a entender cómo no yvan a robar ni a matar*".

fact the subject of any harsh censorship; rather the contrary, the account by Rada was a novelty of the second edition, and obviously, whilst the censors made sure that the expurgated passages were now eliminated, there was no negative reaction to the description of China. In some ways this suggests that the description of a gentile civilization —a concept I shall presently return to— was not in itself problematic in Counter Reformation Spain.

Our views on the subject might have been overly influenced by the famous prohibition of further research into Indian religion and antiquities issued by Philip II in 1577, directed at the work of the Franciscan Bernardino de Sahagún, and by the self-censorship exercised by the Crown official Agustín de Zárate also in 1577, when he eliminated the three chapters with religious contents from the second edition of his *Decubrimiento y Conquista del Perú* (something which Marcel Bataillon interpreted in the light of the previous prohibition)[10]. We have therefore some apparently contradictory evidence. George Baudot, who considered this issue at some length in his still important study of the Franciscan ethnographic writings from New Spain, noted the paradox that throughout the 1570s and 1580s, originally under the leadership of its President Juan de Ovando, the Council of the Indies was sponsoring the cosmographical research of Juan López de Velasco and issuing questionnaires that requested systematic information about native government, economy, customs and rituals; at the same time, a whole range of ethnographic and historical writings were being systematically collected by the same Council on an exclusive basis and taken out of circulation. To some extent the contradiction is only apparent: in all cases information was being preserved, and in all cases its use was restricted. What was novel in 1577 was the prohibition of further research. In this respect, Baudot introduced a useful distinction between the long-standing policy of secrecy by which foreigners were not allowed to acquire maps of the American territories, the long-standing system of censorship by which any publication about "our Indies" required royal approval, the specific prohibitions of politically-sensitive works such as the letters of Cortés (in 1527) or Francisco López de Gómara (in 1553 and again 1566), and the new prohibition expressed in the *cédula* of April 1577 that "nobody should in any way and in any language write about the former superstitions and manner of living of these Indians"[11]. More controversially, Baudot argued that in 1577 the issue was a "sudden awareness of the grave situation in the Americas" in relation to its native inhabitants, a crisis

[10] On Sahagún see L. Nicolau D'Olwer, *Fray Bernardino*, which remains one of the best books on the subject despite its many years (it was first published in Spanish in Mexico in 1952). See also G. Baudot, *Utopía e historia*, and more recently J. Bustamante García, "Retórica". On Zárate see M. Bataillon, "Zárate ou Lozano?".

[11] "*Estaréis advertido de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua*". On the prohibition of the letters of Cortés see M. Bataillon, "Hernán Cortés". In her recent discussion of the cosmographer Juan López de Velasco, Maria Portuondo suggests that the 1577 cédula was simply motivated by the cosmographer's efforts to collect all works that would inform his own work, but this interpretation is obviously reductive —there was more to Sahagún's controversial work than one mere source for the Council of Indies's "archive of secrets". See M. Portuondo, *Secret Science*, pp. 169-170.

brought about by a number of factors, of which he identifies two as central: the millenarian ideology of the Franciscan missionaries of New Spain, which implied the potential for questioning the Spanish conquest and jurisdiction with reference to a higher spiritual authority (an example of this would be the work by Jerónimo de Mendieta, who for example was critical of the capitation taxes and compulsory labour levies imposed in the 1560s and 1570s), and the fear of a native rebellion, perhaps inspired by an indigenised version of the same millenarian ideology.

Whilst it is true that Philip II in 1577 was concerned with eliminating the memory of the native past and its free circulation from New Spain, we must express scepticism about the weight of his political fears: the possibilities of a full scale-rebellion, either led by disappointed conquerors or (even less likely) by the decimated and demoralised natives, were by the late 1570s quite remote in comparison with the much more dramatic situation in the 1540s both in Mexico and Peru; when necessary, the king was also able to use the bishops to weaken the power of the orders and their ability to challenge his viceroys. By contrast, the fears of a return to idolatry were very real. In other words, we must apply the distinction between the politically-motivated prohibitions of works such as those by Cortés and Gómara, for example because they glorified the conquerors at the expense of royal authority, from prohibitions that followed a religious logic. Whilst some of the Franciscan millenarian writers could have been politically controversial for their glorification of Cortés, or their defence of the Indians against economic exploitation, their extreme providentialist interpretation of the conquest and their support for the policy of *congregaciones* (resettlement) as an aid to evangelisation meant that they did not challenge the colonial status quo in the same way as Las Casas in his radical defence of the Indians as virtually politically autonomous (in 1555 the Franciscan Toribio de Motolinía even wrote against Las Casas for his lack of appreciation of what had been achieved in New Spain through the conquest). Instead, as the initial evangelical hopes were dashed by the growing evidence of native physical and moral decline, missionaries of a later generation like Sahagún or Mendieta were increasingly concerned with the failure of the mission and the hold that the Devil kept on the natives. Sahagún in particular felt that the optimism expressed by Motolinía some forty years earlier that idolatry had been eradicated by urgent mass conversions and simplified teachings was a serious mistake, as he perceived that the natives had mixed up elements from their old religion with the Catholic faith[12]. He might not have shared Philip II's understanding of how best to deal with the problem, given that he saw his own historical and ethnographic research as a necessary tool to combat idolatry, but both king and friar were guided by the same rigorous religious concern. Hence, when in 1578 Sahagún wrote directly to the king,

[12] On Sahagún's criticism of Motolinía see J. Bustamante García, "Retórica", 290-308. The *congregaciones* were seen by many friars as a means of aiding evangelization through control of the population, but the policy had also an economic logic as it helped structure the native workforce (for example in New Spain displaced Indians often became vagabonds rather than accept a position as *macehuales*). It became especially important after the epidemics devastated traditional towns and villages (after the 1540s in New Spain for example). For details see E. Roulet, *L'évangélisation*, pp. 122-130.

naively offering a fresh copy of his work "so that the memorable things from this New World may not be forgotten", he was offering a sophisticated tool that the Council had determined to put aside because the memory of idolatry was in itself too dangerous. It seems that Philip's prohibition of Sahagún was in fact prompted by rival friars working from Mexico, who condemned the project of keeping a memory of diabolical works of idolatry as an obstacle, rather than as an aid, to conversion, by the same logic that most Mexican books had been burnt by the early missionaries —a mistake, thought Sahagún and others[13]. But of course Sahagún himself was horrified by the persistence of idolatry amongst the natives of New Spain, despairing of them to the point of seeing the Americas as a mere staging post towards the more promising China (a perspective of the 1570s very relevant to understanding the assumptions of Rada and other early missionaries in the Philippines). Leaving aside the issue of the legitimacy or not of conquering gentiles in order to preach Christianity, this was never a dispute between those who did not mind about idolatries and those who sought to persecute knowledge about natives for the sake of empire, but rather one between those who sought to fight idolatries by creating a *tabula rasa* of the past, and those who sought to combat them through knowledge of the native belief system. Hence when issuing the prohibition, Philip II and his Council were first of all responding to a dispute *within* the missionary Church, not unlike the papacy when confronted with the rites controversy in the seventeenth century[14].

The prohibition of 1577 was a momentary panic reaction, although it had some important secondary effects for other publication projects. As mentioned above, it prompted Agustín de Zárate to eliminate three whole chapters on native religion for the new edition of his influential *Descubrimiento y Conquista del Perú* (originally from 1555), in what I believe was in effect a process of self-censorship characteristic of this cautious royal officer, one that also affected the question of the political legitimacy of the Incas[15]. The 1577 prohibition also generated an obvious

[13] The criticisms of Sahagún and his works are discussed by L. Nicolau D'Olwer, *Fray Bernardino*, pp. 72-73, who identifies Fray Francisco de Ribera as the main culprit. Sahagún was not alone in his position during these years. We might consider the Dominican Diego Durán, who in 1581 justified his vast ethno-historical research in a very similar fashion: "They made a big mistake those who at the beginning, with good zeal but without much prudence, burnt and destroyed all the paintings that they had about their antiquities, because they left us so much without light, that they idolize in front of our own eyes, and we do not understand them when they dance, or are in the market, or bathe, or when they sing their songs lamenting their old gods and lords, or when eating and feasting; and when we look closely, in all these things there is idolatry and superstition…", D. Durán, *Historia*, II, 16.

[14] The climate would change during the reign of Philip III: consider the publication of the works by Antonio de Herrera, Juan de Torquemada and Inca Garcilaso.

[15] Besides M. Bataillon, "Zárate ou Lozano", see also P. Duviols, "La Historia del descubrimiento", on how Zárate modified his account of the Incas to make it fit with the historiographical thesis on Inca tyranny sponsored in the 1570s by Viceroy Francisco de Toledo. More recently, see also the introductory material by F. Pease and T. Hampe Martínez in A. de Zárate, *Historia del Descubrimiento*, who offer a good summary and biographical sketch. Zárate was a well-connected man and always eager to pre-empt criticisms, for example he also changed the details about the rebellion of Gonzalo Pizarro against Viceroy Núñez Vela in order to distance himself from any anti-royalist sentiment. The

lack of royal enthusiasm for publicising the antiquarian section of the magnificent research into the natural history of New Spain just completed by Francisco Hernández, who for pre-Hispanic history had followed Franciscan sources. Yet ten years later the atmosphere had started to change, as royal authority had been strengthened in both Mexico and Peru, whilst the missionary orders had begun to chart a new strategy for dealing with the persistence of native idolatry, replacing the millenarian expectations of the first generation with a policy of educational reform that amounted to a more intensive form of acculturation, a policy defined in a number of provincial Councils in Lima (1581) and Mexico (1585). Significantly, in 1590 a grand synthesis of the natural and moral history of the New World was produced by the Jesuit Acosta in Spanish, making available to a wide public an account of the customs and religion of ancient Mexico and ancient Peru, with full royal approval[16].

It is likely that Acosta's synthetic vision and powerful rationalisation of cultural diversity, combined with his harsh theological tone when dealing with the problem of idolatry and the Devil, made the circulation of the *Historia Natural y Moral de las Indias* less dangerous than the more detailed ethnographic work of the Franciscans in New Spain. But this was not one isolated exception. It is also significant that the extensive treatment of Indian religion and customs by Jerónimo Román in 1575 was not suppressed either, and passed on intact to the new edition of 1595 (including his argument that the decision to burn the pictographic books of the Mexicans had created an obstacle rather than an aid to their conversion). Here Baudot was somewhat unclear in his discussion of a *consulta* of the Council of the Indies of September 1575 that registered a complaint about two of the chapters of the *República de las Indias Occidentales* because they "treat of many things that go against the honour of the first conquerors, and raises doubts about lordship [i.e. the Spanish dominion], and other indecent things"[17]. Although the Council went on to insist that such books had to be examined before publication, this

---

licence to reprint the book, dated September 1576, notes that "Having been seen by those in our Council, because in this book care has been taken to comply with what the recent order about the above matter requires [*se hizo la diligencia que la pragmática agora nuevamente sobre lo susodicho fecha dispone*], it was agreed that we should issue this new licence". This seems to refer to the fact that the book had to be seen by the Council before publication.

[16] The license was issued by Juan Vázquez in the name of the king in El Escorial on 24 May1589, and made reference of the fact that the book had been examined in accordance to the "*pregmática por nos últimamente hecha sobre la impresión de los dichos libros*". It had been previously approved by the Jesuit provincial Gonzalo Dávila, and for the Church by fray Luis de León. Acosta also obtained approval from the king to dedicate the book to the infanta Isabel Clara Eugenia (having already dedicated his Latin *De Procuranda Indorum Salute* to him).

[17] "Trata muchas cosas en deshonor de los primeros conquistadores, y poniendo dubda en el señorío, y otras cosas indecentes…", *Archivo General de Indias*, Indiferente General, n. 738, 1575, consulta of September 1575, quoted in G. Baudot, *Utopía*, p. 484. Here "cosas indecentes" does not refer to sexual or religious morality but rather to social decorum, in relation to the aristocratic honour of the Spanish conquerors whose appalling behaviour was being described. For an earlier discussion see J. Friede, "La censura Española", 61-63, still valuable despite some errors concerning Román's biography.

example does not belong to the same category as the prohibition of Sahagún's ethnographic research two years later. In the case of the Augustinian's book, the issues raised at this point had exclusively to do with the criticism of the morality and rights of the conquest, a theme that Román had inherited from Las Casas[18]. In particular, Román had developed a harsh attack on Pizarro's methods of conquest, for example his duplicitous treatment of Atahualpa[19]. He also declared that the land justly belonged to the Indians, not to the Spanish. However, in the same sentence, he made clear that his criticism of abuses was perfectly compatible with the policy of Philip II of officially protecting the Indians, following the theological and legal principles declared by the Dominican School of Salamanca: "We see that the Indians, whose land in justice this is, and not ours, are well treated and favoured by their king and natural lord"[20]. The attack on Francisco Pizarro's behaviour in Peru could always be represented as linked to an attack on the subsequent rebellion of his brother Gonzalo against royal authority. Most significantly, when Román's book was eventually (from 1583) censored by the Inquisition, this was done on entirely different grounds, and this section was never expurgated: all the criticisms of colonialist abuse remained in the edition of 1595.

Considering the various examples it might be possible to accuse Philip II of a contradictory policy, but it seems more fruitful to emphasize the complex motivations behind his selective suppression of certain books. As king of Castile he had inherited a policy of secrecy in relation to the circulation of geographical knowledge and maps against the very real threat posed by many European rivals, a policy that made sense for as long as those foreigners lagged behind in their knowledge; hence the systematic cosmography by Juan López de Velasco (1574) was for internal use only (although it would be eventually publicised by Antonio de Herrera in 1601, under Philip III). Philip II was also concerned with supporting the Inquisition and the missionary orders in their struggle against heresy at home and idolatry in the colonies. We might perhaps add that in general he was a conscientious ruler and liked to control information, systematically placing his own needs as monarch (assisted by his Councils) above any idea of a national reading public. He was also suspicious of any international republic of letters, occasionally for political reasons, but mainly because of a very real fear of heresy. However, Philip II did not systematically suppress all ethnographic or even antiquarian works, and in fact he commissioned some, and supported the publication of others.

[18] G. Baudot does note that the issue here was the legitimacy of pre-Hispanic sovereignty; however, he presents the evidence in the context of illustrating "the deliberate aim to make disappear any writings that referred to Amerindian cultures", a view which I consider exaggerated. It is possible that the reason why this complaint had no effect was that the book had been previously approved by the Royal Council of Castile, whose jurisdiction was superior to that of the Indies, and where Román probably had sympathizers.

[19] J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1595, III, f° 190v°. The Pizarro brothers were in fact a national disgrace: "*más deshonra ganaron los reyes de España con ellos y sus compañeros, que lo que les interessa de tan grandes reynos*". There was also some criticism of Cortés in relation to his cruel treatment of Cuauhtemoc.

[20] *Ibid.*

In 1577 the contentious issue in relation to the ethnography of the American Indians was idolatry within a mission field, not civility outside Europe. But perhaps we need to look beyond Philip II and the circumstances of 1577 in order to assess the impact of the idea of a gentile civilization generated by the missionary enterprise. Is there a wider pattern to explain the restricted dissemination of Spanish ethnographical works throughout the sixteenth century, and in particular those that engaged in a detailed analysis of native history and religion? The issue of heresy, and in particular of a heresy deriving from the theses of Las Casas in the style of Francisco de la Cruz, had a crucial but limited impact[21]. If we consider all the instances of censorship or of restrictive circulation of works in the period 1550-1600, as we have seen we also need to include control of information relevant to defending the empire against foreign rivals, questions of aristocratic honour and political factionalism, monarchical propaganda seeking to prevent the possibilities of Spanish-*criollo* (rather than Indian) rebellion against tyranny, and the relative lack of development of a strong market of printed books. What is however absent is a clear indication that a positive presentation of a gentile civilization was seen as dangerous in itself, and thus merited persecution. The condemnatory discourse on gentile idolatry persisted —with some significant variations concerning how to classify certain practices, and about the possible "salvation of the gentiles"— with independence of the presentation of the cultural achievements of those same gentile peoples. This attitude can be exemplified by the observation about the peoples of pre-Hispanic Mexico by the Dominican Diego Durán (writing c.1580) that

> … whilst in their rites and idolatries they showed blindness and that they had been deceived by the Devil, at least in those things relating to government and social order, subjection and reverence, greatness and authority, courage and strength, I can find no-one who could surpass them, nor in wanting to excel in all things so that the memory of them would last forever[22].

The justification of conquest of civilized gentiles was of course controversial. In terms of the colonialist debate, we must first of all distinguish those jurists and imperial apologists with a humanistic formation (some of these, like Sepúlveda and Gómara, might be clerics), who held that one could always intervene to

[21] Francisco de la Cruz, a Dominican preacher and visionary active in Peru, developed the views of Las Casas in a direction considered heretical by the Inquisition when he argued for a positive valuation of the religiosity of the New World, suggesting among other things that the American natives, who represented the lost tribes of Israel, might have been saved through their implicit faith. He was condemned for this and other radical apocalyptic views by the likes of José de Acosta (who believed that fray Francisco was under demonic influence), and, after a long process, burnt in 1578. See M. Bataillon, "La herejía de fray Francisco de la Cruz".

[22] D. Durán, *Historia*, I, p. 70 (it is to be noted that the English translation published in 1994 by Doris Heyden contains errors). It was on the basis of Durán's extensive history of the Mexica following a detailed native chronicle that Acosta composed his influential account of the same subject a few years later, albeit through the version prepared by the Jesuit Juan de Tovar. Durán finished his work in 1581 but seems to have started writing in 1578.

destroy idolatry and prevent major crimes against natural law, as Pedro Sarmiento de Gamboa was still arguing in the 1570s, from the canonists and friars trained in neo-scholastic doctrine, whose views concerning just war were much more restrictive[23]. The Dominican Francisco de Vitoria's authoritative position, that one could not conquer other peoples simply to impose faith or to persecute customary practices contrary to natural law, but only to guarantee the Christian right to preach or to protect Christians against persecution, was on the whole accepted by the Church and by the Monarchy. This meant that from this canonical perspective what was at stake was not whether one could be both an idolater and civilized, but rather whether a particular group was civilized enough to be capable of moral autonomy, or needed to be herded by the Spanish monarchy into true religion. (Another issue was how fairly were the infamous *entradas* conducted, and how well the colonial authorities exercised their paternal duty to protect —questions of practice rather than principle). There were of course different readings of Vitoria's positions, some fairly radical like Juan de la Peña's, a friend of Las Casas. Peña's university lectures of c.1560-1565 concluded that the only legitimate protectors of natural law and hence persecutors of idolatry were the kings in their own kingdoms, whose tyranny —if they were indeed tyrants— could only be challenged from within each republic; only the defense of innocents, that is, the prevention of crimes against humanity through perverse customs (such as cannibalism or human sacrifice) might justify an external intervention, provided this was proportionate and followed a proper *requerimiento*. But this last "only" was of great significance, as it served to make all "irrational savages" (as opposed to all barbarians) vulnerable to conquest and enslavement[24]. Whilst Peña made this single exception (one which did not make the war against Mexico just), other interpretations of Vitoria's principles were openly imperialistic (even Sepúlveda, Peña's key target, eventually claimed to follow Vitoria), so much so that Las Casas' radical anti-colonialism was eventually forced to leave the consensus and openly questioned some of Vitoria's conclusions. But even those who insisted on some temperamental weakness of the American Indians, or on their grievous lack of understanding of natural law, did not deny the natives some clear-cut cultural achievements and a capacity for moral progress, as Acosta exemplified in his great synthesis[25].

II. — THE CONCEPT OF GENTILE CIVILIZATION

Considering the variety and complexity of the arguments that relied upon an idea of the moral capacities of non-Europeans, the concept of gentile civilization is a crux, as it encapsulates the potential tensions between the languages of

[23] For the debate about the American Indians see L. Hanke, *All mankind*, and A. Pagden, *The fall*.

[24] J. de la Peña, *De Bello*, pp. 70-84.

[25] This position of a moderate appreciation of the moral capacities of the American Indians was more common than rare, and not special to the Spanish. In the 1580s the English would adopt a very similar attitude in Virginia, as exemplified by the work of John White and Thomas Harriot.

Christianity and civilization in early-modern ethnological discourse. As I have argued elsewhere, this tension had long-term implications for European intellectual culture[26]. The contribution by missionaries to this process was crucial, in particular the Jesuit method of cultural accommodation developed by Valignano, Ricci and Nobili, because it required a systematic application of the distinction between religious practices and civil customs. However, by no means were non-Jesuit orders uninvolved in shaping images of gentile civilizations. We could in this respect consider the impact of the ethnographic and ethno-historical work conducted by the Franciscans in the central decades of the sixteenth century in Mexico, especially by friars Andrés de Olmos, Toribio de Benavente (usually known by his Nahuatl name Motolinía, "the poor one"), and Bernardino de Sahagún. Although none of their works was published in the sixteenth century and, as we have seen, some were even suppressed, their impact transcended the Franciscan order and reached a number of lay or humanist writers. Hence Francisco López de Gómara, the most influential of the Spanish historians of the New World, summarized a great deal from Toribio de Motolinía, and his publishing success ensured that after the 1550s the European republic of letters formed an image of pre-Hispanic Mexico indirectly shaped by missionary ethnography. In the 1570s the royal medical doctor and naturalist Francisco Hernández relied largely on Sahagún for his antiquities of Mexico, although again in this case Philip II made sure that they did not get published. Alonso de Zorita, a lawyer of the *Audiencia* (High Court) of New Spain who in the 1560s worked with viceroy Velasco and the mendicant orders to protect the natives from excessive charges, after returning to Spain wrote an extensive description of New Spain (*Relación de la Nueva España*) for the Council of the Indies, completed in 1585, where he extensively summarized materials from both Olmos and Motolinía (although he also referred to the account published by Jerónimo Román). Similarly, local *criollo* historian Diego Muñoz Camargo was aware of the entire Franciscan corpus from Olmos to Gerónimo de Mendieta, personally knew some of the friars, and obviously understood their motivations better than many modern commentators; he referred to their writings as part of a struggle against idolatry in his *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcalla*, an extended account in theory based on the 1577 official questionnaire (Camargo offered a personal copy to Philip II in 1585, on the occasion of an embassy of native representatives of Tlaxcalla to Spain).

The Franciscans also influenced writers from other mendicant orders. The Dominican Las Casas, in particular, relied on writers like Olmos for his understanding of Mexican culture, and it was through him that the originally Franciscan materials reached the Augustinian Jerónimo Román. It is not a coincidence that Román also had access to Augustinian writings on China, because the intellectual path linking Mexico to the Philippine Islands and then China clearly followed the missionary path of the Spanish orders. The Philippines were colonised in the 1560s

[26] J.-P. Rubiés, "New Worlds". The importance of this distinction has often been echoed; see for example L. Millones Figueroa, *Pedro de Cieza de León;* E. Van Den Boogaart, *Civil and corrupt Asia;* N. Standaert, *The interweaving.*

and 1570s from Mexico and for many years belonged to its jurisdiction, both in secular and ecclesiastical matters (hence for example the first Bishop of Manila Domingo de Salazar participated in the Third Council of Mexico, albeit not physically present). The Augustinians in particular, who had an important presence in New Spain (although they wrote less ethnography than the Franciscans and Dominicans), were granted a leading role in the Pacific colony, and men like Martín de Rada transferred to the so-called "Indias" of the Philippines and to China missionary debates and concerns that had been shaped in America in the previous decades, from the justification of conquest according to the principles of Vitoria to the denunciation of abuses of the natives. Hence, given that the mendicant historiography of ancient Mexico reached a peak in the same decades, it is not surprising that Spanish Augustinians like Rada, Román and Mendoza made a very important contribution to the largely positive image of China that emerged in Europe in the late sixteenth century, although in treating the topic they had been preceded by the Portuguese writers João de Barros and Gaspar da Cruz[27]. The Augustinians' image of a flourishing gentile civilization characterized by a remarkable degree of economic prosperity, technological accomplishments, the widespread use of letters and a prudent system of centralized and legalistic government would be developed and modified in subsequent centuries, but not fundamentally challenged until the debates of the mature Enlightenment.

The influential history by Juan González de Mendoza, who had been detained in Mexico in 1581 on his way to China as Philip II's ambassador by an unsympathetic viceroy (influenced by the colonial faction that wanted to conquer the mighty kingdom), can serve as an example of how the distinction between civilization and gentilism operated at the most fundamental levels of method and interpretation[28]. Mendoza divided his ethno-historical synthesis around three categories, "natural" (including geography and economy), "supernatural" (encompassing religion and some religious customs) and "moral and political" (that is, civil customs and politics). Of course there was a potential issue here in the classification of customs as either civil or religious —could the distinction be applied neatly? Interestingly, in proposing the division of matter along these lines, Mendoza seems to anticipate the method of accommodation of civil customs and non-religious moral doctrines developed by the Jesuits Ricci and Nobili a few years later. Arguably, the root distinction was already present in the Spanish debate about the civil rights of the American Indians, and in particular in Las Casas' interpretation of the Thomist

[27] The Spanish intellectual appropriation of China began with Bernardino de Escalante, who in 1577 published in Seville a work of synthesis, *Discurso de la navegación que los portugueses hazen a los reinos y provincios del Oriente, y de las noticias que se tienen de las grandezas del reino de la China*, primarily based on the accounts by Barros and Cruz. It was subsequrntly used by both Mendoza and Román. For the Iberian image of China in this period see R. M. Loureiro, *Fidalgos* and M. Ollé, *La invención de China*.

[28] The new viceroy who stopped the embassy was the Count of Coruña, but he sought the advice of the former Governor of the Philippines, Francisco de Sande, a leading proponent of a military conquest. Mendoza had previously spent most of his youth in the Augustinian monastery of Mexico City, from where he followed with interest Spain's Pacific enterprise.

principle of the autonomy of the rational as natural. By contrast, it was another Jesuit working in the American setting, Acosta, who offered an alternative historiographic model that avoided declaring the theological issue in advance by simply considering two categories, "natural" and "moral" history —the latter including both the religious and the civil. Not all efforts to handle the two sides of the equation— morality as reason and morality as faith —were equally coherent. In dividing his various "republics", Román also struggled with the issue, and his solutions were messy. In 1575 he applied a logical division between "those who know God" (ancient Jews and all Christians, ancient and modern) and those who "follow the Devil" (the ancient gentiles and their modern equivalents, from the American Indians to the Muslim infidels). Interestingly, the volume dealing with the Hebrew and Christian "republics" was dominated by religious themes —so much so that the discussion of modern European monarchies was subsumed within a history of the Church, and only a motley colection of odd modern republics (such as the Scandinavian "republic of the north", Venice, Genoa, England or Switzerland) were described outside this ecclesiastical frame of reference[29]. By contrast, the "gentile republic" not only dealt with the question of idolatry and the Devil, but also offered a detailed and systematic image of classical civilization, one clearly influenced by the antiquarian scholarship of humanists like Flavio Biondo and Polydore Vergil. This in turn served as model for a discussion of Mexico and Peru, suggesting a comparison that fitted perfectly with the materials inherited from Las Casas. However, when in 1595 two volumes became three, Román dissolved his already fragile theological logic and applied a secondary chronological principle, so that the first volume included the Hebrew and Christian republics, the second was restricted to the ancient "republic" of the gentiles, and all "modern" republics, Christian European or not, were gathered in the third volume (hence pre-Hispanic Mexico, previously presented after classical Rome, now was placed next to China). It seems likely that the practical requirements associated with the inclusion of new materials on China, Ethiopia and Tartary in the final volume determined this course. In any case, Román's compilation grew erratically, taking as starting point an antiquarian passion for the ancient world, and then evolving towards a compilation of materials for a religious history of mankind. It lacked the comprehensiveness and systematicity that would characterize, for example, the *Relationi Universali* by Giovanni Botero (1591-1596).

Spanish images of China in the 1570s and 1580s were coloured by the controversial and much-debated project to conquer the kingdom from the Philippines, against the thesis that evangelisation had to be peaceful as a matter of principle

[29] In his prologue of 1575 Román explained that he had a separate work on "monarchies", thus justifying the emphasis on religion of the seven books of his "*república Christiana*". He also explained his choice of the term "republic" as referring to the "various things", divine and human, that are necessary to the *cosa pública*, and claimed originality in his method, distancing himself from his first model, Aulus Gellius, who dealt with these varied matters in a less systematic manner. What is most obviously incoherent is that Román published the smaller Christian republics, with their focus in government, almost as an appendix to the history of the Church, rather than alongside the monarchies, as for example Botero would do.

but also on practical grounds[30]. It was a fascinating debate, which lasted almost two decades, about what approach would secure the grounds for evangelisation (although economic considerations were of course also a leading concern, especially of those laymen inclined to the idea of conquest). The discussion of what was legitimate was largely conducted on the basis of late interpretations of the authoritative theses of Francisco de Vitoria concerning just conquest, that is, as a direct extension of the fierce debate that had previously raged concerning the American conquests. Some churchmen in Manila, like the Dominican bishop Domingo Salazar and especially the Jesuit Alonso Sánchez who had at some point convinced him, sought to interpret Vitoria's restrictive definitions of just war (to support the rights to travel and preach freely) in such generous ways that the Salamanca theologian, had he been still alive, would have been horrified. In order to do so they needed to emphasize Chinese hostility to foreigners, making diplomacy almost impossible, but also their military weakness[31]. The work of Mendoza, by contrast, can be interpreted as an intervention in this debate in which his sources are almost invariably given a positive spin so as to strengthen the party of peaceful missionary penetration[32]. We must however be careful not to assume too close an identity between sinophilia and pacifism, or belief in the method of accommodation. There were arguments against an exaggerated positive view of China from actors determined to question the project of conquest, such as the Jesuit Acosta, whose intervention against the Philippine project led by Alonso Sánchez was especially important[33]. There were generally positive views of China —a country as large as the whole of Europe— from writers who, like Martín de Rada, were at least initially open to the idea of conquest, through a lax interpretation of Vitoria's arguments. Notably, there were differences of opinion within each of the orders (Augustinians and Jesuits in particular); nor was it the case that the idea of conquest was universal amongst the Spanish in the Philippines, as opposed to its denial by the Portuguese in Macau or Melaka.

[30] For a summary of the Spanish debate on the conquest of China see M. Ollé, *La empresa*.

[31] A perfect example of how the idea of conquest was sustained by a negative misrepresentation of China is given by the long letter and relation to Philip II written by Governor Francisco de Sande in June 1576 (*Archivo General de Indias*, Seville, Filipinas, 6, 28). Alonso Sánchez continued in the same vein a decade later —see for example the "Relación de las cosas particulares de la China" prepared for Philip II in the spring of 1588 (*Biblioteca Nacional*, Madrid, 287, 198-226), at a time when, closely supervised by José de Acosta, he had been forbidden by General Acquaviva to openly defend the conquest of China. M. Ollé, *La empresa*, pp. 209-215 offers a contextual analysis of this text as part of the debates of the *Junta* that discussed the Philippines and China, leading to a dispute between Sánchez and the Dominican Juan Volante that the Jesuit chronicler Francisco Colín compared to the famous debate of 1550 between Las Casas and Sepúlveda.

[32] D. F. Lach, *Asia*, I, 742-751, offers a good discussion of Mendoza as editor.

[33] The existence of Castilian critics of the conquest in various religious orders, and the differences between Acosta and Sánchez within the Spanish Society, make it necessary to qualify the idea of a "Castilian party" within the Catholic Monarchy of the 1580s systematically opposed to the "Portuguese" Jesuits and their Roman universalism. For an account along these lines see J. Martínez Millán, "La trasformazione". Although the tensions between Castilians, Portuguese and Aragonese certainly existed, the debate also took place within Castile. The case of Sánchez in any case must be analyzed as quite peculiar.

When was the idea of a gentile civilization first perceived as problematic, and why? My argument is that ideas are not problematic in themselves, but only in certain contexts of socio-cultural interaction. The rites controversy is an example of this —it was the need of missionaries to develop a strategy of peaceful penetration that prompted a theologically risky policy of selective cultural accommodation, yet the political context within the missionary movement, in particular rivalries between orders and nations, also meant that opposition to the policy would emerge and find support. There were in fact a number of common European intellectual strategies to negotiate the relationship between the principles of Christianity and Civilization. Although individual positions could be quite nuanced, we may distinguish two broad theological tendencies, Augustinian and Stoic-Platonic. Generally speaking, adherents of the former emphasized human fallibility and the absolute need for a particular form of faith for salvation (since there was no salvation outside the Church), whilst the latter were readier to accept that reason could naturally reach an understanding of God and his Law, faith could be implicit, and therefore the often admirable non-European civilizations should be engaged at a rational and moral level, for example through the policy of cultural accommodation[34]. In the light of humanistic influences in the education of the missionary elites, it was inevitable that in assessing the rationality of the more sophisticated exotic cultures an antiquarian dimension would soon emerge, by which the civilizations of Mexico, Peru, India, China and Japan could be compared to ancient Greece and Rome[35]. The contribution of Las Casas must be interpreted as part of the debate on the legitimate policy of the kings of Castile towards the American Indians, but his *Apologética Historia* also signified an antiquarian turn within the Neo-Thomist tradition of natural law. Therefore, the legitimate sphere of rational and moral autonomy defined in abstract terms by the scholastic tradition could now be demonstrated to apply to the peoples of Mexico and Peru (no less than to the inhabitants of the ancient Roman empire) by the tools of the humanist antiquarian. Las Casas' strategy had the advantage that it built on Vitoria's authoritative position, although in fact, politically, it went beyond the self-interested royal paternalism of the Castilian Crown[36].

An antiquarian dimension was also crucial to Jerónimo Román, who as we noted inherited the *Apologética Historia* by Las Casas. However, by the time he was writing the model by which the urbanized American Indians were found to be equal to the civilized gentiles of the European past, and the use of force to preach Christianity had been thoroughly questioned, was under strain. Few dared openly

[34] See J.-P. Rubiés, "Theology", for the way these two tendencies affected the history of the concept of idolatry.

[35] The extent to which classical models were used is discussed in D. A. Lupher, *Romans* and S. MacCormack, *On the wings of time.*

[36] It is a matter of some contention the extent to which Vitoria influenced Las Casas in his formative years. Some recent revisionist interpretations emphasizing the latter's originality remain within the tradition of apologies for Las Casas. See for example V. Abril Castelló, "Los derechos" and L. Iglesias Ortega, *Bartolomé de Las Casas.*

to challenge the narrow limits imposed by Vitoria and his followers in Salamanca to the legitimacy of conquest, and in that respect the net effect of the debate between Las Casas and Sepúlveda (which culminated a series of official discussions that had started as early as 1512) had been to force the imperialist camp to accept this. The Dominicans had defined the theological and legal terms of what had now become a quasi-official Crown position. However, as the Chinese project proposed from the Philippines soon demonstrated, those who desired conquests still found room to maneuver. In the heated debates of the 1570s and 1580s it became increasingly necessary to do what Las Casas had first attempted some thirty years later, that is, to offer an empirical application of this official position. It was at the same time necessary to moderate its radical edges, those that could challenge the legitimacy of the Spanish empire altogether, for example by adopting a more Augustinian theology of salvation. This was precisely the need met by José de Acosta's synthesis, and a fact which may explain why it was published at a time of restrictions. Acosta defended the need to distinguished between savage barbarians and civilized barbarians whilst defending the superiority not only of Christianity, but also of European civility. He also resolved some of the doubts about the early history of mankind that the naturalist and antiquarian dimensions could raise, for example by tackling the origins of the American Indians as a natural historian. Acosta thus defined a hierarchy of civilizations firmly contained within a Biblical narrative of origins.

However, the assumption that the most civilized would also be most amenable to conversion —as had happened in the empire of ancient Rome from the times of Augustus to those of Constantine— was challenged by missionary practice, especially in Asia: the psychological strategy to displace hopes towards the next land ended in China, the most impressive gentile kingdom but also the most difficult to penetrate. Throughout the 1580s Alessandro Valignano defined a hierarchy of civilizations which was a mirror image of Acosta's contemporary hierarchy of barbarism: the difference was that when Acosta emphasized European superiority over even the most civilized of the gentiles, Valignano wrote to support a generous approach to Chinese culture. It was in this context that, making a momentous strategic choice, Matteo Ricci declared Confucianism to be a rational system of civil morality, in its original version based on a non-idolatrous natural theism, hence compatible with Christianity (although not by itself sufficient for salvation). Through Jesuit efforts, late Ming China became the greatest but also the last chance for the evangelical principle that the most civilized, as the most rational, would embrace Christianity through peaceful means.

None of this, however, was part of the intellectual horizon of Jerónimo Román, or indeed of his sources. For him, China in the East stood like Mexico and Peru in the West as an example of the compatibility of idolatry and civilization. The standard was set not by Christian Europe, but rather by the classical world. Should we conclude that in this discourse there was no tension between civilization and idolatry? Let us then take a closer look at Román's use of his key ethnographic sources, Las Casas and Rada. My aim here is to measure the distance between the missionary contexts of ethnographic analysis (where a cross-cultural interaction

shaped the production of "historical" knowledge) to the European contexts of reception (where a practical historiography could be transformed into a philosophical and polemical historiography).

III. — JERÓNIMO ROMÁN AND LAS CASAS

In his *Apologética Historia* Las Casas had systematically compared various American religions and customs with classical examples in order to prove that in Mexico and Peru the well-established fact of idolatry could not be construed as implying any irrationality or incapacity for self-government. His three key theses were that the rational capacity of the Americans was full, despite their timid temperament; that their achievements as a well-ordered society (*buena i ordenada policía*) often equalled those of the ancient Greeks and Romans, so that in this respect they could only be called barbarians because they lacked letters (although they used pictograms)[37]; and that idolatry and even human sacrifices could be explained with reference to a natural impulse to worship God. All this was of course meant to support his thesis that *the only* correct method for preaching Christianity is entirely non-violent, based on an idea of complete Indian self-determination.

Jerónimo Román did not simply mine Las Casas for information, when summarizing his extensive descriptions he also accepted to a large extent his theses. Because Román had discussed the ancient republic of the gentiles separately, he did not maintain the systematic comparative framework used by Las Casas in the *Apologética*, who section by section proved that both Mexicans and Incas met all the Aristotelian criteria of civility, that is, the existence of urban life, agriculture, artisans, professional armies, trade, a religious cult with temples and priests, a government that administered justice, and a strict moral education. In this respect, Román's coverage was selective, and his intentions were obviously less polemical. Yet the comparability with ancient Greece and Rome, the key to the attempt by Las Casas to circumscribe the negative connotations of the image of the Indians as barbarians, remained implicit in his extracts, and was occasionally made explicit.

[37] On Las Casas' careful discussion of the notion of barbarism (in his arguments against Sepúlveda and at the end of the *Apologética*) see A. Pagden, *The fall*, pp. 123-145. In the *Apologética* (ch. 264-267 and epilogue) Las Casas agreed that the Indians were barbarians in the sense that they were foreign strangers, but of course from their own perspective the Europeans were equally barbarians. He rejected that the Indians were in any way savage or incapable of an ordered life, and emphasized that, after the trauma of the Spanish conquest, the standards of civility had declined, hence the present realities of New Spain and Peru offered a misleading image of Indian capacities. He conceded that Mexican pictograms were not entirely equivalent to European letters (an idea Acosta would later develop), although he referred to the English at the time of Bede as an example of how once Europeans had not been any different; Finally, and interestingly, he also noted that the notion of oriental despotism from Aristotle's *Politics* could also apply to the civilized American Indians, because due to their humble nature they obeyed their kings in all things and accepted great impositions: but as Aristotle had made clear, this was no ordinary tyranny, but a legitimate form of voluntary subjection to royal power suited to a particular national temperament.

Román also adopted the thesis by Las Casas that idolatry was natural, because men's religious impulse was also natural. In his own words, "we men naturally are inclined to worship God, even when we do not know who he is", hence all the Indian nations, with different degrees of sophistication, "knew God and worshipped him, even if they did not know who he was"[38]. From this perspective, the worship of creatures (as opposed to the creator) was a deviation instigated by the Devil, but preferable to no worship at all: in the case of the American Indians, it proved that the basic desire to seek God was powerful and could be considered a virtue when properly directed by the Church. The less civilized peoples of the Caribbean region (Arawaks and Caribs) had no temples or formalized worship, but sought favors from idols, and in their minds "knew a true God who was immortal and invisible and ruled in Heaven", although they mixed this truth with many errors (for example, this supreme God had a mother); by contrast, the peoples of the mainland worshipped many deities of different kinds through elaborate rituals and priesthoods, although they understood the Sun to be the principal deity. The more civilized, in other words, were the more idolatrous, because they developed their religious impulse according to a higher understanding of things, yet without the true light. It made sense therefore that the particular war God of the Mexica, *Uchihibuchitl* [Hutchilopochtli], was both a civilizing ruler who had made laws and built a city over water, and a man who, like the ancient Roman emperor Caligula, had instituted the worship of his own person, in this case with human sacrifices[39]. Hence Román faithfully adopted Las Casas' valuation that civilization and idolatry, far from being incompatible, should be expected to come together in the absence of true doctrine, although he also described native religion as "superstitious" (*religión supersticiosa*), and made clear that the human sacrifices to demons were horrendous (*cosas horrendas y crueles*). It had never been the aim of Las Casas to deny this demonic element, but rather to rationalize the descent into idolatry through fear and ignorance from what he considered to have been a state of primitive monotheism[40]. Román was also sympathetic to Las Casas' theses that the gospel had been preached in Yucatán in ancient times, and copied his account of how the god of Cholula Quetzalcoatl was originally an extremely virtuous lord and teacher of arts, a white man of foreign origin with a black beard who had refused to accept human sacrifices and prophesized the arrival of the "his brothers" the Spanish[41]. In this way Román also transmitted the missionary mythology of the early Franciscans.

[38] The 1595 edition (III, f° 127r°) maintained the same expressions: "*naturalmente los hombres nos inclinamos a reverenciar a Dios, aunque no sepamos qual sea… conocían a Dios y le reverenciavan, aunque no conocían qual fuesse*".

[39] Compare B. de Las Casas, *Apologética*, ch. 122 (1992, pp. 878-881) to J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1575, II, "República de las Indias Occidentales", book 1, ch. 2, f°s 353r°-380v° (also in *Repúblicas*, 1595, III, f°s 127r°-129v°; the reference to emperor Caligula in f° 128v°).

[40] B. de Las Casas, *Apologética*, ch. 121.

[41] *Ibid.*, ch.122. Compare to J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1595, III, f°s 128v°-129v°.

All this had helped Las Casas in his defence of the Indians, but could be theologically contentious. In particular, an overly naturalistic explanation of idolatry could diminish its sinfulness (unless one were to naturalize human sinfulness to the extreme degree that only the Protestant doctrine of election made possible —hence Calvinists would also argue for the pervasive force of idolatry in the history of mankind). In general Catholic theologians (followed by Las Casas) tended to prefer the thesis that men had fallen into idolatry from an original primitive monotheism, usually tempted by the Devil, in this way making rational monotheism the natural state. From these premises, it is not surprising that a passage by Román emphasizing that idolatry was a natural impulse was suppressed by the Inquisition, although he was allowed to maintain that the impulse to search for God was natural. Las Casas' formulations, which were the basis for Román's discussion of idolatry, were a little more nuanced, since in his account it was religious belief, rather than idolatry, that constituted the original natural impulse, although at some point he also argued that over the millennia idolatry, in effect a corruption of that natural impulse, had become second nature to many people[42].

By contrast, there was nothing problematic with the positive presentation of the cultural achievements of those idolaters. Here for example Las Casas had offered a legal code of Mexico, praising its prudence and asserting that it was properly directed at those ills that would cause harm to the republic, rather than those private vices that only affected individuals[43]. The success of these laws was manifest in the urban and social prosperity of New Spain when the Spanish arrived. The conclusion was that the Mexican laws were equal or superior to the best in ancient Greece (which, despite their virtues, could be criticised on some grounds)[44]. Jerónimo Román here again followed Las Casas very closely, emphatically proclaiming that

[42] B. de Las Casas, *Apologética*, ch. 73, 74 (1992, pp. 640-650). In particular, Las Casas followed Aristotle's ethics in arguing that habits created by custom generate natural inclinations; in that respect, the natural tendency to worship God had been historically corrupted (with help from the Devil) over thousands of years into a natural inclination to idolatry (pp. 648-649). It was this passage that led Román to his own controversial formulation in 1575 (vol. II, book 1, f°s 1-2). The new edition of 1595 (vol. II, f°s 1r^{o}-5v^{o}) no longer claimed in a simple sentence that idolatry was natural, but continued to argue that whilst all men rationally tended to believe in a supreme being, and naturally worshipped that which was superior, they were led by sin to ignore God (unless God himself enlightened them), and were tempted by the Devil to worship creatures. In a peculiar passage, interpreting the book of *Genesis*, Román attributed the origins of this degeneration to the descendants of Cain *before* the Flood.

[43] *Ibid.*, ch. 214 and 215 (1992, pp. 1356-1365). Las Casas explains (p. 1365) that he obtained this legal code from a friar "who best learnt the Mexican language", and that it was taken from an authentic native codex. This friar probably was Andrés de Olmos, who together with Motolinía was one of the key ethnographic sources for Las Casas on New Spain. The document has in fact been preserved in a miscellany collected by Ramírez de Fuenleal in Valladolid and is dated 1543, albeit signed by one Fray Andrés de Albiz. It remains unclear whether this Andrés de Albiz or Dalviz was Andrés de Olmos himself by another name, a mere copyist in Valladolid, or a contemporary Dominican friar who also was an expert in Nahuatl, as argued by J. Bustamante García, "Las Fuentes"; however, in ch. 213, where the same topics are discussed, Las Casas declares that he took these materials from the Franciscans. He certainly seems to be following Motolinía in a very similar discussion.

[44] B. de Las Casas, *Apologética*, ch. 216 (pp. 1366-1368).

> … regarding the good governance of this people, it seems to me that they were not in any way different from a very good republic, because in all things they followed a natural order and in all things showed an excellent understanding of political life[45].

Perhaps what both friars found so admirable were the extremely harsh punishments —usually death— meted out for drunkenness, dishonesty, theft, adultery, homosexuality and incest (by contrast, they thought it was a mark of prudence that the laws permitted prostitution and concubinage). As for the Incas, they were even more obviously admirable, with Pachacuti Capac Inga Yupangi in particular emerging as an extremely wise and effective civilizing hero, a creator of laws and institutions, religious and secular, comparable, the Augustinian cosmographer insisted, to the Roman king Numa Pompilius[46].

As we have seen Román's attack on the burning of pre-Hispanic books —a passage where he goes beyond Las Casas— was not censored[47]. In order to criticize those Dominican missionaries who were keen to burn the books, he appeals to another Dominican authority, Lope de Barrientos, Bishop of Cuenca, who in his treatise on divination had written that even though superstitious books are bad in themselves, they might be needed in order to defend the Church. (The Augustinian's emphasis on Dominican authorities may be explained because he was fully aware that the order controlled the Inquisition). So Román would obviously have been with Sahagún rather than those who sought to limit his research into native idolatry. However, what seems most original is his argument that those books, written in an obscure script "in figures and paintings of animals", presented no danger because they could not have been understood except by the learned[48]. It is Román's idea of privileging the reading interests of an elite of "curious and learned" men (hombres *curiosos y doctos*) —that is to say, the intended audience for the *Repúblicas del Mundo*— that is distinctive; he does not simply assert that the native books of the peoples of America could be useful to combat idolatry and heresy, like Sahagún had, but also claims they could have had a wider intellectual purpose as a source for antiquarian research, for example because they provided a chronological sequence for historical events. It is this belief in the legitimacy of intellectual curiosity, a republic of letters inspired by humanist learning and protected from scandal by its elitism, that reveals Román's most original motivation. Román's commitment to historical learning can be related to his connections amongst Spanish antiquarians of his generation who were working under the

[45] J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1575, II, "República de las Indias Occidentales", book 2, ch. 4 (compare B. de Las Casas, *Apologética*, ch. 214). Also ch. 5 (the Mexican legal code, following Las Casas, ch. 215).

[46] The Maya of Yucatán were also presented in glowing terms as "*más politicos que otras [gentes] de que avemos contado*" (J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1595, III, f° 161v°), because of their supposed monogamy. In addition, Román —always following Las Casas— defended them from the accusation of having practiced sodomy, cannibalism or human sacrifices.

[47] J. Román, *Repúblicas del Mundo*, f° 170v°.

[48] *Ibid.*, f° 171r°.

patronage of Philip II, in particular Ambrosio de Morales (1513-1591) and, through him, Jerónimo Zurita (1512-1580) and Esteban de Garibay (1533-1600). By contrast, he was most vulnerable as a theologian, which helps explain why the Inquisition censored his work.

IV. — JERÓNIMO ROMÁN AND RADA'S ACCOUNT OF CHINA

Whilst in his presentation of matters relating to the *Indias Occidentales* Román was aware of many previous published writers, and could only claim originality in his description of native religion, he felt especially proud to be able to include a systematic description of China largely derived from the account by his fellow Augustinian Martín de Rada (although, at the same time, he remained bitter that the same materials had been used in advance by another member of his order, Juan González de Mendoza). It is true that there already existed a significant tradition of published accounts of China generated by the Portuguese, from the third *Década* by the humanist historian João de Barros (1563), which incorporated amongst other things the observations of a few captives, to the rather substantial account by the Dominican Gaspar da Cruz (1569-1570), which had been made known in Spanish in the version (amplified with materials from Barros) by Bernardino de Escalante in 1577. Some of the Jesuit materials synthesized by Valignano —including a few important early writings by Ricci— had also been publicised in 1588 by Gian Pietro Maffei in the sixth book of his Latin history of the Eastern missions of the order, but Román shows no sign of knowing these (the only Jesuit writer he mentions is Francis Xavier), nor of course had he read Sande's more ambitious but rather obscure dialogue *De Missione Legatorum* of 1590, which was also based on Valignano's materials. By contrast, Román knew that Rada's Spanish account incorporated important and original insights by a first-hand educated observer who had some knowledge of Chinese, and that it was thanks to this that he was able to go beyond the less penetrating materials that Gaspar da Cruz had made available. It was a pity therefore that Román found himself in competition with a successful work that had synthesized all the same materials, although he did not give up the hope that his version in some ways was more faithful to Rada's manuscripts —he was certainly eager to proclaim so.

In general terms, Rada's relation offered an image of China as a vast, extremely populous and well-cultivated country which obviously was highly urbanized and prudently governed —an image which did not differ from the standard European views of the period. Methodologically, his originality and importance relates to his extensive use of Chinese books, which he combined with his personal observations as envoy to Fukien in 1575 to create a thematically uneven but often detailed and penetrating description. After writing his influential report, the friar continued to work on translating the Chinese books, and there is evidence that Mendoza and probably Román had access to some of these additional papers. Román's claim that Rada, having seen the 1575 edition of the *Repúblicas*, wrote his relation of China especially for him, is certainly exaggerated. Both Rada and his lay companion

Miguel de Loarca were obviously exercising an official function when writing their accounts of the journey and of the country visited, under direct instructions from the Governor of the Philippines Guido Lavezares[49]. It is also clear that Rada and Loarca acquired many books and had them translated by interpreters during their sojourn, sharing information with each other. It can be presumed that Rada, as the educated cleric, was the leading writer (Loarca's account, which is often more detailed, has survived in many copies but remains unpublished)[50]. A copy of Rada's relation —what we might call the standard text used by modern editors— is now kept in Paris, although many others existed[51]. This appears as a very synthetic document extracted from a longer account[52]. Román is probably to be trusted when he complains that he had been sent a copy of the relation, that this was taken by Mendoza but never returned, and that he had to obtain further papers directly from Martín de Rada's brother Juan in Spain. Román, however, by these means seems to have ended up using a more extensive document than the relation known from the manuscripts. He was also eager to be faithful to Rada's account, proclaiming the extreme reliability of a witness who "does not make up anything", perhaps aware that Mendoza, in the context of the debate about China at the Spanish court, had been accused of editing his materials poorly[53]. What is certain is that Román

[49] Moreover, their expedition to China took place in June-October 1575, whilst a copy of Román's book, printed the same year, could not have reached Rada in Manila without many months of travel.

[50] To determine the exact relationship between the two relations will require a more systematic comparison of the relations by Rada and Loarca. For Loarca's account I have used the version kept in Paris, *BnF*, Fonds espagnol, 579, f°s 1-56, compared by the transcription of a copy in Madrid, *Real Academia de la Historia*, Colección Salazar, N IV, f°s 113-150. In a future edition the Madrid text should be used as base, since it is more complete; the Paris manuscript has lost some pages and is often less detailed, although some of its readings are more precise and need to be taken account of. It was dedicated to the new Governor of the Philippines Francisco de Sande (May 1st, 1576) and might have been a presentation copy that had been revised and summarized.

[51] Paris, *BnF*, Fonds espagnol, 325, f°s 14r^{o}-30r^{o} (hereafter Rada, *Paris*). This is part of a contemporary miscellany that contains a great deal of missionary documents of the 1560s and 70s, including some original letters by Rada that seem to be autographs, but also a great deal of material from Las Casas. The collection probably was assembled in an Augustinian convent in Mexico or perhaps Spain (since it also has matters concerning Andalusia or Aragon). Gregorio Santiago Vela believed that the compiler had been Alonso de Veracruz, an Augustinian friend of Rada mainly based in Mexico, to whom he addressed some important letters. See G. Santiago Vela, *Ensayo*, VI, pp. 454-455. An almost identical copy of Rada's relation was used by the Augustinian chronicler fray Gaspar de San Agustín in the seventeenth century, who found it in the Convent of San Pablo in Mexico (G. de San Agustín, *Conquistas*, pp. 313-323; p. 362 for the detail of the location of the papers). A third copy of the relation, made in Manila c.1590, was in the possession of Charles Boxer in 1953 and was the basis for his English translation (C. R. Boxer, *South China*, p. lxxxiii).

[52] Or perhaps a preliminary report, as Charles Boxer suggested. He in fact noted that Rada must have circulated this preliminary report in 1576 before he embarked upon a second expedition to China (C. R. Boxer, *South China*, p. lxxxi). My hypothesis is that during his journey Rada kept a detailed travel account, on his return to Manila in 1576 wrote the synthetic relation we know, and subsequently continued to work on translating Chinese books and expanding the relation, until his untimely death in 1578.

[53] "*Deve se dar mucho crédito a este religioso en lo que dize, assí porque en el término del proceder muestra no poner nada de su cabeça, como por ser hombre religiosíssimo, lo qual yo pude provar algún tiempo viniendo en Toledo juntos, adonde mostró lo que avía de ser en lo venidero*" (J. Román, *Repúblicas del*

was more faithful than Mendoza in transmitting Rada's critical stance towards the value of Chinese civilization.

Inevitably, in order to assess how he dealt with his materials we need to compare Román's account with the synthetic Paris manuscript, rather than with his actual sources[54]. From this text, it is apparent that Rada's chapters follow a logical order, one that in fact defined the "relation" as a Renaissance genre for the methodical description of lands and peoples. Interestingly, in the 1570s the Council of the Indies began to institutionalize a version of the geographical relation as part of its imperial management of information[55]. Rada's organisation was in this way methodical, according to the following heads: 1. Name; 2. Geographical situation, size, neighbours; 3. Provinces; 4. Cities and towns; 5. Warfare; 6. Demographic calculations based on information on tributes; 7. Antiquity; 8. Physical aspect, dress and social codes of address; 9. Food and eating; 10. Technology, economy and trade, learning; 11. Justice and government; 12. Religion: gods and idols, sacrifices and celebrations; 13. Friars and monks.

In his exposition, Román changed the order of a similar list of topics. After discussing name and situation, he placed the sections dealing with religion (defined as idolatry and superstition) ahead of the chapters dealing with civility, following the same practice he had chosen when dealing with Mexico and Peru; by contrast, he sent the section on Chinese warfare towards the end. He expanded the analysis of justice, and broke down the massive chapter on technology, the economy and learning into various sections. His chapter on marriage and burial customs (not in Rada) was modelled on Gaspar da Cruz or perhaps Mendoza (Cruz, through Escalante's version, had been Mendoza's source for this topic). It seems clear that Román was, despite his critical tone, influenced by Mendoza, a better organiser; Román however only acknowledged as complementary sources Cruz, Escalante, and the letters from Francis Xavier.

Some of the themes discussed by Román in his description are of particular interest as revealing the potential complications within the detailed empirical analysis of an idolatrous civilization. The most notorious is the issue of Chinese

---

Mundo, 1595, III, f°s 212v^{o}-213r^{o}). Román therefore had met Rada personally in Spain, probably in the late 1550s, after Rada's studies in Paris and Salamanca, but before he left for Mexico (c.1560) and eventually the Philippines (1564-1565). Román also gave him credit for the nobility of his family (his father León de Rada was of the Council of the kingdom of Navarre, and his brother Juan maintained a position there as *alcalde* of the High Court). By contrast, Román might have been unfair to Mendoza. Modern critics such as C. R. Boxer (*South China*, p. lxxx) and D. F. Lach (*Asia*, I, pp. 791-793) have defended Mendoza as editor for example against the accusation of mendacity by Juan Fernández de Velasco, Condestable the Castilla, writing from Naples as early as 1585.

[54] I have consulted the Parisian manuscript, as well as Loarca's similar text, and many other letters by Rada contained in the same miscellany. I am grateful to the librarians of the *BnF* for allowing me to consult the original, which is superior to the microfilm. This text was published in *Revista Agustiniana*, vol. VIII-IX, in 1884-1885. There now exists a digitalized version of many of these texts at a webpage created by the Universitat Pompeu Fabra of Barcelona under the direction of Dolors Folch, although regrettably many of the transcriptions lack punctuation and are poorly edited.

[55] See J.-P. Rubiés, "The Spanish contribution", for a discussion of how this genre was applied by Antonio de Morga to the Philippines.

antiquity. Rada's great learning and his reading of Chinese books had allowed him to add an antiquarian dimension to the description of the modern kingdom of "Taybin" (Great Ming), and for example he quickly identified the kingdom with Marco Polo's Cathay. He also distinguished the fabulous lineages of ancient China —including an account of origins and a list of the first emperors— from the "truthful" historical records, starting with king "Vitey" (corresponding to Great Yü, founder of the Hsia), and the continuing with all the great dynasties[56]. However, this kind of historical research also brought up the embarrassing problem that Chinese chronological records implied a beginning before the Flood. Rada had concluded his historical sketch without fully acknowledging the problem:

> They say that it is some two-hundred years since they expelled the Tartars, to which if we add the 2,257 years of the kings who ruled before the wall was built [by "Ciucion" of the Ch'in, third century B.C.], it is a wonderful thing to think that this kingdom has lasted so complete and independent of foreign peoples, save for the short time that the Tartars ruled it; if this history is true, they began to have kings shortly after the Flood, and they have been without any intermixture with foreigners since then[57].

Román however did some calculations and saw the problem: from its foundation to the time he was writing in the late sixteenth century, the Chinese kingdom had lasted 4,123 years, whilst Creation was dated by the Vulgate at 4004 B.C., and the Flood at 2348 B.C. As he saw it, the Chinese were claiming to have started 2567 B.C., 220 years before the Flood[58]. But Román also offered what was probably the first published argument seeking to make compatible Chinese antiquity, as revealed by its own historiography, and the shorter biblical chronology. His answer, inspired by Augustine, was that "years" meant different things in antiquity —not necessarily solar years[59]. It was their power that gave the Chinese (not unlike the ancient Egyptians) the arrogance to claim that they were the most ancient people of the

[56] Loarca offered a very similar account, but more detailed, although in the manuscripts that I have been able to consult the names are often spelt differently. It seems very likely that Loarca here as elsewhere relied on the same set of translated materials as Rada. As he explains (Loarca, *RAH*, N IV, ch. 10, f° 149v°), they bought many books freely in various bookshops and found them cheap (although books about Ming history were more difficult to obtain).

[57] Rada in C. R. Boxer, *South China*, p. 282. Rada counted 2257 years from the first king to the building of the Great Wall (Loarca rounds this figure to 2250), 1641 years from the beginning of the Wall until the "Tartars" [the Mongols] were expelled by the Ming, and two-hundred more years until his mission in 1575. Hence, had he added up, the first king would have been dated 2523BC. In this light, it made no sense for Rada to conclude that "*si esta historia es verdadera, no muchos años después del diluvio començaron a tener reyes*". Loarca was even more circumspect, not mentioning at all the Bible (Loarca, *RAH*, N IV, f°s 144r°-146r°).

[58] J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1595, III, f°s 226v°-227r°. Román's numbers are not exact. His numbers would suggest that he was writing in the year of 1555. However, if we assume that this passage was written closer to 1590, then he should have calculated 185 years before the Flood.

[59] That was also the patristic solution offered for example by Eusebius of Caesarea in his important *Chronicle* (or *Chronicon*) to establish the chronological priority of the Bible over any gentile (Egyptian or Babylonian) dates.

world. Román was probably proud of this personal intervention, but some sixty years later the Jesuit Martino Martini's momentous work, which correlated Chinese chronologies to astronomical data, and hence to solar years, would make this kind of solution untenable.

Another issue that required attention were Chinese technological achievements. Both Gaspar da Cruz and Martín de Rada had recognized the prior invention of the art of printing in China, and Román, like Mendoza, gave prominence to this, although he watered down his enthusiasm with the surprising argument that the technique had also been known by Greeks and Romans in ancient times. Mendoza was also keen to add artillery to this appreciation of Chinese inventions, but Rada, followed by Román, seemed more eager to emphasize its poor quality. Román was nevertheless full of admiration for Chinese porcelain and craftsmanship, and he could not believe that men could make some of the objects he had seen in Lisbon. He interpreted this skill, a worthy source of Chinese pride, in relation to their industriousness: economic necessity had taught the Chinese to excel, although, because they lacked a true knowledge of God, in their dealings they were far from honest.

Román's view of Chinese books and science was even more qualified, and very much written in open polemic against Mendoza. As a starting point, he was aware of Rada's discovery of the vast range of subjects treated in Chinese books. Mendoza in fact had publicised the full list of books acquired by Rada, greatly expanding upon the succinct account offered in the friar's brief relation[60]. However, Román asserted that the Chinese lacked "true letters", or knowledge of the liberal arts as understood in Europe. The negative comparison of the thousands of Chinese characters, "one for each thing", with the much more economical European alphabet, clearly paralleled Acosta's contemporary discussion of the same topic, in which this particular criterion —the abstraction of its system of writing— helped define European civility as superior to the Chinese[61]. As for the particular contents of Chinese science, Román declared that it was all "without foundations or principles" (*sin fundamento ni principios*)[62]. For this harsh judgment he took his lead from a very similar passage by Rada, who had been especially scathing about Chinese mathematics and geometry[63]. Obviously here Román, eager to correct Mendoza's

[60] J. González de Mendoza, *Historia*, pp. 128-130.

[61] Rada had simply asserted that *"La letra es la más bárbara y difícil que se ha descubierto, porque más son caracteres que letras, que para cada palabra o cosa tienen letra diferente, de manera que aunque uno conozca diez mil letras, no sabrá leer todas las cosas…"* (Paris, f° 28r°). Cruz had noted very much the same thing, but also saw the advantages in a system of writing that could be understood by people speaking different tongues. It is not clear that Acosta influenced Román. By 1595 Román had probably read J. de Acosta's *Historia Natural y moral de las Indias* (Seville, 1590). However, the chapter on China sems to have been written c.1590, since he added 25 years to Rada's calculations about the age of the Chinese monarchy.

[62] J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1595, III, f° 223v°.

[63] "Except medicine, where they know as herbalists by experience the virtues of plants and have them drawn as we do in the book of Dioscorides, in all their other sciences there is nothing valuable [*no hay que echar mano*], since they have nothing more than the smell or shadow of the substance [*que no tienen más del olor o nombre dello*]. For they do not know anything of geometry, nor do they have

interpretation of the same sources, was not following the Lascasian principle by which the culture of civilized gentiles was seen in the best possible light, in almost all respects as good as the ancient Greek and Roman. Although Román respected the fact that in China men of letters were educated by the government, he also considered that Chinese learning was not properly philosophical. That is, it included empirical knowledge (such as botany), legal studies and a system of writing, but its physics was limited to some knowledge of astronomy, whilst the Aristotelian framework that defined the European system of higher scientific learning, and which the friar took to be of universal validity, was entirely absent. This was a criterion that the Jesuits would continue to emphasize in the seventeenth century.

By contrast, here agreeing with Valignano and Mendoza, Román presented the authoritarian but legalistic system of government of China as its best feature: rigour and rectitude in the administration of justice was something that other republics —meaning those of Europe— could learn from[64]. The observance of good laws not only helped the remarkable *conservación* of the state ("this republic has a rigorous government with which it preserves itself"), but the prohibition of vagabonds, punishment for indolence and respect for private property also created a healthy habit of work amongst the common people[65]. Moreover, the prohibition to travel abroad meant that the people multiplied. Hence the remarkable economic prosperity of China had political causes. The reverse was also true: an abundance of people facilitated a lower fiscal pressure, and enabled the state to afford many civil servants. These *loytas* (here adopting a term used by Cruz and Mendoza for *lao-t'ai*, mandarin officials, over Rada's *mandadores*) were like *cavalleros* or *hidalgos*, held in huge respect, but did not form a titled nobility: they obtained their position through service to the state, in particular by cultivating letters, and promotion was meritocratic[66]. Moreover, they did not administer an independent territorial jurisdiction like the aristocracy of Europe[67]. In these admiring passages, Román was

---

or use compass-dividers [*ni tienen compás ni usan de él]*, nor can they reckon beyond simple addition, subtraction and multiplication. They think that the sun and the moon are human, that the sky is flat, and that the earth is not round". I have modified Boxer's translation (C. R. Boxer, *South China*, pp. 295-296) according to the Paris text (f° 28r°). Earlier Rada had written that the Chinese have a compass-needle (*aguja de marear*) which was a little different from those used in Europe, so with Boxer here I interpret *ni tienen compás* —also used by Román— to mean that they lack compass-dividers.

[64] J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1595, III, f° 231v°: "*Lo mejor que tiene la China y de que se pueden aprovechar las otras repúblicas es de la rectitud que ay en guardar justicia*".

[65] Román's emphasis on lack of poverty is in contrast with Rada's judgment that "most of the people are poor", by which he meant not that the workers had nothing, but that they obtained relatively little for their efforts. He also wrote about seeing many beggars and the lack of a fully monetarized economy, points omitted by Román.

[66] However, Román also believed that in China only men of noble origin studied letters, and compared that practice with the prevailing principle in the modern European system of education, where some of the best students were from the humblest social backgrounds (J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1595, III, f° 224r°).

[67] J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1595, III, f° 227v°: "*La potencia del rey de la China necessariamente ha de ser grande, porque no hay hombre que en el reyno sea señor de una almena, ni vasallo, ni imperio, ni jurisdición de un palmo de tierra*".

expanding on Rada's figures for population and tributes, as well as his observation that there was no feudalism in China ("there are no lords of vassals, for everybody is directly subject to the king"), in order to advance the image of a benevolent Chinese despotism not dissimilar to what Giovanni Botero had recently analysed in his *Relationi Universali*[68]. What was admirable was the concentration of jurisdictions under state authority, rather than the more extreme royal monopoly over the rents of the land found in many oriental monarchies, which Botero had in fact denounced as pernicious. Román made it clear that the Chinese were not heavily taxed and enjoyed full control of their property.

Whilst Román's assessment of Chinese civility combined very positive and rather negative comments, his views on their religion were entirely negative, and can be classified as more Augustinian than Lascasian. Following Rada but also taking elements from Gaspar da Cruz, the Chinese were described as essentially superstitious and idolatrous, like the ancient Romans[69]. Their ideas of God were similar to the ancient gentile hierarchy of divinized men, intermediary idols, and a superior providential principle, Heaven[70]. However, taking a very different line from Matteo Ricci, that high principle was not a valid starting point for a natural monotheism: the Chinese do not know in particular who is the true God, that is, the creator God, "autor y principio"[71]. Román's analysis of these beliefs was rather general, and only identified particular sects when discussing monks [Buddhist] and hermits [Taoist]. The founder of their religion Buddha, "Siquiag", he identified as coming from Syria rather than India, on the basis that "some of the things they have show that they learnt from our people". Román was here embracing a common diffusionist assumption that the Jesuit Kircher would later develop with more detailed information[72]. Perhaps the most revealing passage relates to the fact that the Chinese do not sacrifice men, not because they embrace a rational religion, but rather because the Devil has them under full control, and therefore does not need to engage them in such cruel rituals[73]. This rather uncharitable interpretation seems to be a reverse application of Las Casas' argument that, however misguided, the peoples of New Spain were showing their extreme religiosity —a kind of virtue— in their human sacrifices. Román's Chinese in contrast, albeit equally idolatrous, were not religious enough:

[68] Román did not however appeal to Aristotle's concept of despotism as a distinct type of monarchy. For an analysis of the relationship between political theory and exotic ethnography in the evolution of the concept of oriental despotism in this period, including a detailed discussion of Botero's views, see J.-P. Rubiés, "Oriental despotism".

[69] J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1595, III, f° 214v°: "*para cada cosa tienen dioses, casi a ymitación de los antiguos Romanos*".

[70] *Ibid.*, f° 214v°: "*tienen por supremo Dios al cielo*".

[71] *Ibid.*, f° 215r°: "*Ningún conoscimiento tienen de Dios verdadero, y si algo hay es rastreando, y assí dizen que de lo alto dependen todas las cosas criadas y la conservación y gobierno de ellas, sin saber decir en particular quién sea el autor y principio*".

[72] *Ibid.*, f° 216r°.

[73] *Ibid.*, f° 215v°: "*Como el demonio los tiene ganados, no cura de ocuparlos en los sacrificios de hombres ni otras cosas crueles de que usaron otro tiempo diversas gentes*".

> This people have very little care of the things of religion, as can be seen by their lack of a great priest or festivals dedicated to a principal idol, nor does the state spend money in any of these things[74].

What the Jesuits would later take as a positive sign of Confucian rationality that accorded with their good opinion of Chinese civility, was here used as further evidence of the imperfection of Chinese culture.

Román was again distancing himself from Mendoza's attitude, who despite denouncing the lies and absurdities (*patrañas*) of Buddhist beliefs, had also seen much that was good, and (like Gaspar da Cruz) interpreted the signs of limited respect for their gods as evidence of widespread rationality, and a clear indication that the Chinese would readily convert to the truth of the gospel: "And this will be made much easier because they are all men of good understanding, docile, and willing to subject themselves to reason"[75]. Mendoza even argued that Christianity must have been preached in China by Saint Thomas in the past, in the same way as it was widely understood to have reached India. In assuming that rationality was incompatible with idolatry and that preaching therefore would work easily, Mendoza was closer to the Dominican Cruz than to the Augustinian Rada. What is less clear is the extent to which a more negative perspective about Chinese religion was conditioned by the debate about the conquest of the kingdom.

Perhaps we need to assess in some more detail the importance of Rada's ambivalence towards the idea of conquest. Acting to some extent as a spy, in his relation he had noted that despite the large numbers of Chinese soldiers, many were poorly armed, and the kingdom relied on stone walls and fortifications for defence. However, it seems likely that the embassy of 1575 encouraged Rada towards moderating his earlier belief that to conquer China might well be both feasible and justified. In this respect, it is important to make clear that from the very beginning the Spanish had approached the conquest of the Philippines as a stepping stone towards China as well as the Moluccas, and when Rada left Mexico for the Philippines in 1564 to accompany Legazpi and Urdaneta, China was in everybody's mind[76]. In 1569, writing to the new viceroy of Mexico Martín Enríquez from Cebu, Rada made clear that he considered the conquest of China as a very real possibility, and seems to have approved of it, although he also began to deplore that the Chinese project detracted from missionary efforts to convert the natives of the Islands, which he considered the most urgent priority[77]. Three years later —in August 1572— he

[74] *Ibid.*, f° 216v°.

[75] "*A lo cual ayudaría mucho ser todos ellos hombres de buenos entendimientos, dóciles, y que se sujetan a la razón*". J. González de Mendoza, *Historia*, p. 62.

[76] Rada thus participated in the famous expedition led by Tomás López de Legazpi and the Augustinian Andrés de Urdaneta by which the Crown of Castile first discovered the return navigation across the Pacific and began colonizing the islands, despite the suspicion that the archipelago fell within the agreed Portuguese sphere of influence.

[77] *Archivo General de Indias*, Seville [*AGI*], Filipinas, 79, 1, 1. The letter is also available in www.upf.es/fhuma/eeao/projectes/che/s16/rada1569, and in English in E. H. Blair and J. A. Robertson (eds.), *The Philippine Islands*, 34, pp. 223-228. In Mexico in the early 1560s Rada had displayed a similar commit-

suggested that a mission to China seeking trade and the right to preach was the best strategy, although he also implied that if the Chinese accepted the gospel, they would also be obliged to serve Philip II[78]. For Rada, who interpreted Vitoria in an imperialist fashion —and he referred directly to his lectures when writing to his superiors about the colonisation of the Philippines— one could make a natural law argument for a just conquest to support preaching which was entirely independent from the denunciation of abuses and lack of missionary zeal amongst the Spanish governors and soldiers[79]. In reality, it was the poor practice in the Philippines —the fact that the natives were not benefiting from the Spanish conquest as they should— that most concerned him[80]. In other words, unlike the Dominican Las Casas, Rada believed in conquest for the sake of religion, but he was uncomfortable with the evidence of conquest for greed. In this respect it is illuminating to consider his contrasting views in a number of letters on the situation of the Philippines, on the one hand emphasizing the injustice of the Spanish *entradas*, but on the other also deploring the lack of civility of the natives[81]. Rada seems to

---

ment to the mission to the natives, and for example he learnt the Otomí language, notably difficult, in the space of a couple of years.

[78] *AGI*, Patronato, 24, 1, R.22. Available in www.upf.es/fhuma/eeao/projectes/che/s16/rada2.

[79] Not only the right to preach, but also the *ius peregrinandi* (right to safe travel) and the protection of innocents, justified the conquest of the Philippines. Rada to Alonso de Veracruz, Provincial of the Augustinians in New Spain, letter of 16 July 1577, Paris, *BnF*, Fonds espagnol, 325, f° 42r°. This extensive letter offers both an ethnography of the Philippines, and a summary of Rada's mature missionary thought.

[80] The letter of July 1569 (*AGI*, Filipinas, 79, 1, 1) is in this respect a remarkable document. Writing to the new viceroy Martín Enríquez and seeking to impress him with a particular missionary agenda, Rada did not question that the Spanish could legitimately seek gold in the Philippines, but argued that a new colonial model was needed, one not based on soldiers greedily looking to enrich themselves at the expense of the natives, but rather on settlers conducting their own business whilst the natives were looked after by the friars. These natives were understood to be "like monkeys very desirous to imitate us in dress, speech and in everything else", hence they would readily become Christians. The flaw of the current model was that the leader (Legazpi) had not punished many abuses by the Spanish, hence the whole land was being destroyed. So far the echoes of the standard Dominican denunciation of the conquest of Hispaniola, Cuba and mainland America are unmissable. It was only at the end that Rada argued that "if your majesty seeks the conquest of China", before anything else the control of the Philippines needed to be consolidated, for strategic reasons. The undertaking would otherwise be relatively easy given the cowardice of the Chinese (despite their high level of civility, or "*gran policía*"). However, even while the conquest of China for the first time, as some have suggested (M. Ollé, *La empresa*, pp. 41-42, who is offering a plan for mistaken in asserting that the letter was addressed to Philip II) what Rada was doing here was to seek to change the priorities of a new viceroy already keen on the idea ("*si vuestra majestad pretende…*"), so that the care of the Philippines took precedence. Another letter he wrote to Philip II in July 1570 attacking the colonial model in the Philippines and its governors, but not mentioning China, is entirely consistent with this reading, as is also a subsequent letter to the viceroy of New Spain in June 1573, declaring that "unless this is sorted out, our presence in this land is injust".

[81] Yet again in his letter of 1577 to Alonso de Veracruz (f° 43v°), Rada suggested that the natives of the Philippines "*no es gente para poder constituyr razonable república*", an additional title to the Spanish right to dominion, but immediately went on to denounce the manner of the actual conquest of the Islands, with many abuses and violence. The king and his council had been lied to, and existing *encomiendas* had to be revised.

have gradually distanced himself from the idea of the conquest of China on practical grounds —it was too difficult, there might be a diplomatic avenue— but also for the sake of his evangelical concerns: the obsession with conquering China stimulated the neglect of the Philippines, and threatened the opportunity to develop a successful native policy. In one of his latest letters, and his more personal one (expressing the doubt that he was fit for that distant mission), complaining to fellow Augustinian Juan Cruzat about all those who "pretending to look for God, only look after themselves", he concluded that "to see how all want China so brazenly, forgetting these poor people [of the Philippines], has made me lose control"[82].

It is possible that by aligning himself with a faithful rendering of Rada's ambivalent views of China against Mendoza's more idealizing portrait, Román was also expressing some sympathy with the faction that in the 1580s had proposed the conquest of China, although never renouncing a pro-native stance in America and the Philippines. Rada's brief report of 1576 was not overtly polemical, and in the context of the 1590s the idea of conquest had been clearly put aside. In fact, Román made it clear that the conquest of China could not be easy (a point already made by Bernardino de Escalante in 1577). It was well-known that the Chinese could deploy a huge number of well-armed troops —for example, Rada gave more than four million foot soldiers and about 780,000 cavalry. Although these soldiers were not perceived to be courageous or ferocious, they were skilful and astute in warfare, and with Portuguese help their artillery was being updated —a judgment where Román departed from both Rada and Loarca, who did not think the quality of Chinese troops or of their artillery was very high[83]. Notwithstanding this military caution, for as long as there was potential for a debate on the idea of conquest the tone of any description mattered, and in the context of what had been published in the previous twenty years, in 1595 Román was challenging Mendoza's extreme idealism, and in particular his positive interpretation of the hopes for peaceful conversion on the basis of a shared rationality[84]. In effect, in his approach to China Román was by implication also distancing himself from the kinds of political conclusions that Las Casas had developed in his *Apologética Historia Sumaria*. Rather than impose a coherent ideological or intellectual stance on his materials,

[82] Letter of 15 July 1577. Paris, *BnF*, Fonds espagnol, 325, f° 31v°. Rada's death in 1578 deprives us from the opportunity to see how he could have shaped the fierce debate that took place in subsequent years, when the Jesuit Alonso Sánchez, working closely with the Governors Gonzalo Ronquillo and then Diego Ronquillo, manipulated the Bishop of Manila Domingo de Salazar into an aggressive stance towards China, purportedly on evangelical grounds, because the Chinese were not allowing the peaceful preaching of the gospel or any other type of free communication. (Obviouly the permissions of residence granted to the Italian Jesuits Ruggieri and Ricci in 1582 and 1583 weakened these arguments and eventually led Salazar to change his mind).

[83] J. Román, *Repúblicas del Mundo*, 1595, III, f° 231r°.

[84] In fact Mendoza had declared that the conquest of China was undesirable rather than impossible, referring to some secret advice that he had offered. He acknowledged that Chinese soldiers lacked courage: "*Los cuales, si igualaran en el valor y valentía a las naciones de la Europa, eran bastantes para conquistar el mundo; pero aunque en el número exceden y en los ingenios le son iguales, en los ánimos y valentía quedan atrás*" (J. González de Mendoza, *Historia*, p. 99)

the Augustinian cosmographer was allowing two different sets of sources dictate two different agendas in America and in Asia: through Las Casas, the ancestors of the now downtrodden peoples of Mexico and Peru became more admirable than was often granted, even if they lacked letters, and their conquest could be depicted as cruel and abusive, at least in the case of Peru; by contrast, the still independent and arrogant Chinese were, despite all their obvious technological and political achievements and their libraries full of books, not Europe's equals, and one fears that their conquest might, after all, be justified, at least for as long as they closed the door to the preaching of the gospel. By the time the *República del reyno de la China* was published, the Jesuits had thankfully started to penetrate the gentile kingdom, but, as Román himself had explained when opening this chapter, conversion to Christianity was often only the first step to subjection to the Catholic king.

V. — THE TRIUMPH OF THE NOTION OF A HIERARCHY OF CIVILIZATIONS

Despite the importance of his new world sources, Román had limited impact in Spain and was never translated into other languages, the appearance of a second edition of the *Repúblicas* notwithstanding. The attractive but somewhat shallow book by Mendoza, a first attempt at a synthesis, was far more successful, being published in many languages and dominating the field for about thirty years; yet relatively soon, that is after 1615, it was superseded by Nicola Trigault's Latin version of Ricci's history of the Jesuit mission, which offered detailed knowledge of China by a man with many years of experience and who had become proficient in the Mandarin language; by contrast, the insightful as well as forceful book by Acosta on the New World, a mature product of Spanish colonial historiography, remained highly influential for many more decades, well into the seventeenth century. Mendoza and Acosta can be considered as the high products of Spanish missionary ethnography in the republic of letters of the late Renaissance, but they stood at different stages of the Spanish encounter with civilized gentiles. Acosta, writing at the end of a long series of debates within an imperial domain, was aware that there were some issues that required a mature intellectual response, and he offered solutions, humanist and Augustinian, that would have a long life. In particular, he offered the notion of a hierarchy of gentile civilizations —all barbarian, all inferior to Europe— and a reasoned solution to the origins of the American Indians through land migration. Writing in the midst of the early debate about the conquest of China, but defending a diplomatic approach, Mendoza was expressing the hope that the most civilized gentiles could be converted through preaching alone, inaugurating a tradition that would be soon continued (with some refinements) by the Jesuits, who after Ricci were able to speak with real expertise[85]. Mendoza's notion

[85] In his preference for conversion without conquest, Mendoza was closer to Valignano's mainstream Jesuit position than to Alonso Sánchez. This accommodation however only concerned the case of "civilized gentiles".

of a gentile civilization however lacked theoretical elaboration, and it was the Jesuit Alessandro Valignano who offered a real orientalist counterpart to Acosta's New World model, most notably in the *De Missione Legatorum*.

From our point of view, Acosta's key proposal in the sixth book of his *Historia Natural y Moral de las Indias* was that whilst it was proper to distinguish several levels of civility, Europeans must be placed at the top not only because of the truth of Christianity, but also because their civilization was the most sophisticated of all (something with which Román would have generally agreed). His argument however, as far as China was concerned —he was more hesitant about Japan— hinged almost entirely on his assessment of the superiority of the European system of writing:

> Not one single nation of Indians discovered in our times uses proper letters or writing, but only the other two types, which are images or figures, and I understand this to be true not only of the Indians of Peru and New Spain, but also in part of the Japanese and Chinese[86].

In effect, "an Indian of Mexico or Peru who has learnt to read and write [like us] knows more than the wisest of all mandarins", because the mandarin was bound to the 100,000 words that he had painstakingly learnt[87]. Acosta's argument that the Chinese mandarins did not employ a true system of writing because it was not tied to a single spoken language was clearly meant to be deprecatory and sceptical of Mendoza's claims; it was complemented with the assertion that Chinese schools only taught Mandarin and some empirical literature, and did not cultivate philosophy or the natural sciences (in a passage that could have been written by the Augustinians Rada or Román)[88].

Writing from the East rather than the Americas, and with better sources at his disposal, Valignano pursued a very similar argument about the need to establish European superiority as a civilization, but he was able to offer a more wide-ranging analysis of why this was so. The last two chapters of the *De Missione Legatorum* are invaluable in this respect. Dialogue thirty-three —the one Hakluyt would translate— offered the Jesuit view of China, concluding however that

> … even though the kingdom of China is celebrated everywhere in the East, there can be no doubt that it is inferior to Europe, the most noble part of the earth[89].

[86] J. de Acosta, *Historia*, p. 395. Acosta devoted chs. 5 and 6 of that book explaining how the Chinese mandarins had to spend years learning thousands of characters (as now the Jesuits in China had to do, charitably, in order to conduct their mission). However, Acosta misunderstood some aspects of the system of writing. For a discussion see A. Pagden, *The Fall*. For Acosta's orientalism see also F. del Pino Díaz, "El misionero".

[87] *Ibid.*, p. 398.

[88] *Ibid.*, pp. 397-398. Acosta relied on Alonso Sánchez as his main authority, so his Jesuit sources were given a negative slant. In effect Acosta came to share the negative interpretation of China of the faction whose plans of conquest he was nevertheless instrumental in derailing.

[89] E. de Sande, *De Missione*, p. 398: *"Quanuis igitur regnum in toto hoc oriente sit celebratissimum, non dubium tamen est, clarissimae orbis terrarum parti, Europae molto inferius esse"*. I have relied on

The last dialogue went even further, with an unprecedented global vision of the world as a hierarchical system of civilizations (not dissimilar to the contemporary vision by Giovanni Botero), by which Europe's position ahead of all other regions was justified "on account of its climate, the intelligence of its peoples, its industry and nobility, the organisation of its life and government, and for the abundance of excellent studies"[90]. Most strikingly, through his mouthpiece the Japanese traveller Miguel, who momentarily put aside his national identity in order to become, like Socrates, a citizen of the world, the Jesuit postulated that there existed three universal levels of civility, all found in the East, which could be linked to three broad anthropological types: blacks, oriental whites, and European whites. In this way, Valignano established (in a fundamentally novel manner) a racialist link between the lowest levels of barbarity and darker colors: although some of the peoples of Asia "can be considered white and intelligent, all those others who are dark are by nature rough and uncivilized"[91]. Needless to say, the point of all this was to demonstrate to a Japanese audience the superiority of Christian Europe over China and over Japan, as witnessed by the Japanese themselves, whilst at the same time reassuring them of their own position above the less civil peoples of India and South-East Asia.

The passages devoted to "black peoples" thus offer the perfect counterpoint from which to judge the intermediate category of "civilized gentiles" to which the peoples of Japan and China belonged[92]. The lowest category embraced the peoples of Africa, America and southern Asia —all described as "dark", albeit with degrees: Indians South of Goa, Malays and American Indians were not as dark as the Black Africans, and also less savage[93]. But black peoples in general had no law or religion, lacking cultivation and human sensibility. They were, indeed, natural slaves, as Aristotle had asserted (a paradoxical convergence with the views of Juan Ginés de Sepúlveda, from a man best known for his defense of cultural accommodation)[94]. Valignano went on to attribute to these peoples a natural tendency towards the imaginary fantasies of gentile idolatry, although he also noted that the Japanese, as gentiles, were also given to those vain beliefs (hence it should be clear that gentilism was not determined by race, although race could create a predisposition towards irrationality).

---

the facsimile published in Tokio in 1935. I have also consulted the Portuguese version: A. da Costa Ramalho (ed.) *Diálogo.*

[90] *Ibid.*, p. 407: "*Quo sit, ut caeli natura, nationum ingeniis, industria et nobilitate, vivendi gubernandique ratione, multitudine bonarum artium, inter omnes alias regions praestet*". Giovanni Botero, who in his *Relationi universali* (1591-1596) developed a similar argument for the superiority of Europe, relied on Jesuit missionaries (including Acosta) and might have been influenced by Valignano's writings.

[91] *Ibid.*, p. 407: "*Unde fit, ut quanuis aliqui albo colore praediti ingeniosiqui dici possent, reliqui tamen omnes qui subnigri sunt, rudi admodum impolitaque sint natura*".

[92] *Ibid.*, pp. 35-46 (fifth dialogue).

[93] The key distinction was between *albo colore* and *nigro colore*. Africans were *nigri*, South Asians and American Indians *subnigri*.

[94] E. de Sande, *De Missione*, p. 44: "We can say that, generally speaking, all these peoples have no law or religion… but that like animals that nature inclined towards the earth and to obey their stomachs, they live largely devoted to their low desires and vices, without any cultivation or human feelings; and with reason a European philosopher said that these peoples were born to serve".

By inviting the Japanese to distance themselves from the "savage" Blacks, Valignano was also inviting them to convert to Christianity, the religion of the superior races.

Valignano's racism was attenuated only by the Christian assumption of mankind's original unity. This monogenism, in turn, was qualified by the assertion that Adam and Eve were of a nice white color. Valignano then logically considered various climatic explanations for the darkening of the original color, dismissing a simple correspondence of climate and race on the basis of scientific observations (because not all peoples living in very hot climates were equally dark, and black people remained black in a cold climate)[95]. Instead, he focused on genetic transmission from parents to children (in Aristotelian idiom, on "nature" transmitted by "seed"). However, he still needed to explain the original divergence between human groups. Miguel, the speaker that represented the author's views, considered dark color as a stain, hence one possibility was descent from Ham and his malediction (this hypothesis was reinforced by the observation that Africans are not only dark-skinned, but also their expressions are sad-looking and twisted, and their nature wild, uncivilized, and inhuman)[96]. However even if all this was true, this racial divergence must also have a natural dimension, for example, it could have been caused over a long period by the sun's heat, since it is clear that all peoples of the world have peculiar physical traits —the Japanese and Chinese differ from Europeans for their small eyes and flat noses for example.

This is the racialist context which allowed Valignano to fully domesticate the idea of a gentile civilization for the case of China. Mainly following Ricci's early letters for his description, the dialogue explained that the country was very fertile, prosperous and abundant in people; the inhabitants were industrious and extremely skilled in the mechanical arts. They were also given to letters, although these were difficult to learn. The Chinese practiced natural and moral philosophy, and unlike Rada and Román, who had ignored Confucius, the Jesuits acknowledged that in this moral field the Chinese had obtained some excellent results: so much so that "nothing better could be expected of men without the light of faith". However, the dialogue did agree with the Augustinian critics in emphasizing that Chinese natural science was full of errors, although (unlike Rada) recognizing that some knew astronomy very well. It was also in agreement with Jerónimo Román's analysis that the art of government was presented as the main concern of the Chinese, in such a way that they ruled according to the law of nature, giving authority to the most learned (a meritocracy of literati was of course quite close to the Jesuit ideal of promoting talents in a centralized hierachy). This vast hierarchy of pru-

[95] *Ibid.*, pp. 39-42. Valignano was not the first to consider the issue of why climate could not fully account for colour differences. Already Vespucci, in his correspondence with the Florentines (the "Ridolfi fragment" of c.1502), had been obliged to justify his observations of skin colour, noting that the American Indians in Brazil were not as dark as Africans in the same latitude, because the climate was not identical, and that in any case, through miscegenation nature and custom could trump climate (A. Vespucci, *Il Mondo Nuovo*, pp. 95-96). We lack a comprehensive study of ideas of race and skin colour in the European Renaissance, but for stereotypes of Black Africans see T. F. Earle and K. Lowe (eds.) *Black Africans*. On climatic theories C. J. Glacken, *Traces*, remains important.

[96] *Ibid.*, p. 41.

dent magistrates dedicated to justice ensured general peace and tranquillity, which offered an obvious contrast with the continuous wars of Christian Europe. In accordance with this, their best religious sect —the one closest to Truth— was that of Confucius, who, guided by nature, taught much that was praiseworthy; however, his cult of ancestors was idolatrous:

> If only Confucius had made a reference to God, and to future life, and had not attached so much importance to celestial fatality, and finally had not occupied himself so much with the statues of ancestors! On this matter he can hardly free himself from the accusation of idolatry[97].

The chapter ended with a clear explanation of why Europe was clearly superior to China. Taken as a whole, Europe was bigger and more civilized (it had more and better cities, especially Italy), it produced a wider range of products (people lived more luxurious lives), their arts (military and political included) flourished in a superior manner, and their nobility was respected and cultivated. Valignano here imposed his Italian aristocratic seal upon the definition of civilization. On the other hand, religion offered a trump card: Christianity, being the true one, had perfected the customs and intelligence of Europeans to the highest point. The Jesuits' philosophical model for coordinating the relation between religion and civilization was therefore clearly Thomist: grace perfects nature, and Christianity had perfected European civility over the Chinese, who otherwise, on pure natural grounds, had a great deal to be proud of[98].

Because the dialogue had Japanese speakers and addressed an audience of young Japanese, the comparison of Japan with China had to be handled with sensitivity[99]. The speaker conceded that China was economically and intellectually superior, but in compensation asserted that Japan excelled in military skills and nobility[100]. Hence they both stood, however distinctly, on an intermediate level, above the various nations of "black barbarian gentiles", but below Europeans, with whom they shared many things, including their white color and an inclination to civility. Europe's

[97] *Ibid.*, p. 395. This passage on Confucius, albeit still insisting on an idolatrous element, reflected the increasingly positive views of Matteo Ricci, and went beyond Valignano's more superficial assessment of the literati as mere atheists in his report of 1584, which had relied on Ricci's first impressions (in 1584 Ricci had written to Philip II's official Juan Bautista Román that the sect of the literati did not believe in the immortality of the souls and made fun of the supernatural beliefs of Buddhists and Taoists; in a letter of October 1585 to General Acquaviva, he referred to them as "Epicureans").

[98] Lino, one of the minor speakers, expressed the idea radically: "No nation for whom the light of Christian truth has failed to shine can truly and perfectly flourish in just government, virtue and the other goods" (E. de Sande, *De missione*, p. 409).

[99] One may wonder what the Japanese young really thought. It is interesting that Miguel, Valignano's Japanese mouthpiece, rejected joining the service of Toyotomi Hideyoshi in 1590, staying with the Jesuits. However, a few years later he abandoned not only the Jesuit order, but also Christianity.

[100] E. de Sande, *De missione*: "The Chinese are ahead of us for the size of their country, its peace and tranquillity, its method of government, and its wealth and abundance of goods; on the other hand, we are superior for our military knowledge and greatness of spirit, and for our observance of etiquette and the degrees of nobility". Interestingly, at that time the Japanese were often perceived as "the Spanish of Asia".

superiority was military, cultural and economic, but it was religion —Christianity— that, by perfecting nature, ultimately explained this superiority. What Valignano and Sande had accomplished was simultaneously to address a variety of agendas: to idealize Europe, so poorly known in Japan; to relativize the civilization of China, so often admired in the East; to criticize Japan, through the voice of the cosmopolitan Japanese who had seen Europe and recognized the true faith; finally, to show contempt for black peoples, whilst admitting gradations between them. In the final analysis, the dialogue identified the "low" civilization India (from Goa to Melaka), Africa, and America, with nature debased; the middle civilization of China and Japan with nature largely accomplished, but contaminated with idolatry; and the high civilization of Europe with nature perfected by faith. Throughout all this, the issue was never how to establish a polarity between the human and the non-human, but rather how to define with increasing precision a hierarchy within humanity, analyzed in terms of two parallel categories, religion and civilization.

As we saw earlier, Acosta and Mendoza responded to immediate debates about colonial and missionary policy, one towards the management of persistent idolatry, the other towards the issue of whether one needed to conquer in order to preach. Valignano, in turn, was concerned with the need for accommodation amongst the more rational, "white" gentiles. But all these missionary agendas were in reality quite narrow. From a general perspective, the concept of gentile civilization was not understood to be problematic by the majority of those members of the Catholic orders writing ethnographies throughout the sixteenth century. The reason is clear: a hierarchical notion of civility —a notion with classical roots but also with a widespread late-medieval usage, hence not a purely humanist notion— was always assumed, although the precise contours could vary. Images of alternative cultures as more or less civilized were often shaped by political agendas, in particular the "imperialist" and anti-imperialist theses so well encapsulated in the debate between Sepúlveda and Las Casas (theses equally relevant in Asia, as the debate on the conquest of China makes clear). The idea that one could always find something that placed modern European civilization (however slightly) above any gentile nation may not have been universally shared by sixteenth-century Europeans (consider Montaigne), but its prominence in the most informed missionary accounts published before 1600 was reassuring. It would only be in the seventeenth century that the deeply problematic nature of the idea of a gentile civilization would become apparent, and *that* crisis would be the outcome not of colonialist debates, but rather of the European context of religious controversy and the rise of libertine thought. It was only when orthodoxy found itself under steady attack in an ideologically fragmented Republic of Letters that ethnography, and its antiquarian corollaries, could have a devastating impact for many of the basic assumptions held by a majority inclined to religious conformity. The way the rites controversy, which had started as an internal debate within the missionary movement, became public and was made to contribute to an anti-religious climate, exemplifies this, as I have argued elsewhere[101]. I am not of course saying that in the sixteenth century there

[101] J.-P. Rubiés, "The concept of cultural dialogue".

was no sense of the intellectual challenges posed by the impossibility of assuming that all Christians were civilized, and all the civilized Christian. However, the hope that it was just a matter of time before the two elements, Christianity and civilization, would come together perfectly was pervasive, especially within Catholicism. Writers like Acosta, Román or Botero had already identified some of the ethnohistorical problems that would require a solution, in particular the origins of the American Indians, and the antiquity claimed by the Chinese, all difficult to square with biblical genealogies and chronologies. They had also provided an apparently successful framework for domesticating these issues, the principles by which peoples were connected genealogically, whilst civilizations could be ranked hierarchically. And yet those same debates acquired an entirely new aspect —one decidedly anti-religious— from about 1650, in particular after the publication of the *Prae-Adamitae* by Isaac La Peyrère, and of the *Annals* of ancient China by the Jesuit Martino Martini[102]. Also significant was, a few years before that, La Mothe Le Vayer's defence of the salvation of "virtuous gentiles" such as Confucius in his *De la vertue des payens* (1641), an anti-Jansenist tract with libertine implications. The sceptical attack on biblical authority that ensued made almost inevitable a decisive step towards extreme fideism or towards philosophical deism, when not atheism. In the new climate, the presumption that it was just a matter of time before all the civilized became Christian, and all the Christian civilized, became a secondary issue, as both the notions of Christianity and Civilization were suddenly open to revision. Interestingly, as Europe's global dominance only increased, the idea of a hierarchy of civilizations and the racialist temptation that sometimes accompanied it would survive the ordeal better than the idea that grace perfected nature.

Anthropological arguments and ethnographic support for those arguments were decisive in shaping the colonialist debate in sixteenth-century Spain. However, one could argue that the imperial and missionary debate in Spain in the sixteenth century was entirely different from the antiquarian and religious debate in Europe in the seventeenth century. The debates in Spain or within the context of the missions operating under Spanish and Portuguese patronage were conducted in the royal Councils and within the religious orders, occasionally at the university or at the papal court. Their spillage into public debate through publication was naturally limited, and when necessary, restricted. Books did of course have power, but what was printed was tiny compared to what was written. In other words, they were not debates primarily intended for a cosmopolitan republic of letters. Hence Jerónimo Román, who acted as a bridge between missionary ethnography and the skeletal republic of letters that existed in Catholic Spain, was quite exceptional in his national context, and his international impact was even more limited. Moreover, despite provoking the intervention of the Inquisition for his account of Judaism, his account of the gentile civilizations of America and China was not perceived to be problematic. By contrast, the European debates of the seventeenth century about the history of gentile peoples might have still originated, but could

[102] On the impact of Martini's *Historiae sinicae decas prima* (1658) in particular see E. J. Van Kley, "Europe's 'Discovery' of China"; more generally, V. Pinot, *La Chine*, remains largely valid.

no longer be contained, within any institutional limits, national or religious. The libertine turn of the debate in effect coincided with the increasing domination of a public sphere (however tentative the notion) constituted by the republic of letters, an international community of learning of humanist origins but with novel scientific and philosophical pretensions. It was a public sphere in which the religious orders, for example the Jesuits, conducted rearguard operations, but where the Spanish and the Portuguese, successfully insulated against heresy yet bankrupt in terms of political economy, had become almost entirely marginal. In these circumstances, the impact of missionary knowledge outlasted the force of missionary discourse.

DE LA ESCRITURA DE LA MISIÓN A LA CULTURA POLÍTICA

SABERES CONTEXTUALIZADOS EN EL *COMPENDIO* (1619) DEL MISIONERO JESUITA PEDRO DE LEÓN

Marie-Lucie Copete
Université de Rouen-ERIAC

> Viernes 24 del pasado [septiembre], llevó Nuestro Señor a su eterno descanso […] al Padre Pedro de León, a los 87 años de edad, 65 de Compañía, 41 de profesión de cuatro votos,

así empieza la carta que el Padre Gonzalo de Peralta dedica a su hermano de orden en 1632. En ella hace un recorrido de la vida de Pedro de León insistiendo en

> el blanco de la vida y acciones del Padre Pedro de León [que] fue él que lo es de nuestro instituto. No sólo atender a la salvación, y perfección propia con la gracia divina, sino con la misma a la de los prójimos intensamente.

La humildad del operario se reflejaba, explicaba el autor de la carta, en su afición a los «ministerios con la gente más humilde, niños, esclavos, negros, criados, presos, pobres, y otros de esta jaez», a los que procuraba salvar incitándoles a que se confesaran recorriendo «calles, plazas, campos y otros lugares públicos», visitando hospitales, trabajando en galeras, y dedicándose por espacio de treinta y ocho años al ministerio de las cárceles, peregrinando por casi toda Andalucía y Extremadura en misiones de interior cada año.

> Su hambre fue imitadora de la de Cristo, y sus Apóstoles, sacar de pecado, ganar almas para el Cielo, y así dejó escrito un largo tratado de los medios para conseguir tan glorioso fin, señalando lo que se veía que él ejercitaba[1].

El vice prepósito de la casa profesa de Sevilla encargado de redactar estas honras fúnebres estaba aludiendo al *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Jesús con que prácticamente se muestra con algunos acontecimientos el buen acierto en ellos*[2].

[1] G. Peralta, *Carta del Padre Gonzalo de Peralta*.

[2] P. de León, *Compendio*, t. I, 1619. Fue publicado por P. Herrera Puga, *Grandeza y miseria en Andalucía*. Los tomos 2 y 3, que forman la segunda parte, llevan por título: *Compendio de industrias en los ministerios de la Compañía de Iesus con que prácticamente se muestra el buen acierto en ellos*, Biblioteca del Hospital Real de la Universidad de Granada (BHR), y a continuación BHR, Cajas B 77 y B 78.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 351-374.

Lo redactó Pedro de León entre 1616 y 1618 a petición de sus superiores[3] (fig. 1)[4]. La obra, definida como una fuente de saberes prácticos —*medios* reza el texto de Peralta, *experiencias* e *industrias*[5] indica el título del *Compendio*—, reflejaba desde diferentes perspectivas su experiencia de jesuita de a pie. En los tres volúmenes manuscritos plasmó no sólo vivencias apostólicas sino consideraciones sobre ellas en las que se mezclan, en los apéndices o en el texto mismo, especulaciones tanto propias como ajenas. Su tratado ponía así de manifiesto lo que fue su concepción de la vocación jesuita:

> No los ofrezco [mis trabajos], escribe Pedro de León en el prólogo, para que como de ejemplar saquen, sino que para que como espejo representen nuestras obligaciones mirándose en éstos, no mis imperfecciones, sino la gracia de nuestra vocación en tantos ministerios que les dio quilates de algún valor[6].

Así como el primer tomo recoge su experiencia de misionero de interior y de carcelero, el segundo y el tercero proponen una reflexión sobre la idea que defendió en su apostolado del «oficio» de jesuita, desde la enseñanza de la gramática, la labor de superior, pasando por la confesión de hombres y mujeres, de estudiantes, y de miembros de las más diversas categorías sociales sociales u oficios. Fuera de esta división de la obra entre una praxis y una serie de consideraciones teóricas, plagadas de ejemplos entresacados de su experiencia, de la de otros jesuitas compañeros suyos, de diferentes escritos, lo que interesa destacar aquí es la existencia de una intensa circulación de saberes, que se refleja en la estructura misma del *Compendio* configurándose éste como un tratado de dialéctica entre un trabajo de campo y una formación intelectual extendida al ámbito de toda una vida, desde el noviciado en Granada hasta el momento en que escribe. El documento no es sin embargo una obra totalmente acabada. Se presenta como un borrador que se caracteriza por una acumulación de materiales que indudablemente debía tener coherencia para Pedro de León y que intentaremos rescatar haciendo hincapie en la naturaleza de esos elementos de tan diversa índole, en las relaciones entre misiones y saber, y en los contextos en los que brotaron. ¿Cómo se eslabonan pues esos parámetros en una escritura que si bien se sustenta en una serie de apuntes entresacados de la actuación del misionero también utiliza materiales que conforman su horizonte intelectual?

A pesar de que su labor se circunscribiera a un área geográfica —de la que nunca salió—, y se dirigiera preferentemente a unas categorías sociales —las que Gonzalo

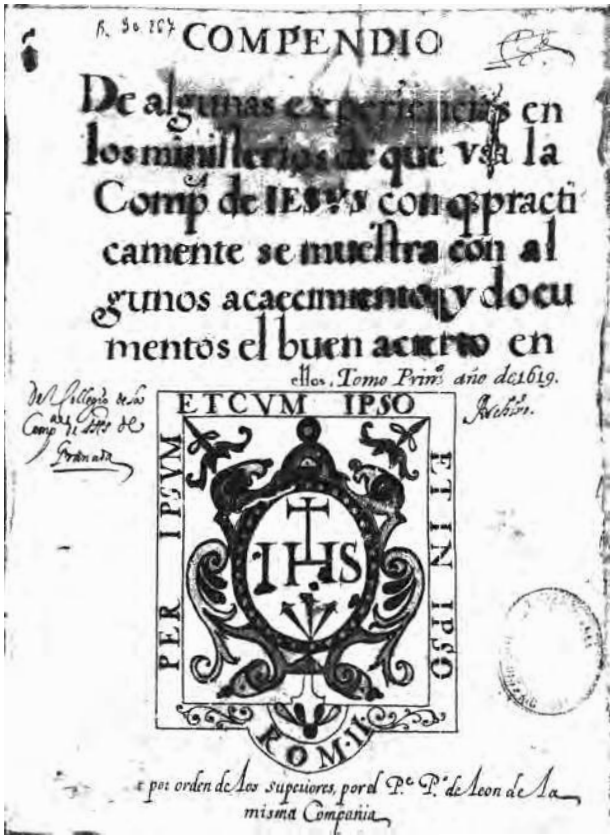
[3] «La obediencia y orden así de Provinciales y Rectores, como del Padre Visitador Hernando Ponce y otros, pudieron darme ánimo para ofrecer los míos, fiado, que a lo que a ellos les faltaba por haberlos yo hecho, tenían de realce por haber obedecido», P. de León, *Compendio*, I, p. 4.

[4] Escusándose de «las faltas de conexión y tratazón» de lo que cuenta, apunta que «a remiendos, lo vine a acabar en año y medio», P. de León, *Compendio*, I, pp. 11 y 12.

[5] Tanto Juan de Polanco como Pedro de Ribadeneyra redactaron *Industrias*, véase el artículo «Industrias», en C. E. O'Neill y J. M. Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, II, 2019-2020.

[6] P. de León, *Compendio*, I, p. 4.

de Peralta señalaba en su carta—, intelectualmente Pedro de León no se limitaba a ellas. Su manuscrito rezuma un anhelo de cambio. Desde ese punto de vista, la obra de Pedro de León queda inmersa en el campo no ya sólo de la espiritualidad sino de la cultura política de la época. En todo momento, en esa experiencia de escritura del *Compendio*, el jesuita sitúa su producción institutional y socialmente, indicando así que se trata de «saberes contextualizados» dentro de la historia de la orden a la que pertenecía y en la sociedad en la que le tocó vivir.


COMPENDIO
De algunas experiencias en
los ministerios de que vsa la
Comp de IESVS con q practi
camente se muestra con al
gunos acaecimientos y docu
mentos el buen acierto en
ellos. Tomo Prim año de 1619.

por orden de los superiores, por el P.e P.o de Leon de la
misma Compañia

Fig. 1. — Frontispicio de la obra de Pedro de León, *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Jesús con que prácticamente se muestra con algunos acontecimientos el buen acierto en ellos*, tomo 1, 1619 (Biblioteca del Hospital Real de la Universidad de Granada [BHR, Caja 076]).

La visión del orden social aparece en el *Compendio* cuando el jesuita comenta su experiencia de misionero, tanto en la Provincia Bética como en la cárcel, o de confesor siguiendo en este caso las categorías de la teología moral. Pero la obra está también ambientada en un contexto institucional que queda reflejado en unos cinco capítulos del tratado de la cárcel y en partes del tercer tratado. En ellos, el jesuita

aboga por una definición de las misiones abierta a todo tipo de apostolado, situándose así Pedro de León en la línea marcada por Ignacio de Loyola, en un momento en que Roma impone una reforma interior para encauzar la crisis institucional que desde varias provincias, especialmente la asistencia española, provocaron algunos miembros de la Compañía de Jesús desorientados por una identidad que parecía entrar en contradicción con las evoluciones de la orden[7]. Pedro de León no llega a expresarlo con claridad y por ello me parece oportuno hacer un paralelo con la obra de otro jesuita, Juan de Mariana, contemporáneo del misionero, que escribió varios tratados sobre el poder entre los que cabe cabe destacar el *Discurso de las cosas de la Compañía* (1605), un alegato contra el gobierno de la Compañía en tiempos del general Claudio Aquaviva. Mariana hace patente en ese documento su disconformidad con las orientaciones que desde Roma se le estaban dando a la orden ignaciana. Una década más tarde, Pedro de León, que había presenciado en Sevilla los disentimientos de sus compañeros —que pasarían a formar parte del grupo de los memorialistas— con el gobierno romano de la orden, escribe el *Compendio* para demostrar, y ese es el eje de la obra, que la fidelidad al espíritu del fundador es lo que define a una orden misionaria como la Compañía. El humilde misionero andaluz y el gran teólogo expresaban desde distintos niveles y escrituras una misma preocupación. Por lo tanto, cabe preguntarse ¿qué relaciones mantiene esa escritura de la experiencia misionera con otros ámbitos intelectuales y en particular con la cultura política de la época? y, por consiguiente, ¿hasta qué punto esa circulación de saberes entre las vivencias, apostólicas e intelectuales, de un jesuita medio y expresiones más acabadas del pensamiento político pueden permitir abarcar, como lo señala Fabre, «todas las Indias»[8]?

I. — BREVE BIOGRAFÍA DE PEDRO DE LEÓN

Pedro de León nació en 1545 en Jerez de la Frontera en una familia humilde[9], pero tampoco pobre. El padre era administrador del Hospital de la Sangre, de los diez hermanos, tres hijos eran barberos y dos hijas monjas. El primogénito, Juan de León, era teólogo, también jesuita, dedicándose a la controversia y docencia en universidades alemanas. Diego de León, un primo segundo, fue miembro del

[7] Véase en part. M. de Certeau, «La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva»; también M. Catto, *La compagnia divisa*; P. Broggio, F. Cantù, P.-A. Fabre y A. Romano, *I gesuiti ai tempi di Claudio Aquaviva*; C. E. O'Neill y J. M. Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, III, pp. 2615-2616; A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. III: Mercurián-Aquaviva.

[8] Véanse los comentarios al libro de P.-A. Fabre, «Pour une histoire spirituelle des savoirs dans l'espace du monde moderne. Esquisse d'un point de vue».

[9] En 1597, Pedro de León le escribe al general de la Compañía para pedir una ayuda económica para dos de sus sobrinos: «El Padre Pedro de León que está en Sevilla desea que el Prepósito y Rector de allí den a sus sobrinos ciertas porciones que proveen; paréceme que la necesidad de su gente lo pide y será piedad bien empleada», Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), y a continuación ARSI, Baetica 3I, f° 322. Al año siguiente lo hace para socorrer a sus padres. Le agradezco al P. Borja de Medina esta indicación.

Consejo de Italia bajo Felipe II. Su tío Juan, predicador en Andalucía, tal vez relacionado con el grupo de Juan de Ávila, fue posiblemente quien se encargó de su educación religiosa[10]. Es muy probable que la familia fuese de origen converso[11]. La profesión del padre y de tres de los hermanos así parece indicarlo. Por otra parte, en la historia del colegio de Cádiz, en 1616, siendo rector Pedro de León, se anota: «P. Pedro de León duró un año (estaba en proceso y judío)»[12].

En 1567, a los 22 años de edad, y después de pretenderlo durante cinco años, habiendo estudiado ya un año de teología, ingresó en la Compañía de Jesús en Sevilla de la mano del entonces provincial, Diego de Avellaneda, y del rector del colegio, Diego de Fonseca. Al finalizar los Ejercicios Espirituales cursó dos años de noviciado en Granada. Fue consciente de acceder a una formación intelectual, y también práctica, que le preparó para profesar de jesuita. Cuando está redactando el *Compendio* recuerda con entusiasmo:

> No puedo quejarme de que no tuve maestros excelentísimos en todos los ministerios que he ejercitado en nuestra Compañía, dignísimos de serlo de todo el mundo [...], pues en mi noviciado tuve al Padre Doctor Plaza [...], en el de leer gramática a los insignes Acevedos, Ramirez y Arandas y de mis conmaestros los facundísimos Cerdas, los modestísimos y eficacísimos Zaragozas y Martínez [...]. En el ministerio de confesor de estudiantes a aquel insigne varón no menos santo, acertadísimo prefecto de los estudios y juntamente muy experimentado en las confesiones de gente de poca edad [...], el Padre Gregorio Mata. Pues en el ministerio de las cárceles sucedí a aquel gran maestro de este menester el Padre Juan de Albotodo [...], y finalmente en el ministerio de operario y confesor de hombres tuve por maestro a aquel eficasísimo e inconfundible operario de nuestra provincia, el padre Jorge Álvarez[13].

A continuación enseña gramática durante cinco años, cursa tres años de Artes y cuatro de Teología en Sevilla y Córboba. En 1578, antes de terminar los diez años de estudios, ya es confesor pues acompaña, al haber muerto Albotodo, a su primer ajusticiado al patíbulo. El 15 de agosto del 1591 pronuncía el cuarto voto de obediencia al papa.

[10] Es difícil elaborar una biografía del P. Pedro de León ya que los datos anteriores a su entrada en la Compañía escasean. Aparte de algunas, pero pocas, alusiones en el *Compendio*, sólo disponemos de dos documentos: la carta de Gonzalo de Peralta y otra, muy violenta, del P. Alfonso de Santifomia, que se conserva en la correspondencia de la Asistencia de España en Roma, en la que acusa a Pedro de León de apoderarse de limosnas de la casa profesa de Sevilla para ayudar a su padre: ARSI, Hispaniae 133, fº 249. Véase además A. Domínguez Ortiz, «Delitos y suplicios en la Sevilla imperial: la crónica negra de un misionero jesuita», M.-L. Copete, *Les jésuites et la prison royale de Séville*. Santifomia aparece en la correspondencia como miembro de la «liga rigorista» de Sevilla que constituía localmente el grupo de los memorialistas, a los que Pedro de León parece haberse opuesto aunque habría que aclarar su posición.

[11] Véase M. Bataillon, «La question des nouveaux chrétiens, un embarras et une force»; F. de Borja de Medina, «Precursores de Vieira: Jesuitas andaluces y castellanos en favor de los cristianos nuevos».

[12] *Historia de los colegios de Antequera, Úbeda, Sevilla, Jerez, Cádiz, Baeza*, Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús (AHPTCJ), C 194, p. 22.

[13] P. de León, *Compendio*, t. II, BHR, Caja B 77- fº 3vº.

Los *Catalogii triennales et breves* indican cuáles fueron, entre 1583 y 1622, las ocupaciones principales de Pedro de León durante su larga carrera dentro de la orden[14]. La confesión es la que se cita siempre apareciéndo también la predicación, con el matiz que posiblemente se refiera a las misiones de interior de «siempre ha predicado algún tiempo», la enseñanza de la gramática o la retórica («maestro de latín» o «leyó latinidad», «maestro de gramática»), en 1583, 1590, 1611 y 1611, así como sus cargos de superior de la residencia de Cazorla cuando se fundó en 1589, y de rector, por dos veces, del colegio de Cádiz, en 1606 por espacio de dos años y medio, y en 1616 durante un año. A las misiones sólo se alude a través de la predicación y el ministerio de las cárceles sólo aparece citado una vez en 1599, veinte años después de el P. León empezase a ejercitarse en él. En 1616 parte para Cádiz sustituyéndole en las cárceles el P. Marcos de Berrio que por espacio de trienta años se ocuparía en aquel «santo e importantísimo ministerio»[15]. Pedro de León sigue apareciendo en la documentación en misiones de interior en 1622 y 1623.

II. — SABERES DESCARTADOS

En Roma se ha conservado la correspondencia en torno a la publicación del *Compendio* de Pedro de León. La obra se destinaba a la imprenta:

> Del P. Pedro de León se me avisa que va haciendo un libro que él piensa imprimir, de cosas que han sucedido a él y a otros en misiones y en ministerio de cárceles y ahorcados, etc. que ha ejercitado muchos años,

escribía en 1618 el general de la Compañía a Agustín de Quiros, provincial de Andalucía. Vitteleschi se opuso sin embargo a la publicación del *Compendio* considerando que por:

> … su llaneza y alguna falta de advertencia refiere cosas en su alabanza, y en deshonor de personas de fuera que se castigaron, tengo por necesario lo primero que no se trate de imprimir semejante cosa[16], lo segundo que se le prohiba hacer traslados y comunicar con personas de fuera los cuadernos que de eso tuviere escrito; y aun a los nuestros, verá V.R. si convenga que los comunique nombrándose (como queda dicho) algunas personas que aunque muertas no es razón resucitar sus culpas y darse por ese medio noticias dellas a quien no lo sabía[17].

[14] ARSI, Baetica 8.

[15] P. de León, *Compendio*, I, p. 595.

[16] Como lo escribe en el prólogo, Pedro de León era consciente de ello: «…todo cuanto tengo escrito en estos tres tratados y en los apéndices, va escrito con más claridad de lo que conviniera si se hubiese de imprimir. Pero en este caso, si la obediencia lo juzga por digno de impresión será fácil disimular y encubrir unas cosas y dejar del todo otras, que pudiesen tener algún rasgo de afición, las cuales ahora digo con más claridad y llaneza para que quien las quisiere ver las tenga a mano de puertas adentro, sin que los seglares puedan entender nuestras faltas y menudencias por lo impreso», P. de León, *Compendio*, I, p. 11.

[17] ARSI, Baetica 4II, f° 136r° (Carta del general a Agustín de Quiros, 8/10/1618).

La obra terminó por circular en copias manuscritas para uso interno de los propios jesuitas, especialmente de aquellos que habrían de ejercitarse en el ministerio de las cárceles y acompañar a los ajusticiados al patíbulo:

> Muy grande premio tiene Dios aparejado a V.R. por lo mucho que tantos años ha trabajado en ayudar a morir a los sentenciados a muerte violenta; y porque me persuado que la *Instrucción* que dice tiene hecha, con la larga experiencia y práctica, será de provecho para otros de los nuestros que fueren ejercitando el mismo ministerio, digo lo primero que me parece bien se hagan los traslados necesarios para la instrucción de los nuestros solamente[18]. Digo lo segundo que en los dichos traslados no se nombre persona ninguna de las justiciadas, sino sólo se refiera el caso en común. Digo lo tercero que no hay necesidad de imprimirse[19].

De este modo, lo que desde Roma se leyó censurándose fue el «Apéndice de los ajusticiados» que terminó por ocultar el resto de la obra entonces, porque hacía peligrar la honra de familias de ajusticiados y entre ellas algunas de gente pudiente, como hoy en día porque al haber desaparecido los archivos judiciales, es el único documento del que disponemos sobre criminalidad en Sevilla. Por lo tanto, los saberes múltiples del *Compendio*, orientados a afirmar una espiritualidad de la medianía, se restringieron a un fin casi exclusivo, su utilidad en cuanto al ministerio de las cárceles. Finalmente de esa experiencia, sólo sobresalió la parte más «exótica», aquella precisamente en la que la alteridad era más impactante, barriendo el mensaje de tan humilde operario como quiso ser Pedro de León. Sería interesante tomar en cuenta el desarrollo, en el siglo XVII, de una literatura interna a la orden como lo indica Michel De Certeau[20], pero en este trabajo me limitaré a rescatar la coherencia de la obra en conjunto analizando la circulación de saberes que parece indicar.

III. — LA ESTRUCTURA DEL *COMPENDIO DE ALGUNAS EXPERIENCIAS DE QUE USA LA COMPAÑÍA*

Desde el prólogo el jesuita advierte que el *Compendio de algunas experiencias de que usa la Compañía de Jesús* es una selección y reordenación[21] de «hechos, palabras, documentos y avisos» que tiene esparcidos

[18] Así se hizo. En el ejemplar de Granada está escrito: «Este cartapacio ordena el Padre Provincial que se ponga en la Librería del Colegio de la Compañía de Jesús de Granada, y que no se saque de la dicha Librería sin licencia del Superior, y que esto sea por dos horas, y se vuelva luego a poner en su lugar», P. Herrera Puga, *Grandeza y miseria en Andalucía*, nota 24, p. 11.

[19] ARSI, Baetica 4 II, f° 179r° (Carta del general a Pedro de León, 15/7/1619).

[20] «Mal étudiée encore, considérable cependant, multiforme, se développe une littérature "réservée à l'usage des nôtres" et circulant dans les réseaux internes de la Compagnie de Jésus, dont elle spécifie l'esprit et les pratiques», M. de Certeau, «La réforme de l'intérieur», p. 164.

[21] «Póngole por nombre *Compendio* a este tratado, no porque sea suma de lo que tengo escrito en el prólogo del primero, como de mi silva de pláticas y ejemplos, porque antes aquí las cosas que dejé de

> … que los unos [avisos y exhortaciones] son sacados de los borrones que yo he hecho […], y los otros sacados de la larga experiencia (madre legítima de la ciencia[22]) que en estos ministerios he tenido[23],

de los cuales comparte la autoría con otros padres:

> Refiero no solamente lo que yo toqué con mis manos en los ministerios que la santa obediencia me ha ocupado tantos años ha, sino también otras cosas de las que Nuestro Señor ha obrado por medio de otros Padres, para que con el tiempo no se perdiese su memoria y alentasen más (a los que las leyeren) a su imitación[24].

Así los saberes que Pedro de León selecciona y quiere transmitir responden fundamentalmente a criterios de utilidad y ejemplaridad para uso interno de la orden. Algo que por otra parte ya había experimentado durante su formación:

> Así lo hicieron nuestros maestros, cuando llevados del deseo de aprovechar a otros, no se contentaron con proponer vivos ejemplos de quien aprendiesen, sino darles sanos documentos y avisos que los alentasen[25].

La estructura del *Compendio* da cuenta de una espritualidad comprometida, la de una orden religiosa que decidió «vivir en el siglo», que se sustenta en un continuo vaivén entre realidades apostólicas experimentadas y fundamentos teóricos.

El documento se compone de tres tratados repartidos en tres tomos rematados por una serie de apéndices. En las dos primeras partes, agrupadas en el primer tomo, Pedro de León relata su experiencia de misionero, «De lo que toca al fruto de las pláticas y doctrinas en las plazas y lugares públicos y de las misiones» reza el título de la primera, que cuenta 30 capítulos; en los dos últimos capítulos se recopilan tres cartas del general Aquaviva sobre misiones de 1590 y 1594, 1609[26], así como una carta del P. Diego de Guzmán a Pedro de León sobre el mismo tema; «De las cosas tocantes al ministerio de las cárceles»[27] se titula la segunda, de 32 capí-

---

escribir allí por no exceder los límites del prólogo, sino porque quiero comprender en él todas o las más de aquellas que en diversas partes de los cuatro tomos de aquella silva tengo desparticidas, y otras que tengo en la memoria, y finalmente las que después acá han acontecido», P. de León, *Compendio*, p. 6.

[22] «Experiencia: Conocimiento y noticia de las cosas, adquirida por el uso y la práctica de ellas. "La experiencia es madre de la ciencia". Sentencia bien acreditada, porque sin el uso y conocimiento práctico difícilmente se alcanza el verdadero y perfecto de lo que se aprende y estudia», *Diccionario de Autoridades*.

[23] P. de León, *Compendio*, I, p. 5.

[24] *Ibid.*, p. 6.

[25] *Ibid.*, pp. 4-5.

[26] Véase B. Dompnier, «La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur», pp. 165-166.

[27] En título en la copia de Salamanca reza: «Las [cosas] que en el ministerio de las cárceles (thema escondido, de pocos conocido y de menos estimado) con las causas del poco fruto y perseverancia con que algunos andan a este santo ministerio» (A. Domínguez Ortiz, «Delitos y suplicios en la Sevilla imperial»). Esta aclaración da cuenta de esos capítulos centrales en que Pedro de León defiende el ministerio de las cárceles como una misión más que corresponde a la vocación de la Compañía y de su fundador.

tulos, que incluye, en los últimos (29 a 32), una copia de la *Relación de la Cárcel Sevilla* de Cristóbal de Chaves[28] y una serie de capítulos centrales (10 a15) en los que el autor defiende la importancia de cualquier ministerio desempeñado en la Compañía en la línea de actuación del fundador de la orden. Al final de ese primer tomo se añaden apéndices, unos del autor —el de los ajusticiados, el que recoge los «Temas de las pláticas que hacía a la gente que acudía a ver las justicias de los malhechores para que escarmienten»[29], los demás son copias de textos de otros jesuitas— las «Industrias con que los de la Compañía mejor conseguirán sus fines» de Juan de Polanco[30], la «Copia de la relación que el P. Christóval de Collantes, de la Compañía de Jesús, embió de la muerte de don Martín de Acuña al P. Gil González, prepósito de la Provincia de Toledo», «Relación de la muerte del alférez Diego de Chinchilla que escribió el P. Pedro de Buiça, de la Compañía de Jesús, a hidalgo amigo suyo»[31]. Si los dos apéndices del autor tienen una finalidad práctica, completanto lo que desarrolla en la segunda parte, los textos copiados no carecen de utilidad en cuanto a los ministerios desempeñados por el jesuita.

El tercer tratado, *En el cual se trata de las cosas que por otros ministerios de la Compañía de Jesús en el trato de los prójimos se ha servido Nuestro Señor*, dos gruesos tomos, tiene un contenido muy variado, aunque todo ello tenga que ver con la carrera de Pedro de León: desde el noviciado y maestro de leer gramática, pasando por «cómo se han de ganar almas para Dios», tema que recorre de manera insistente, a modo de una prédica, la totalidad del *Compendio*, hasta el «trato con personajes», especialmente el duque de Medina Sidonia que interfirió en varios episodios de la vida del jesuita, sin olvidar los «consejos para los casados y padres de familia», las confesiones de mujeres, de eclesiásticos, de miembros del mundo de la judicatura, muy presentes en el espacio carcelario —jueces, escribanos o pregoneros—, de representantes de las diferentes ramas del comercio de la gran metrópoli andaluza

[28] C. de Chaves, «Relación de la Cárcel de Sevilla».

[29] Unos 309 entre 1578 y 1616.

[30] Como apunta P. Herrera Puga (*Grandeza y miseria en Andalucía*, p. 7) se trata de una parte de las instrucciones para los operarios de la Compañía de Juan de Polanco, «Industrias, cómo uno de la Compañía de Jesús, mejor conseguirá sus fines», *Polanci complementa*, t.2, MHSI, 54, Madrid, 1917, pp. 776-807. Se trata de «procedimientos, modos de actuar útiles para conseguir fines determinados en relación con el fin total de la Compañía de Jesús: la salvación y perfección del alma propia y de los prójimos», «Industrias», en C. E. O'Neill y J. M. Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, II, p. 2019 y F. Palomo, *Fazer dos campos*. Se redactaron hacia 1547-1548. En el prólogo, Pedro de León explica que cuando era novicio copió las *Industrias* de Polanco, así como los *Ejercicios Espirituales*. Perdió la carpeta pero dice: «…siempre se me quedó un retintín del espíritu de ellas, el cual se me conservó con el verlas puestas en práctica y ejercitadas por aquellos santos Padres Plazas, Cañas, Avellanedas y Jorge Álvarez, que me criaron en tan buen sustento y tanto mejor y más efecaz para imprimirse en los corazones, cuanto es mayor y más poderoso el vivo ejemplo, que las letras y escritos muertos, olvidados y echados a un rincón», P. de León, *Compendio*, I, pp. 8-10. En cuanto a los *Ejercicios Espirituales* utilizó las ediciones impresas.

[31] Véase A. Domínguez Ortiz, «Delitos y suplicios en la Sevilla imperial». Domínguez Ortiz pudo comparar las copias de Granada (1619) y de Salamanca (1628). Este último apéndice lo recoge Pedro de Ribadeneyra en su *Historia de la Asistencia de España*, ARSI, Hispaniae 94, f°s 185r^{o}-187v^{o}. Se trata de un *exemplum* en que se cuenta la conversión de un caballero que había llevado una vida disoluta.

—mercaderes y tratantes, cargadores a Indias—, o los sastres, y los ermitaños. Una amplia gama de personajes desfilan en esa tercera parte, a lo que cabe añadir contenidos que ya no guardan una estrecha relación con la actividad propiamente misionera de Pedro de León sino con el pensamiento de la época en torno a la teología moral —capítulos dedicados a los presumidos o a «cómo vivir en paz»—, con cuestiones candentes como la conversión de moros y moriscos en un capítulo de controversia doctrinal[32], o los problemas de gobierno, tanto de príncipes —en el «Epitafio del Rey de Chipre»—, como de los superiores con un largo tratado sobre las cualidades que éstos deben tener para gobernar su comunidad, y cómo deben comportarse los súbditos hacia ellos; al final aparecen varios capítulos sobre enemigos de la Compañía: «las Cortes infernales»[33]. Esta tercera parte se termina con la recopilación de dos tratados ajenos: el «Tratado de la discreción de espíritus» de Rodrigo Álvarez[34], los «Exemplos y casos sucedidos que el P. Pedro de Rivadeneyra escribe en sus diálogos de algunos que han salido de la Compañía de Jesús. Ponense aquí solamente los casos dejando lo que es Diálogo».

IV. — SABERES PRÁCTICOS/SABERES TEÓRICOS EN EL *COMPENDIO*

¿Cómo se relacionaban los saberes heterogenéos que Pedro de León compila en su obra entre sí y con las prácticas apostólicas que llevó a cabo durante su larga carrera?

[32] Tratado 6º, capítulo 3º: «Trátese de cómo se han de convencer los moros y moriscos probándoles que van herrados en seguir la secta de Mahoma», P. de León, *Compendio*, II, fºs 200vº-218vº, BHR, Caja B 77.

[33] La tercera parte tiene 9 tratados: un primer tratado está dedicado a la formación (el noviciado en Granada, el ministerio de leer gramática, el trato con los discípulos, la confesión de estudiantes); otro a la confesión, «Del oficio y ministerio de los operarios de la Compañía de Jesús», que abarca la instrucción de los confesores, el trato con personajes en varios capítulos, el oír confesiones; el tercero está dedicado a «ganar almas para Dios»; el cuarto es una recopilación de «cosas varias pertenecientes a los operarios de nuestra Compañía»: consejos a los casados y a padres e hijos de familias; el quinto está dedicado a las confesiones de mujeres (dificultades, confesión de monjas), de eclesiásticos y de otros estados; el sexto, «De cuanto importa para los de la Compañía de Jesús el no fiarse de su prudencia y cuanto acertan los que preguntan», es muy hetergéneo ya que trata tanto de la soberbia, de «sentencias de hombres rústicos» o de la conversión de moros y moriscos; el séptimo, «En el cual se comienza a hablar de los príncipes, gobernadores en común», es una glosa de los «Consejos del rey de Chipre»; el octavo tratado trata «Del buen modo de proceder de los religiosos así superiores y prelados como súbditos e inferiores» y se reparte entre seis capítulos dedicados a hacer el retrato del buen superior y del buen súbdito, otros cuatro, las «Cortes infernales», examinan los ataques contra la Compañía, para volver en el último capítulo a la confesión de «religiosos y de gente devota y seglar».

[34] Rodrigo Álvarez fue «maestro de espíritu». Relacionado con la Congregación de la Granada, un foco de iluminismo en Andalucía, ingresa en la Compañía en 1566 en Sevilla. Desempeñará los cargos de confesor de estudiantes en Granada y Córdoba y de maestros de novicios en Sevilla. Es contemporáneo de Pedro de León. Antes de ingresar en la orden ignaciana «abrió escuela de gramática para la educación cristiana de los niños y repartió su herencia entre los pobres» y escribió un tratado de *Varias reglas para enseñar letras y virtud a los muchachos*, indica el P. Borja de Medina. Siendo jesuita redactó su *Tratado de la discreción de espíritus* inédito. Véase C. E. O'Neill y J. M. Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, I, pp. 93-94.

En el prólogo apunta:

> De donde podrán echar de ver los que pasaren los ojos por este *Compendio* lo mucho más que ellos podrán hacer, ayudados de la divina gracia, ejercitándose en nuestros ministerios, de veras y como verdaderos hijos de nuestro Padre San Ignacio; pues por medio de un tan vil instrumentillo como yo, ha obrado las que aquí escribo. Y estoy muy persuadido a entender que concurre Dios Nuestro Señor con nosotros, los de la Compañía de Jesús, en estos ministerios de pláticas y doctrinas en las plazas y calles y casas públicas, en misiones y correrías, en cárceles y ajusticiados, y en otros ministerios propios de nuestra Sagrada Religión en el trato espiritual con los prójimos, procurando su salvación por todos los medios, vías y caminos que podemos, como con gracia de la vocación[35].

Aquí aparece lo que vertebra el *Compendio* del misionero: la misión como identidad jesuita, según el modelo diseñado por Ignacio de Loyola. Por ello, sus dos guías son, por una parte, las *Industrias* de Polanco y, por otra, los *Ejercicios Espriritiuales*. Así el manuscrito contiene todos los ingredientes de la literatura de misiones indicando además cuáles fueron los fundamentos teóricos que permitieron el desarrollo de una serie de «industrias» para salvar a unas gentes que vivían en diversos medios sociales.

El ministerio de la cárcel es sin embargo el que más continuidad tuvo en la carrera de Pedro de León. Si bien es cierto que salió a misiones de interior casi cada año, en su relato, la primera parte del *Compendio*, sigue los moldes establecidos en cuanto a los informes sobre actividad misionera. Sin embargo, en la segunda parte se explaya, sistematiza la información, ya que su finalidad es hacer un manual para los que tengan que desempeñar dicho ministerio.

Siguiendo el modo en uso en las historias de colegios o provincias que narran los comienzos y enumeran las figuras de los superiores o rectores, el tratado de la cárcel empieza por el historial del ministerio:

> Empezaron los Padres más graves de ella [la casa profesa] a acudir a las cárceles a predicarles, confesarles y ayudarles a bien morir cuando los ajusticiaban[36].

Desfilan así los padres Diego López, que sería luego misionero en Canarias y América, Juan Álvarez, Juan de Albotodo, que porfiaría en nombrarle heredero en el cargo. Juan Álvarez fue el «maestro» de Pedro de León en el confesionario transmitiéndole conocimientos teóricos, «con enseñarme cuando le iba a preguntar algún caso prudencial o teológico o jurídico», así como prácticos:

> Cuando empecé a oír confesiones tomó la mano en enseñarme, con grande voluntad de sacarme buen operario, y algunas veces se fingía un mercader usurario y otras un religioso amancebado y otras de otras maneras.

[35] P. de León, *Compendio*, I, p. 7.
[36] *Ibid.*, p. 193.

Formación que le pareció imprescindible:

> Y puedo afirmar con toda verdad que aprendí más de este santo Padre en todo género de casos y de otras cosas prudenciales en estos cinco años que anduve unido a él, que en otros cinco que había oído teología[37].

Pedro de León se inscribe en una continuidad para defender la importancia de la misión a la cárcel y su especificad. Insiste además en lo fundamental que fueron para él las prácticas que se llevaban a cabo en los colegios de la Compañía, a través de una especie de tutoría, clasifiándolas como saberes útiles que clarifican conocimientos teóricos, por ejemplo los teológicos.

En el resto del tratado, exceptuando los cuatro últimos capítulos que corresponden a la description de la cárcel real de Chaves, Pedro de León sistematiza materiales, siguiendo las pautas de los relatos de misiones, presentando el ministerio de la cárcel como una misión más, eso sí con carácter distintivo, lo que corroboran las indicaciones precisas, técnicas, que da para entender al público carcelario y lograr convertir aún a los más rebeldes de sus componentes[38]. Lo mismo podría decirse de las misiones que se dirigían a otros sectores sociales como moriscos, esclavos, o trabajadores de las Almadrabas que aparecen en la primera parte del *Compendio*[39]. Se trata pues de ordenar saberes útiles, «industrias», relativos a medios específicos para alcanzar la finalidad de la orden como también lo hacían, creando los instrumentos apropiados, misioneros que se enfrentaban a realidades diferentes a las europeas.

Después de inscribir su experiencia en la historia del ministerio, Pedro de León indica cuáles fueron sus logros y en primer lugar en cuanto a reforma moral (capítulos 2, 3, 12, 25, 25). Intentó erradicar de la cárcel las blasfemias[40], el juego, la violencia o la prostitución. Se trataba en cierto modo de «civilizar» para convertir:

> Ellos viven sin pensamiento de que no hay castigo, ni se acuerdan si hay justicia en esta vida y mucho menos si la hay en la otra […] porque de ordinario es gente que ni teme ni debe (como dicen) y como moros sin rey[41].

El jesuita se deja llevar por su pluma, con el pensamiento puesto en esa larga lista de ajusticiados que completa el tratado, ya que dedica dos capítulos (25 y 26) a amancebamientos y homosexualidad, insertando de este modo la reforma moral de la cárcel en algo más global, una especie de «misión continua» que se aplica a todo el ámbito social sevillano.

Así como los relatos de misioneros incluyen casi invariablemente «amistades» y pacificaciones que restablecen la paz en una comunidad, en la cárcel esa vertiente se concreta en las negociaciones de los perdones de la parte ofendida y la negocia-

[37] *Ibid.*, p. 197.

[38] Véase M.-L. Copete y B. Vincent, «Missions en Bétique».

[39] Véase M.-L. Copete y F. Palomo, «Des carêmes après le Carême».

[40] Como se hacía en misiones de interior, se creó, dentro de la cárcel, una cofradía o congregación del Nombre de Jesús contra las blasfemias.

[41] P. de León, *Compendio*, I, p. 210.

ción de deudas de presos pobres que son la expresión de una caridad tradicional pero que también deben incluirse en la reforma temporal de la cárcel, el segundo aspecto del tratado. El cura de la cárcel, los administradores de las rentas de los presos, la beata de la cárcel de mujeres, algunos miembros de la administración judicial, escribanos o jueces, son los que participan con el jesuita en un intento por ordenar el mundo penitenciario, emergiendo aquí saberes técnicos y experimentaciones, como la que llevó a cabo la Congregación de Nuestra Señora de la Visitación para socorrer a los presos pobres[42]. Se barajan saberes técnicos en cuanto a la administración penitenciaria y al derecho civil y penal. Por otra parte, esa reforma implica el trato con las oligarquías sevillanas, aquéllas que se comprometieron en apoyar a la Compañía y se virtieron en la espiritualidad que proponía. Por ello, el acompañar a los condenados a muerte al patíbulo o el vaciar las cárceles de presos pobres endeudados, además de mover a compasión o remediar injusticias, le da visibilidad a la labor del operario jesuita así como ejemplaridad a su actuación dentro de esa intensa propaganda que llevó a cabo la orden a través de la circulación de la literatura misionera edificante.

Viene luego el núcleo central del tratado de las cárceles, el de la salvación de los presos por medio de las confesiones. Aquí al imprescindible conocimiento del medio para evitar confesiones sacrílegas, a una serie de indicaciones sobre su *modus operandi*, a varios capítulos llenos de ejemplos de ajusticiados[43], agrega el retrato del buen operario de la cárcel. Se centra primero en las cualidades intelectuales necesarias al recto desempeño del cargo en torno a dos géneros de conocimientos, jurídicos y teológicos, que conforman la teología moral aplicada a los presos y que, por otra parte, se enmarcan en el ejercicio de una caridad eficiente, renovada por los debates del XVI sobre asistencia a los pobres. Por ello,

> … los que han de ejercitarse en este santo y no conocido ministerio —escribe— han de ser hombres letrados, y que estén diestros en los casos judiciales, y que por lo menos en entrando en él estudien la materia de jueces, porque lo habrán menester muy a menudo[44],

y dominar la teología moral. Pedro de León y Tomás Sánchez, que estuvo al cuidado de las cárceles en Granada, estudiaron «sentencias» judiciales, «escribiéndolas muy exactamente» a lo que añadieron «las otras materias de Padres muy experimentados y que las habían escrito con grande curiosidad, y otros Doctores escolásticos, que han escrito de esto, así teólogos, como juristas», y «siempre —indica— preguntaba a los Padres muy doctos, y que estaban en casa para resolver casos de conciencia»[45].

A este orden de saberes hay que añadir cualidades espirituales y en primer término la caridad porque

[42] M.-L. Copete, «Pauvreté et confréries jésuites en Espagne (XVIe-XVIIIe siècle)».
[43] Se trata de los capítulos 18, 19, 20 y 21.
[44] P. de León, *Compendio*, I, p. 265.
[45] *Ibid.*, p. 264.

> … él que tiene este amor de Dios y de los prójimos, no se desdeña de tratar con gente despreciada y abatida, porque mira en ellos a Dios cuyos son imagen y semejanza, y como gente comprada con la sangre de Jesuscristo[46],

y por lo tanto tiene «celo de las almas» ingeniándoselas para que las confesiones desemboquen en la conversión de los penitentes. La misión a la cárcel pasa a formar parte del conjunto de las misiones ya que su finalidad es idéntitica y los medios se adaptan al público al que se dirige dentro de lo que Majorana denomina «oratoria caritativa»[47].

A estas dotes intrínsecas a cualquier misionero jesuita, se aunan otras, como la indiferencia en cuanto a los ministerios y, su corolario, la obediencia. Aquí merecen ser mencionados esos cinco capítulos centrales del tratado de la cárcel que son una glosa de la carta de Ignacio de Loyola sobre la obediencia en la que el fundador insiste en que no sólo es una vivencia espiritual sino un modo de participar en la construcción y conservación del edificio institucional de la orden[48]. Bien conciente es el «vil instrumentillo», como él mismo se autodefine, de la importancia de esos dos aspectos, indisociables en la Compañía. A los malos operarios, por ejemplo, los define por una falta de vocación que se expresa en la «repugnancia» hacia ministerios bajos, aunque se los mande ejecutar el superior, y la preferencia por «las honras», púlpitos y cátedras.

En torno a esas actividades apostólicas giran unos saberes anexos que aparecen en los apéndices o en los segundo y tercer tomos del *Compendio*, completando informaciones sacadas de la experiencia o fundamentándolas. Se establecen de este modo dentro de la obra correspondencias textuales, algunas internas, relacionadas con saberes compilados, otras externas, referidas a saberes reciclados. Por ejemplo, en el capítulo 9 del tratado de la cárcel, al explicar como intentaba convencer a las víctimas para que otorgaran perdones de la parte ofendida, Pedro de León hecha mano de ejemplos suyos y de *exempla* de otros:

> Otro semejante a éste y mucho mejor cuenta el Padre Osorio en el primer viernes de Cuaresma, *et tu habes*, tomo 2º, *Silvae*, folio 467, y otros muchos hay allí y en el otro cartapacio de ejemplos *et in Speculo magno exemplorum*[49].

Probablemente se trate de material destinado a la predicación que Pedro de León utiliza aquí para los quehaceres de la defensa de los presos.

En cuanto a las correspondencias entre los diferentes materiales compilados, indican circulación de saberes dentro de la orden, en los colegios, pero señalan también de qué saberes teóricos echaba mano y qué opciones privilegiaba. Cuando Pedro de León arremete contra compañeros de la orden interesados más en la honra que en realizar la vocación de la Compañía, aquéllos que ponen «cien difi-

[46] *Ibid.*, p. 269.

[47] B. Majorana, «Choix oratoires et formes de prédication dans les missions rurales des jésuites italiens (xvie-xviiie siècle)», en este libro.

[48] Ignace de Loyola, «Aux compagnons du Portugal» (Rome, 26 mars 1553), *Écrits*, pp. 835-842.

[49] P. de León, *Compendio*, I, p. 244.

cultades» y expresan «repugnancias» cuando se les manda desempeñar ministerios bajos o dificultuosos, añade:

> Y para que se vea en qué paran los tales, bien pudiera yo sin escrúpulo alguno decir algunas cosas no bien parecidas de éstos, pero conténtome con decir que algunos han salido de la Compañía y no por santos (como se suele decir) de los que echa la Compañía[50],

aludiendo al tratado de Ribadeneyra que copia en uno de los apéndices. Al hablar de las confesiones de los ajusticiados cuenta que les enseñaba a hacer acto de contrición. Después de citar ejemplos de lo que les decía para ayudarles a bien morir, acorta su relato y remite a sus fuentes:

> Y también porque estando ahí el Directorio del Padre Polanco (que enseña todo lo que se debe hacer con los que están para morir), poca necesidad hay de que yo gaste tiempo aquí en estas cosas. Lo que sé yo decir, que a mí me aprovechó muy mucho el que trasladé al romance del Padre Antonio Cordeses […] que él lo había hecho (como él me lo afirmó), y que lo había enviado a Roma cuando nuestro Padre General […] había enviado a las Provincias para que los Padres más graves y experimentados en estas cosas […], las enviasen a Roma para que se sacasen de todas una tal y tan buena (como se sacó).

Es interesante notar que no sólo echa mano de su propia experiencia pero remite a escritos que se compusieron, según indica, circulando saberes, y que además tradujo al castellano sin duda para facilitar su utilización. Añade que se mire «muy particularmente lo que tengo escrito en el tratado *Del aumento y disminución de las religiones*, L. 3, c.3»[51], y termina por una justificación del

> … apéndice primero [donde relata los casos de dos ajusticiados, don Martín de Acuña y el Alférez Chinchilla] porque son muy a propósito para enseñar a hacer actos de contrición y lo demás para este trance[52].

Al tratar de los juramentos, en el capítulo 23 del tratado de la cárcel, hace un listado de los ardides que usaba para luchar contra la blasfemia: «Con éstos, y otros mil sainetes y salsillas se han de reducir los gustos estragados de los mundanos y reducirlos a buenas costumbres»[53]. Al final alude a la tercera parte del *Compendio* en la que efectivamente vuelve sobre el tema: repite argumentos y ejemplos, añade otros. Organiza los materiales en apartados que corresponden a las diferentes situaciones en las que arreciaban los juramentos (juego, prostitución, etc.) para terminar explicando por qué era importante que los de la Compañía reprehendiesen pecados públicos. Al principio, en el margen, hay una referencia a Alonso Rodríguez: «Parte 3a Tratado primero del celo de las almas, los medios para hacer fruto en los

[50] *Ibid.*, p. 279.
[51] *Ibid.*, p. 293.
[52] *Ibid.*, p. 292.
[53] *Ibid.*, p. 334.

prójimos y particularmente de Nuestro Pe San Ignacio, página 72, § 108 y 109»[54], y, a lo largo del texto, siguen las indicaciones a las fuentes que usa —Séneca, San Gregorio, Salmos, *exemplum*, apropiándoselas ya que las glosas de que ello hace aparecen en varias partes del libro.

Aparte de las indicaciones en cuanto a los casos de los ajusticados, hay en el tratado varias alusiones a la tercera parte del *Compendio* ensanchando de este modo el caso específico de las confesiones de presos al, más general, de la salvación de los prójimos. Indica por ejemplo:

> Y como nos tienen [los presos] por piadosos a los de la Compañía y porque hacemos por los que se confiesan con nosotros, engáñannos con las confesiones y las apariencias de virtud, y lo mismo hacen muchos por acá estando libres, como diremos en la tercera parte de este compendio[55].

Si bien la labor de Pedro de León en la Cárcel de Real de Sevilla, durante casi cuarenta años, aparece como algo singular, constituyó uno de los aspectos de su oficio de confesor y predicador que también ejerció en otros ámbitos populares sevillanos y en sus misiones. Es sin duda lo que explica esa acumulación de saberes útiles en el tercer tratado del *Compendio.* Es esa parte, más bien caótica, que se caracteriza por un intento de abarcar, por categorías, que probablemente recoge de manuales u obras de teología moral, todos los aspectos del «trato con los prójimos», como indica el título mismo. Aquí se mezclan ejemplos entresacados de su propia experiencia, muchos ya citados en las dos primeras partes, con observaciones generalizantes, glosas de obras que o bien intervinieron en su formación o leyó en la casa profesa a lo largo de su carrera[56] en el marco de esa intensa circulación de escritos e información en los colegios que parece desprenderse de lo que narra[57].

V. — EL ORDEN SOCIAL EN EL *COMPENDIO*

Del *Compendio* emerge una tipología social relacionada con la propia experiencia de Pedro de León pero que él transcribe, en ese intento de ordenación de las diversas facetas de su vocación jesuita, a través de uno de los prisma de la cultura de la época, y más concretamente de la teología moral. En los dos primeros tratados, apenas se alude a supersticiones, se insiste sin embargo en los pecados contra las reglas morales (concubinatos, blasfemias, juego, etc.) y la necesidad de imponer pautas de comportamiento acordes con la moral cristiana. La crónica del jesuita contiene por lo tanto, como lo subraya Olivari[58], también una visión del orden social que aparece en la imagen negativa de la nobleza que recorre todo el *Compendio*:

[54] *Ibid.*, II, fº 53vº.

[55] *Ibid.*, I, p. 237.

[56] Es posiblemente lo que permita explicar el capítulo que dedica a la confesión de ermitaños.

[57] La circulación de textos antes de su fijación era corriente en la Compañía.

[58] Esta reflexión se articula en base a las sugerencias de M. Olivari, «Lettura "politica" dei resoconti missionari di Pedro de León».

> Buscar más ayna a los pobrecitos y oficialicos y a los trabajadores del campo, a los palaquines y gente desvalida, y por el mismo caso desamparada de todos y a estos confesemos de mejor gana que a los muy caballeros y que a los bien vestidos, ricos y generosos. Porque lo uno ordinariamente se hace mucho más fruto en esta gente común que en la principal y lo otro no se trabaja tanto como con la gente de respeto con quienes se han de guardar muchas conteniencias, cumplimientos y ceremonias que suelo yo llamar gastaderos de tiempo y quebraderos de cabeza[59].

Pedro de León tiene una visión negativa de la aristocracia que aparece, por ejemplo, en la misión a las Almadrabas del duque de Medina Sidonia. En el relato que de ella hace critica indirectamente la justicia señorial, expeditiva, para con los trabajadores de las pesquerías de atún ejecutados sin que mediara el más mínimo procedimiento judicial. Su base social, sobre la que se asienta la reforma temporal de la cárcel, son las clases medias, el patriciado urbano: ricos mercaderes, artesanos, nobleza media. La insistencia, como también lo hacían otros misioneros, en las amistades o pacificaciones[60], en negociaciones de las deudas de los presos o de los perdones de la parte ofendida, testimonia también de esa representación de la sociedad y de la voluntad de recalcar, dentro del orden social vigente, la importancia de una sociedad cristiana justa.

Sin embargo, me parece interesante, dentro de ese campo de la teología moral, destacar la importancia que cobra el deber de estado, que en la época se reactualiza a la luz tanto de los escritos arbitristas como de las orientaciones de Trento. Alain Milhou[61] estudió, dentro de las investigaciones que dedicó a Las Casas, la figura ideal del labrador que se impone en los años 1580 como un modelo social cristiano.

> De la exaltación, en el siglo XVI, por parte tanto de los erasmistas, como de los protestantes o de los moralistas más ortodoxos de la España católica de las virtudes cristianas del deber de estado —el trabajo y la utilidad social, el matrimonio cristiano— surge el modelo del «buen seglar», casado y piadoso, preocupado por la familia y el bien común de la república,

escribe. Una concepción cristiana del trabajo, que se piensa como una práctica ascética con valor económico para evitar la ociosidad, y el matrimonio son los fundamentos de la estabilidad social que vertebran ese modelo que elogia el estado mediano (mercaderes, artesanos, labradores), que sería, según indica Milhou, de origen aristotélico y agustiniano. De esa «reflexión social nueva», nace «una

[59] P. de León, *Compendio*, t. II, fº 49rº.

[60] Véase, en cuanto a los procedimientos para restablecer el equilibrio político de la comunidad, M.-L. Copete y F. Palomo, «Des carêmes après le Carême»; M. Olivari, «Lettura "politica" dei resoconti missionari di Pedro de León…», particularmente: «Pedro de León no sueña, sin embargo, con un orden nuevo sino que recalca la exigencia tradicional de una monarquía eficiente y justa (el tema de la justicia distributiva), atenta a las necesidades de los súbditos (la idea del bien común), que no se deja manipular por los poderosos ni llevar por la corrupción», p. 491.

[61] A. Milhou, «"El labrador casado"…».

espiritualidad para seglares» que aboga por la elaboración de un modelo de sociedad virtuosa y laboriosa que se caracteriza por la austeridad en el vestir y en el modo de vivir, la importancia de las virtudes familiares y la educación, temas que promueven las congregaciones jesuitas[62] o los arbitristas[63]. Por otra parte, al analizar la historia religiosa de Francia en el siglo XVII, Michel de Certeau apunta que el saber es lo que permite definirse en una sociedad, algo que el Concilio de Trento asumió tanto pastoral como doctrinalmente[64] y que hay, explica, que relacionar con el tema de la unidad en torno a esa idea de cristiandad defendida por la razón de Estado. Por eso, escribe, la religión volvió al campo de la práctica, al encuentro de analfabetos, en zonas rurales o en barrios marginales de las ciudades. Esa «*reconquista* por el saber» implicó que el cristianismo se deslizara por el terreno de la teología moral sustituyendo a la fe interior un gesto social. De este modo, la organización social se transformó en una especie de código para las prácticas religiosas: «el acceso al sentido cristiano se pone en relación con el lugar que uno ocupa y la función que ejerce en la sociedad»[65]. Por lo tanto, ¿cómo, se pregunta, entender, explicar una doctrina en función de los datos que de un período histórico se tienen? Hay —propone— que pensar la historia religiosa como historia social analizando el «funcionamiento social de la religión», o sea las relaciones entre representaciones o ideologías religiosas y la organización social[66]. Creo que por esa vía, que no puedo desarrollar aquí, se podrían analizar los saberes implícitos del *Compendio*, en los cuales emerge una percepción social conectada con la moral cristiana que aboga por una espiritualidad para seglares de acuerdo con el lugar que cada uno ocupa en el orden social[67], y que, por otra parte, es algo que recorre todo el cuerpo social.

Así a esa imagen del «buen seglar», que define la teología moral, corresponde en la cúspide de la sociedad la imagen del «buen pastor», retrato moral del buen gobernante. En la tercera parte del *Compendio* aparece un curioso tratado, *En el cual se comienza a hablar de los príncipes, gobernadores y superiores en común*[68], del que no he podido identificar el origen[69], sobre el «gobierno general y particular»

[62] M.-L. Copete, «Pauvreté et confréries jésuites en Espagne (XVIe-XVIIIe siècle)».

[63] En cuanto al *Compendio*, son especialmente interesantes las anotaciones de Pedro de León en cuanto a la laboriosidad de los moriscos cuando, después de la deportación de los moriscos granadinos a raíz de la Guerra de las Alpujarras, reccorre esa zona, refiriéndose a la disparidad en la concepción del trabajo entre los colonos que poblaron el Reino de Granada y sus antiguos pobladores. Ese mismo tema recorrre la literatura arbitrista que aboga por una valorización del trabajo para obviar lo que se interpretaba como la decadencia de España, véase J. H. Elliott, *España y su mundo (1500-1700).*

[64] P. Prodi, *Christianime et mondes modernes*; A. Prosperi, *Il Concilio di Trento.*

[65] M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, p. 203.

[66] *Ibid.*, p. 162.

[67] Es precisamente lo que se lleva a cabo en las cofradías o congregaciones que dependían de los colegios de la Compañía: cada estado (nobles, eclesiásticos, mercaderes, artesanos, «gente del común») tenía su cofradía.

[68] P. de León, *Compendio*, t. II, tratado 7º, fº 218vº-252rº.

[69] Hay un tratado de Tomás de Aquino que se titula «Al rey de Chipre».

de los dirigentes, en que Pedro de León glosa «un epitafio antiquísimo que se halló sobre un sepulcro del rey de Chipre de el tiempo de la gentilidad», y que consiste en una serie de nueve consejos que ese supuesto rey pagano mandó gravar en su tumba.

> No sé yo —añade Pedro de León— que más ciertos avisos ni que más cuerdos y discretos aforismos ni que más puestos en razón que éstos pudiera decir un rey cristianísimo que para que fuera de un San Jerónimo, Ambrosio o Agustino no tienen que quitarles más de aquel nombre de dioses y colocarlo en singular diciendo mi espíritu goza de Dios[70].

En dicho tratado aparecen una serie de principios morales, «consejos», que deben guiar las actuaciones del buen gobernante que se rige por la razón y la sabiduría para gobernar rectamente[71].

Este tipo de principios que definen al gobernante es uno de los tópicos de la literatura espiritual de corte humanista. Aparece, por ejemplo, en los consejos que el beato Juan de Ávila le dio a nobles andaluces en dos cartas que recoge el *Epistolario Espiritual*[72]. El «Apóstol de Andalucía» indicaba una serie de cualidades morales que conformaban esa imagen del buen gobernante porque explicaba que en éste se reunen dos personas, una particular y la otra pública, y por lo tanto

> … no basta ser justo para cuanto toca a su sola persona quien tiene cargo de otros […]. De manera que bondad doblada han menester los señores, pues tienen la persona doblada.

El amor y el celo (la *caritas*), insistía Juan de Ávila, debían regir un gobierno justo, ya que, escribía, «el fin que debe pretender el que gobierna república es hacer virtuosos a los ciudadanos» porque «poder y gobernación temporal ha de servir para la edificación de las ánimas, y ser subjeto a las reglas del poder espiritual». La prudencia y la sabiduría también eran imprescindibles y podían adquirirse a través de lecturas que enumera componiendo así una bibliografía de referencia: las Escrituras, los Concilios y San Gregorio

> … porque como se tratan en estos libros de gobierno eclesiástico, puédese allí tomar aviso para el temporal, y también de lo que a los obispos se manda;

[70] P. de León, *Compendio*, t. II, tratado 7º, fº 219rº.

[71] El epitafio reza así: «Lo que pude hacer por bien, nunca lo hice por mal; / Lo que pude adquirir por paz, no lo adquirí por guerra; / Lo que pude convencer por ruegos, no lo convencí por amenazas; / Lo que pude remediar secreto no lo castigué público; / Lo que pude corregir con avisos, nunca lo corregí con azotes; / Lo que castigué público, primero lo amonesté en secreto; / Jamás castigué cosa sin que primero perdonase cuatro; / Tengo dolor por lo que castigué y grande alegría por lo que perdoné; / Porque nací como hombre, comen gusanos mi carne; / Porque viví como noble, gozan mi espíritu los dioses». P. de León, *Compendio*, II, fº 219rº.

[72] J. de Ávila, «IX- Carta que escribió el P. Maestro Juan de Ávila a un señor deste reino, siendo Asistente de Sevilla. Dale algunos avisos para ejercitar bien su oficio», *Epistolario espiritual*, pp. 92-152; «XII- Carta del autor a un señor destos reinos, en que trata del conocimiento de Dios y de sí mismo, y de cómo se ha de aver con sus vasallos», pp. 153-173. Citas pp. 103, 104 y 132 respectivamente.

> pues sacada la administración de los sacramentos y cosas espirituales y de la palabra de Dios, en muy muchas cosas conviene el oficio de obispo con el de señor o gobernador temporal[73].

Aparece aquí esa figura del obispo tridentino que alcanzó amplía difusión a través de Carlos Borromeo[74].

Pedro de León define saberes que considera útiles intentando por esa vía enmarcar el *Compendio* en una espiritualidad misionera instando a la necesidad de volver a los orígenes. Las Instrucciones de Aquaviva sobre misiones, que inserta al final de la primera parte, indican que defiende esa idea de que, como escribía Bernard Dompnier, la misión es el modo de relacionarse con Dios y el mundo; la escritura, además de «edificar, consolar, exaltar», como lo indica Prosperi, permitía demostrar la fidelidad a la espiritualidad ignaciana, una «espirtualidad activa» que expresaba la voluntad de influir directamente en el mundo para que éste fuese conforme a la voluntad divina[75]. Por lo tanto es también una espiritualidad de la acción temporal que hay que situar en una «historia de las prácticas y una epistemología contemporánea»[76] que se despliega en un espacio tanto cultural como social.

VI. — EL ORDEN POLÍTICO: PEDRO DE LEÓN Y JUAN DE MARIANA

La cuestión del orden social en la literatura misionera plantea el problema de su relación con la cultura política de la época. La tratadística, dice Olivari, recoge elementos de diversa índole prodedentes de la teología, del pensamiento político, de la historia, de la observación de la realidad que abarca diferentes tipos de situaciones sociales, como puede comprobarse en la obra de Pedro de León. El tratado, en cuanto a género, aparece así como un grado intermedio de la expresión política jesuita en el que los saberes y la teología permiten racionalizar las experiencias o vivencias ordinarias. La tratadística recogería de este modo, como una fuente de conocimientos, el primer nivel de la experiencia política que en el *Compendio* encuentra una de sus expresiónes en la reiteración de la importancia de la obediencia porque, indica, «los operarios que viven conforme a nuestro santo instituto y su *modo de proceder*, es edificativo y muy religioso»[77]. En la tercera parte dedica un tratado a definir las cualidades de superiores y súbditos porque es consciente de la dimensión política del edificio institucional al que pertenece:

[73] J. de Ávila, *Epistolario espiritual*, IX- Carta que escribió el P. Maestro Juan de Ávila a un señor deste reino, siendo Asistente de Sevilla. Dale algunos avisos para ejercitar bien su oficio», pp. 92-152; XII- Carta del autor a un señor destos reinos, en que trata del conocimiento de Dios y de sí mismo, y de cómo se ha de aver con sus vasallos, pp. 153-173.

[74] P. Prodi, «Réforme intérieure et discipline sociale chez saint Charles Borromée»; M. de Certeau, *Le lieu de l'autre*, cap. 5: «Charles Borromée (1538-1584)».

[75] A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, p. 61.

[76] P.-A. Fabre, «Pour une histoire spirituelle des savoirs dans l'espace du monde moderne», en este libro.

[77] P. de León, *Compendio*, I, p. 332. El subrayado es mío.

> … la cabeza con los cabellos es una comunidad —explica comentando una cita bíblica— el superior la cabeza, los súbditos los cabellos obedientes. La obediencia —añade— con la cual es llevada el alma a lo que Dios le manda[78].

Pedro de León recoge la imagen del «buen pastor», «el superior y gobernador cristiano se ha de parecer al grande padre de familias»[79]. Sin embargo no va más allá del tópico ya que, si bien es consciente de que la Compañía es un edificio político, en el *Compendio*, delinea de un modo un tanto improbable esa compleja arquitectura. Es lo que explica que siempre intente asir de la obediencia, señalada por Loyola como la piedra de toque de esa construcción que fue la Compañía, pero que enmarque su obra en la literatura edificante. Por ello si queremos hacer una lectura política del *Compendio*, es necesario echar mano del *Discurso de las cosas de la Compañía* de Juan de Mariana.

Tanto Pedro de León como Mariana pertenecen a una segunda generación de jesuitas que, recogiendo el legado de Ignacio de Loyola y sus compañeros, tuvieron que enfrentarse a una crisis interna en la Compañía de Jesús[80], «las enfermedades de la infancia» como la califica Mariana, ya que les tocó adaptar la herencia espiritual del fundador a un contexto institucional totalmente transformado por el importante crecimiento de la orden, obligándola a diversificar sus actividades y arraigarse en diversos medios sociales. De algún modo, sus escritos son el testimonio de la necesidad de justificar su actividad o pensamiento en un momento de cuestionamiento interno de la orden ignaciana y lo hacen, desde niveles diferentes pero con una metodología similar, a través de un pensamiento que se fundamenta en una constante dialéctica entre entre práctica y teoría. Pedro de León concibe su *Compendio* como el relato de una experiencia misionera en contacto permanente no sólo con el mundo que le rodea sino con la literatura espiritual que circulaba y se producía en la casa profesa de Sevilla así como con una serie de corrientes intelectuales de la época; Mariana publica el *De Rege et regis institutione* y escribe el *Discurso de las cosas de la Compañía*, ejercicio de aplicación al ámbito de su orden de una reflexión sobre el absolutismo.

Mariana sigue pautas parecidas, que él mismo señala en su obra, a las que indicamos en cuanto a la estructura del *Compendio* de Pedro de León. Participa de esa lógica dialéctica entre teoría y experiencia. El núcleo reflexivo de su obra de filosofía política lo constituye el *De Rege et regis institutione* donde Mariana expone su teoría del poder político. Hace sin embargo referencia en el prólogo a su *Historia de España* donde, explica, están los ejemplos vivos que pueden completar su reflexión en torno a la educación del rey ya que el *De Rege* era un espejo para príncipes. Pero su pensamiento arranca también en la realidad política de su tiempo, o la interpretación que de ello hace. El examen de los principios que defiende en el *De Rege*

[78] *Ibid.*, III, fº 37rº.

[79] *Ibid.*, III, fº 36vº.

[80] M. de Certeau, «La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva»; M. Catto, *La Compagnia divisa.*

aparece en dos obras casi contemporáneas, el *Tratado de la moneda de vellón*, donde examina el absolutismo de Felipe III a través de la política monetaria de la monarquía, y el *Tratado de las Cosas de la Compañía*, que es el más especialmente interesa aquí, en el que analiza el absolutismo del general de la Compañía de Jesús.

En el capítulo V del *Discurso*, «De la crianza de los novicios», Mariana arremete contra los «comodidades» de que gozan los novicios, criándose «unos espíritus amigos del regalo y enemigos del trabajo» cuando «los de la Compañía se crían para soldados, para andar por las plazas, mesones y hospitales, vivir entre soldados, herejes y gentiles». Hay que, por lo tanto, «volver a probar lo que se hizo al principio» porque «nuestras virtudes más deben ser prácticas que especulativas». Aconseja seguir las pautas del fundador, como lo reivindica Pedro de León a lo largo del *Compendio*. En otra parte, Mariana alude a las honras explicando que «muchos negocios cargan los de la Compañía, algunos provocan que se aseglaren los operarios, otros más tienen que ver con las honras que con el espíritu de la Compañía». También incide, y es algo que recorre el texto, en la relación entre «especulación» y «práctica». Así, explica, las leyes del Instituto «más salieron de la especulación que de la práctica, fuente caudalosa de yerros y cegueras». Al hablar de los disturbios en Salamanca, por un desacuerdo entre el rector y un padre que había sido provincial, escribe que «paréceles a esta gente que todo lo que conciben se puede y debe ejecutar, sin mirar la diferencia que hay entre la especulación y la práctica». Y en el capítulo dedicado a los novicios concluye: «nuestras virtudes deben ser mas prácticas que especulativas»[81]. Fuera de la interpretación de esto hizo Michel de Certeau[82], lo que quiero poner de realce es la importancia que Mariana, como Pedro de León, concede a la experiencia.

Sin embargo, cuando Mariana decide explicar cómo pasar de de un «gobierno doméstico a un gobierno político»[83], conecta la experiencia con *saberes* a través de la figura de los padres «más doctos», aquéllos que forman una aristocracia dentro de la Compañia, «los principales», y que deberían figurar en un consejo que «templara» el gobierno del general. Esos padres son los que «tienen más prudencia y saber» o son «grandes talentos e ingenios». Si el gobierno de la Compañía anda estragado es porque está en manos de «gente moza, de muy pocas letras o ningunas» que, como ignorantes, provocan desórdenes. Por lo tanto, los «padres más doctos» son aquellos que, prudentes y experimentados, adquirieron unos saberes, tanto teóricos como prácticos en cuanto a experiencia de gobierno, que les permiten adaptar la institución a las circunstancias.

Para definir un modelo de gobierno, Mariana cuenta con la experiencia, lo que Maravall define como el empirismo del pensamiento político del XVII[84]. Mariana vuelve a plasmar la teoría del poder que defendió en el *De Rege* en un tratado en el que analiza una experiencia concreta de formación, no ya de una sociedad, sino

[81] J. de Mariana, *Discurso de las cosas de la Compañía*, pp. 600, 596, 598 respectivamente.

[82] M. de Certeau, «La réforme de l'intérieur».

[83] J. de Mariana, *Discurso de las cosas de la Compañía*, p. 606.

[84] J. A. Maravall, «El empirismo en el pensamiento político del siglo XVII»; y *Utopia y reformismo en la España de los Austrias.*

de su propia orden. Y de nuevo aboga por el constitucionalismo[85] que allí elaboró para definir la mejor forma de gobierno político. Explica que al desarrollarse la Compañía, el gobierno «no puede ser tan paterno» y es necesario «templar las leyes» o sea adaptar las leyes a los cambios porque «las leyes adaptadas han de resultar de la práctica». Ese papel es el que le atribuye a esa aristocracia de poder para evitar que «el que sabe menos, que es uno, [prevalezca] contra toda la comunidad, que forzosamente sabe más», y es lo que permite aplicar lo que preveen las Constituciones de la orden, «acomodar las leyes a los cambios»[86]. Mariana refiriéndose a la importancia de las letras y a la fuerza de la experiencia («los padres más doctos»), abre el camino al acomodamiento, aquí la adaptación del edificio político de la Compañía a la evolución histórica que permitiría conservar la herencia espiritual del fundador. Cabría comparar el modelo ideado por Mariana, una línea espiritual estable y una construcción política móvil, a lo que señala De Certeau refiriéndose a la estructura impuesta por Aquaviva a la Compañía que se tradujo por la existencia de un lenguaje estable, interno, y otro, ajustable en función de las oportunidades[87].

Dos aspectos de lo que acabo de exponer me interesan en cuanto al tema de la relación entre circulación de saberes y misiones. El primero es el papel del empirismo en el pensamiento político que podría definirse en torno a unos conocimientos teóricos adaptables o modificables en función de la experiencia. Si volvemos al *Compendio* de Pedro de León nos consta que el material que ofrece el jesuita andaluz, ese jesuita medio, es una suma de experiencias, un empirismo hecho tanto de vivencias propias como de aventuras intelectuales. Su obra sería algo así como un material al estado bruto, sin una conceptualización clara, que a través de esa dialéctica entre práctica y teoría indica un camino de circulación de saberes polimorfos capaces de amoldarse a situaciones diversas, pero siguiendo siempre una misma línea espiritual. La misma senda sigue Mariana en su pensamiento político en esa trilogía que constituyen el *De Rege*, la *Historia de España* y los tratados sobre el ejercicio de un poder tiránico, el de Felipe III en el *Tratado de la moneda de vellón*, el del general en el *Tratado de las cosas de la Compañía*.

La adaptación al contexto aparece como algo fundamental. Descansa ante todo en la prudencia, la capacidad para entender y adaptar las normas a los más diversos contextos. La correspondencia así como la tratadística recogen una serie de noticias, de información, que permiten medir la obediencia a las reglas en una orden dispersa en todo el orbe. También contienen la justificación de la adaptación a los medios en los que los misioneros actúan. Cabe preguntarse si la relación de los hechos misioneros, tanto concretos como espirituales, no participa de una circulación de conceptos que luego se integran a las corrientes de pensamiento político[88]

[85] A. Milhou, *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVIe siècle*; J.A. Fernández-Santamaría, *La formación de la sociedad y el origen del Estado.* Véase también, A. Pagden, *El imperialismo español y la imaginación política*.

[86] J. de Mariana, *Discurso de las cosas de la Compañía*, pp. 606 y 611 respectivamente.

[87] M. de Certeau, «La réforme de l'intérieur», en *Le lieu de l'autre*, p. 163.

[88] Es lo que defiende J. Eisenberg en su libro, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno.*

y si ese proceso se verifica sólo respeto a los territorios extraeuropeos. Dompnier, por ejemplo, señala que la finalidad de la misión es la conversión que en la que se persigue un objetivo individual, pero no por ello deja de tener una finalidad social. Llega a la conclusión de que:

> La misión es creación, restauración de una comunidad cristiana. La misión se acerca a la utopía, y tal vez sea éste un elemento absolutamente fundamental en la comparación entre misiones de interior y misiones extraeuropeas[89].

El denominador común a estos intentos por establecer parámetros que permitan comparar las misiones de interior jesuitas de la segunda mitad del XVI y de principios del XVII con las que se llevaron a cabo durante el mismo periodo en los territorios coloniales radica en la importancia que cobran, en la actividad evangelizadora, formas de organización política y social, calificadas de utopía con la mirada puesta en las reducciones del Paraguay. Tanto Dompnier como De Certeau o Prosperi lo hacen desde la perpectiva del estudio de las misiones de interior, intentando, como ya lo hiciera John Elliot[90], señalar, desde Europa, paralelos entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Lo hacen a través de la utopía que más que una construcción política aparece como una figura discursiva en la retórica misionera ya que se refiere a una espiritualidad activa más que a un modelo político de sociedad. Sin embargo, si de la experiencia misionera se hace una lectura política, que reuna «todas las Indias», esa categoría podría encajar siempre que se tome en cuenta el acomodamiento o sea la parte móvil de los saberes que provocaban debates en cuanto a los procesos históricos en los que se insertaban[91].

[89] F. Bouza et B. Dompnier, «Commentaires», en *Missions religieuses modernes*, p. 312. Véase también Michel de Certeau que señalaba que la finalidad fundamental de las misiones de interior era «el aprendizaje de las oraciones básicas, soporte de un lenguaje, y la práctica de los sacramentos, articulación visible de una pequeña cristiandad. Las misiones tienen así por objetivo fundar especies de "reducciones" en tierra campesina y "pagana". Esas fundaciones pioneras, similares a muchas otras contemporáneas, se inspiran en una gran utopía pedagógica que se realizaría plenamente en el Paraguay», M. de Certeau, «Le 17e siècle français», en *Les jésuites*, p. 90. Adriano Prosperi insiste sobre el papel civilizador de la misión que se impone como propaganda religiosa y a la vez transmite modelos políticos y sociales del mundo occidental. La organización material de la misión, que permite calificarla de «misión civilizadora», sería de este modo el punto de encuentro entre la evangelización del Nuevo Mundo y la del medio rural o de los marginados en Europa. Según Prosperi se pasaría de la «abstracta *missio* a las misiones concretas y en paralelo de el abstracto reducir al cristianismo a las "reducciones" concretas», A. Prosperi, «L'Europa cristiana e il mondo», p. 218. En cuanto al tema de la «civilidad», veánse A. Pagden, *La caída del hombre natural* y F. Hartog, *Anciens, modernes, sauvages.* Otra propuesta de paralelo entre misiones de interior europeas y americanas en A. Maldavsky, *Vocaciones inciertas.*

[90] J. H. Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo* y *España y su mundo*.

[91] Véanse J. C. Estenssoro Fuchs sobre la construcción de un cristianismo en contexto colonial, *Del paganismo a la santidad*; J. Eisenberg sobre la circulación de conceptos y su alteración también en contextos coloniales, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*; C. A. de M. R. Zeron, «Interprétations des rapports entre *cura animarum* et *potestas indirecta* dans le monde luso-américain», en este libro.

INTERPRÉTATIONS DES RAPPORTS ENTRE *CURA ANIMARUM* ET *POTESTAS INDIRECTA* DANS LE MONDE LUSO-AMÉRICAIN

Carlos Alberto de M. R. Zeron
Universidade de São Paulo

L'objectif principal de ce texte [1] est de réfléchir à une définition des « savoirs missionnaires » qui permette d'explorer à la fois la dimension intellectuelle et les pratiques de terrain du projet évangélisateur à l'époque moderne ; une définition qui rende compte de la dynamique de circulation et de modification du contenu de ces « savoirs » en fonction de leur application à des situations historiques spécifiques.

Je partirai donc de l'analyse d'un contexte précis pour examiner comment des missionnaires jésuites et des agents laïcs de la colonisation se sont approprié certaines notions générales courantes en Europe — par exemple celles de « loi » et de « coutume » — pour les appliquer au débat sur les formes d'assujettissement des Indiens de l'Amérique portugaise et, à partir de là, en proposer une nouvelle compréhension. J'analyserai ensuite comment les « pratiques missionnaires » autour de la « *cura animarum* » et de l'exercice de la « *potestas indirecta* » ont par conséquent été modifiées à la fin du XVIIe siècle, quand les jésuites perdent le pouvoir de tutelle qu'ils exerçaient sur la société coloniale depuis un siècle et demi.

La justification de l'exercice du « pouvoir indirect » reposait, jusqu'alors, sur la compatibilité et l'harmonisation que les jésuites avaient proposées, dès le milieu du XVIe siècle, des arguments politiques, économiques, juridiques et théologiques avancés par les différentes parties impliquées dans le processus de formation de la société coloniale [2]. Placée sous l'égide de la nécessaire prépondérance de l'activité missionnaire et de la « cure des âmes », la construction d'une définition hégémonique des formes légitimes de la domination exercée sur les Amérindiens peut être envisagée également de façon plus restrictive, comme partie d'une dispute interne à l'Église catholique et aux ordres religieux, en vue de la construction d'un consensus susceptible de s'étendre ensuite aux monarchies qui promouvaient les entreprises coloniales : plus ce consensus serait vaste, plus les « savoirs missionnaires » seraient au service de l'activité colonisatrice et vice-versa. Or, la requalification des notions de « loi » et de « coutume », qui soutenaient ces arguments, dans le dernier quart du XVIIe siècle, a impliqué un bouleversement des « savoirs missionnaires » et

[1] Traduit du portugais par Marie-Lucie Copete.

[2] Sur le pouvoir indirect exercé par les jésuites sur la société coloniale, voir C. A. de M. R. Zeron, *Ligne de foi*.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 375-399.

des « pratiques » qui leur étaient associées. En ce sens, j'essaierai de démontrer qu'en raison de la dynamique même de leur circulation, le contenu de certains « savoirs missionnaires » ne saurait être envisagé comme exclusivement « missionnaire ».

C'est justement pour cette raison que ledit consensus n'avait pas touché tous les agents qui étaient chargés de conduire l'entreprise coloniale — fussent-ils missionnaires, administrateurs royaux ou, surtout, colons (ces derniers n'étant d'ailleurs considérés encore que comme « habitants » [*moradores*]). C'est précisément ce qu'indiquent les deux documents que j'analyserai : ils confirment l'existence d'un lien étroit entre les « savoirs missionnaires » et les savoirs juridiques et économiques qui organisent le corps politique et social. En effet, face aux difficultés de l'activité évangélisatrice dans un contexte où les relations entre les acteurs sociaux étaient forcément plus tendues et plus complexes que dans l'Ancien Monde, la nécessité d'incorporer les coutumes locales, aussi bien celles des indigènes que celles des *moradores* portugais, s'est progressivement imposée, donnant, en retour, une nouvelle dimension au projet missionnaire élaboré, à l'origine, dans un cadre européen.

La question est cependant plus complexe qu'elle n'y paraît. Parler de l'incorporation des coutumes locales ne renvoie pas seulement à une culture indigène générique, mais aussi à différentes ethnies indigènes, reconnues par les Portugais, qui subirent en outre de profondes transformations à partir du moment où le processus de colonisation se développa. Il faut également prendre en compte la diversité régionale de la colonie, à laquelle s'ajoute celle des groupes de colonisateurs divisés aussi bien par des intérêts divergents, en fonction de leur position politique et sociale et de leurs intérêts économiques, que par les relations conflictuelles qu'ils entretiennent avec les agents de la colonisation dans la métropole. Cette incorporation renvoie enfin, en comparaison avec l'Europe, à la formation d'une structure sociale originale selon laquelle sous la catégorie des paysans se trouvaient des nouveaux groupes, celui des Indiens, libres mais sous tutelle, et celui des esclaves, noirs ou indiens. Afin d'orienter le débat, il est donc nécessaire de se référer à des contextes et à des points de vue précis : j'aborderai ici l'intégration, par le projet missionnaire, des pratiques esclavagistes des Paulistes [3].

Les caractéristiques des « savoirs missionnaires » sont ainsi examinées dans un des territoires d'expansion de l'empire portugais, la capitainerie de São Vicente, à travers l'analyse de deux documents. Le premier devrait permettre de voir comment les thèses du théologien Francisco Suárez sur la « loi » et les « coutumes » furent interprétées par un missionnaire jésuite à la fin du XVIIe siècle. Je confronterai ensuite son point de vue à celui d'un fonctionnaire royal dans le but de comprendre dans quelle mesure se forgea un consensus local qui confirmait les lois indigénistes et les formes coutumières de l'exploitation du travail indigène dans cette région. Puis je vérifierai si ce consensus correspondait ou non aux ordres du roi du Portugal et aux orientations de la Curie générale des jésuites. Comment la

[3] Le terme de « Pauliste » s'appliquait, à cette époque, aux habitants de la capitainerie de São Vicente, la plus méridionale de l'Amérique portugaise, dont la ville principale était São Paulo de Piratininga.

circulation de certaines idées dominantes, voire hégémoniques, dans le contexte européen, fut-elle incorporée localement par les missionnaires jésuites ? La réponse à cette question pourrait permettre de comprendre comment certains « savoirs missionnaires » ont contribué à définir les caractéristiques de la société coloniale en construction.

I. — L'*APOLOGIA PRO PAULISTIS* (1684)

Le premier document a pour titre *Apologia pro Paulistis in qua probatur D. Pauli et adjacentium oppidorum incolas, etiamsi non desistant ab Indorum Brasiliensium invasione, neque restituta iisdem Indiis mancipiis suis libertate, esse nihilominus sacramentalis confessionis et absolutionis capaces* [4]. Le contenu de ce document, écrit par un jésuite qui voulut rester anonyme, explique la réaction d'Antonio Vieira et de la Curie générale qui le désapprouvèrent avec virulence. Il s'agit d'un plaidoyer en faveur des Paulistes excommuniés par le bref *Commissum nobis* du 22 avril 1639 en raison de leur activité de capture et de réduction à l'esclavage des Indiens [5]. La promulgation du bref du pape provoqua d'ailleurs une importante révolte populaire, à Rio de Janeiro et à São Paulo, qui culmina avec l'expulsion des jésuites de la capitainerie de São Vicente où ils ne purent revenir qu'en 1653.

L'*Apologia* fut écrite en 1684. La date, qui figure au verso du document, est en outre confirmée par deux indications dans le texte : d'une part, une allusion à João da Rocha Pita, « sénateur et maire » de São Paulo cette année-là et, d'autre part, la mention aux quarante-cinq ans qui s'étaient écoulés depuis la promulgation d'un document émis par la papauté, qui ne peut être que le bref d'Urbain VIII précédemment cité.

Qu'est-ce qui a conduit un missionnaire jésuite, même sous le couvert de l'anonymat, à soulever à ce moment-là une question aussi controversée que celle-là ? Il est vrai que l'excommunication n'avait pas encore été levée, mais ce n'est pas la raison principale. L'explication se trouve plutôt dans la crise interne à la Province du Brésil qui se déclenche après la promulgation de la loi de 1680 sur la liberté des Indiens et qui reprenait les termes du bref *Commissum nobis* de 1639. D'ailleurs, lorsque le texte de loi arriva au Brésil, en 1682, de nouvelles révoltes éclatèrent à plusieurs endroits. Mais, cette fois-ci, le provincial des jésuites, Antonio de Oliveira (1681-1684), convoqua une assemblée qui se réunit à Bahia et décida d'abandonner la mission de la capitainerie de São Vicente où la révolte avait été particulièrement importante et où les jésuites étaient à nouveau menacés d'expulsion. La Compagnie se divisa alors, certains jésuites pensant qu'il valait mieux obtenir un *modus vivendi* avec les Paulistes. Une « faction » ou « parti » se forma ainsi à l'intérieur de la Province du Brésil — selon les expressions utilisées par le père Antonio

[4] « Apologie des Paulistes, où l'on démontre que les habitants de São Paulo et des villes voisines, bien qu'ils ne renoncent pas à la conquête des Indiens du Brésil et ne restituent pas leur liberté auxdits Indiens, sont cependant dignes de recevoir la confession sacramentelle et l'absolution » [NdT].

[5] Publié par J. Metzler, *America Pontificia*, vol. III, pp. 701-703.

Vieira [6] —, dont l'*Apologia pro Paulistis* est l'expression la plus éloquente dans la mesure où ce texte apportait des arguments et des justifications, théologiques ou juridiques, pour défendre un accord entre les parties. L'année même où ce document était rédigé et diffusé dans les collèges de la Province, le nouveau provincial Alexandre de Gusmão (1684-1688) convoqua une nouvelle assemblée qui revint sur la décision de la précédente et décida de négocier avec les Paulistes le maintien de la mission en échange de l'abandon de l'administration temporelle des villages d'Indiens, dont les jésuites avaient la responsabilité, qui serait confiée aux habitants de la capitainerie [7].

D'après l'historienne Alice Canabrava, ce désistement de la Compagnie était quelque chose d'inédit et de significatif car

> … les conditions de l'accord étaient surprenantes ; elles marquaient une nouvelle position officiellement assumée par les jésuites, sous la responsabilité du provincial, quant au problème de l'esclavage des Gentils [8].

En effet, l'accord entre les parties rejetait implicitement les termes de la loi de 1680. Mais il y avait bien plus : les villages d'Indiens « administrés » étaient le pilier du pouvoir politique et économique de la colonie dans la mesure où y vivait un nombre important d'indigènes (de quelques centaines à quelques milliers), utilisés dans la défense militaire du territoire conquis et employés comme main-d'œuvre.

Le père flamand Jacob Roland, collatéral du provincial Antonio de Oliveira, est généralement désigné comme l'auteur du texte. C'est Antonio Vieira qui, le premier, se référa à Roland comme l'auteur « d'un écrit en faveur des Paulistes que le Père Général ordonna de brûler [9]. » Il semble cependant que tous les exemplaires de ce texte n'ont pas été détruits : l'hypothèse selon laquelle celui qui est conservé à Rome est un autographe repose sur l'examen d'autres documents de la main du père Roland, dont la calligraphie est la même. D'après les catalogues de la Compagnie de Jésus, Jacob Roland mourut à São Tomé, sur la côte africaine, en 1684, où il s'était rendu un an auparavant. Cette indication pourrait jeter le doute sur l'hypothèse selon laquelle il serait l'auteur de l'*Apologia*. Cependant, une erreur sur la date de son voyage dans cette île a pu se glisser car l'historien de la Compagnie, le

[6] Par exemple, dans une lettre au père Tirso González (Bahia, le 14 juillet 1691), *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ci-après ARSI), Bras. 3(2), f° 296-299v°. João Antonio Andreoni, qui dirigea l'opposition à Vieira, répond dans les mêmes termes dans une lettre au Général du 16 juillet 1692 (ARSI, Bras. 3[2], f° 309-312v°).

[7] Il y eut des accords dans les capitaineries du sud, mais les jésuites furent expulsés du Maranhão en 1684.

[8] A. P. Canabrava, « João António Andreoni e sua obra », p. 14.

[9] Lettre du 21 juillet 1695 du père Antonio Vieira au père Manuel Luís, lecteur de cas de conscience au collège de Santo Antão de Lisbonne. A. Vieira, *Cartas*, vol. III, p. 667. Le père Domingos Ramos est aussi l'auteur d'une *Apologia*, « qui fut applaudie et qui triompha dans tous les collèges », toujours selon le père Vieira, « cependant ce document fut caché et finit par disparaître ». Vieira, cependant, ne se fait pas l'écho de ces applaudissements et triomphes ; il déplore juste après que, « alors qu'au Portugal il y a tant de gens lettrés, on sache si peu de choses, et si fausses, des faits sur lesquels doit s'appuyer et être appliqué le droit » sur la liberté des Indiens. *Ibid.*, p. 666.

père Serafim Leite, qui souscrit à la date de 1683, ajoute, entre parenthèses et sans citer sa source, que « certains documents portent la date de 1684 [10] ». Dans ce cas, l'auteur aurait pu avoir fini la rédaction de son *Apologia pro Paulistis* l'année même où le provincial Antônio de Olivieira l'envoya à São Tomé, peut-être même à cause de ce document.

En ce qui concerne le style, l'*Apologia* est, sous tous les angles, un petit traité de scolastique dans lequel les citations d'auteurs abondent comme c'était l'usage au XVIe siècle. Parmi les auteurs les plus cités nous trouvons les jésuites Francisco Suárez (18 fois), Paul Layman (17 fois), Tomás Sánchez (13 fois), Juan Azor (13 fois), Martin Becan (11 fois) et le théatin Antonino Diana (11 fois). Ces données corroborent l'hypothèse que l'*Apologia pro Paulistis* est un document de discussion interne.

Je ne peux explorer ici son contenu en détail, aussi je résumerai en sept points ce qui ressort de la lecture et de l'analyse critique de ce document [11].

En premier lieu, il est important de souligner que le document fait référence à un contexte précis : il traite exclusivement de la capitainerie de São Vicente. Ce contexte oriente l'interprétation que Roland fait des thèses des différents théologiens cités dans le texte, s'attachant plus particulièrement au modèle de République que ceux-ci proposent. Dans certains passages, la spécificité du contexte le conduit à avancer des thèses opposées à celles qu'avait soutenues le dominicain Francisco de Vitoria. Ces positions, ainsi que d'autres points polémiques défendus par Roland, sont invariablement justifiées par la primauté du contexte historique qui informe et, par conséquent, structure toute son analyse et sa pensée. Il s'agit, en dernière instance, d'un exercice de prudence pratique : les circonstances particulières ou sujettes au changement placent la prudence au cœur de la critique que Roland fait du caractère trop général et uniforme des lois indigénistes. Ainsi, il insiste sur les spécificités — géographiques, climatiques, économiques, juridiques et politiques — de la capitainerie de São Vicente, et sur l'obligation faite au Législateur d'en tenir compte.

En second lieu, Roland affirme que si le roi et le pape ont promulgué les lois de 1609 [12] et de 1639 [13] à partir des informations qui leur étaient parvenues sur les expéditions de capture des Indiens menées par les Paulistes aussi bien à l'intérieur du pays *(sertão)* que dans les missions jésuites du Paraguay, l'un et l'autre méconnaissaient ou minimisaient les circonstances qui caractérisaient la situation économique de la capitainerie de São Vicente et les besoins de ses habitants. Pour Roland, renoncer à ces expéditions de capture, c'était non seulement mettre la vie des Paulistes en danger en les empêchant de subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs

[10] A. S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. IX, p. 102.

[11] Pour une exposition et une discussion plus détaillées, voir R. Ruiz et C. A. de M. R. Zeron, « La fuerza de la costumbre », ainsi que C. A. de M. R. Zeron, « Interpretação do pensamento ».

[12] Date de la première loi indigéniste sur la liberté des Indiens qui n'incluait pas de restriction à sa propre application à travers les titres légitimes de réduction en esclavage que sont la guerre juste, la commutation de la peine de mort et l'extrême nécessité. La loi de 1680 reprend ces principes.

[13] Date du bref du pape *Commisum nobis*.

familles, mais aussi les priver de la jouissance de leur état ou dignité, puisque sans les Indiens ils seraient obligés de travailler comme esclaves.

Par ailleurs, il affirme que l'exercice de la domination *(dominium)* sur les Indiens se justifiait dans la mesure où ceux-ci continuaient à contrevenir, comme ils l'avaient toujours fait, à la loi naturelle en s'opposant à la paix civile et au salut de la commune République des hommes. C'est dans un des développements de ce troisième point que l'auteur affirme qu'il est impossible d'évangéliser les Indiens sans les avoir au préalable dominés : leur conversion et leur évangélisation ne pouvaient être obtenues que par la force — thèse scotiste qui avait été combattue à la fois par le pape Paul III, à travers la bulle *Veritas ipsa* (1537), et par Francisco de Vitoria, dans sa *Leçon sur les Indiens* (1537-1539). Selon Roland, ces circonstances justifiaient et légitimaient l'organisation d'expéditions contre les Indiens.

Dans le quatrième point, qui est un développement du précédent, Roland relie la contrainte légitime au respect du droit naturel, imposé aux Indiens, et au droit positif, civil et canon, ce qui lui permet d'affirmer que rien ne peut empêcher l'assujettissement des indigènes. Il s'appuie sur l'autorité concédée par le pape Alexandre VI au roi du Portugal (contrairement à Francisco de Vitoria, Jacob Roland accepte la théorie du pouvoir universel du pape) sur ses sujets. Cet assujettissement se justifie parce qu'il permet d'instaurer la paix dans les territoires contrôlés par les Portugais en Amérique, ce qui est la finalité de la République et la condition du salut des hommes qui y habitent, Indiens ou Portugais.

De plus, Roland rappelle que ces lois qui définissent juridiquement la liberté des Indiens n'avaient pas été enregistrées par les conseils municipaux des villes de la capitainerie de São Vicente et qu'elles étaient donc frappées de nullité. Dans ce cinquième point, l'auteur affirme que les lois mentionnées n'étaient pas valides et ne s'appliquaient pas aux Paulistes. D'ailleurs, les Paulistes, qui descendaient de ceux qui, autrefois, dans la première moitié du XVIIe siècle, n'avaient pas enregistré ces lois et avaient donc désobéi, se trouvaient, au moment de la rédaction de l'*Apologia*, en 1684, dans une situation d'« ignorance insurmontable » et étaient, par conséquent, injustement punis.

Dans le sixième point, Roland soutient que la coutume des Paulistes, même si elle était contraire à ces lois, permettait de les abroger. Ainsi, à la fin du XVIIe siècle, ils n'étaient plus tenus de les respecter. C'est dans cette même logique que Roland définit la capitainerie de São Paulo comme un « royaume » où prévaut la coutume locale. Il cite à ce propos Gratien : « *Leges instituuntur cum promulgantur : firmantur cum moribus utentium comprobantur* [14]. » Enfin, il fait référence au temps écoulé depuis la promulgation de la loi de 1609 et du bref de 1639 : ces deux textes tombaient en désuétude après une période de plus de quarante ans pendant laquelle la coutume de la capture des Indiens était restée en vigueur.

La thèse selon laquelle la coutume peut abroger la loi positive permet aux magistrats inférieurs de la République de rejeter des lois injustes ou simplement de se prononcer contre le droit de leur prince. Ainsi — et c'est là le septième et dernier

[14] Les lois sont instituées lorsqu'elles sont promulguées, mais c'est l'usage des coutumes qui les confirme.

point de l'*Apologia* que j'aimerais analyser —, Roland interprète de façon radicale la thèse de Suárez selon laquelle le pouvoir royal tire son autorité du peuple. En faisant prévaloir la force de la coutume, Roland affirme aussi que c'est pour cette raison que les Paulistes n'étaient pas concernés par les lois du pape ou du roi et qu'ils n'y étaient donc pas soumis. Le dédoublement implicite de cette thèse, du point de vue de la structure du pouvoir qui caractérise le fonctionnement d'un ordre religieux auquel appartenait l'auteur de l'*Apologia*, est que les missionnaires détiennent un savoir pratique, que leur activité doit confirmer, et qui peut entrer en contradiction avec la volonté de leurs supérieurs.

II. — INTERPRÉTATION DE LA PENSÉE DE FRANCISCO SUÁREZ DANS L'*APOLOGIA PRO PAULISTIS*

Pour un examen plus approfondi de l'interprétation de la situation historique et juridique particulière des Paulistes proposée par Jacob Roland, j'analyserai comment les théories politico-théologiques de Francisco Suárez, l'auteur le plus cité dans le texte, ont été interprétées dans l'*Apologia pro Paulistis.*

La discussion peut prendre appui sur le passage, déjà mentionné, de Gratien : « *Leges instituuntur cum promulgantur : firmantur cum moribus utentium comprobantur.* » Il est cité dans l'*Apologia* et Suárez le commente également. Cependant, pour éclairer le commentaire critique que Suárez fait de cette phrase de Gratien, il est nécessaire de reprendre, ne serait-ce que brièvement, les définitions qu'il donne de l'État, de la loi et de la coutume, ainsi que sa théorie sur la meilleure forme de gouvernement.

Lorsqu'il s'interroge sur la fin ultime de l'homme, Francisco Suárez examine la question du salut. Pour le théologien jésuite, le salut de l'homme dépend de son libre arbitre et de sa rectitude morale qui repose, dans une grande mesure, sur la loi considérée comme la norme des actes humains. Dans ce sens, la théologie doit comprendre l'étude de la loi.

Et qu'est-ce que la loi pour Suárez ? Il la définit comme « un précepte commun, juste et permanent, qui a été suffisamment promulgué [15] ». Une loi injuste n'est donc pas vraiment une loi et ne peut avoir de caractère obligatoire. Pour qu'une loi soit considérée comme juste, elle doit remplir trois conditions : être en conformité avec le bien commun ; s'adresser à ceux sur lesquels le Législateur a autorité pour légiférer ; ne pas attribuer des charges inégales entre les sujets. Il semble donc normal que Suárez puisse affirmer que « le pouvoir de faire des lois ne dépend pas d'un seul homme mais de l'humanité tout entière [16] », c'est-à-dire des hommes réunis par consentement mutuel en « un corps politique à travers un lien d'amitié dont le but est de s'entraider afin de réaliser une même finalité politique [17]. »

[15] F. Suárez, *De Legibus*, 1, 12, 5.

[16] *Ibid.*, 3, 2, 3.

[17] *Ibid.*, 3, 2, 4. Pour Suárez, l'origine de la société politique vient essentiellement du consentement.

L'autorité politique provient, cependant, de Dieu, qui est à l'origine de tout *dominium* ; c'est pour cette raison que l'homme n'est pas un « animal politique », comme l'affirmait Aristote, mais un « animal social ». Le fait que l'autorité politique soit finalement confiée à un souverain, qui devient le vicaire de Dieu sur Terre, vient d'une concession de l'État, c'est-à-dire les hommes réunis dans une communauté politique qui reçoivent leur pouvoir de Dieu et le transfèrent au souverain. Dans ce sens, la « monarchie émane des hommes [18]. » Suárez affirme encore que la formation d'une communauté politique déterminée dépend du consentement humain et que l'établissement d'une certaine forme de gouvernement dépend du consentement de la communauté politique qui confère son pouvoir au souverain. Ces deux mouvements sont déterminés par la volonté *indicative* et *impérative* de Dieu qui s'exprime dans la condition sociale naturelle des hommes. C'est d'ailleurs le sens du titre de son livre : *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*.

Des considérations pratiques, tout comme l'ordre naturel des choses, indiquent que la monarchie est la meilleure forme de gouvernement, bien qu'il faille « ajouter quelque élément de gouvernement commun » en raison du caractère des hommes. Cet élément de gouvernement commun dépend du choix et de la prudence des hommes [19]. Quel que ce soit celui (ou ceux) qui détient le pouvoir civil (un seul homme, un petit nombre d'hommes ou tous), celui-ci provient, directement ou indirectement, du peuple considéré comme communauté.

Cependant, toujours selon Suárez, le transfert de souveraineté de l'État au Prince n'est pas une simple délégation, mais un transfert ou donation illimitée de tout le pouvoir que détenait la communauté, comme l'avait déjà stipulé Thomas d'Aquin. Une fois que le pouvoir a été délégué au souverain, l'obéissance devient obligatoire, en accord avec la loi naturelle. Une fois ce transfert effectué, on ne peut plus priver le roi de cette souveraineté, excepté en cas de tyrannie, ce qui justifie une guerre contre lui [20].

Malgré la précision de ces arguments, Suárez concède que, même dans une « monarchie absolue parfaite », il peut arriver que la loi ne soit pas acceptée ou qu'elle soit violée. Ces questions sont longuement débattues dans les livres VI et VII de son traité.

[18] *Ibid.*, 3, 4, 5.

[19] *Ibid.*, 3, 4, 1. Lorsqu'il discute de la manière dont doit fonctionner l'État, Suárez fait référence au royaume d'Aragon, introduisant ainsi une distinction entre les monarchies absolues et parfaites et celles qui sont limitées. La même différence s'applique aux républiques souveraines, pour lesquelles le Sénat peut aussi avoir un pouvoir absolu et parfait.

[20] *Ibid.*, 3, 4, 6. Suárez réfute ainsi la thèse selon laquelle le pape détiendrait le pouvoir civil suprême : Église et État sont des sociétés distinctes et indépendantes. Cependant, comme la finalité de l'Église est supérieure, elle a le pouvoir de conduire les princes temporels vers des fins spirituelles : elle peut les conseiller, les réprimander, les solliciter, mais aussi les obliger (F. Suárez, *Defenso Fidei*, 3, 22,1). L'Église peut et doit exercer un « pouvoir indirect » *(potestas indirecta)* « si [le prince] de quelque matière que ce soit s'écarte de la droite raison, de la foi, de la justice ou de la charité » (3, 22, 5). Les instruments de l'exercice de ce pouvoir sont l'excommunication et la déposition. Quant aux rois païens, si le pape ne peut les punir, il peut libérer leurs sujets chrétiens du serment de fidélité au souverain à partir du moment où ils courent un danger de destruction morale (3, 23, 22).

C'est précisément dans ces deux livres que se trouve la plus grande partie des références que Jacob Roland emprunte au *De Legibus*. Il les utilise pour rendre compte de la situation des Paulistes comme d'une situation d'exception dans le cadre de ce que l'auteur définit comme une forme de gouvernement idéal, la « monarchie absolue parfaite ». En évoquant et citant Suárez, Roland ne trahit à aucun moment sa pensée : il l'interprète correctement, avec beaucoup de nuances et de finesse. En explorant les brèches du modèle de Suárez, Roland construit à certains moments une défense radicale du droit coutumier alors que dans d'autres passages de son texte il renforce les pouvoirs des magistrats inférieurs [21], relativisant ainsi la volonté souveraine du Prince.

Le premier aspect est largement exploré par Roland : il justifie les coutumes des Paulistes en évoquant le contexte historique, qui détermine la situation économique et juridique spécifique de la capitainerie de São Vicente, et il établit un parallèle entre cette situation et les exceptions examinées dans le modèle de Suárez. En effet, lorsque Suárez écrit qu'« une loi qui n'a pas été acceptée ne peut être tenue pour telle », il fait référence à une situation exceptionnelle en relation avec ce qu'il définit comme modèle ou règle, la « monarchie absolue parfaite », qui exige que la loi, comprise comme volonté souveraine du Prince, soit appliquée. Pour Roland, d'après ce qui a été dit, le contexte permet d'individualiser le modèle ; dans ce cas, une coutume peut abroger une loi positive, qu'elle soit canonique ou civile. Sa référence principale ici est Suárez qui, lui aussi, affirme, dans le livre VI de son traité, que les coutumes peuvent, si ce n'est pas en contradiction avec le droit divin et naturel, constituer une exception à l'application d'une loi. Suárez souligne cependant qu'une situation exceptionnelle doit être évaluée avec la prudence de ceux qui détiennent des informations justes et correctes que, comme je l'ai indiqué dans le premier point de la présentation de l'*Apologia*, Roland prétend posséder dès le début de son texte.

Auparavant, dans le chapitre XIX du livre III du *De Legibus*, Suárez s'interroge sur la nécessité du consentement du peuple pour qu'une loi soit parfaitement fondée et ait la force d'obliger. Un premier courant affirme, dit-il, qu'une loi n'oblige pas si le peuple ne l'accepte pas. C'est l'opinion de juristes et de théologiens qui suivent sur ce point Aristote (« Une loi n'a de caractère obligatoire que si elle est confirmée par la coutume »), le Digeste (« Les lois elles-mêmes ne nous obligent que si elles ont été acceptées par le jugement du peuple ») et Gratien (« Les lois sont instituées lorsqu'elles sont promulguées, mais n'entrent en vigueur que lorsqu'elles sont confirmées par la coutume ») parmi d'autres auteurs. D'après cette opinion, reprise par Roland à travers la phrase de Gratien, pour savoir si une loi est conforme au bien commun, il n'est pas de meilleur indice que le consentement ou la volonté du peuple. Mais pour Suárez, il existe un second courant selon lequel le consentement n'est pas nécessaire pour qu'une loi ait un caractère obligatoire. Suárez affirme clairement qu'il penche pour ce second courant [22]. Il écrit en effet :

[21] C'est une thèse qui a été développée par les luthériens et les calvinistes dans la seconde moitié du XVIe siècle. Suárez l'incorpore, avec quelques réserves, à sa controverse contre Jacques Ier d'Angleterre.

[22] F. SUÁREZ, *De Legibus*, 3, 19, 9.

> Les sujets doivent accepter une loi en vertu de sa force et de son caractère obligatoire ; il devient ainsi évident que le consentement n'est pas requis pour qu'une loi s'applique, mais qu'il découle de la loi [23].

C'est d'ailleurs l'un des critères qui permettent de différencier les monarchies absolues et parfaites, dans lesquelles tout le pouvoir est transféré au souverain, de celles qui sont limitées.

Cependant, Suárez concède qu'il peut arriver que ce refus ou violation de la loi soit très fréquent dans une grande partie du peuple : le Législateur, qui le constate, doit alors l'accepter et ne pas contraindre à l'application de la loi. Une loi perd ainsi son caractère obligatoire, non parce qu'elle n'a pas été acceptée, mais parce qu'elle a été révoquée par consentement tacite du souverain [24]. Sans ce consentement, une loi peut également être ignorée si, de fait, une grande partie du peuple ne la respecte pas. Dans ce cas, cependant, une grande modération est requise :

> Cette situation ne peut se produire que lorsqu'une grande partie du peuple n'observe pas cette loi, mais aussi si son application provoque des perturbations dans la communauté et que celles-ci comportent un risque de sédition ou de scandale : il est alors raisonnable d'en exempter les individus parce que l'observance de la loi n'est pas utile au bien commun, et le souverain serait alors obligé de retirer une telle loi pour éviter des maux encore plus grands [25].

Une troisième situation peut se produire par rapport aux lois qui ordonnent quelque chose de mauvais, d'impossible ou d'inutile. Ces lois sont injustes et ne doivent donc pas être suivies puisque, d'après sa propre définition, une loi injuste n'est pas vraiment une loi [26]. Enfin, si une loi, même si elle n'est pas injuste, est trop sévère, et que c'est de cette façon que la ressent le peuple ou la communauté, elle peut également être désobéie. En somme, une loi cesse d'être valide et obligatoire lorsque sa finalité, intrinsèque ou extrinsèque, cesse d'exister [27].

Suárez rejette, par conséquent, l'opinion qui lie la validité d'une loi et son caractère obligatoire à la volonté du peuple et à son adéquation avec le bien commun, et penche en faveur de la volonté absolue du souverain, mais, immédiatement après, il relativise ce pouvoir pour rétablir, dans certains cas ou situations, la suprématie des conditions qui finissent par subordonner la volonté absolue du souverain à celle du peuple et du bien commun. C'est dans cette brèche que s'engouffre Roland lorsqu'il caractérise la situation de la capitainerie de São Vicente exactement dans ces termes ; elle remplit ainsi toutes les conditions stipulées par Suárez, y compris celles qui sont relatives au temps pendant lequel la coutume est en vigueur. D'ailleurs, Suárez s'interroge aussi sur le temps nécessaire pour que la coutume l'emporte sur la loi. Si le Législateur a connaissance des faits, affirme-t-il, il n'est

[23] *Ibid.*, 3, 19, 5.
[24] *Ibid.*, 3, 19, 10.
[25] *Ibid.*, 3, 19, 13.
[26] *Ibid.*, 6, 9, 3.
[27] *Ibid.*, 6, 9, 10.

pas nécessaire de fixer un délai *a priori* : il suffit d'un certain nombre d'actes contraires à la loi, accomplis par la majorité de la communauté, qui créent une conjoncture que le Législateur prend en compte. Lorsque le supérieur n'a pas ces informations, certains auteurs préconisent une période de quarante ans pour que l'on puisse déroger à une loi, alors que d'autres n'exigent aucun délai car ils ne prennent pas en compte le fait que le supérieur ait connaissance ou non des situations. C'est pour cette raison que, selon l'opinion générale, une période de dix ans est nécessaire pour qu'une loi civile devienne caduque et quarante ans pour une loi canonique. Tous ces délais se conjuguent avec ceux auxquels renvoie l'*Apologia pro Paulistis*, c'est-à-dire le laps de temps qui s'est écoulé entre la promulgation du bref *Commissum nobis*, en 1640, et 1684, la date de rédaction du texte.

Jacob Roland fait donc une lecture de Suárez très liée à un contexte précis, comme d'ailleurs des autres théologiens-juristes cités et sans s'écarter de leur argumentation [28]. Les divergences que j'ai déjà évoquées portent uniquement sur les thèses du dominicain Francisco de Vitoria. C'est à partir de l'une d'elles, l'affirmation du pouvoir universel du pape, que Roland construit une argumentation historique, sur des bases théologico-politiques, qui légitime totalement les fondements esclavagistes de la société coloniale pauliste dont la particularité était la réduction en esclavage, systématique et sans distinction, de la population indigène [29]. Remarquons d'ailleurs que, dans son texte, les références concernent uniquement la bulle *Inter cetera* ; il ne fait aucune mention de la bulle *Veritas ipsa* qui est postérieure et affirme que les indigènes sont de « véritables hommes », donc libres : il n'est, par conséquent, pas légitime de les réduire en esclavage [30]. Dans cette bulle, l'assimilation des Indiens aux Infidèles est aussi récusée. Roland l'introduit pourtant dans son argumentation, assimilant les Indiens aux Cananéens. Remarquons encore qu'il n'y a, dans son texte, aucune référence au bref *Commissum nobis* ; au contraire, toute son argumentation vise à vider de sa substance et à ôter toute pertinence au bref papal. La défense d'arguments qui étayent et légitiment les pratiques esclavagistes des Paulistes peut paraître surprenante de la part d'un jésuite. D'ailleurs Roland ouvre son texte par l'expression suivante : « *mirabitur quis me* ».

D'après ce qui vient d'être dit, tout conduit à conclure que Roland défendrait, logiquement, une rupture du pacte politique d'obéissance. Si, dans l'*Apologia*, le souverain portugais n'est jamais qualifié de tyran, il n'en reste pas moins que le texte renferme l'idée que le roi ne réalise pas les fins de la communauté politique, la paix et le bien commun. S'il n'arrive pas à la conclusion qu'il serait légitime de déposer le roi, c'est pour deux raisons fondamentales. D'abord parce que qualifier São Paulo de « royaume » n'implique pas une volonté de sécession ou de rupture du pacte politique, mais vise simplement à affirmer la force de la coutume locale. Enfin, parce

[28] Pour un commentaire sur la manière dont Jacob Roland interprète la pensée du jésuite Layman, je me permets de renvoyer à nouveau à R. Ruiz et C. A. de M. R. Zeron, « La fuerza de la costumbre ».

[29] À la différence de l'auteur du second document que j'analyserai ensuite, l'auteur de l'*Apologia pro Paulistis* ne fait aucune distinction entre « Indiens dociles » et « Indiens sauvages ».

[30] Ces deux bulles ont été éditées par J. Metzler, *America Pontificia*, vol. I, respectivement pp. 71-83 et pp. 364-366.

que l'*Apologia pro Paulistis* n'est pas destinée au souverain ou à ses conseillers, pas plus qu'elle n'est diffusée comme un libelle politique, car ce texte est un document de débat interne sur la légitimité des formes de domination des Amérindiens exercées par les Paulistes, dont la circulation est limitée à l'ordre des jésuites.

Le texte de Roland ne renvoie à aucun moment aux difficultés que doivent affronter les missionnaires dans la conversion des Gentils. On peut à peine déduire indirectement son point de vue sur cette question de l'affirmation de la nécessité de contraindre les Indiens à l'obéissance de la loi naturelle ou de la discussion centrale sur l'exercice de la domination sur les Indiens.

La nécessité de civiliser les Indiens avant de les catéchiser fut initialement conçue et théorisée par Manuel da Nóbrega en 1557-1558 et, peu après, par José de Acosta [31]. Comme Nóbrega et Acosta, Roland accuse lui aussi les Indiens des crimes d'idolâtrie, de polygamie et d'anthropophagie, de rupture du pacte avec les Portugais, etc. Et si Roland assimile les Amérindiens aux Cananéens, Nóbrega, quant à lui, affirme qu'ils descendent de Cham. Mais, alors que Roland en déduit qu'il est impossible de les évangéliser sans au préalable les « dominer par la force » et que, du reste, cette domination est le fruit d'une « guerre juste » contre leurs crimes, pour Nóbrega les difficultés de la conversion des Indiens ne résidaient pas dans leur nature ou leur condamnation biblique, mais dans leurs us et coutumes. Ainsi, pour les convertir, un « assujettissement modéré » était suffisant, ce que Nóbrega comprenait non comme une réduction à l'esclavage mais comme l'obligation de rejoindre les *aldeamentos* où les missionnaires dispensaient une instruction civique et religieuse rigoureuse qui s'appuyait sur la pratique constante de la surveillance et de la punition. Contre l'avarice immodérée des habitants, dont la seule préoccupation était de réduire les Indiens en esclavage, sa stratégie prévoyait que les *aldeamentos* royaux devaient être sous la tutelle spirituelle et temporelle exclusive des missionnaires jésuites [32]. En complément, il incomberait aux missionnaires d'exercer aussi une

[31] M. DA NÓBREGA, « Diálogo sobre a conversão do gentio » et « Carta a Miguel de Torres », dans A. S. LEITE (éd.), *Monumenta Brasiliae*, vol. II, respectivement pp. 317-345 et pp. 445-459. J. de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, III, IX.

[32] Nóbrega défendait la thèse de l'assujettissement par la peur (ainsi que l'action civilisatrice et la conversion). Pour lui, provoquer la peur chez les Indiens ne constituait pas une forme de contrainte contre leur libre arbitre, mais seulement une forme de persuasion. Dans ce sens, Nóbrega suivait l'opinion de Vitoria et d'autres théologiens qui soutenaient que la conversion au christianisme devait être un acte libre de la volonté. Mais Nóbrega utilisait et suivait de près aussi la pensée de Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, 2-2ae, q. 7, a. 1), qui établissait une différence entre deux types de peur : la peur servile, peur du châtiment provoquée par la colère divine, et la peur filiale qui est la peur inspirée par la soumission à l'autorité divine. L'absence de foi viendrait de la peur servile alors que la foi produirait la peur filiale. Ainsi, ceux qui ignoraient la foi pourraient être amenés à craindre Dieu à travers la peur servile. C'est cette peur servile que cherche Nóbrega lorsqu'il extorque aux Indiens le consentement à leur « regroupement » [*descimento*] dans les *aldeamentos* lorsque le prosélytisme missionnaire s'accompagne d'un détachement militaire : dans ce cas, la menace d'une autorité séculière (l'armée de conquête) était assimilée au châtiment divin à travers le pouvoir indirect des jésuites (lorsqu'ils étaient à la tête des expéditions de regroupement). Dans les *aldeamentos*, les jésuites devaient cultiver et développer la peur filiale, en déterminant quelles lois et punitions devaient être appliquées aux Indiens par un intermédiaire indigène, le *meirinho*, qui devait toujours agir sous la tutelle des missionnaires.

tutelle sur la société coloniale qui leur permettrait de définir dans quels cas particuliers les indigènes pourraient être réduits en esclavage. C'est en ces termes que Nóbrega développa sa théorie justifiant l'exercice du pouvoir indirect par les jésuites dans l'Amérique portugaise [33].

Remarquons que pour Nóbrega l'« assujettissement modéré » n'était pas incompatible avec l'esclavage, mais que les deux ne se confondaient pas [34]. À l'inverse de Nóbrega, Roland écrit un ardent plaidoyer pour les coutumes esclavagistes des Paulistes, y compris comme moyen de conversion des indigènes. Il contribua ainsi de manière décisive à la construction d'un consensus inédit entre les habitants de la capitainerie de São Vicente et les jésuites.

Cet accord — ou « ajustement », comme on l'appela — fut négocié dans les années 1684-1694. À la lumière de ce nouveau consensus, la Couronne s'inclina et accepta d'infléchir radicalement sa politique indigéniste : la loi de 1680, rejetée comme celle de 1609, fut abrogée au profit des lois appelées *Administrações do Sul*, qui entrèrent en vigueur à travers deux ordonnances royales de 1696. En vertu de celles-ci, l'administration temporelle des *aldeamentos* d'Indiens, octroyée, depuis les années 1550, par la Couronne aux jésuites parce qu'elle correspondait à une revendication du Provincial Manuel da Nóbrega et qu'elle était incluse dans son « plan colonisateur » [35], passait aux mains des habitants de la capitainerie. Une fois que la responsabilité de l'administration des *aldeamentos* royaux leur fut enlevée, il ne revenait plus aux jésuites que la cure des âmes de leurs habitants.

Le second document, le *Manifesto a Sua Majestade* de Bartolomeu Lopes de Carvalho, nous permettra d'analyser plus en profondeur la façon dont la mission se spécialisa dans la *cura animarum* et comment celle-ci fut instituée par l'abandon de l'exercice de la *potestas indirecta*. Si l'intérêt des Paulistes dans cette affaire du contrôle des *aldeamentos* d'Indiens est évident, qu'en pensait un fonctionnaire royal spécialement envoyé au Brésil pendant la négociation de cet accord ? Dans quelle mesure la Couronne, qui venait de promulguer une loi sur la liberté des Indiens sans la traditionnelle restriction des titres légitimes de réduction en esclavage, était-elle d'accord avec les termes de cet accord local ?

III. — LE *MANIFESTO A SUA MAJESTADE* DE BARTOLOMEU LOPES DE CARVALHO

Si la position des Paulistes fut toujours singulière par rapport aux flux et aux dynamiques dominants dans le circuit atlantique tout au long du XVIIe siècle, ils

---

Pour Nóbrega, c'est la peur servile qui conduisait à la foi et, dans l'espace des *aldeamentos*, celle-ci se transformait en peur filiale inspirée par l'autorité paternelle des missionnaires, représentants de l'autorité divine.

[33] C. A. de M. R. Zeron, *Ligne de foi*, chap. I.

[34] Selon ce qu'il affirme dans sa réponse à la question du père Quirico Caxa, dans A. S. Leite (éd.), *Momumenta Brasiliae*, vol. IV, pp. 387-415.

[35] L'expression se trouve dans A. S. Leite, « Plano colonizador de Manuel da Nóbrega ».

se sont progressivement inscrits au cœur des questions politiques et économiques qui ont marqué le rythme de la vie politique et économique de la colonie luso-américaine.

Pendant cent ans environ (de 1570 à 1670), le Portugal domina le marché européen du sucre à travers le système de *plantations* esclavagistes. Au tournant du XVIIe siècle, l'Amérique portugaise possédait quelque deux cents *engenhos* de sucre qui produisaient 8 400 tonnes de sucre par an alors que la population était composée à 60 % d'esclaves. Le déclin arriva avec les invasions hollandaises du nord-est du Brésil et des côtes africaines, ce qui déstructura le circuit atlantique du sucre à ses deux extrémités : la production et l'approvisionnement de main-d'œuvre esclave noire. Le coût de la guerre contre les Hollandais et les Espagnols, la concurrence internationale dans la production de sucre, parmi d'autres facteurs, débouchèrent sur une crise qui s'aggrava et dura jusqu'à la fin du XVIIe siècle. Ainsi, pendant la décennie de 1670, la Chambre municipale de Salvador se plaignit continuellement des impôts, du coût des approvisionnements, de la pénurie et du prix élevé des esclaves noirs, du prix du sucre (qui baissa de 33 % entre 1650 et 1668) et de la carence de métaux. La période comprise entre 1670 (lorsque la Couronne portugaise se rendit compte que les produits coloniaux ne garantissaient plus l'importation des métaux et le développement des manufactures dont elle avait besoin) et 1695 (date de la découverte d'or sur le territoire de la capitainerie de São Vicente dans des proportions suffisantes pour créer un nouvel espoir d'autonomie) fut marquée par de grandes difficultés économiques, une crise agricole et différentes tentatives pour trouver des richesses minières. C'est dans cette période que se développa une politique d'exploration de l'intérieur des terres, les *sertões*, envisagée comme une possibilité d'expansion de la colonisation.

Si, depuis 1657, l'autorité royale faisait appel à des mercenaires paulistes, en raison de leur réputation de guerriers et de leur connaissance de l'intérieur des terres, ce procédé devint systématique dans les années suivantes lorsque des gouverneurs successifs sollicitèrent leurs services. L'activité principale des Paulistes, pendant la période considérée (1670-1695), eut lieu pendant la guerre des Barbares et la lutte contre le *quilombo* de Palmares situés, tous deux, dans le Nordeste brésilien. Les expéditions de recherche de métaux et de capture des Indiens, l'« or vermeil » selon l'expression de Vieira, considéré comme la véritable richesse du Brésil, furent cependant innombrables. Les Paulistes négocièrent les services qu'ils fournissaient dans ce processus de pénétration de la colonisation vers l'intérieur en échange d'honneurs, de terres et d'esclaves.

En réponse à la crise du marché du sucre, à la fin du XVIIe siècle, la Couronne, qui avait souvent légiféré contre les intérêts particuliers des Paulistes tout au long des XVIe et XVIIe siècles, autorisa alors les gouverneurs de la capitainerie de São Vicente à négocier avec ses habitants. C'est dans ce contexte que resurgit la vieille revendication des Paulistes relative à l'exercice de la domination et du contrôle direct sur les Indiens « administrés » dans les *aldeamentos*, car c'étaient précisément ces Indiens qui venaient grossir les rangs des armées sous la bannière des Paulistes *(bandeiras)* pour lesquelles ils étaient recrutés comme guides, soldats ou porteurs.

Mais comme la méfiance régnait entre gouverneurs et Paulistes en raison de l'éventualité d'un conflit d'intérêts dû aux expectatives que représentaient ces expéditions, et comme les informations émanant de membres de la Compagnie de Jésus avaient jusqu'alors toujours été contraires aux Paulistes, la Couronne envoya un fonctionnaire royal, Bartolomeu Lopes de Carvalho, pour inspecter les capitaineries du Sud et l'informer directement [36]. Son *Manifesto de algumas notícias e experiências* […] *especialmente sobre os Índios conquistados e reduzidos a cativeiro pelos moradores de S. Paulo* [37], qui date du début des années 1690, finit par devenir un plaidoyer en faveur des revendications des Paulistes [38].

Le *Manifesto* expose une vision de la conquête [39], thème qui est encore pertinent à la fin du XVIIe siècle, non seulement à cause des intentions de la Couronne de promouvoir la colonisation de l'intérieur, mais aussi parce que, en différents endroits, on pouvait constater une résistance tenace des indigènes à l'occupation portugaise [40]. Bartolomeu Lopes de Carvalho construit d'ailleurs tout son argumentaire sur la distinction entre les « Indiens dociles » *(Indios mansos)* et les « Indiens sauvages » *(Indios bravos)*, de sorte que, dans son mémoire, « conquête » a pour équivalent « guerre juste ». Selon Carvalho,

> … lorsque Pedro Álvares Cabral découvrit l'État du Brésil, alors que les Indiens qui y vivaient en étaient les véritables seigneurs et maîtres, les premières personnes qu'il rencontra furent les Indiens de Porto Seguro avec lesquels il établit un pacte de paix et d'amitié, en vertu duquel ils nous donnaient les droits sur leurs terres dont nous jouissons aujourd'hui [41].

Le « consentement » des Indiens de Porto Seguro et, peu après, de ceux de São Vicente, était suffisant pour étendre la validité et le contenu du pacte à tout « l'État du Brésil ». « Tous ces gens qui vivaient dans la mansuétude, l'amitié et la tranquillité, on les appelait les "Indiens dociles" *(Indios mansos)*. » Mais il y avait aussi les « Indiens sauvages » *(Indios bravos)*, qui vivaient « cachés dans les forêts de l'intérieur des terres *(sertão)* ». La réaction de ces « Indiens sauvages » non pas contre

[36] Notamment après les attaques contre les réductions du Guaira, d'Itatim, de Tape et d'Uruguay et après les expulsions de São Paulo (1640) et du Maranhão (1661).

[37] « *Mémoire contenant certaines informations et expériences* […] *spécialement sur les Indiens conquis et réduits en esclavage par les habitants de São Paulo* » [NdT].

[38] B. Lopes de Carvalho, « Manifesto a Sua Majestade », f° 370.

[39] Dès le premier feuillet, Bartolomeu Lopes de Carvalho affirme n'avoir aucun problème « quant au salut des âmes de ces Indiens », prenant exclusivement position sur la question « de la conquête et de la captivité desdits Indiens ». B. Lopes de Carvalho, « Manifesto a Sua Majestade », f° 370.

[40] Selon Bartolomeu Lopes de Carvalho, plusieurs tribus attaquaient alors les occupants portugais dans les localités d'Esprito Santo, Goitacazes, Rio das Caravelas, Porto Seguro, Patipe, Ilhéus, Rio das Contas, Camamú, Cairú, Jaguaripe, Capanema, Maragugipe, Cachoeira, Rio Grande, Rio de São Francisco et Bahia, de telle façon que « le gouverneur Général Afonso Furtado leur demanda, à eux, les Paulistes, qu'ils fassent fuir ces gens-là, ce qu'ils firent avec efficacité, et il fit un pacte avec eux sur cette question précise de l'esclavage de telle sorte que non seulement il leur concéda le droit à l'esclavage des Indiens mais aussi d'autres honneurs et faveurs qu'ils reçurent de lui. » B. Lopes de Carvalho, « Manifesto a Sua Majestade », f° 371r°-v°.

[41] *Ibid.*, f° 370v°.

la domination de « l'État du Brésil » par les Portugais, mais « par haine de ceux que l'on appelle dociles, qui avaient rejoint notre camp, ou bien pour exercer la barbarie dont ils étaient coutumiers en raison de guerres continuelles pour capturer des gens et les massacrer », fut interprétée comme une rupture du pacte susdit [42]. Les « Indiens sauvages » tyrannisaient les « Blancs » et leurs alliés, les « Indiens dociles », qui réagirent « pour se défendre légitiment », car sinon « aujourd'hui nous aurions déjà été avalés et mangés par lesdits Gentils. » Par conséquent, la réduction à l'esclavage de ces « Indiens sauvages » était légitime et justifiée par les principes de la guerre juste établis par les juristes et les théologiens et pris en compte dans les ordonnances royales et dans la « bulle que les Souverains Pontifes ont accordée à ce Royaume sur les Gentils de Guinée [43]. »

Cependant, si les « Indiens sauvages » pouvaient et devaient être réduits en esclavage, les « Indiens dociles », libres parce qu'ils avaient conclu un pacte et une alliance avec les Portugais ou parce qu'ils avaient « de leur libre volonté spontanément intégré le sein de l'Église [44] », devaient, eux aussi, obligatoirement travailler pour les Portugais, non comme esclaves, mais « dans leur propre intérêt [45] ». La position de Carvalho n'est donc pas déterminée par le problème du refus de la foi [46]. Ce que son rapport décrit, au-delà d'une certaine vision de la conquête encore en vigueur à la fin du XVIIe siècle, c'est sa position par rapport à la meilleure façon d'ordonner la société dans un contexte qui est déjà, à ce moment-là, colonial. La distinction entre « Indiens sauvages » et « Indiens dociles » introduit un premier critère de séparation entre ceux qui peuvent être légitimement conquis et réduits en esclavage et ceux qui sont incorporés à la République comme libres. Mais, pour Carvalho, les uns comme les autres doivent être « amenés dans des villages [47] ».

Il faut dire que cette distinction entre « Indiens sauvages » et « Indiens dociles » continue à être opérationnelle dans la société coloniale, mais qu'elle est désormais nuancée par la condition de dégénérescence culturelle des deux catégories si on les compare aux Portugais : les Indiens « réduits et administrés » occupent une place un peu meilleure que celle des esclaves, dans la mesure où leur liberté est reconnue, mais celle-ci est toutefois atténuée par le caractère obligatoire du travail qui leur est imposé dans « leur propre intérêt ». Les uns comme les autres doivent travailler pour les Portugais même si ceux-ci étaient, à l'origine, des paysans ou des repris de justice.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.* Comme c'était déjà le cas dans l'*Apologia pro Paulistis*, seule la bulle *Inter cetera* est mentionnée.

[44] *Ibid.*, f° 371v°.

[45] *Ibid.*

[46] J. M. Monteiro, *Negros da terra*, pp. 134-136. Carvalho admet seulement qu'il vaut mieux « faire » des « Indiens sauvages » « des catholiques » « sous la menace de la captivité » que leur octroyer « la liberté » et de cette façon « les renforcer dans leur secte diabolique et leurs coutumes barbares, car ils iront peupler l'enfer » (f° 371v°).

[47] B. Lopes de Carvalho, « Manifesto a Sua Majestade », f° 370v°. Il utilise également les expressions « vivre dans l'ordre de la République et de la police rationnelle » (f° 371), « les domestiquer en les urbanisant » (f° 371v°), « réduire à des termes réalisables et conformes à la raison » (f° 372).

Ainsi, même s'il met en avant les services rendus par les Paulistes au « bien commun » (la conquête de l'intérieur et la découverte des mines) [48], et plus particulièrement pendant ces années de colonisation de l'intérieur du pays, Carvalho affirme

> … qu'ils n'auraient pu obtenir aucune de ces choses sans le service des Gentils, car ceux-ci parcourent les régions intérieures, creusent les mines et fournissent le travail dont tout le Brésil se sustente. Ils produisent de la farine de blé et de manioc, de la viande, des haricots, du coton et beaucoup d'autres marchandises qui leur permettent de payer le tribut à Votre Majesté et le cinquième des grandes quantités d'or qu'ils extraient [49].

Carvalho termine ainsi son mémoire et avis :

> D'après ce que j'ai vu, les terres que j'ai parcourues, les choses que j'ai touchées [50] : Monseigneur, ce que je puis dire c'est que dans ces Capitaineries ces Gentils font cruellement défaut, qu'ils soient libres ou esclaves, car sans eux Votre Majesté n'aura pas de mines et ne pourra tirer aucun autre fruit de ces terres. Les habitants de ces régions sont faits de telle sorte que s'ils n'ont pas de Gentils pour les servir, ils vivent comme des Gentils, sans maisons si ce n'est des huttes en torchis, sans lits si ce n'est des hamacs, sans autre métier que celui qui consiste à fabriquer des pirogues, des fils à pêche, des hameçons et des flèches, des armes qu'ils utilisent pour se nourrir et ils négligent presque tout, ils n'ont aucune attirance pour les honneurs afin d'acquérir plus de prestige social, pas plus qu'ils ne veulent s'enrichir pour l'entretien de leurs enfants [51].

Le problème se situe, par conséquent, sur le terrain de la structure d'une société dans un contexte colonial et plus particulièrement dans celui de la capitainerie de São Vicente. Le fonctionnaire royal, envoyé comme observateur indépendant, arrive à un consensus avec les Paulistes : la production coloniale et donc la richesse de la Couronne dépendent du travail indigène. Mais l'obtention de main-d'œuvre indigène dépend fondamentalement des Paulistes, « les véritables explorateurs du Brésil ».

Si cette société ne se transforme pas en fonction de la production coloniale, Indiens sauvages, Indiens dociles et même Portugais vivraient aux antipodes de la civilisation, c'est-à-dire qu'ils finiraient par vivre « comme des Gentils », « sans foi ni loi ni roi [52] ».

La référence aux chrétiens qui vivent « comme des Gentils » n'est pas un argument nouveau : on le trouve chez plusieurs auteurs des XVIe et XVIIe siècles, par exemple dans la *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (1663) du jésuite Simão

[48] *Ibid.*, f° 371v°.
[49] *Ibid.*
[50] *Ibid.*, f° 372.
[51] *Ibid.*
[52] *Ibid.*

de Vasconcelos (citée, d'ailleurs, par Carvalho). Parlant des habitants de la capitainerie de São Vicente avant l'arrivée du capitaine Martim Afonso de Sousa et des religieux de la Compagnie de Jésus, il écrit :

> Les coutumes des Portugais, qui se trouvaient alors dans ces bourgades, étaient presque identiques à celles des Indiens, car, alors qu'ils étaient chrétiens, ils vivaient comme des Gentils. Dans leur débauche la sensualité était grande, ils vivaient en concubinage chez eux avec leurs Indiennes, qu'ils fussent mariés ou célibataires. La transgression des préceptes de l'Église était habituelle ; que dire de la non-observance du carême, du péché de la chair, sans parler des sacrements nécessaires à leur salut : il y avait des hommes qui, depuis qu'ils étaient arrivés dans ces régions, ne s'étaient plus confessés ni n'avaient communié. On y vivait de la capture d'Indiens, et les attaquer était une occupation considérée comme une preuve de courage qui permettait aux hommes d'acquérir de l'estime. Il n'y avait ni prélats ni prédicateurs, personne n'avait de zèle pour Dieu face à tant de maux [53].

À la fin du XVIIe siècle, cependant, la persistance de ces coutumes menaçait la survie de la République. Dans le texte de Carvalho, ce qui faisait, toutefois, régresser les Portugais à un état de nature préjudiciable, ce n'était pas l'absence d'autorités civiles ou religieuses, mais l'indisponibilité d'une main-d'œuvre assujettie, qu'elle fût esclave ou libre. Il l'exprime en ces termes :

> Et j'ajoute que si Votre Majesté ordonne de peupler ces régions avec de robustes paysans de son royaume, en quelques jours ils deviendront comme les Paulistes car il est avéré que dans ces territoires, on n'a jamais vu jusqu'à aujourd'hui de serviteur qui accompagne son maître qui n'aspire pas, une fois sur place, à s'élever au-dessus de lui. Pour toutes ces raisons, il est néces-

[53] S. DE VASCONCELOS, *Crônica da Companhia de Jesus*, t. I, p. 207. Dans un autre registre, on trouve les mêmes *topoi* dans le récit d'un voyageur anglais du XVIe siècle. Lors de ses incursions à l'intérieur de la capitainerie de São Vicente à la recherche de métaux et d'Indiens à capturer, Anthony Knivet s'adressa ainsi à ses compagnons lorsqu'ils se perdirent dans la forêt : « Mes amis, il vaut mieux risquer nos vies maintenant comme nous l'avons déjà fait auparavant en d'autres lieux. Si nous ne le faisons pas, nous devons nous préparer à vivre comme des animaux sauvages jusqu'à ce que Dieu nous rappelle à lui, sans que nos biens, lignages ou notre religion n'aient d'importance. » (A. KNIVET, *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet*, p. 117.) À la même époque, le propriétaire portugais de moulins à sucre Gabriel Soares de Sousa transposait ce *topos* aux relations entre Français et Tupinambas : « Même si c'est hors de propos de le raconter dans ce chapitre, il me semble nécessaire d'écrire ce qui se raconte afin de mieux comprendre la nature et la condition des Tupinambas avec lesquels ils commerçaient quelques années avant que ne soit habitée Bahia. Lorsqu'ils partaient pour la France avec leurs navires chargés de bois de teinture, de coton ou de poivre, ils laissaient avec les Gentils quelques jeunes gens pour qu'ils apprennent leur langue et puissent être utiles sur cette terre quand ils reviendraient de France, et ils vivaient comme des Gentils avec de nombreuses femmes. Ceux-là et ceux qui allaient tous les ans à Bahia et sur le fleuve Seregipe sur des navires français ont peuplé la région de métis [*mamelucos*] qui sont nés, ont vécu et sont morts comme des Gentils. Ils ont aujourd'hui beaucoup de descendants qui sont blonds et blancs ; on les confond avec les Indiens tupinambas, mais ils sont encore plus barbares qu'eux. » (G. SOARES DE SOUSA, *Tratado descritivo do Brasil*, chap. CLXXVII, p. 331.)

> saire que dans tout le Brésil, il y ait beaucoup de Noirs de Guinée et beaucoup de Gentils indigènes car sans ces gens-là on ne pourra tirer aucun fruit du Brésil : on voit bien que partout règne une paresse absolue [54].

D'après l'analyse de Carvalho, les Paulistes étaient les « véritables explorateurs du Brésil », « et ils avaient ainsi rendu d'énormes services [...] car grâce à la peur qu'ils inspirent et à l'usage des armes, ils ont fait fuir nombre de ces Gentils sauvages », « au détriment de leurs biens et au risque de leurs vies [55]. » Il nuance cependant son jugement car

> ... ces habitants de São Paulo sont des gens rebelles, incapables d'accepter de régler leur vie en termes spéculatifs ou pratiques car, entre eux, ils ont leurs lois qui sont celles de leur convenance et de leur plaisir, et c'est sur ces deux bases qu'ils assoient les fondements de leurs intérêts [56].

La Couronne avait donc le choix : attirer les Paulistes par son propre projet (en échange d'honneurs, de terres et d'esclaves) ou les affronter en imposant sa volonté souveraine par la force des lois et des armes. C'est pour résoudre cette question que Carvalho avait été envoyé dans les capitaineries du Sud. La solution que propose le mémoire de Carvalho est sans équivoque : les Paulistes remplissent une fonction primordiale dans la conquête et la pacification du territoire ainsi que dans l'assujettissement des Indiens, dont dépend l'exploitation des richesses du Brésil. Pour Carvalho, les Paulistes n'allaient pas à l'encontre des ordonnances royales ni des bulles papales. Au contraire, leurs coutumes étaient nécessaires et utiles à la construction d'un ordre colonial : « Tout le Brésil a besoin des hommes de São Paulo [57]. » Rejeter leurs coutumes, en leur imposant des lois sur la liberté des Indiens, revenait à dresser les Paulistes, en plus des « Indiens sauvages », contre les intérêts de la Couronne et contre le bien commun de la République. De plus, pour s'opposer aux Paulistes, il assure qu'il aurait été nécessaire d'employer « une armée royale qui les détruirait et les anéantirait ou un stratagème astucieux qui les contenterait pour les amener ainsi à accepter des solutions praticables et les contraindre à la raison. » Il est intéressant de remarquer qu'à la fin de cette phrase le vocabulaire employé (« les amener ainsi à accepter des solutions praticables et les contraindre à la raison ») se rapproche de celui qui est généralement employé pour parler des « Indiens sauvages ». Mais, conclut-il, « pour les abcès de cette république, il serait plus sage d'employer des médecines bénignes plutôt que d'appliquer des remèdes violents [58] » ; c'est ce qu'il démontre en relatant les vaines tentatives de trois capitaines et gouverneurs différents pour s'opposer aux Paulistes [59].

[54] B. Lopes de Carvalho, « Manifesto a Sua Majestade », f° 372v°.
[55] *Ibid.*, f° 371v°.
[56] *Ibid.*, f° 372.
[57] *Ibid.*, f° 373v°.
[58] *Ibid.*
[59] *Ibid.*, f° 372.

IV. — L'ABANDON DE LA *POTESTAS INDIRECTA* PAR LES JÉSUITES

L'interprétation que Bartolomeu Lopes de Carvalho fait de la réalité coloniale s'accorde avec celle que nous trouvons dans le texte de Jacob Roland. Leurs textes signalent la construction d'un nouveau consensus lié à la légitimité de la réduction en esclavage des Indiens, qu'il faut mettre en relation avec la cession de l'administration temporelle des *aldeamentos* royaux des jésuites aux habitants [60]. D'ailleurs, les *Administrações do Sul* promulguées par la Couronne portugaise en 1696 n'ont pas été élaborées par les Conseils royaux mais dans la capitainerie de São Vicente : leur contenu se trouve dans l'accord signé en 1694 entre le provincial Alexandre de Gusmão et les habitants de la capitainerie, les *Dúvidas que se oferecem pelos moradores da vila de São Paulo a Sua Majestade, e ao Senhor Governador Geral do Estado, sobre o modo de guardar o ajustamento da administração na matéria pertencente ao uso do gentio da terra, cuja resolução se espera* [61]. Ce document fut rédigé en prenant en compte les coutumes et les intérêts des Paulistes, qui jouaient alors un rôle fondamental dans le processus de colonisation de l'intérieur du pays. Nous pouvons cependant supposer qu'au-delà de l'importance du consensus local, le fait que, peu après la rédaction des *Dúvidas*, les Paulistes aient découvert de l'or en quantité non négligeable dans la capitainerie de São Vicente a, lui aussi, été décisif.

Bartolomeu Lopes de Carvalho et Jacob Roland ont nourri les discussions qui ont précédé la rédaction de ce nouvel accord par des arguments historiques, théologiques et juridiques, se justifiant auprès de leurs supérieurs, le roi du Portugal et le Général de la Compagnie de Jésus. Du point de vue de l'ordre des jésuites, les termes de l'accord indiquaient une position nouvelle, presque inespérée, relativement au problème plus général des formes d'exercice de la domination sur les indigènes, et plus particulièrement quant au refus de l'exercice du pouvoir indirect dans la colonie luso-américaine. Le consensus ne fut d'ailleurs pas étendu à toute la Province du Brésil : le père Antonio Vieira et son groupe s'opposèrent de façon véhémente à cet accord. Contre la décision de l'assemblée de 1684 et du Provincial Alexandre de Gusmão (1684-1688), qui négocia cet accord alors qu'il venait d'être réélu (1694-1697) [62], Vieira écrivit, cette même année 1694, séparément, son *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos indios* [63]. Quelques-unes de ses remarques furent partiellement incorporées aux *Administrações do Sul*. Elles atténuèrent le contenu de l'accord recueilli dans

[60] Le *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará*, promulgué en 1696, présente, sur différents sujets, des ordonnances semblables à celles que contiennent les *Administrações do Sul*. Il fut promulgué dans des circonstances comparables à celles qui ont été décrites ci-dessus.

[61] « Questions des habitants de la ville de São Paulo à Sa Majesté et à Monsieur le Gouverneur Général de l'État sur la manière de respecter l'accord de l'administration au sujet de l'utilisation des Gentils de ces terres dont on attend la résolution » [NdT]. Édité par A. S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VI, pp. 328-330.

[62] Alexandre de Gusmão occupait la direction de la Province depuis déjà 1693 alors qu'il était vice-provincial de Manuel Correia, mort cette année-là de la fièvre jaune.

[63] A. Vieira, « Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios ».

les *Dúvidas* en ce qui concerne l'extension de la domination accordée aux habitants de São Paulo sur les Indiens placés sous leur administration.

Le dernier quart du XVIIe siècle fut, par conséquent, vécu comme un moment de rupture interne dans la Province du Brésil : après un siècle et demi, la position jusqu'alors hégémonique quant à la nécessité d'assumer l'administration temporelle des *aldeamentos* fut contestée pour la première fois, de façon structurée, par un groupe dissident. Vieira essaya de qualifier la dispute de conspiration de jésuites « étrangers » qui, s'appuyant sur des pères brésiliens, s'opposaient aux missionnaires « portugais » pour négocier avec les « Paulistes » un accord qui serait fatal aux Indiens, tant d'un point de vue temporel que spirituel, entravant ainsi la réalisation du destin du Portugal qui était de fonder le Ve Empire.

En fait, la question de l'exercice du pouvoir indirect, revendiquée depuis Nóbrega jusqu'à Vieira, ne fut jamais tranchée par la Curie générale. En dehors des activités économiques, assumées par la Province du Brésil comme une stratégie pour autofinancer les missions, Rome s'opposa systématiquement à ce que ses missionnaires fussent impliqués dans la politique indigéniste portugaise, proposant des lois relatives aux Indiens et surveillant leur application, ou à ce qu'ils assument l'administration temporelle des *aldeamentos* royaux [64]. Sa position, cependant, ne fut jamais suivie d'effet : les visiteurs successifs se convertirent aux thèses locales ou, lorsqu'ils étaient en désaccord avec elles, furent contraints de le faire, comme ce fut le cas de Manuel de Lima [65].

Ces tensions entre Rome et la Province atteignirent leur paroxysme lors de l'épisode de l'expulsion du visiteur Jacinto de Magistris, que le Général qualifia de « séditieuse, précipitée, téméraire, injuste, nulle, scandaleuse et incongrue [66] ». À partir de l'année suivante, 1664, Rome envoya au Brésil dix-huit missionnaires provenant d'Italie, de Bohême, de France, d'Allemagne et de Flandres. Vingt ans plus tard, l'année même où l'assemblée jésuite décida de négocier un accord avec les Paulistes, Vieira écrivait à Rome et au Portugal pour dénoncer l'activité de ces pères « étrangers [67] ». En 1692, c'était le gouverneur Antonio Luís Gonçalves de Câmara Coutinho qui écrivait au roi pour lui promettre d'« opprimer secrètement » tout étranger qui deviendrait supérieur de la Compagnie de Jésus au Brésil [68]. En 1693, la Couronne portugaise promulguait plusieurs lois interdisant à des pères étrangers d'occuper les charges de Provincial, de supérieur de résidence, de collège ou de mission, de maître de novices, de collatéral ou de secrétaire du Provincial [69].

[64] Sur la question de l'autofinancement des missions, voir C. A. de M. R. Zeron, *Ligne de foi*, chap. I. Sur la position relative à la question de la *potestas indirecta*, voir Id., « Les *aldeamentos* jésuites au Brésil ».

[65] C. A. de M. R. Zeron, *Ligne de foi*, chap. I et Ch. de Castelnau-L'Estoile et C. A. de M. R. Zeron, « Une mission glorieuse et profitable ».

[66] Lettre de Giovanni Paolo Oliva du 4 octobre 1664. A. S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VII, p. 39. D. Alden, *The Making of an Enterprise*, p. 251 et « O paraíso proibido ».

[67] Lettre au Père Assistant à Rome, Bahia, 1684, ARSI, F.G., 721-I, f°s 89-90v^o. Dans cette lettre, Vieira discrédite aussi le père Alexandre de Gusmão qui, bien que né au Portugal, avait des manières de Brésilien ; il lui aurait manqué vertu et capacités intellectuelles.

[68] *Documentos Históricos*, vol. XXXIV, pp. 65-66.

[69] *Ibid.*, vol. XXXIV, pp. 182-183.

Mais la Couronne semblait affaiblie face au consensus local qui s'était structuré depuis 1684 : João Antonio Andreoni, par exemple, qui, après Alexandre de Gusmão, avait dirigé l'opposition à Vieira, occupa jusqu'à sa mort toutes les charges interdites par lesdites lois [70]. Dans une lettre au duc de Cadaval datée du 24 juillet 1694, Vieira lui demandait d'intervenir pour délivrer « les Portugais de cette Province de la captivité domestique dans laquelle [les tenaient] les étrangers [71]. » Malgré toutes ces allégations et mesures légales, l'accord conclu entre les habitants de la capitainerie de São Vicente et le Provincial Alexandre de Gusmão — mais négocié, en réalité, par Andreoni et Jorge Benci — fut immédiatement souscrit par une Couronne acculée sur le plan politique et, en même temps, enthousiasmée par les prometteuses découvertes d'or faites par les Paulistes en 1695.

Bien que par des voies détournées, la défaite des partisans de Vieira permit finalement d'effectuer un « recentrage spirituel » de la Province du Brésil dont les premières tentatives remontaient aux généralats de François Borgia et, surtout, de Claudio Acquaviva, qui ne fut possible qu'à partir du moment où la Province renonça à l'exercice du pouvoir indirect. En abdiquant ce pouvoir, l'ordre des jésuites perdit, certes, beaucoup de son pouvoir politique dans l'Amérique portugaise [72]. Mais il ne perdit pas son pouvoir économique : au contraire, les jésuites appliquèrent dans leurs propriétés les règles de « l'économie chrétienne dans le gouvernement des esclaves ». João Antonio Andreoni est l'auteur de *Cultura et opulência do Brasil por suas drogas e minas* [73] ; Jorge Benci, son informateur principal et rapporteur sur la situation à São Paulo, est l'auteur d'un ensemble de sermons réunis dans un volume justement intitulé *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* [74]. Ces deux livres cherchaient à concilier piété chrétienne et efficacité économique ainsi qu'à réguler les relations privées entre les colons et les esclaves (indigènes et Africains), tout comme entre les colons et les Indiens « administrés » originaires de ces *aldeamentos* dont l'administration était revenue à des particuliers en vertu des lois de 1696 [75].

[70] A. P. Canabrava, « João Antonio Andreoni e sua obra », pp. 20-21. Andreoni ne respecta pas non plus la dispersion des étrangers ordonnée par le Père Général en 1700.

[71] A. Vieira, *Cartas*, vol. III, p. 658. Dans cette lettre, Vieira opposait « *Alexandristes* » (du nom du Provincial Alexandre de Gusmão qui avait signé l'accord avec les Paulistes) et « *Vieiristes* ». Certains membres de l'administration coloniale étaient d'accord avec ses analyses : le marquis das Minas, le comte d'Alvor, Antônio Luiz Gonçalves da Câmara Coutinho, Roque da Costa Barreto, le marquis de Monte Belo, Luiz César de Meneses, Gomes Freire et Artur da Sá.

[72] C. A. de M. R. Zeron, *Ligne de foi*, chap. I ; Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Les Ouvriers d'une vigne stérile* ; M. de Certeau, « La réforme de l'intérieur au temps d'Acquaviva ».

[73] « De l'exploitation des richesses du Brésil en drogues et en mines » [NdT].

[74] « Économie chrétienne des seigneurs dans le gouvernement des esclaves » [NdT].

[75] « Une économie qui permettait un équilibre entre la survie, la soumission et la production et qui garantissait aussi la domination seigneuriale et la continuité de l'exploitation esclavagiste. Une rationalité qui orientait le "gouvernement économique des seigneurs" et qui, se présentant sous les traits de l'humanisme chrétien, ne se préoccupait que de la continuité de la domination seigneuriale. » S. H. Lara, *Campos da violência*, pp. 51-52. Voir, pp. 45-56, les commentaires de cet auteur sur les textes d'Andreoni et de Benci.

Les raisons qui conduisirent le « parti des étrangers » à renoncer à l'administration des *aldeamentos* royaux en faveur des habitants particuliers semblent d'abord concerner la volonté de réserver aux missionnaires uniquement le soin des âmes des Indiens et des Noirs, en restreignant l'activité des jésuites au seul cadre du collège, de la résidence ou de la mission.

Cet argument était déjà présent dans la première page du *Manifesto* de Carvalho — ce qui lui permit de poser d'emblée le débat dans des termes exclusivement historiques, juridiques et économiques —, à travers cette même idée qu'aux missionnaires incombait exclusivement la « cure des âmes ».

En dehors du fait que cette question de la *cura animarum* a été traitée de manière différente en Europe et en Amérique, il semble pertinent d'évoquer ici l'historien Paolo Prodi [76] pour affirmer qu'au Brésil aussi elle concerna la séparation et la distinction des concepts « ecclésiastique » et « temporel ». Elle a simplement eu une autre temporalité, plus tardive, et des facteurs de contextualisation différents, étroitement liés aux formes de l'exploitation coloniale et au problème de l'exercice de la domination sur les indigènes. Les deux documents que j'ai commentés proclament, certes, cette séparation et cette dualité, mais à partir d'une dynamique différente de celle qui eut cours en Europe : le point de départ de ce processus, dans l'Amérique portugaise, fut l'abandon de l'exercice du pouvoir indirect par l'ordre des jésuites. Cet abandon était le fruit de longues dissensions entre Rome et la Province du Brésil quant à l'exercice des activités séculières de ses missionnaires et à une tout aussi longue dispute entre jésuites et colons à propos de l'administration temporelle des *aldeamentos* royaux, liée à l'influence que les uns et les autres essayaient d'exercer sur la définition et la réalisation de la politique indigéniste de la Couronne portugaise. Autrement dit, les missions américaines furent toujours subordonnées, y compris du point de vue de la catéchèse, au problème des formes d'« incorporation » — l'expression vient du *Manifesto* de Carvalho — des indigènes à la République.

Dans ce sens, il n'est pas étonnant que la question des formes de domination et d'incorporation des indigènes à la République soit au cœur du texte écrit en 1684 par Jacob Roland. Mais il y a plus : cette question était vue par Roland essentiellement à travers une politique de conquête. Il suffit de rappeler qu'il conçoit la catéchèse à partir de la thèse de Scot sur la conversion par la force. De la même façon, le dialogue que Roland engage avec les théologiens des universités européennes est objectivement construit autour des questions du pacte politique et des formes d'incorporation à la République. Même la thèse de la conversion par la force y est subordonnée à la défense d'une société esclavagiste. C'est dans ce sens que Roland récupère chez Francisco Suárez l'idée de la force de la coutume, de la prépondérance de la prudence chez ceux qui connaissent les contextes et de l'autorité des magistrats inférieurs. La « monarchie absolue parfaite » de Suárez se révélait être ainsi une forme peu adaptée au contexte colonial. De la même façon, le mémoire de Carvalho informe le roi du Portugal ainsi que ses juristes et conseillers que toutes

[76] P. Prodi, *Una storia della giustizia* et Id., *Christianisme et monde moderne*.

les autorités qui s'étaient opposées aux Paulistes, y compris le Gouverneur général du Brésil, avaient dû faire marche arrière face à leur réaction.

Le débat entre les jésuites, dans la Province du Brésil, ne concernait donc pas seulement les « savoirs missionnaires ». Roland examine essentiellement les conceptions de la loi et de la coutume, en faisant appel à des notions qui dominaient la pensée européenne et qui nourrissaient, plus particulièrement, le débat dans la Compagnie de Jésus (les auteurs les plus cités dans l'*Apologia* sont des jésuites). Il les réinterprète pour expliquer le contexte singulier dans lequel évoluait la mission dans les territoires américains. Cette interprétation de Roland se fonde sur le caractère exceptionnel du modèle en raison du contexte local. Elle fut confirmée peu après par l'analyse du fonctionnaire royal Bartolomeu Lopes de Carvalho. Dans les deux cas, ces auteurs traduisirent dans leurs textes respectifs des conceptions du pacte social, du reste convergentes, qui débouchent sur l'accord « négocié » de 1694. Les deux textes qui ont été analysés dialoguent intimement entre eux pour aboutir à une position nouvelle, qui se veut hégémonique, contre la prépondérance de l'exercice du pouvoir indirect institutionnalisée, légitimée et soutenue par les lois et les administrateurs royaux depuis les années 1550-1570. Les deux auteurs situent la réflexion qu'ils développent dans le cadre de la discussion sur le « bien commun », expression qu'ils définissent d'ailleurs de façon conditionnelle en la subordonnant à l'existence de la « paix », qui devient à son tour une condition pour accéder au salut. La conjugaison de ces trois termes — paix, bien commun et salut — dans le contexte auquel se rapportent ces deux documents suppose une politique de conquête et de pacification des Indiens dans une République esclavagiste. C'est dans ce contexte que la mission évolua et c'est dans ce cadre historique que furent définis les pratiques et les savoirs missionnaires.

C'est, par conséquent, à travers un parcours original, particulier à l'Amérique portugaise et qui n'avait presque rien en commun avec le contexte historique et politique européen, que se fit au Brésil ce que Paolo Prodi synthétisa dans les termes de passage au « monde moderne » conçu comme la séparation entre le sacré et le pouvoir.

La concurrence entre ces deux sphères, civile et ecclésiastique, qui déterminent des compétences différentes à l'intérieur d'un même cadre territorial, fut d'abord établie. De façon symptomatique, quelques années après cette polémique et la promulgation des lois de 1696, furent publiées les *Premières Constitutions de l'Archevêché de Bahia* (1707). C'est seulement à partir de ce moment-là, pendant la vingtaine d'années qui sépare le début de la polémique, en 1684, de la réunion dudit synode diocésain, en 1707, que la spécificité de la *cura animarum* s'affirma, dans l'Église en général et plus particulièrement chez les jésuites (très actifs d'ailleurs dans ce synode à travers, une fois encore, Andreoni). En troisième lieu, un sous-produit de ce débat, marqué par une grande circulation de concepts et d'idées, à l'intérieur comme à l'extérieur de la Compagnie de Jésus, fut l'élaboration d'une conception nouvelle des relations entre politique et religion qui incluait, d'une part, la théorie du consentement et du droit de résistance et, d'autre part, l'autonomie du religieux face au pouvoir politique ainsi que le renoncement définitif des jésuites à la conduite de la république chrétienne. C'est entre 1684 et 1694 que les jésuites

abandonnèrent l'exercice continu du pouvoir indirect. À partir de ce moment-là, les missionnaires perdirent la faculté de définir les normes de la vie sociale pour contrôler les comportements non plus du point de vue du droit [77], mais de celui de l'éthique, transférant ainsi leur juridiction au for intérieur exercé exclusivement à travers la confession et la prédication.

En conclusion, les « savoirs missionnaires » constituent une expression générique qui recouvre différents champs de connaissances qui, en s'articulant avec d'autres savoirs, perd ses contours spécifiques. Ainsi, pour penser la question des « savoirs missionnaires », il faut impérativement définir le contexte dans lequel ils présentent des caractéristiques singulières. Or, en raison de cette nécessité de délimitation historique de l'objet d'étude, les « savoirs missionnaires » ne peuvent être pensés ni étudiés de manière isolée, mais en relation avec d'autres savoirs, quel que soit le nom que nous leur donnons, à partir de l'impératif analytique de la circulation qui permet d'identifier les processus de sélection et de singularisation de contenus théoriques ou de pratiques de terrain déterminés. En tenant compte du cas étudié ici, cette singularisation n'est pas seulement possible : l'analyse des « savoirs missionnaires » au Brésil à la fin du XVIIe siècle prouve que ceux-ci sont intimement liés à d'autres savoirs, embrassant un faisceau cohérent de propositions théologiques, politiques, économiques et juridiques qui ont comme présupposé la nécessité pour le missionnaire d'intervenir dans le processus de formation de la société coloniale, et c'est là la condition de la conversion des Gentils.

Les missionnaires de la Province du Brésil semblent avoir eu une compréhension claire de cette question : ils n'ont jamais tenté d'esquiver le débat concernant la définition du pacte politique consubstantiel à la formation de la société coloniale. Au contraire, ils se sont engagés franchement dans le débat en le subordonnant à la mission spirituelle. Et même lorsqu'ils voulurent échapper à cette responsabilité, en affirmant la spécificité de leur mission en termes de *cura animarum*, ils le firent à travers une lecture fondamentalement politique de leurs propres sources d'autorité. De fait, il semble que l'affirmation du principe de la *cura animarum* ne les a jamais conduits à une spécialisation des « savoirs missionnaires », pas même lorsqu'ils renoncèrent à l'exercice de la *potestas indirecta*, puisque le problème refit surface, aboutissant à l'expulsion de 1759.

[77] M. DA NÓBREGA, lettre au père Miguel de Torres (Bahia, le 8 mai 1558), dans A. S. LEITE, *Monumenta Brasiliae*, vol. II, p. 450, et J. DE ANCHIETA, « Informação do Brasil et de suas capitanias (1584) », p. 341.

LA SCIENCE ET LA DÉMONOLOGIE

LES MISSIONS DES JÉSUITES FRANÇAIS EN INDE (XVIIIe SIÈCLE)

Ines G. Županov
CEIAS-CNRS, Paris

Pour les missionnaires jésuites français de la fin du XVIIe siècle, l'Inde devint, un peu par hasard, une destination apostolique que l'hagiographie jésuite transforma rapidement en un choix de la Providence Divine [1]. Les six premiers jésuites français, choisis parmi les meilleurs mathématiciens du collège Louis-le-Grand de Paris — Guy Tachard (1651-1712), Jean de Fontenay (1643-1710), Joachim Bouvet (1656-1730), Jean-François Gerbillon (1654-1707), Louis Le Comte (1655-1728) et Claude de Visdelou (1656-1737) — furent envoyés en Asie par Louis XIV en 1685. Ils faisaient partie d'une ambassade pour le Siam d'où ils devaient se rendre en Chine [2]. C'est une initiative que l'on peut décliner rétrospectivement en trois volets : politique, religieux et scientifique.

En premier lieu, c'est le désir politique de Louis XIV et de son administrateur des finances, Jean-Baptiste Colbert, qui préside à l'entreprise. Dans leur vision ambitieuse de la monarchie absolue, l'expansion coloniale vers l'Orient, l'Afrique et l'Amérique, était une étape naturelle à suivre comme le faisaient en parallèle les nations rivales — britannique et hollandaise. La Compagnie française pour le commerce des Indes orientales, créée par Colbert, fut approuvée par Louis XIV en 1664 et ses lettres patentes enregistrées par le Parlement de Paris [3]. La devise inscrite sur le blason de la Compagnie, « *florebo quocumque ferar* » (« Je fleurirai là où je serai portée »), sur lequel deux « Indiens » d'Amérique à demi nus, porteurs d'arc et de flèches, soutenaient un tableau ovale où Poséidon, dévêtu, se reposait sur la surface de l'océan, révélait l'ambition du projet ainsi qu'une certaine arrogance

[1] Je remercie Christophe Guilmoto, Marie Fourcade, Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Aliocha Maldavsky, Paolo Aranha et Marie-Lucie Copete de leur apport éditorial et/ou de leurs commentaires sur une version préliminaire de ce chapitre.

[2] Voir I. Landry-Deron, « Les mathématiciens envoyés en Chine » et Id., *La Preuve par la Chine.* Seuls cinq missionnaires arrivèrent à Beijing en 1688. Guy Tachard fit plusieurs voyages entre la France et le Siam en essayant d'implanter la mission jésuite française en synchronie avec l'expansion de la Compagnie des Indes orientales, mais ces efforts échouèrent. Les missionnaires s'installèrent à Pondichéry après 1688. Tachard mourut à Chandernagor en 1712.

[3] Voir G. J. Ames, *Colbert*, et G. J. Ames et R. S. Love (éd.), *Distant Lands and Diverse Cultures*. Voir aussi les traVaux de Ph. Haudrère, *La Compagnie française des Indes au XVIIIe siècle*, et Id., *Les Compagnies des Indes orientales : trois siècles de rencontre.*

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 401-421.

propre aux retardataires dans la « colonisation » de l'Asie. Même si le blason n'indiquait aucune intention de s'appuyer, comme les Portugais l'avaient fait au XVIe siècle, sur « l'arme spirituelle » des missionnaires, une nouvelle institution religieuse destinée à s'investir dans les missions lointaines et composées de prêtres séculiers, la Société des missions étrangères, vit le jour à Paris en 1658.

Les relations troubles, alternant entre rivalité et coopération entre les puissances catholiques — le Portugal, la papauté et la France — dans le champ missionnaire asiatique, n'avaient guère fait avancer une politique « spirituelle » et « temporelle » unique. Le droit de *padroado*, revendiqué avec acharnement par les Portugais, les manœuvres de la *Propaganda Fide* et les aspirations des rois de France engendrèrent des situations insoutenables pour les missionnaires (portugais, italiens, allemands, français, flamands, et autres) dont les chemins se croisaient au Siam, au Vietnam, en Chine et en Inde, aboutissant souvent à des scandales et à des querelles [4]. Aux controverses et aux contestations, à la fois théologiques, politiques et économiques, s'ajoutait la concurrence entre les ordres et les religieux.

La mission et le commerce étaient des alliés naturels dans l'espace et dans le temps de la « conquête » initiale, mais les trajectoires et les intentions des coteries ou des acteurs individuels, même quand ils proclamaient obéir à une volonté supérieure, furent difficiles à harmoniser sur une ligne de coopération constante. François-Xavier fut le premier à en souligner les contradictions et les jésuites, que la littérature hagiographique nomma « les marchands des âmes », se lancèrent eux-mêmes dans des opérations commerciales pour financer leurs projets missionnaires aux XVIe et XVIIe siècles au Japon, en Chine et ailleurs, ce qui leur en coûta plus tard, au moment de la suppression de l'ordre [5].

La création de la Compagnie française des Indes orientales avait aussi stimulé l'enthousiasme missionnaire en France, bien que les autorités ecclésiales à Rome aient été conscientes que les intérêts français ne devaient pas être confondus avec les intérêts des missions. Pour combattre le *padroado* portugais, le pape et la *Propaganda Fide* n'avaient d'autre possibilité que de cautionner le droit de patronage français [6]. À la fin du XVIIe siècle, les jésuites français se joignirent volontairement à des projets français, quitte à s'opposer aux jésuites des autres nations sous le *padroado* portugais ou le *patronato* espagnol.

Pour le roi de France, les jésuites étaient autant des missionnaires que des « diplomates ». Mais ce projet politique ne saurait être séparé de leur projet religieux. D'après Charles le Gobien, le *scriptor* jésuite et l'éditeur des premiers tomes des *Lettres édifiantes et curieuses*, la religion et la gloire de la France et de son roi étaient en jeu. Mais ce furent les jésuites qui défrichèrent le chemin puisque le « zèle » de Colbert fut « rallumé » par une lettre de Ferdinand Verbiest, jésuite et mathématicien à la cour chinoise de Beijing et président du Tribunal des mathématiques [7] :

[4] D. F. Lach et E. J. Van Kley, *Asia in the Making of Europe*.

[5] D. Alden, *The Making of an Enterprise*. Voir L. Clossey, *Salvation and Globalisation*, pp. 162-192.

[6] Voir J. Guennou, *Missions étrangères de Paris* et H. Chappoulie, *Rome et les missions d'Indochine*.

[7] N. Golvers (éd.), *The Christian Mission in China*. J. W. S. I. Witek (éd.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688)*.

> Cette Lettre ayant fait les mesmes impressions sur l'esprit d'un Ministre sage & zelé pour les interests de la Religon, il regarda la conversion de la Chine comme une entreprise des plus glorieuses à la France qu'on pust faire du Regne du Roy [8].

Finalement, le troisième volet, et non des moindres, de ce projet d'ouverture impériale de la monarchie française sur l'Asie, confié aux jésuites, était scientifique, faisant partie tout autant d'une « mission civilisatrice » avant la lettre, puisque la science la plus précieuse fut la science du salut chrétien. Ainsi, Le Gobien écrit dans son « Epistre aux jésuites de France » :

> Comme il [Colbert] travaillait alors à perfectionner les Sciences et les Arts, et qu'il sçavoit que les Chinois se piquent de ces connaissances plus que nulle autre Nation du monde, il crut que rien n'étoit plus capable de donner aux Sciences et aux Arts un nouveau lustre que la communication des découvertes qu'on pourrait faire à la Chine, et que rien en même temps ne seroit plus propre à faire recevoir l'Évangile à la Chine, que d'y envoyer des hommes qui fussent également zéléz pour le salut des âmes, et habiles dans les Sciences de l'Europe [9].

Au moment du départ, cinq des six premiers jésuites furent nommés correspondants de l'Académie des sciences et reçurent des lettres patentes des Mathématiciens du Roy pour les Indes et la Chine [10]. La configuration sociale, politique et culturelle du terrain indien et chinois se révéla rapidement fort différente. Tandis que les jésuites mathématiciens, ingénieurs, architectes, musiciens et peintres furent directement sollicités par l'empereur Kangxi (1654-1722) puis par son petit-fils, l'empereur Quilong (1736-1795), en Inde les missions étaient, soit à Pondichéry, Chandernagor et Karikal, sous la tutelle française, soit implantées dans les villages ou des bourgades sous le contrôle de « roitelets » qui, en général, s'intéressaient peu aux « sciences » jésuites [11]. Au lieu d'être demandés, les jésuites étaient demandeurs

[8] « Une lettre… pleine de ce feu divin, que le Sauveur a apporté au monde, & qu'il a communiqué à ses Apôtres, r'alluma encore plus vivement ce Zele dans tous les cœurs ». « Epistre aux jésuites de France », par Charles le Gobien, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères* (ci-après *LEC*), vol. I, pp. aiij. Voir aussi F. de Dainville, *La Géographie des humanistes*, pp. 450-451.

[9] Le Gobien, « Epistre aux jésuites de France », *LEC*, vol. I, pp. avj.

[10] En 1663, Jean-Baptiste Colbert fonde l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Il favorise la recherche en créant l'Académie des sciences (1666), l'Observatoire de Paris (1667), l'Académie d'architecture (1671). M. P. Crosland, *Science under Control*. Voir aussi C. Jami, « From Louis XIV's court », dans K. Hashimoto *et alii* (éd.), *East Asian Science*.

[11] Sur la dynastie Qing, voir les contributions dans J. A. Millward, R. W. Dunnell et M. C. Elliott, *New Qing Imperial History*. Pour l'arrière-plan historique et géographique des missions catholiques en Inde, voir S. Bayly, *Saints, Goddess & King*. Le désintérêt des élites indiennes pour les « sciences » jésuites est trop complexe pour que l'on s'y attarde ici, mais il faut garder à l'esprit le fait que les jésuites en Inde, à l'inverse de ceux de Chine, n'ont jamais pu s'imposer comme les seuls « scientifiques » d'Europe. Par exemple, à la cour moghole, les jésuites furent en compétition avec différentes élites de lettrés aux savoirs et techniques plus sophistiqués que ceux qu'ils proposaient.

des « sciences indiennes [12]. » Jusqu'à l'abolition de la Compagnie de Jésus, la majorité des jésuites français en Inde, où une première résidence fut établie en 1689 à la suite de l'expulsion des Français du Siam, avaient une formation « scientifique » au sens large [13]. En tout cas, ils étaient tous conscients de leurs devoirs « scientifiques » définis comme observation et mesure des phénomènes naturels, sociaux et culturels. D'après François de Dainville, la première ambassade était une véritable « expédition pour les longitudes [14]. » L'obsession de la cartographie et de l'hydrographie pouvait à peine cacher le fait que l'acte de mesurer la longitude était déjà en soi l'acte d'un désir d'empire, français et catholique [15].

Dans mon article, je tenterai de montrer comment ces trois volets de l'action jésuite en Inde sont articulés dans la collection des documents en 34 volumes, parus entre 1702 et 1776 sous le nom de *Lettres édifiantes et curieuses* [16]. Ce corpus de correspondance missionnaire et de commentaires éditoriaux des *scriptores* parisiens fut une véritable machine apologétique qui transforma les missions jésuites françaises en Inde en un feuilleton littéraire à grand succès [17]. J'examinerai ensuite l'œuvre épistolaire d'un des premiers missionnaires jésuites (français) en Inde, Jean Venant Bouchet (1655-1732), pour montrer à quel point ses arguments et preuves « scientifiques » étaient destinés au service de l'Église catholique puisque tout savoir recueilli dans les missions devait être « utile » à la « science du salut [18] ». Mais, entre ce devoir de servir l'Église et leur recherche « scientifique », il y avait un espace d'incertitude, d'expérimentation, de lucidité et d'aveuglement que les *LEC* capturent de temps en temps en dépit de la censure éditoriale. Cette faille dans la texture des lettres missionnaires et dans le « travail éditorial » inspira aux libertins et aux philosophes des interprétations qui allaient à l'encontre des intentions jésuites. Même si les interprétations des uns et des autres paraissent aujourd'hui farfelues, naïves ou outrancières, certaines pratiques sociales et certains traits culturels rencontrés sur place et stigmatisés conceptuellement par la description des jésuites méritent d'être revisités par les historiens et les anthropologues contemporains. Par exemple, en décrivant le « système » social et religieux des Indiens, les jésuites l'ont transformé en une sorte de structure fixe et immuable, facilement récupérée par les sciences naissantes de l'Europe telles que l'anthropologie et la sociologie. Le langage

[12] L'historiographie hagiographique sur les missions jésuites en Inde écrite par les jésuites ou autres fervents catholiques ne manque pas. Pour un regard stimulant d'un historien des sciences, voir D. Raina, « French Jesuit Scientists in India », ainsi que *Nationalism, Institutional Science.*

[13] D. F. Lach et E. J. Van Kley, *Asia in the Making of Europe*, pp. 258-259.

[14] F. de Dainville, *La Géographie des humanistes*, p. 451. D. Raina, *Nationalism, Institutional Science*, pp. 50-57.

[15] J. Mcclellan et F. Regourd, « The Colonial Machine ». J. W. Konvitz, *Cartography in France, 1660-1848*. N. Broc, *La Géographie des philosophes*.

[16] Les *Lettres édifiantes et curieuses* sont publiées en 34 volumes (1702-1776). Volumes I-VII édités par le P. Le Gobien, IX-XXVI par le P. Du Halde, XXVII, XXVIII, XXX et XXXIV par le P. Patouillet. Les volumes XXIX, XXX et XXXII sont édités soit par René Maréchal soit par J.-B. Geoffrey. Voir A. Rétif, « Brève histoire des *Lettres édifiantes et curieuses* ».

[17] A. Martin, « Les genres littéraires. Les textes narratifs ».

[18] La seule monographie consacrée à J. V. Bouchet est celle de Fr. X. Clooney, *Fr. Bouchet's India.*

chrétien apologétique des *LEC* ne pouvait résister à des reformulations provenant des champs du savoir — local, contingent, partiel, antagoniste — qu'il prétendait englober. Pour marquer son espace de légalité et de juridiction, il fallait omettre la parole fondée sur la vérité révélée et trouver une méthode profane pour décrire les faits d'ordre social. Les résultats de cette recherche missionnaire sont toujours visibles dans la façon dont les sciences humaines construisent et entretiennent le rapport avec leur objet d'études. Dans la dernière partie de mon article, je m'attacherai à montrer que la description de la possession « diabolique » par les missionnaires était déjà un pas vers l'anthropologie de la personne.

I. — MACHINE APOLOGÉTIQUE POUR LE ROI ET LA RELIGION

La publication des *LEC* masque une ruse politique — ainsi qu'une crise missionnaire connue sous le nom de « querelle des rites malabars » — qui gomme « l'illégitimité » de la création des missions jésuites françaises. Ce que ni Le Gobien ni Jean-Baptiste du Halde ne mentionnent à leurs lecteurs est que, dans le contexte de la géopolitique européenne, le roi de France n'avait pas d'autorité spirituelle sur l'envoi des missionnaires en Chine et en Inde. Cette autorité appartenait uniquement au roi du Portugal qui avait le droit de patronage sur ces missions *(padroado)* [19]. Ce droit, accordé par la papauté aux pays ibériques au tout début de l'époque de l'expansion outre-mer à la fin du XVe siècle, était disputé, depuis 1622, par la *Propaganda Fide*, une institution placée sous le contrôle direct de la papauté sous prétexte d'aider un *padroado* inapte à couvrir tout le vaste territoire des païens et des infidèles en Orient [20].

Il est évident que le *padroado* portugais, au moins au début, refusa de reconnaître la légitimité des missions françaises autonomes. Le résultat de cette division nationale et politique aboutit à une rivalité, voire à une hostilité, entre les missionnaires dans leur champ d'évangélisation en Chine et en Inde [21].

L'arrivée tardive des jésuites français en Orient, mal perçue à Lisbonne, a été ingénieusement masquée par la formidable stratégie éditoriale des *LEC*. Le choix et le lissage éditoriaux ont effacé toutes les querelles entre les jésuites appartenant aux diverses « nations ». Par exemple, la fameuse « mission du [Madurai] Maduré » où Roberto Nobili débuta son projet d'accommodation fut souvent décrite au

[19] C. M. de Witte, « Les bulles pontificales ».

[20] Louis XIV s'arrogea le droit de mission « en vertu de la déclaration des libertés de l'Église gallicane signée par le clergé de France en 1682 ». Voir I. Landry-Deron, *La Preuve par la Chine*, p. 61.

[21] Une nouvelle institution missionnaire — la *Société des missions étrangères* —, prête à envoyer des évangélisateurs sous le contrôle de la papauté et de la *Propaganda Fide*, fut fondée à Paris en 1658, mais le roi de France ne trouvait point admissible que ses propres sujets prêtent le serment d'obéissance au pape. Ils obtiennent des lettres patentes en 1663. Voir I. Landry-Deron, *La Preuve par la Chine*, p. 62. Carlo Tomasso Maillard de Tournon, visiteur apostolique et *legatus a latere* du pape Innocent XI, confirma la juridiction des jésuites sur les chrétiens tamouls à Pondichéry. Ce fut une reconnaissance officielle, mais elle servait surtout à mettre un terme aux disputes entre les jésuites et les capucins auxquels il confia la cure spirituelle des Français. Voir E. R. Hambye, S. J., *History of Christianity in India*, p. 172.

XVIIe siècle comme une mission idéale [22]. Difficile à cause du labeur linguistique et de la stratégie de dissimulation quotidienne, ainsi que de la menace constante du martyre, elle a été néanmoins désirée par tous les missionnaires désignés pour l'Inde. Mais elle faisait partie de la province jésuite de Malabar, soumise au *padroado* portugais. De ce fait, les jésuites français n'avaient pas le droit de s'y installer sans l'autorisation portugaise.

En 1699, sur le chemin de Pondichéry, le comptoir français de l'Inde du Sud, le père Martin se voit « à la porte de la mission du Maduré, la plus belle, à [son] sens, qui soit au monde [23]. » Mais, à son grand regret, il ne pouvait se joindre aux sept jésuites portugais parce que ses supérieurs avaient décidé d'établir une mission « française », dans la région située au nord de Madurai. Si les divisions nationales étaient imposées par les institutions, les jésuites, une fois dans la mission, trouvaient un *modus vivendi.* Par exemple, Jean Venant Bouchet, le premier jésuite français installé dans le territoire appartenant nominalement à la mission de Madurai, avait tissé des liens d'amitié avec les jésuites portugais. Il était celui à qui saint João de Brito était venu se confesser pour la dernière fois en 1692, quelques mois avant sa mort en martyr [24].

L'effet ultime des *LEC* est la disparition ou plutôt le camouflage discursif de l'histoire des missions jésuites antérieures sous *padroado* portugais. Dans une lettre datée de 1700, quand il avait déjà passé douze ans dans la mission et avait fondé une nouvelle église à Avur, Bouchet efface les signes de rupture nationale parmi les missionnaires jésuites présents sur place. « Notre mission du Maduré est plus florissante que jamais », écrit Bouchet en décrivant la persécution d'un jésuite italien, le père Borghese à qui on avait fait « sauter les dents à coups de bâton [25] ». L'introduction de chaque volume — « l'épître aux jésuites français » — achève la campagne de francisation des missions jésuites en Inde et en Chine. La traduction en français dissimule d'abord noms propres et toponymes pouvant ressembler à de l'italien ou à du portugais [26]. Ensuite, la mise en scène de la mission s'appuie sur le trope d'antiquité indienne déjà établi dans les discours jésuites sur le paganisme et le christianisme primitif retrouvés sur place [27]. Les *LEC* ôtent tout sens

[22] Voir I. G. Županov, *Disputed Mission.*

[23] « Lettre du P. Martin, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, au P. de Villette, de la même Compagnie », A Balassor, dans le Royaume de Bengale, le 30 janvier 1699, *LEC*, vol. I, p. 9.

[24] A. Saulière, *Red Sand.*

[25] « Lettre du P. Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, au P. Le Gobien, de la même Compagnie », A Maduré le 1 de Decembre 1700, *LEC*, vol. I, p. 55. « Notre » peut évidemment renvoyer à son appartenance à la Compagnie de Jésus, mais aussi à son appartenance à la mission « française ».

[26] La même technique de « nostrification » des noms fut utilisée par d'autres traducteurs et compilateurs durant cette période. Les raisons de recourir à cette stratégie peuvent être différentes, mais il ne s'agit pas d'une décision aléatoire. Par exemple, l'italianisation ou la latinisation des noms des missionnaires soutient l'idéologie universaliste de l'Église catholique. La « portugalisation » des noms « étrangers » des jésuites est une politique bien connue.

[27] Roberto Nobili insistait sur l'antiquité des idées philosophiques brahmanes dans ses divers traits. Voir I. G. Županov, *Disputed Mission*. R. Gelders, « Genealogy of Colonial Discourses ». Voir aussi P. Mitter, *Much Maligned Monsters.* S. Murr, « Généalogies et analogies entre paganisme ancien et "gentilité des Indes" ».

d'historicité aux missions jésuites en les transformant en sites utopiques où rien ne bouge entre deux persécutions des ennemis. Le seul mouvement dans le quotidien (et dans le présent du texte) fut constitué comme une répétition des prières, confessions, exorcismes et la vie angélique des convertis prénommés Constant, Claire, Marie, etc. Ces récits s'efforcèrent de convaincre les lecteurs que les missionnaires français n'étaient que les premiers apôtres parmi une chrétienté toute nouvelle, ignorant presque cent ans d'évangélisation sous le *padroado* portugais des régions comprises entre les côtes de Malabar et du Coromandel (fig. 1, page suivante) [28]. Quand les missionnaires évoquent leurs fameux prédécesseurs, « Robert de Nobili » ou « Jean de Brito », tout se passe comme s'ils étaient inscrits dans une même temporalité fixée dans un temps immobile d'hagiographie jésuite.

II. — SERVITEUR DE L'ÉGLISE : JEAN VENANT BOUCHET

Dans les *LEC*, l'espace hagiographique englobe l'espace « scientifique » d'une manière sereine et sans friction car le savoir scientifique est toujours subordonné au savoir missionnaire et pastoral. D'ailleurs, comme le dit Jean Venant Bouchet, après une journée de travaux apostoliques, le peu de temps qu'il reste au missionnaire est investi dans la recherche des « Sciences qui ont cours parmy les Idolâtres [29] ».

D'un côté, les jésuites s'instruisirent des « systèmes » religieux soutenus par les sciences locales et, de l'autre, ils les comparèrent et les interprétèrent avant de les communiquer au public français. Ainsi la description jésuite des éléments d'astrologie et d'astronomie que pratiquaient les brahmanes allait-elle devenir, d'après les recherches de Dhruv Raina, la matrice constitutive de l'historiographie de l'astronomie indienne à l'époque des Lumières [30]. Mais, comme le montre Florence Hsia pour la mission chinoise, dont le programme scientifique était plus marquant que celui prévu pour l'Inde, les *LEC* ont très rapidement cessé de servir de support à la publication des observations scientifiques sur la mathématique et les sciences de la nature [31]. D'une certaine manière, les *LEC* se spécialisent dans les « sciences sociales », avec le but bien spécifique d'expliquer tout particularisme social, culturel et religieux dont les origines sont exemplaires par référence à la Bible et à l'histoire chrétienne. Tout ce qui ne s'accordait pas soit avec la chronologie biblique, soit avec les détails géographiques ou anthropologiques, devait être réfuté ou réinterprété (re-figuré) [32]. Les écrivains jésuites élaborèrent une méthode, soutenue par une rhétorique douce et complaisante, par laquelle tous les résultats confirmaient les dogmes catholiques.

[28] Voir I. G. Županov, *Missionary Tropics*. J. Correia-Afonso, *Jesuit Letters and Indian History.*

[29] « Lettre du Père Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, A Monseigneur Huet, ancien Évêque d'Avranches », *LEC*, vol. IX, p. 4.

[30] D. Raina, « Betwixt Jesuit and Enlightenment Historiography », p. 256.

[31] F. C. Hsia, « Some Observations on the Observations », pp. 305-334.

[32] A. H. Rowbotham, « The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought ». D. E. Mungelo, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*.

Fig. 1. — Carte des missions et des églises dans l'Inde du Sud (d'après Paulinus a Sancto Bartholomaeo, missionnaire de la *Propaganda Fide* en Inde du Sud, feuille volante, TDR, cliché Ines G. Županov).

Jean Venant Bouchet fut un écrivain jésuite exemplaire dans son effort infatigable au « service » de l'Église. Né à Fontenay-le-Comte en 1655, il entre au noviciat jésuite dans la province de Guyenne en 1670 avant d'être choisi pour accompagner le jésuite Guy Tachard dans sa seconde ambassade à la cour de Siam en 1687. Cette expédition, dont le but était de convertir le roi et d'installer un comptoir français au profit de la Compagnie française des Indes orientales, échoua sévèrement. Les sources de l'époque et l'historiographie ultérieure appellent cet événement la « révolution » à la cour de Siam [33]. Les dissensions entre les principaux acteurs français auxquels la mission avait été confiée se conjuguèrent aux aléas politiques tels que le coup d'État à la cour du roi Narai. La retraite des troupes françaises se fit

[33] D. F. Lach et E. J. van Kley, *Asia in the Making of Europe*, p. 256.

par l'escale à Pondichéry et Jean Venant Bouchet s'installa ensuite avec trois autres jésuites dans ce comptoir français [34]. Charles-François Dolu (1651-1740) et Bouchet deviendront des missionnaires en Inde et leurs lettres figureront dans les *LEC*.

Bouchet dut rapidement rejoindre la Mission du Madurai sous le *padroado* portugais, car un autre jésuite français, Pierre Martin, écrivit en 1699 avec admiration que Jean Venant Bouchet y avait déjà baptisé deux mille personnes depuis « dix à douze ans [35] ». Les chiffres des baptisés, des confessions, des kilomètres parcourus à pied et d'autres mesures de l'effort et du succès missionnaires vont aller en s'accroissant comme en témoignent les lettres du premier volume des *LEC*. Dans une missive de 1700, Dolu attribue à Bouchet 10 000 âmes baptisées depuis quatre ans dans sa paroisse d'« Aour » (Avur, proche de Tiruchirappalli) (fig. 2, page suivante) [36]. Avant de rejoindre la mission française du Carnate, dont il sera le premier supérieur, Bouchet fait le bilan de son séjour à Madurai : en une année (1699), il avait à son compte 11 000 baptêmes, 20 000 en tout depuis son arrivée dans la mission. Il avait pris soin de 30 petites églises et de 30 000 chrétiens [37]. Il indique avoir administré plus de 100 000 confessions et survécu à quatre grandes vagues de persécution [38].

L'atmosphère régnant parmi les missionnaires fut, en dépit de la vie difficile (sans viande, ni fourchette, ni couteau, ni cuillère, ni bon logement, ni lit, ni siège, etc.), plutôt optimiste. Et de conclure que « plus l'Enfer s'efforce de nous traverser, plus le Ciel fait de nouvelles conquêtes. Le sang de nos Chrétiens répandu est comme autrefois la semence d'une infinité de Prosélytes [39]. »

En 1703, le père Tachard décrit la Mission du Carnate au père de la Chaise, le confesseur du roi, comme une mission nouvelle, mais prometteuse : Bouchet et trois autres missionnaires résistent à des menaces de persécution et de torture [40].

[34] Clooney ne mentionne que deux jésuites : Abraham Le Royer (1647-1715) et Charles(-François) Dolu. D'après Vonsuranata, Jean Richaud, qui meurt en 1693, fut le troisième. R. Vonsuravatana, *Un jésuite à la cour de Siam*.

[35] « Lettre du P. Martin, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, au P. de Villette, de la même Compagnie », A Balassor, dans le Royaume de Bengale, le 30 janvier 1699 (pp. 1-29), *LEC*, vol. I, p. 12. On y apprend que le P. Martin fut invité à rejoindre les jésuites de la Mission de Madurai (sept en tout et presque tous portugais), mais ne reçut pas la permission de ses supérieurs qui voulaient établir une nouvelle mission française dans le nord, dans l'Andhra Pradesh d'aujourd'hui. Ce fut la Mission du Carnate, fondée par Guy Tachard en 1700. Voir D. F. Lach et E. J. van Kley, *Asia in the Making of Europe*, p. 258.

[36] « Lettre du P. Dolu, Missionnaire de la Compagnie de Jésus, au Père Le Gobien, de la même Compagnie », A Pondichéry, le 4 octobre 1700, *LEC*, vol. I, pp. 45-54.

[37] Dans une lettre écrite de la mission, le P. Martin mentionne le chiffre de 30 000 baptêmes effectués par Bouchet durant ses douze ans en Inde. « Lettre du Pere Pierre Martin, Missionnaire de la Compagnie de Jésus, au Père Le Gobien de la mesme Compagnie », A Camien-naiken-patty dans le Royaume de Maduré, le 1. juin 1700, pp. 1-129, *LEC*, vol. V, pp. 1-112.

[38] « Lettre du P. Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, au P. Le Gobien, de la même Compagnie », A Maduré le 1. de Decembre 1700, *LEC*, vol. I, p. 57.

[39] « Lettre du P. Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, au P. Le Gobien, de la même Compagnie », A Maduré le 1. de Decembre 1700, *LEC*, vol. I, p. 56.

[40] « Lettre du Pere Tachard, Superieur General des Missionnaires François, de la Compagnie de Jesus, au R. P. de la Chaize, de la meme Compagnie, Confesseur du Roy », A Pondichery le 30 septembre 1703, *LEC*, vol. V, pp. 239-247.

Fig. 2. — Église à Avur (Tamil Nadu, India) fondée par Jean Venant Bouchet (cliché Ines G. Županov, 2005).

À la manière de la mission du Maduré, la nouvelle mission fut fondée sur la méthode d'accommodation et les missionnaires novices français furent en premier lieu envoyés à Madurai pour s'y instruire, notamment dans l'apprentissage initial de la langue vernaculaire. Le télougou fut ajouté à la connaissance du tamoul et, pour les plus talentueux, le sanskrit.

Les jésuites optaient ensuite entre deux approches missionnaires : le « sannyasi » ou le « pandarasami », chacune fondée sur un des modèles locaux du renoncement. Le premier mode était celui que Roberto Nobili façonna au début de XVIIe siècle dans la stricte imitation du modèle brahmanique. Un « sannyasi » n'avait pas le droit de communiquer avec les castes les plus « basses », devait être strictement végétarien et requérait une solide préparation linguistique avec l'apprentissage du sanskrit. Le second modèle, moins contraignant, dit du « pandarasami », fut ajouté autour 1640 par Nobili et expérimenté pour la première fois par Baltazar da Costa

en 1646 [41]. Depuis cette date, la plupart des missionnaires s'y rallièrent pour œuvrer parmi les castes non brahmanes, y compris les intouchables. L'apostolat parmi les brahmanes devenait de moins en moins prioritaire alors que la conversion des basses castes devint un phénomène de masse [42]. Jean Venant Bouchet opta lui aussi pour le modèle du « pandarasami » et prit le nom tamoul de Periya Sanjivinathar *(Le Grand Maître de la Guérison spirituelle)*. L'historiographie jésuite, de Rajamanickam jusqu'à Clooney, lui attribue plusieurs livres pastoraux en tamoul tels que *La Préparation pour la bonne mort (Nalla marana ayuttam)* ou encore *La Consolation de la sagesse (Jnana arutal)* [43]. Il reste difficile d'attribuer précisément ces ouvrages à des missionnaires, car non seulement ils ne signaient que rarement des textes contenant des paroles divines, mais ces derniers étaient en outre souvent composés à plusieurs et avec l'aide non négligeable de catéchistes. Cette stratégie d'obscurcissement de la paternité des livres rédigés en langue vernaculaire et destinés aux néophytes et « gentils » explique l'origine du fameux cas de l'Ezour Vedam, loué par Voltaire, mais par la suite violemment décrié par les orientalistes britanniques et les protestants comme une « falsification » jésuite [44].

III. — À LA RECHERCHE DE PREUVES « SCIENTIFIQUES » : JEAN VENANT BOUCHET

Les jésuites cachaient avec peine leur détermination à servir l'Église par tous les moyens, y compris, dans certains cas, par ce que l'on pouvait appeler dissimulation, déception et mensonge. Dans sa lettre sur la métempsychose, adressée à Pierre-Daniel Huet, évêque d'Avranches et savant apologète catholique, publiée dans les *LEC* en 1714, Bouchet explique :

> Comme les Indiens sont convaincus que l'âme est immortelle, que les péchés sont punis, et la vertu récompensée après la mort ; nous nous servons du même argument que Tertullien employait contre Labérius, pour lui prouver la résurrection des morts. Celui-ci soutenait conformément à la Doctrine de Pythagore, que l'homme était changé en mulet, et la femme en couleuvre ; sur quoi ce grand homme, sans s'arrêter à rendre cette pensée ridicule, se contentât d'en tirer cette conséquence, par rapport a la résurrection des morts ; s'il est vrai, disait-il, et disons-nous aux Indiens, que les âmes des hommes en sortant de leurs corps, peuvent animer un mulet ou quelque autre bête à plus forte raison ces mêmes âmes peuvent-elle animer une seconde fois le corps qu'elles ont abandonné. Le mensonge même nous sert à faire connaitre la vérité à ces Peuples. Quand ils sont une fois bien persuadés de l'aveuglement dans lequel ils ont vécu jusqu'ici, la vérité ne

[41] S. Rajamanickam, *The First Oriental Scholar*. I. G. Županov, *Disputed Mission*, pp. 189-191.

[42] Le père Arcolini, mort en 1670 à Kanavakarai, fut le dernier missionnaire « sannyasi ». J. H. Thekkedath, *History of Christianity in India*, p. 239.

[43] Fr. X. Clooney, *Fr. Bouchet's India*, pp. 72-79.

[44] L. Rocher (éd.), *Ezourvedam, A French Veda of the Eighteenth Century*.

> trouvant plus d'obstacles commence à éclairer leur esprit, et quand Dieu daigne agir dans leur cœurs, par les impressions de sa grâce, l'ouvrage de leur conversion s'accomplit [45].

Évidemment une idée absurde peut inspirer une idée raisonnable. Pour les jésuites, ce qui est raisonnable est nécessairement vrai. Néanmoins, ce qui autorisait le mensonge ou la « fraude pieuse » était le fait que le « système religieux » des Indiens reposait, selon les missionnaires, sur des erreurs de pensée et sur les « perfidies » des prêtres brahmanes. En sorte qu'il fallait, au bout du compte, lutter contre la fraude par la fraude.

Tout n'était pas que fraude et exempt d'admiration jésuite. Dans une longue lettre, Bouchet décrit par exemple le fonctionnement de la justice indienne en détail [46]. Il démontre que même si les Indiens n'ont « ni Code, ni Digeste, ni aucun Livre ou sont écrites les Lois », leur système marche parfaitement car il est fondé sur « la coutume suivie dans les castes [47] ». Ce que Bouchet et ses condisciples avaient peine à expliquer est le fait que la société indienne semblait bien organisée, sans être fondée pour autant sur la « Loi chrétienne [48] ». Les débats concernant le lien entre civilisation et religion tournaient aux XVIe et XVIIe siècles en grande partie autour des récits missionnaires à propos des civilisations de la Chine, du Japon et de l'Inde [49]. Peut-on être civilisé sans être chrétien ? La réponse jésuite, à partir de l'expérience asiatique, fut plutôt positive comme le montrent les écrits d'Alessandro Valignano, de Matteo Ricci ou de Roberto Nobili. Bouchet s'inscrit dans la même lignée et croit au même principe : avant de juger la civilisation, il convient de l'étudier.

Pour les savants jésuites français dans l'Asie du XVIIIe siècle, tous formés en « sciences » dans leurs collèges d'origine avant de rejoindre leurs terres de mission, l'accès aux « sciences » des non-chrétiens fut d'une importance considérable.

Bouchet range les études parmi les travaux proprement missionnaires :

> Dans certains temps de l'année, bien loin d'avoir le loisir de s'appliquer à l'étude, à peine a-t-on celuy de vivre ; & souvent le Missionnaire est forcé de prendre sur le repos de la nuit, le temps qu'il doit donner à la prière, & aux autres exercices de sa profession.

[45] « Lettre du Père Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, A Monseigneur Huet, ancien Évêque d'Avranches », *LEC*, vol. XIII, pp. 224-225.

[46] « Lettre du P. Bouchet, missionnaire de la Compagnie de Jesus, a Monsieur le President Cochet de Saint Vallier », à Pontichery ce 2 octobre 1714, *LEC*, vol. XIV, pp. 321-410.

[47] « Lettre du P. Bouchet, missionnaire de la Compagnie de Jesus, à Monsieur le President Cochet de Saint Vallier », à Pontichery ce 2 octobre 1714, *LEC*, vol. XIV, p. 327. Voir aussi L. Rocher, « Father Bouchet's Letter on the Administration of Hindu Law », et Id., « Orality and Textuality in the Indian Context ».

[48] Dans les *LEC*, l'usage de « religion » alterne avec celui de « loi », terme que les missionnaires des XVIe et XVIIe siècles appliquent pour distinguer les quatre grandes « lois », celles de Jésus-Christ, de Moïse, de Mahomet et des idolâtres. Sur la terminologie concernant la religion, voir E. Feil, « From the Classical *Religio* to the Modern Religion ».

[49] Voir J.-P. Rubiés, « The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation ».

Même le temps libre est ensuite utilisé utilement :

> Notre soin alors est de rendre nos delassemens mesme utiles à notre sainte Religion. Nous nous instruisons dans cette vuë des Sciences qui ont cours parmy les Idolâtres, à la conversion desquels nous travaillons ; & nous nous efforçons de trouver jusque dans leur erreurs, dequoy les convaincre de la vérité que nous venons leur annoncer [50].

Ce programme missionnaire annoncé par Bouchet n'est guère inattendu et l'originalité de sa démarche tient plus à sa volonté d'alimenter et de conforter la thèse de Pierre-Daniel Huet dans sa grande œuvre *Demonstratio Evangelica* (Paris, 1679). Cet ouvrage inclassable, débordant d'érudition antiquisante, s'attachait à établir que « les dieux et les héros des nations les plus anciennes et les plus illustres ne sont autres que Moïse défiguré », ce à quoi Bouchet ajouta « quelques conjectures » et ce qu'il avait « découvert de nouveau sur les lieux » afin d'attester les hypothèses de Huet [51]. Bouchet utilisa son savoir local acquis « par la lecture des plus anciens Livres des Indiens, et par le commerce que j'ay eu avec les Sçavants du Païs » pour confirmer que « les Indiens ont tiré leur Religion des Livres de Moyse, et des Prophètes [52]. » Comme les autres « figuristes » en Chine, c'est-à-dire les missionnaires jésuites inspirés par l'œuvre de Pierre-Daniel Huet, qui essayaient d'harmoniser le texte de la Bible avec les textes, la cosmologie et les coutumes observables des Chinois, Bouchet ne fait, dit-il, que prouver les arguments de la *Demonstratio Evangelica* en éclaircissant le contenu des « fables » indiennes qui touche le fonds commun que celles-ci partagent avec le christianisme.

Bien que Huet, en travaillant les textes anciens, trouve Moise partout dans le paganisme primitif, pour l'Inde, Bouchet ajoute une généalogie supplémentaire pour le paganisme indien moderne.

Non seulement les brahmanes avaient appris leur religion et leur idolâtrie du « peuple hébreu » et des Égyptiens, mais, avance-t-il,

> … on découvre encore parmy eux des traces bien marquées de la Religion Chrétienne, qui leur a été annoncée par l'Apôtre S. Thomas, par Pantaenus, et plusieurs autres grands Hommes, dès les premiers siècles de l'Église [53].

Avec ce double héritage historique, Bouchet range et aligne les Indiens dans l'arche de Noé théologique proposée par les figuristes pour la défense contre « nos prétendus Esprits forts d'Europe, c'est-à-dire ces Gens qu'une Critique outrée rend

[50] « Lettre du Père Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, A Monseigneur Huet, ancien Évêque d'Avranches », *LEC*, vol. IX, pp. 3-4.

[51] P.-D. Huet, *Démonstrations évangéliques*, respectivement pp. 14 et 9. « Lettre du Pere Bouchet de la Compagnie de Jesus, Missionnaire de Maduré, et Superieur de la nouvelle Mission de Carnate. A Monseigneur (Huet) l'ancien Evesque d'Avranches », *LEC*, vol. IX, p. 3.

[52] « Lettre du Pere Bouchet de la Compagnie de Jesus, Missionnaire de Maduré, et Superieur de la nouvelle Mission de Carnate. A Monseigneur (Huet) l'ancien Evesque d'Avranches », *LEC*, vol. IX, p. 4.

[53] « Lettre du Père Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, A Monseigneur Huet, ancien Évêque d'Avranches », *LEC*, vol. IX, p. 4.

incrédules sur les choses les plus avérées [54]. » La théologie, même celle, défigurée et pervertie, des brahmanes, est redirigée pour combattre les déistes et surtout les cartésiens sur leur propre terrain [55]. Dans une analyse minutieuse des concepts, des histoires et des étymologies des noms, des figures et des choses mythiques et cosmologiques indiennes, Bouchet établit des similarités et des analogies en les transformant en « preuves » de filiation. Par exemple, les similarités des noms des « dieux » indiens avec ceux des personnages bibliques sautent aux yeux. D'après Bouchet :

> Il est visible que de Brama à Abraham il n'y a pas beaucoup de chemin à faire ; & il seroit à souhaiter, que nos Sçavans, en matière d'Etymologies, n'en eussent point adoptées de moins raisonnables, & de plus forcées [56].

La déesse Sarasvatî devient Sarah. En examinant les fables concernant la vie de Krishna, une incarnation de Vishnu, Bouchet est persuadé qu'il cache l'histoire de Moïse. Le sacrifice du mouton n'est pour lui que « celuy de l'Agneau Pascal » et la coutume de la circoncision des adultes dans la « Caste des voleurs » est la preuve de leur origine juive. D'ailleurs la distinction des castes et les bains fréquents, les purifications et l'endogamie sont aussi attribués à un héritage hébraïque.

On notera que la procédure comparative et analogique employée par Bouchet pour établir les liens entre l'histoire chrétienne et la « mythologie » païenne resurgit dans sa critique de l'épistémologie indienne. Dans une autre lettre à Huet consacrée à la métempsychose, publiée en 1718, Bouchet accuse les Indiens d'un aveuglement causé par leur respect démesuré pour leur propre tradition savante. En dépit d'une pensée rationnelle, ils continuaient à céder à l'autorité ancestrale :

> Les Indiens & les Pythagoriciens ont recours aux comparaisons, pour expliquer leur sentiments, mais avec cette différence que ceux-ci ne les employent que pour donner de la clarté & du jour à leurs pensées, au lieu que ceux-là les regardent comme des preuves manifestes de ce qu'ils avancent [57].

La raison ne suffit pas pour la conversion, même auprès des « philosophes » asiatiques, voici l'amère leçon des jésuites. La proposition de Huet était salutaire car elle montrait que les hommes se trompent et « replâtrent » les vérités reçues par l'entremise d'une cosmologie imaginaire [58].

D'après Bouchet, les livres anciens, les Veda, convoités par les jésuites mais « jalousement » cachés par les brahmanes, ne seraient que des textes bibliques travestis :

[54] « Lettre du Pere Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jésus Père Baltus de la mesme Compagnie ». La lettre est sans date, *LEC*, vol. IX, p. 83.

[55] *Demonstratio evangelica* est un livre anti-spinoziste et anti-cartésien dans lequel Huet propose une épistémologie « géométrique », à sa manière et en réponse à *L'Art de penser, ou la logique de Port Royal (1662)* d'Antoine Arnault et de Pierre Nicole, pour prouver la démonstrabilité de la vérité chrétienne. Voir l'excellent article de A. G. Shelford, « Thinking Geometrically ».

[56] « Lettre du Père Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, A Monseigneur Huet, ancien Évêque d'Avranches », *LEC*, vol. IX, p. 23.

[57] « Lettre du Père Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, A Monseigneur Huet, ancien Évêque d'Avranches », *LEC*, vol. XIII, pp. 112-113.

[58] Dans l'œuvre de Huet, c'est la mythologie grecque qui « replâtre » l'histoire biblique.

> La première partie du *Vedam*, qu'ils appellent *Irroucouvedam*, traite de la première cause, & de la manière dont le monde a este créé : Ce qu'ils m'en ont dit de plus singulier, par rapport à nostre sujet, c'est qu'au commencement il n'y avoit que Dieu & l'Eau, & que Dieu estoit porté sur les eaux. La ressemblance de ce trait avec le premier Chapitre de la Genèse, n'est pas difficile à remarquer. J'ay appris de plusieurs Brames, que dans le troisième Livre, qu'ils nomment *Samavedam*, il y a quantité de préceptes de Morale. Cet enseignement m'a paru avoir beaucoup de rapport avec les préceptes Moraux répandus dans l'Exode. Le quatrième Livre, qu'ils appellent *Adaranavedam* (41), contient les differens Sacrifices qu'on doit offrir, les qualitez requises dans les victimes, la manière de bastir les Temples, & les diverses Festes que l'on doit célébrer. Ce peut estre là, sans trop deviner, une idée prise sur les Livres du Levitique & du Deuteronome [59].

La présence d'une « juste idée de la Divinité » masquée par le culte idolâtre était, pour Huet et les figuristes, la preuve de l'existence d'une religion universelle [60]. Pour accéder aux traces du monothéisme pur dans la tradition indienne, les jésuites se lancèrent à la recherche des textes classiques écrits dans la langue la plus ancienne (le sanskrit) et conservés par les brahmanes. Cette recherche, toujours appuyée par des efforts philologiques, aboutirait à une collecte des manuscrits et à la rédaction de textes « indologiques », proposant des classements des « sciences » brahmaniques, des descriptions des lois et du système religieux [61]. La tradition des études de l'Inde classique en France débute avec les travaux et les collections des manuscrits jésuites [62]. Plus qu'indologue ou orientaliste, Bouchet, qui n'avait jamais appris le sanskrit, était avant tout un écrivain jésuite doté d'un grand don d'observation dans le champ social et culturel.

IV. — DÉMONOLOGIE OU ANTHROPOLOGIE

Une de ses lettres, adressée au père Jean François Baltus (1667-1743), s'inscrit directement dans le sillage d'une autre discipline, l'anthropologie fondée sur l'observation des faits plutôt que sur la lecture des textes classiques et normatifs. Le matériel ethnographique assemblé provenant du monde entier est au XVIIIe siècle la pierre angulaire de la popularité des *LEC*. Le phénomène culturel décrit par Bouchet dans cette lettre, et que les anthropologues continuent à étudier aujourd'hui sous le terme de possession, est une pratique socioreligieuse centrale dans l'organisation de la vie quotidienne en Inde du Sud. Il est ainsi déjà décrit et discuté

[59] « Lettre du Père Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, A Monseigneur Huet, ancien Évêque d'Avranches », *LEC*, vol. IX, pp. 40-41. D'après Francis X. Clooney, il s'agit de 1710.

[60] P.-D. Huet, *Démonstrations évangéliques*, p. 14.

[61] Voir les travaux pionniers et excellents de S. Murr, « Les Jésuites et l'Inde au XVIIIe siècle » et « Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières ».

[62] Voir aussi J. Filliozat, « La naissance et l'essor de l'Indianisme ». W. Halbfass, *India and Europe*, p. 45.

dans le corpus jésuite depuis le XVIe siècle [63]. L'origine des possessions était le plus souvent attribuée à un agent diabolique, à la magie ou à la fraude des prêtres, et associée à des cérémonies « païennes ». La première description par un jésuite date de 1547. Manuel de Moraes situe ce cas de possession « diabolique » au sein d'un rituel païen, ce que les anthropologues classent comme possession institutionnelle par opposition à la possession spontanée :

> Les brahmanes et les gentils font leur cérémonies [dans le temple] et un homme se déguise en démon, disant qu'il va guérir ou faciliter l'accouchement ; on entend les percussions bruyantes, la fête, beaucoup de tissus peints et celui qui s'est fait en figure de diable [...] apparaît comme le vrai démon [64].

Un siècle et demi plus tard, et après avoir certainement assisté à de nombreux cas de possession, y compris parmi des personnes déjà baptisées, ainsi que l'attestent les autres missionnaires de l'époque, Bouchet choisit de mettre au service de la défense de l'Église ce savoir acquis en contredisant le « système dangereux » exposé dans des livres publiés en Europe par le protestant Antonius van Dale et le catholique Bernard le Bovier de Fontenelle. Le savant hollandais et le (futur) membre de l'Académie française avaient donné un coup de grâce à l'idée, dont Plutarque était à l'origine, reprise et modifiée dans la tradition d'apologétique chrétienne, de la « cessation des oracles » lors de la naissance de Christ. Bouchet apporte au père Baltus, l'écrivain jésuite qui avait déjà publié des livres contre les thèses de Fontenelle, des nouvelles preuves « ethnographiques » à partir de sa propre expérience missionnaire (fig. 3, ci-contre) [65]. Il félicite le père Baltus d'avoir parfaitement argumenté en puisant dans les « ouvrages des Pères de l'Église et des païens anciens » que

> ... les Démons rendoient autrefois des Oracles par la bouche des faux Prestres des Idoles, et que ces Oracles ont cessé à mesure que le Christianisme s'est estably dans le monde sur les ruines du Paganisme et de l'Idolâtrie [66].

[63] L'historiographie sur la possession et le diable en Europe à l'époque moderne est considérable. La possession démoniaque, d'après Midelfort, ne fut séparée qu'à la fin du XVIe siècle de la sorcellerie. Le Rituel Roman *(Rituale Romanum)* de 1614 a ensuite prescrit les règles grâce auxquelles on discernait la possession démoniaque de la fraude et des causes naturelles. Les quatre preuves étaient de savoir les langues étrangères (sans apprentissage), connaître les événements des pays distants, trouver les objets cachés et lire dans la pensée des autres. H. C. E. Midelfort, *Exorcism and Enlightenment*, p. 97. Voir aussi S. Clark, *Thinking with Demons*. S. Houdard, *Les Sciences du diable*.

[64] Manuel de Moraes aux membres au Portugal, Cap Comorin, 15 décembre 1547, J. Wicki (éd.), *Documenta Indica* (ci-après DI), vol. I, p. 245.

[65] J. F. Baltus [son nom est absent du frontispice], *Réponse à l'histoire des oracles, de Mr. De Fontenelle*. Le premier volume de Baltus est utilisé dans J. Le Clerk, *Bibliothèque choisie*. Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), *Histoire des oracles*. La première édition de 1687 fut traduite en anglais par A. Behn, *History of Oracles*, A. Van Dale, *De oraculis ethnicorum*. La Réponse de Baltus fut traduite en anglais aussi : *An Answer to Mr. de Fontenelle's History of Oracles*.

[66] « Lettre du Pere Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jesus au Pere Baltus de la mesme Compagnie ». La lettre est sans date, *LEC*, vol. IX, p. 62. Voir aussi C. A. Patrides, « The Cessation of the Oracles ».

La confirmation de Bouchet, par contre, provient du présent et de sa « chère mission » du Maduré où, écrit-il,

> … les Démons rendent encore aujourd'huy des Oracles […] non pas par le moyen des Idoles […] mais par la bouche des Prestres […] ou quelquefois de ceux qui sont présens quand on invoque le Démon. En second lieu, il n'est pas moins vray que les Oracles cessent dans ce Païs, & que les Démons y deviennent muets & impuissans à mesure qu'il est éclairé de la lumiére de l'Evangile. Pour estre convaincu de la vérité de ces deux propositions, il suffit d'avoir passé quelque temps dans la Mission des Indes [67].

Sans exclure la fraude et la « fourberie » des prêtres païens, Bouchet montre également que les Indiens n'en sont pas toujours dupes. Par exemple, à la différence des siècles passés, « les Oracles ne se rendissent pas par la bouche des Statuës » et

RÉPONSE
A
L'HISTOIRE
DES
ORACLES,
DE Mr. DE FONTENELLE,
DE L'ACADEMIE FRANCOISE.
Dans laquelle on réfute le Systéme de Mr. Van-Dale, sur les Auteurs des Oracles du Paganisme, sur la cause & le temps de leur silence; & l'on établit le sentiment des Peres de l'Eglise sur le même sujet.
SECONDE EDITION.
A STRASBOURG,
Chez JEAN RENAULD DOULSSECKER.
M DCC IX.

Fig. 3. — Frontispice du livre de Jean François Baltus (son nom est absent du frontispice), *Réponse à l'histoire des oracles, de Mr. De Fontennelle, de l'Academie Francoise : Dans laquelle on réfute le Systéme de Mr. Van-Dale, sur les Auteurs des Oracles du Paganisme, sur la cause & le temps de leur silence; & où l'on établit le sentiment des Peres de l'Eglise sur le même sujet*, seconde édition, Chez Jean Renauld Doulssecker, A Strasbourg, 1709 (Bibliothèque du Centre Sèvres, Facultés jésuites de Paris, cliché Ines G. Županov).

[67] « Lettre du Pere Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jesus au Pere Baltus de la mesme Compagnie ». La lettre est sans date, *LEC*, vol. IX, p. 65.

ce type de dissimulation est rapidement dévoilé et puni très rigoureusement. Les statues des Idoles, écrit-il, sont grandes et creuses à l'intérieur et se prêtent parfaitement à « l'imposture », mais « aucun Indien ne pourrait être trompé comme ça ». Les seuls oracles crédibles se font par la bouche des prêtres. C'est le démon qui leur rentre « dedans dans une espèce de fureur & d'enthousiasme » et même ceux qui « assistent au sacrifice » peuvent aussi être saisis, même s'ils ne sont pas « habiles dans l'art de deviner [68] ». Tout autre type de divination serait suspect. En conclusion, Bouchet consolide son argument en affirmant que, même si une possession commence comme une fourberie, elle ouvre la porte à la force diabolique :

> Je ne prétends pas, Mon Réverend Pére, qu'à l'imitation des Oracles rendus véritablement par les Démons, les Prestres des Idoles ne se fassent quelquefois un art de contrefaire les Possédez, & de répondre comme ils peuvent à ceux qui les consultent ; mais après tout, cette dissimulation n'est, comme je vous l'ay dit, qu'une imitation de la vérité ; encore le Démon est-il communément si fidéle à se rendre à leur évocation, que la fraude ne leur est guére nécessaire [69].

Cette interprétation de la « possession », située dans le domaine du diabolique, rencontra un succès certain, comme l'illustrent la terminologie officielle et l'ethnographie britannique jusqu'au tournant du XXe siècle, qui parlent de « *demon worship* [70] ». Cette classification occidentale négative a continué à informer dans d'autres registres les théories anthropologiques coloniales et postcoloniales, alors que le diable avait dans le même temps perdu son rôle d'acteur prééminent. La perspective « diabolique » héritée des récits missionnaires sera remplacée par des théories tenant ces pratiques pour des « superstitions folkloriques » et des « coutumes ». Pour Mircea Eliade, la possession était ainsi une technique archaïque de l'extase, une relique du passé très présente dans la religion des paysans pratiquant des cultes extatiques, comme beaucoup de marginaux, de primitifs et de gens au plus bas dans la hiérarchie des castes [71]. Dans un cadre plus large, d'après Mark A. Schneider, toutes les disciplines interprétatives, anthropologie comprise, participèrent à la production d'un discours du « désenchantement moderne » afin de s'imposer comme « scientifiques ». En opposant le comportement magique au comportement « profane », on ravale le premier au rang d'« objet de recherche déshonorant [72] ». Ce n'est que lorsque apparaissent les mouvements de la contre-culture des années 1960, suivie de la déconstruction, du postmodernisme et du New Age, que la « possession » recouvre une valeur positive et « mystique ».

La lettre au père Baltus, dans son contexte propre, doit se lire comme un effort pour constituer une nouvelle « science » des démons, fondée sur l'observation eth-

[68] *Ibid.*, pp. 88-97.

[69] *Ibid.*, pp. 68-69.

[70] Sur la possession en Inde, voir F. M. Smith, *The self possessed, Deity and spirit possession*.

[71] G. Tarabout, « Prologue ; approches anthropologiques », p. 15. Voir aussi I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*.

[72] M. A. Schneider, *Culture and Enchantment*, p. 4.

nographique extra-européenne, et constitue un rouage de la machine religieuse chrétienne appelée à conserver son monopole sur les miracles, le merveilleux et les traces du monde enchanté à la veille des « Lumières [73] ».

Quelle que soit la vie idéologiquement tortueuse de cette catégorie anthropologique qu'est la possession, dans les premières descriptions jésuites furent déjà posés les nouveaux soubassements pour penser une anthropologie de la personne [74]. Les démons qui torturent visiblement les corps « remplis de […] fureur et d'enthousiasme » se plaignent, menacent, prophétisent, devinent [75]. Leur parole transgresse et reclasse les représentations sociales [76]. La possession spontanée des femmes en particulier figure dans les lettres missionnaires depuis le XVIe siècle et témoigne d'un important espace de pouvoir féminin qui effrayait et attirait les missionnaires [77]. En général la scène théâtrale de possession, spontanée et institutionnalisée, continue à fonctionner comme un espace de construction de relation avec soi-même, les autres et l'environnement [78].

Après avoir identifié ce terrain, incertain et mobile, porteur d'identité, les missionnaires allaient greffer une autre technologie du soi, la confession. Exorciser, baptiser et confesser furent des formules à succès dans la mission, bien avant l'arrivée des missionnaires français [79]. Les sacrements catholiques (baptême, confession, extrême-onction) furent réinterprétés en Inde et partout ailleurs dans le registre médical. Dans l'enseignement missionnaire, on les présentait en premier lieu comme porteurs d'une régénération spirituelle, avec également des effets salutaires sur le corps. Les récits missionnaires foisonnent de miracles guérisseurs provoqués par l'administration des sacrements [80]. Le sacrement de pénitence rencontra en outre un succès considérable parmi les convertis. D'après les missionnaires, les

[73] Les Lumières n'avaient pas effacé les démons. Ils ont survécu sous d'autres noms jusqu'à aujourd'hui. H. C. E. Midelfort, *Exorcism and Enlightenment*, p. 9.

[74] Avant les jésuites, la scolastique médiévale avait fait naître le diable, d'après A. Boureau dans son livre, *Satan hérétique*, pour penser une anthropologie de la personne dans sa complexité déjà moderne. Voir aussi le dossier publié sur son livre dans *Cahiers du Centre de recherches historiques* (2005), notamment le texte de S. Houdard, « Du laboratoire scolastique » et celui de D. Boquet, « Un homme sous influence ». Voir aussi R. Muchembled, *Une histoire du diable, XIIe - XXe siècle*.

[75] « Lettre du Père Bouchet, Missionnaire de la Compagnie de Jésus au Père Baltus de la mesme Compagnie ». La lettre est sans date, *LEC*, vol. IX, p. 66.

[76] M. de Certeau, « Le langage altéré ; la parole de la possédée ».

[77] Pour la possession et l'évangélisation, voir I. G. Županov, « Conversion, Illness and Possession ». Pour l'histoire de la possession des femmes à l'époque moderne, voir M. Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, S. Ferber, *Demonic Possession and Exorcism*, N. Caciola, *Discerning Spirits.*

[78] R. Freeman, « Dynamics of the Person ».

[79] En 1573, Hieronymus Vaz de Cuenca, missionnaire jésuite auprès des Parava de la baie de Mannar, l'indique expressément : « Les chrétiens ont une grande dévotion aux saints sacrements », en particulier à la confession. « P. Hieronymus Vaz de Cuenca aux membres à Lisbonne », Saint Roque, Mannar, 16 décembre 1573, DI, vol. IX, p. 298.

[80] Le baptême *in articulo mortis* des enfants malades ainsi que l'extrême-onction pouvaient pourtant produire un effet opposé parmi les « païens ». Les témoignages des missionnaires oratoriens goanais au Sri Lanka décrivent la méfiance des non-chrétiens envers les gestes de charité chrétienne lors de l'épidémie de variole en 1698. Les missionnaires furent accusés d'avoir tué les gens auxquels ils administraient l'extrême-onction. Voir I. G. Županov, « Goan Brahmans in the Land of Promise ».

chrétiens, notamment les femmes, voulaient se confesser tous les jours et suivaient les prêtres dans leurs visites pastorales. Elles souhaitaient faire part de tous leurs péchés, y compris les plus insignifiants, et ce faisant accablèrent les jésuites d'un surcroît de travail.

Il est possible que la confession, structurellement similaire à la possession, ait à long terme stimulé l'apparition de nouvelles formes de possession par l'intermédiaire des saints chrétiens et de la Vierge, comme le montrent les travaux contemporains des anthropologues [81]. L'enracinement du christianisme en Inde, et ailleurs, ne pouvait pas se passer des formes culturelles et de l'organisation sociale locales.

V. — LE SAVOIR ORIENTALISTE DES MISSIONNAIRES

Le savoir et le savoir-faire locaux, pour reprendre Le Gobien dans son introduction au premier tome des *LEC*, avaient effectivement donné « aux Sciences et aux Arts [Européens] un nouveau lustre [82] ». Mais c'étaient des savoirs toujours imparfaitement dévoilés. D'abord, comme l'écrit du Halde qui reprit la publication des *LEC* à la mort de Le Gobien,

> … les Brames, qui sont les sçavants du Païs, ont une attention particulière à ne pas laisser passer leurs livres en d'autres mains ; ils croiroient profanner leur doctrine, s'ils la rendoient trop commune. D'ailleurs il y va de leur intérêt de cacher aux Peuples ces sortes de connoissance [83].

À cause des brahmanes, poursuit du Halde, les Indiens sont « très peu instruits des principes de leur Religion ». On aperçoit ici, dans cette opinion missionnaire, le premier problème auquel sera confrontée la « science » de l'autre, en l'occurrence l'orientalisme naissant : l'incapacité et/ou le refus de communication. Obstruer le commerce et la communication fut considéré par les théologiens de la seconde scolastique, à commencer par Francisco de Vitoria, comme un acte contre la loi naturelle. Après la conquête espagnole de l'Amérique, le droit d'évangélisation se fondait sur des théories universalistes reposant sur l'idéal néo-stoïcien de la loi naturelle et universelle et sur l'idéal néoplatonicien de *prisca theologia* [84]. À la fin du XVIIe et au XVIIIe siècle, l'appareil néo-thomiste fut démantelé ainsi que les prétentions planétaires des monarchies ibériques, mais le destin « global » de la religion chrétienne était devenu une évidence du point de vue européen [85]. C'est à partir de ce point d'appui — le « droit » auto-octroyé à la mission globale — que les missionnaires jésuites français s'implantèrent en Inde, en lien étroit avec l'émergence, sous la bannière de la monarchie française, d'un réseau commercial et poli-

[81] Voir B. Sebastia, *Les Rondes de saint Antoine*. R. L. Stirrat, « The Shrine of St. Sebastian ».

[82] « Epistre aux jésuites de France », par Charles Le Gobien, *LEC*, vol. I, pp. aij-avj.

[83] « Epistre aux jésuites de France », par J.-B. du Halde, *LEC*, vol. IX, pp. aij.

[84] L. Clossey, *Salvation and Globalisation*, p. 253.

[85] Pour le rôle de la seconde scolastique dans le cadre de la question de l'Amérique, voir A. Pagden, « Dispossessing the Barbarian », p. 36.

tique. Le « droit au savoir », que les *LEC* ne cessent d'évoquer avec un mélange d'admiration et d'impatience, complète cette logique du droit que le colonialisme adulte du XIXe siècle transformera en « devoir de savoir ». La recherche des livres brahmaniques, les Veda et autres textes sanskrits, ainsi que la quête de savants brahmanes sachant les lire, s'accompagnèrent d'une méfiance constante quant à leur authenticité. Dès le XVIe siècle, les missionnaires avaient appris à leurs dépens que le savoir obtenu par truchement ne pouvait pas être fiable. L'accès direct, sans la médiation des brahmanes, représentait l'idéal pour l'acquisition de ce savoir « ancien », non encore contaminé par l'idolâtrie, que l'on pensait lié à une seule et même source, la Révélation divine.

Pour Jean Venant Bouchet et les autres missionnaires catholiques du XVIIIe siècle, l'Inde a toujours constitué un espace de recherche, plein de mystères. Huit ans après la mort de Bouchet, le père Jean-François Pons (1698-1753), un sanskritiste confirmé, écrit en 1740 en conclusion d'une lettre magistrale sur les « sciences » des brahmanes et les écoles philosophiques :

> Je ne suis pas assez au fait des systèmes des autres Écoles : ce que je vous marque ici, ne doit même être regardé que comme une ébauche à laquelle une main plus habile auroit bien des traits à ajoûter, & peut-être plusieurs à retrancher. Il me suffit de vous faire connoître que l'Inde est un pays, où il se peut faire encore beaucoup de nouvelles découvertes [86].

Le savoir orientaliste missionnaire resta ainsi toujours ouvert aux merveilles, aux miracles et aux démons, comme d'ailleurs le savoir brahmanique. Le jugement des orientalistes britanniques, Sir William Jones et les autres membres de l'Asiatic Society of Bengal, marquera le tournant de cette approche épistémique, non sans l'avoir en premier lieu assimilée fragment par fragment, et ultérieurement épurée de ses « superstitions » et exagérations « papistes ». À la fin du XVIIIe siècle, les administrateurs et les orientalistes britanniques accuseront le savant missionnaire et le docte brahmane de n'être que des informateurs ignorants et trompeurs, héritage d'un monde enchanté à l'assaut duquel s'était lancée la modernité, proclamant son « devoir de savoir [87] ».

[86] « Lettre du P. Pons, missionnaire de la Compagnie de Jesus, Au P. du Halde de la même Compagnie ». A Careical, sur la côte de Tanjaour, aux Indes Orientales, le 23 novembre 1740, *LEC*, vol. XXVI, p. 256.

[87] M. Saler, « Modernity and Enchantment ».

LA TRAVERSÉE DU DÉSERT DE PARIACACA PAR DIEGO DE OCAÑA, 1603

Kenneth Mills
Université de Toronto

Les religieux catholiques qui devinrent missionnaires à l'époque moderne voyagèrent à travers des territoires sans carte, selon des modalités strictement déterminées [1]. La mission était un acte d'émulation, dans des termes souvent mal compris, et même oubliés, dans la mesure où un fossé s'est creusé entre les objectifs des chercheurs contemporains et ceux des acteurs et des sources de l'époque. Être envoyé comme le messager de la foi signifiait suivre aussi bien l'injonction du Christ lui-même à la fin de l'Évangile de Matthieu que l'exemple des premiers missionnaires [2]. Cela signifiait que l'on était « digne de souffrir l'opprobre pour le nom [de Dieu] [3] ». Selon le jésuite Jerónimo Pallas, qui lui-même s'embarqua en 1617, « ceux qui se lanceraient dans cette entreprise ne font rien moins que les apôtres dans la conversion du monde. » Chaque *ouvrier* était « le bien insigne de Dieu », continuait Pallas, dépassant et tordant Platon dans le sens de la description de Paul (Actes, 9:15) comme un « vase d'élection », un instrument particulier traversant des chemins aux épreuves nombreuses pour des victoires minimes [4]. Cette représentation construit l'expérience de la mission comme extrêmement émulative, et dans un lien « généalogique » imaginé avec les activités et les récits missionnaires d'autrefois [5].

En m'appuyant sur des contemporains tels que Pallas, je cherche ici davantage à approfondir qu'à élargir. Je puise dans une « Relation de voyage », ainsi dénommée car elle n'a pas reçu de titre officiel, rédigée par le hiéronymite castillan Diego de Ocaña, qui traversa la vice-royauté espagnole du Pérou entre 1599 et 1606. Ce texte gagne à être interrogé à de multiples niveaux et non seulement comme un voyage spirituel personnel et d'émulation. J'explore cet aspect central du texte, à la recherche

[1] Article traduit de l'anglais par Aliocha Maldavsky.

[2] Matthieu 28:19-20, et 24:14.

[3] Actes 5:41.

[4] J. Pallas, *Misión a las Indias*, p. 280, p. 284. Ceci est une adaptation de l'argumentation de Socrate : « Nous sommes comme dans un lieu, d'où l'on n'a pas le droit de s'échapper […]. Ce sont les dieux qui s'occupent de nous […] nous sommes un des biens qui appartiennent aux dieux. » Platon, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, pp. 109-110.

[5] I. Wood, *The Missionary Life*, p. 19. Sur les missions et la christianisation de l'Europe et dans le bassin méditerranéen, voir l'œuvre fondamentale de P. R. L. Brown, *The Rise*.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 423-443.

de ce que les missionnaires pensaient qu'ils faisaient, de la conception qu'ils avaient du contenu et des objectifs de leurs écrits [6]. De même que les missions modernes dans des environnements étrangers provoquèrent des justifications politiques, eurent des résultats empiriques progressifs, et permirent de tirer de dures leçons sur des gens mal connus et de nouveaux coins du monde, la mission au loin offrait au religieux de l'époque une occasion inespérée d'entreprendre un voyage intérieur qu'il était en mesure de décrire. Ce mouvement vers l'intérieur, cet élan d'écriture sur la face spirituelle de cette expérience, au bénéfice de soi-même et des autres, et enfin, pour rendre compte à Dieu, était une performance complexe, un idéal que tous les missionnaires n'étaient pas en mesure d'atteindre. Pourtant pour certains cela en appelait à une réelle puissance, comme une réponse nécessaire aux défis du monde, une réponse narrative qui dépendait de la vision et de l'interprétation de lieux, de gens et d'événements réels, à travers le filtre métaphorique d'une imagination spirituelle chrétienne en pleine évolution.

Examiner les dimensions intérieures de la compréhension par un missionnaire de l'époque moderne de ses propres aventures, comme je le ferai ici, n'oblitère pas les autres approches et contenus du récit sur lequel je me concentrerai, ni les autres récits produits à la même époque. Comme Ian Wood l'a écrit pour le contexte du haut Moyen Âge en Europe, la tendance des chercheurs contemporains à appliquer le même type de « vernis missionnaire » à des récits largement divergents et à les considérer comme un genre uniforme a conduit à une représentation erronée et à creuser un écart béant entre « la mission et son portrait [7] ». Les récits des missionnaires des XVIe et XVIIe siècles, comme ceux de leurs prédécesseurs médiévaux (et on pourrait même remonter aux voyages des apôtres), suivaient des canons extrêmement flexibles, défiant toute définition trop facile de genre. Ainsi, l'insistance sur des textes comme la *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* (vers 1595-1609), composée par le dominicain Reginaldo de Lizárraga, avec sa remarquable tentative d'offrir une vue générale des villes, des régions et des histoires locales, ou le *Viaje* raconté par un autre hiéronymite, successeur d'Ocaña, Pedro del Puerto (1624), qui s'attache davantage à la collection des âmes et à l'inspection des sites de dévotion, soulignent la variété des récits missionnaires contemporains [8].

Au-delà de cette variété, l'attention portée au voyage personnel d'émulation au sein des récits nous permet de comprendre ce que de nombreux missionnaires pensaient qu'ils étaient en train d'accomplir et ce sur quoi portaient leurs écrits. Le soin avec lequel le chercheur contemporain traque des informations empiriques et précises sur les lieux, les gens et les événements est compréhensible. Pourtant il nous détourne de ce qui est aussi présent, et parfois prédominant dans les textes et — je

[6] D. de Ocaña, « Relación del viaje ». Tout porte à croire qu'Ocaña produisit l'exemplaire final d'une manière fragmentaire entre 1599 et 1608. Voir une édition problématique mais utile d'Ocaña, *Un viaje*.

[7] I. Wood, *The Missionary Life*, p. 25, pp. 25-52.

[8] R. de Lizárraga, *Descripción breve* ; P. del Puerto, « Relación del viaje ». Le récit est transcrit avec quelques erreurs et introduit dans P. del Puerto, « Viaje de un monje gerónimo ».

le réaffirme ici —, de ce qui était souvent central pour la compréhension par le missionnaire de l'expérience qu'il faisait et couchait sur le papier. Je pense (et je l'analyse en détail ailleurs) que les questions intimes, sur lesquelles les missionnaires prennent appui pour rendre compte de leurs voyages intérieurs, sont liées à leurs considérations plus vastes du potentiel spirituel des peuples et des lieux.

Obtenir la quiétude, cet état de calme intérieur, était perçu par de nombreux missionnaires modernes comme une étape nécessaire, un préalable à leur travail. Paradoxalement, nombreux sont ceux qui, aux XVIe et XVIIe siècles, ne recherchaient pas cet état seulement dans la solitude et la tranquillité de la prière avec leurs compagnons. La quiétude était susceptible de surgir bien plus puissamment dans les rigueurs d'une voie radicale, lorsque le missionnaire se battait seul contre les éléments. Le fondateur de l'ordre des jésuites, Ignace de Loyola (1491-1556), ne cachait apparemment pas son admiration pour le mouvement et l'expérience comme formes de savoir capables de dépasser toutes les autres et, par conséquent, pour le pèlerin, « celui qui sait le plus [9]. » Se fondant sur le fameux argument du compagnon et secrétaire d'Ignace, Jerónimo Nadal (1507-1580), selon lequel « notre lieu est le monde », les jésuites suivirent leur fondateur dans l'articulation de la nécessaire association entre la difficulté du voyage et le périple intérieur, entre mouvement extérieur et maturité spirituelle [10]. John W. O'Malley écrit que « c'était peut-être la première fois qu'à une vaste échelle la spiritualité chrétienne était pensée par et pour ceux qui ne vivaient pas dans un cloître [11]. »

Cherchant à éclairer les « bénéfices » tirés de l'expérience de la mission aux Indes, le jésuite déjà cité, Jerónimo Pallas, s'embarqua pour le Pérou et continua cette tradition. Il expliquait que les récompenses du départ en mission commençaient avec l'acte même de s'en aller et de vivre ailleurs. Seul un détachement radical tel que celui-là était susceptible de permettre de maîtriser l'amour pour le monde entier et de le remplacer par l'amour et la louange de Dieu. Et il n'y avait rien de plus efficace pour s'arracher à la possession de Dieu, qu'une traversée résolue vers les Indes. Un voyage aussi lointain « libère le religieux des liens qui l'attachent le plus fermement », les liens qui le distraient et « le maintiennent à l'intérieur de lui-même ». Pallas rendait compte de la spiritualité catholique qui se développait alors en insistant sur le fait que pour le religieux et futur missionnaire, le lieu d'origine, les amis et la famille, « la tendresse de la chair et le sang », n'étaient plus ce qu'ils semblaient être auparavant [12]. En parlant avec des parents et des amis, en s'immergeant dans leurs besoins et leurs affaires, l'amour et l'attachement grandissaient.

[9] Ignace de Loyola, *The Autobiography*, p. 65.

[10] J. Nadal, « 13a *Exhortatio Complutensis* », pp. 469-470. Voir J. O'Malley, S. J., « To Travel ». À propos de ce lien fondamental, voir S. Ditchfield, « Of Missions and Models ». Sur le but du pèlerinage jésuite, le vagabondage pieux et le voyager intérieur en Europe et dans les Amériques, K. A. Vélez, « Resolved to Fly ».

[11] J. O'Malley, S. J., « The Jesuits », p. 16.

[12] *Ibid.*, en particulier pp. 23-24. Pour l'argument selon lequel l'Église de la Contre-Réforme avait ébranlé la religiosité basée sur le lignage et la communauté, voir J. Bossy, « The Counter-Reformation » et Id., *Christianity*. Pour la réponse de J. O'Malley, S. J., puis R. A. Schneider, *Public Life*, pp. 220-254 sur « la parenté spirituelle ».

Très rapidement, on se retrouvait non seulement submergé par leurs besoins, mais aussi par « leurs mauvaises coutumes et inclinaisons », avertissait Pallas. On se trouvait impliqué dans les nombreuses « querelles et entrelacs des affaires temporelles ». La famille et les amis, l'amour et l'attention à leur donner, ces « liens si forts », écrivait Pallas, étaient « la plus grande et la plus effrayante arme offensive » du démon à laquelle devait faire face le religieux et futur missionnaire [13].

Malgré le fait que des contemporains espagnols comme Thérèse d'Avila (1515-1582) étaient parvenus à se libérer de manière héroïque en entrant au couvent [14], Pallas soutenait que même le monastère était une barrière insuffisante contre l'amour humain. En effet, l'institution de la clôture devint rapidement une version du même ennemi. Le couvent fut rapidement un lieu dans lequel on pouvait tomber dans le piège non seulement de « l'amour des choses » — les possessions matérielles, le bien-être, et même les routines confortables — mais aussi celui des autres personnes [15]. Le monastère était habité par d'autres avec qui le contact, même pour les âmes les plus attentives et les plus contemplatives, était fréquent et nécessaire. Le statut et la politique, les richesses et les dignités : toutes sortes de menaces distrayaient et captivaient le religieux.

Dans un tel univers mental, les souffrances et les privations à l'étranger apparaissaient au missionnaire comme un baume protecteur de fraternité et d'effort, réconfortant et inscrit dans le temps. Les épîtres de Paul, les Actes des apôtres et d'autres fragments des Écritures, les enseignements des pères de l'Église et des éléments de la culture classique adoptés par le christianisme, tout proclamait la relation étroite entre les rudes épreuves du monde extérieur, d'une part, et le développement spirituel et la compréhension de la volonté divine par un religieux, d'autre part. Aristote pensait que la difficulté était ce qui poussait le plus les gens à accomplir des actions héroïques. Les Psaumes disent clairement qui sont les héros de Dieu et chantent les récompenses de leurs souffrances [16]. Le travail des apôtres apportant l'Évangile aux gentils relevait du même esprit, puisque les porteurs du précieux message étaient exposés aux risques et mis à l'épreuve à de nombreuses reprises. Les « catalogues des épreuves » dont Paul fit l'expérience, dont les Actes rendent compte avec soin, faisaient partie de ce qui enracinait profondément la vulnérabilité et l'endurance face à la difficulté dans la tradition spirituelle chrétienne. Les menaces de l'environnement marin et terrestre subies par le saint voyageur dans le monde extérieur se reflétaient dans les peines intérieures qu'il endurait, la mise à l'épreuve de son sens de la mission, de son amour de Dieu et de sa confiance dans la protection de Dieu. « Dieu nous a produits les derniers sur la scène, nous les apôtres, comme des gens voués à la mort », explique Paul aux Corinthiens,

[13] J. Pallas, *Misión a las Indias*, pp. 280-283.

[14] « *Acuérdase a todo mi parecer, y con verdad, que cuando salí de casa de mi padre no creo será más el sentimiento cuando me muera ; porque me parece cada hueso se me apartaba por sí…* », Teresa de Jesús, *Vida de la Santa Madre Teresa*, p. 32 ; et Id., *Life of Teresa*, p. 15. Pour une excellente étude du *recogimiento* au Pérou voir N. Van Deusen, *Between the Sacred and the Worldly.*

[15] J. Pallas, *Misión a las Indias*, p. 281.

[16] Par exemple, Psaumes 90.

> … car nous avons été faits un spectacle pour le monde, et pour les anges et pour les hommes. Nous, nous sommes fous pour l'amour de Christ… Jusqu'à cette heure nous souffrons et la faim et la soif, et nous sommes nus, et nous sommes souffletés, et nous sommes sans demeure fixe, et nous prenons de la peine, travaillant de nos propres mains ; injuriés, nous bénissons ; persécutés, nous le supportons ; calomniés, nous supplions ; nous sommes devenus comme les balayeurs du monde et le rebut de tous jusqu'à maintenant [17].

La route la plus longue et la plus difficile, celle du triomphe de la persévérance, était celle qui valait la peine d'être parcourue par un homme de foi. « À chaque pas on trouve mille mésaventures et misères », assurait Jerónimo Pallas, dont l'affirmation abstraite était sûrement comprise de ses contemporains [18]. Les missionnaires s'attendaient à ce que leurs exercices d'obéissance et de vertu fussent inconfortables. Les situations extrêmes « se rencontrent parfaitement dans la mission aux Indes », s'enthousiasmait Jerónimo Pallas, qui présentait « l'entreprise » de la mission comme un « grand intervalle », une sorte d'exil de la vie et du monde, un orphelinat dont on devait tirer des bénéfices incalculables. L'intrigue de l'histoire était clairement établie. Se retrouver complètement seul en Amérique offrait au missionnaire de nouveaux degrés de souffrance qui apportaient, par une équation divine parfaite, un objectif et un but précieux. L'intensité du danger, la crainte et l'humiliation supposaient de « confier toutes ses espérances à Dieu et de s'unir étroitement avec sa mère », expliquait Pallas. Un grand « attirail de patience » serait nécessaire [19]. Alors, quand il n'y aurait nul lieu vers lequel se tourner, viendrait l'heure de l'ultime récompense faite de « paix et de tranquillité ».

Il était essentiel de faire quelque chose avec ces récompenses, afin de méditer et de rapporter sa propre expérience, pour soi-même mais aussi pour les autres et, enfin, pour Dieu. Saint François-Xavier (1506-1552) — une des premières et des plus pertinentes voix missionnaires qui se soient exprimées à l'époque moderne — écrivait qu'il vivait avec une dette pour les « dangers » et les « difficultés » qui lui avaient été « garantis ». Cette dette le liait en partie à ses prédécesseurs et à ses compagnons. Il se considérait lui-même, ainsi que son entreprise, comme issu d'un étroit rapport de parenté avec ses prédécesseurs et ses compagnons, qui contribuait à sa capacité à se frayer un chemin dans les « batailles » similaires à celles qui avaient été, et étaient encore, menées par d'autres [20]. Écrire, c'est-à-dire laisser un récit personnel d'un voyage intérieur, revenait à faire un don dans la réciprocité. Le missionnaire incité à l'imitation par les écrits des autres aspirait désormais à

[17] Je cite 1 Cor. 4:9-13 ; voir aussi 2 Cor. 11:23-28, 2 Cor. 4:7-12, 2 Cor. 6:4-10 ; Phil. 4:10-13 ; sur l'environnement naturel, en particulier, Actes 17:14-20 ; sur le service fidèle à Dieu et sa divine protection : Actes 27:23-24, Actes 9:15-16 et 23:11. « Le Catalogue des épreuves », dans J. T. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel.*

[18] J. Pallas, *Misión a las Indias*, p. 288.

[19] *Ibid.*, pp. 280-282 ; pp. 286-288.

[20] François Xavier, « Xavier to his companions », p. 179 ; Id., *Epistolae*, vol. I, pp. 375-396. Sur François-Xavier, voir en particulier I. G. Županov, *Missionary Tropics*, 1re partie.

inspirer et à être imité en retour. De plus, faire un récit était un moyen de faire son propre éloge et de rendre compte à Dieu. Lorsque Luis Gonçalves da Câmara et d'autres jésuites harcelaient le fondateur spirituel vieillissant de leur ordre, Ignace de Loyola, pour qu'il leur délivre quelques mots sur lui-même et sa vie, ils ne lui demandaient pas une autobiographie, comme nous pourrions le penser, mais plutôt un acte de « comptabilité spirituelle », que Marjorie O'Rourke Boyle, dans son excellent commentaire, appelle « une explication de la part de Loyola de la manière dont le Seigneur l'avait dirigé [21]. » Les compagnons du futur saint Ignace n'étaient pas les seuls à le considérer, lui, eux-mêmes et les missionnaires où qu'ils fussent, comme des cavaliers tellement conscients du contrôle que Dieu exerçait sur leur destin (au point de l'habiter) qu'ils laissaient la bride sur le cou de leur mule, ouverts à tout ce qui pouvait advenir. Les récits que faisaient les missionnaires de telles expériences — entreprendre une mission, lâcher la bride et en subir les conséquences — étaient également rédigés, en partie, pour remplir une fonction « épidictique » : autrement dit, leurs récits étaient des déclarations « inventées par l'individu au sujet de Dieu [22] ».

Dans le manuscrit du récit de son voyage, Diego de Ocaña n'est pas amené à expliciter l'exégèse. Il cite rarement des modèles d'inspiration narrative. Il serait néanmoins erroné de penser qu'il était un narrateur moins « généalogique » ou imitateur que son quasi-contemporain Jerónimo Pallas, dans le sens explicite de la continuité apostolique abordée ci-dessus. Ocaña travaille différemment, comme un journaliste missionnaire sur le terrain, dont le rapport avec « les outils et les techniques du récit chrétien au cours des siècles » est déductible mais souvent implicite [23]. Toutefois, lui aussi possède une compréhension alerte et allégorique de lui-même comme un errant de Dieu, ballotté et mis à l'épreuve tout au long de son séjour sur terre. Cette perception se traduit directement par une représentation de lui-même, surtout lorsqu'il affronte le danger ou d'autres situations où il se trouve mis au défi : dans ces passages de son manuscrit, le hiéronymite se tourne vers lui-même, attentif à ses propres émotions et souffrances au service de Notre Dame de Guadalupe d'Estrémadure.

Dans de tels moments, Ocaña considère son expérience comme un voyage spirituel et sa propre interprétation comme un moyen de persuader, c'est-à-dire d'émouvoir ses lecteurs dévots et informés. Afin de faire en sorte que son expérience d'un Nouveau Monde, à l'aube du XVIIe siècle, puisse avoir cet effet de communication, il a besoin de rencontrer et d'accroître les attentes de ses lecteurs en ce qui concerne ce qu'ils vont trouver dans son récit. Il le fait en reliant ses propres efforts à un passé apostolique. Comment décrire et explorer la manière dont Ocaña présente ses expériences américaines les plus difficiles, en termes apostoliques, pour les imaginaires chrétiens de cette époque ?

[21] M. Boyle, *Loyola's Acts*, 3.

[22] *Ibid.*, pp. 3-11.

[23] S. F. Johnson, « Late Antique Narrative Fiction », p. 204. Pour une présentation complémentaire mais plus générale, voir F. Kermode, *Pleasing Myself*, pp. 153-166 ; J. L. Kugel, *Traditions of the Bible*, et F. Kermode et R. Alter (éd.), *The Literary Guide*.

Une manière s'offre à nous, à travers l'adaptation de la « paraphrase littéraire » telle qu'elle fut pratiquée par Scott Fitzgerald Johnson, qui a étudié la réception et la réélaboration des histoires classiques et des débuts du christianisme dans l'Antiquité tardive ; un auteur qui s'engage dans la paraphrase littéraire, autant à l'époque moderne que durant l'Antiquité tardive, utilise les modèles narratifs et les métaphores phares d'un passé apostolique révéré pour éclairer le présent. Il est à la fois contraint par les récits apostoliques et les métaphores, et totalement engagé dans ce qu'il essaie lui-même d'accomplir. « Porter le passé apostolique » vers un autre présent implique, comme l'explique Johnson, un processus de « réitération et d'affirmation de ce [qui revient à] un mythe fondateur ». L'idiosyncrasie et même des changements significatifs sont permis tant que les lecteurs cultivés de ces récits réitérés reconnaissent et s'estiment convaincus par les analogies et les appropriations de l'auteur. Aucun cas ne ressemble à un autre et, dans l'étude de Johnson sur l'Antiquité tardive, les lecteurs sont majoritairement des érudits attachés aux textes. Mais le principe général est que, à la fois pour l'auteur et les lecteurs, le scénario et/ou la métaphore deviennent de plus en plus symboliques, voire évocateurs, pouvant aménager une intrigue, un cadre narratif familier, tout en puisant dans un état d'esprit et une texture, des éléments d'un code culturel dont l'auteur estime qu'il est confortable de se les approprier pour atteindre ses objectifs. Ainsi, la relation avec une métaphore originelle ou histoire ne relève pas de la précision mais, plutôt, d'une cohérence plus large. Dans mon livre à paraître sur le voyage de Diego de Ocaña aux Indes, je traite avec de plus amples détails, et avec d'autres exemples concrets, de sa manière de transformer des portions des Indes de l'époque coloniale en ce que Johnson appelle justement un « panthéon de paysages apostoliques ». Ocaña profite largement à la fois du caractère épisodique et de « l'élasticité » inhérents aux histoires de désir spirituel et d'évangélisation des débuts du christianisme. Ce sont ces caractéristiques qui ont permis au pouvoir de ces métaphores et de ces récits de se développer et de se maintenir jusqu'à aujourd'hui [24].

Comparée à la conscience évidente qu'éprouve son quasi-contemporain, le jésuite Jerónimo Pallas, d'être, lui et ses compagnons, des successeurs des apôtres, la méthode d'Ocaña peut paraître nonchalante. C'est en passant que le hiéronymite constate les correspondances apostoliques, traitant les métaphores chrétiennes de manière si naturelle qu'elles semblent à peine reconnaissables. En outre, il manipule les métaphores et les récits hérités de manière significative, en les élargissant à volonté et en les traitant comme des invitations multiformes utiles à ses propres fins. Cette liberté dans l'adaptation des métaphores et des formes littéraires, quoique surprenante au premier abord, correspond parfaitement à la tradition chrétienne de la paraphrase littéraire.

De la même façon que l'on rendait dramatiques les descriptions des terribles récits de tempêtes et de naufrages, de sécheresses et de fléaux, le Dieu de la Bible, des Actes des Apôtres et des vies des saints se manifestait comme *la* force de la nature. L'environnement naturel était une scène pour l'action divine. En outre, Ocaña

[24] S. F. Johnson, *The Life and Miracles*, p. 10, pp. 6-10 ; sur « l'élasticité », voir en particulier A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric*, pp. 89-119.

devait être familier de l'équation entre Dieu et Marie, et les forces de la nature à travers le corpus des miracles attribués à la Vierge de Guadalupe d'Estrémadure depuis le XIVe siècle, et recueillis dans une série de volumes depuis le début du XVe siècle [25]. Ce rappel de la longue tradition miraculeuse de l'image et du lieu se retrouvait également dans les neuf *tablas*, « vieilles et très noircies », qui illustraient l'ancienneté et l'histoire de la statue sacrée de la Guadalupe et des nombreux miracles de la Vierge qui décoraient, pendant les années de formation d'Ocaña, les murs de cloître principal dans le monastère d'Estrémadure — appelé *claustro de mudéjar* ou *claustro de los milagros* [26]. Filant cette association métaphorique, l'auteur hiéronymite anonyme du prologue au troisième volume des miracles de la Guadalupe, au début du XVIe siècle, présentait le monde comme un océan massif dans lequel les humains ne pouvaient que prendre leur chemin et couler, « submergés par la tempête du désespoir ». Terribles devaient être les vagues et les vents (arrogance, ambition, calomnie, convoitise, avarice et appétit) menaçant les hommes, les déviant de leur chemin. Selon l'auteur du prologue, le seul espoir d'être sauvé, le seul cap qu'il était possible de tenir au milieu des malheurs d'ici-bas, était la légendaire invocation à la Vierge Marie de Guadalupe, véritable « port de salut [27] ».

Au cours du XVIe siècle, les histoires miraculeuses des Indes commencèrent à entrer dans le corpus des récits enregistrés dans la chapelle d'Estrémadure. Souvent, ces miracles poursuivaient l'association de l'Amérique avec le danger maritime, alors que, de façon similaire, « l'Afrique » et les voyages autour de ce continent occupaient une place éminente dans l'imaginaire des chrétiens portugais de l'époque [28]. On peut citer le cas de Diego Hernández qui, en 1567, avait été sauvé avec dix autres hommes et sa femme, dans un bateau au large des côtes de Panama. Seules leurs ferventes prières à Notre Dame avaient réussi à faire faiblir un violent ouragan, et cela pendant le court laps de temps qui leur avait permis de rejoindre la côte sains

[25] Les neuf manuscrits conservés à l'Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (ci-après AMG) enregistrent les miracles survenus entre 1407 et 1722 ; Ocaña emporte avec lui aux Indes une sélection des miracles de l'image et dans la chapelle, éditée en 1597. G. de Talavera, *Historia*, livre 5. Pour le XVIe siècle, voir F. Crémoux, *Pèlerinages et miracles.* Pour des résumés des volumes : A. Ramiro Chico, « Nueve codices ». D'autres recueils de miracles de Guadalupe dans Biblioteca Nacional de España (ci-après BNE), ms. 1176 et dans la Biblioteca del Escorial (ci-après BE), Cód. IV-a.

[26] Sur la présence des neuf *tablas* et la description de leur ancienneté à la fin du XVIe siècle, voir G. de Talavera, *Historia*, fos 192ro-vo. Au XVIIe siècle, les tableaux étaient si détériorés qu'on les avait enlevés et remplacés par une série de vingt-neuf tableaux sur des thèmes identiques ou similaires, du hiéronymite Juan de Santa María (1583-1670), accompagnés d'inscriptions détaillant les événements et les miracles. Ils sont toujours exposés dans la chapelle. Juan de Santa María avait passé cinquante-cinq ans dans le couvent, pendant lesquels il « avait rempli la maison de tableaux » ; voir AMG Leg. 39, fo 64. Voir aussi F. de San José, *Historia universal*, p. 111 ; C. G. Villacampa, *Grandezas*, pp. 147-152, donne la liste et résume les tableaux de Santa María, et F. Crémoux, « Las imágenes », pp. 64-65, propose une discussion excellente dans un contexte plus large sur le pouvoir des images secondaires de toutes sortes d'images.

[27] AMG, Cód. 3, « Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe desde 1490 hasta 1503 », « Prólogo », fos 1ro-2ro.

[28] Voir les recherches très intéressantes de J. Blackmore, en particulier *Manifest Perdition*, mais aussi *Moorings*.

et saufs [29]. Les éléments du scénario dramatique sont simples : un mouvement ascendant depuis le malheur jusqu'à la délivrance, en passant par l'endurance et la foi ; mais les variations et le potentiel d'adaptation semblent sans fin. Typiquement, l'apogée du récit survient lorsque le protagoniste de l'histoire miraculeuse est mis à l'épreuve au-delà des limites des capacités humaines, et une prière de dernière minute, une supplication ou un vœu à la Vierge de Guadalupe d'Estrémadure offrent le seul espoir de soulagement. Il en fut ainsi pour Francisco Gómez, jeté par-dessus bord par d'énormes vagues lors d'un trajet dans les Caraïbes entre Carthagène des Indes et La Havane. Selon les témoins, cet « homme lourd qui ne savait pas nager » avait coulé et aurait dû mourir. Pourtant, au dernier moment, épuisé sous les flots, ayant avalé d'importantes quantités d'eau et sur le point de perdre conscience, Gómez agrippa une corde jetée d'un bateau de sauvetage, apparue soudain à sa portée. C'était la ligne de vie miraculeuse qui le sauva et, dans ses réflexions, il attribue sa survie à sa dévotion et à son vœu à la Vierge de Guadalupe [30].

Pour un religieux espagnol de l'époque moderne, l'océan possédait un potentiel positif d'associations métaphoriques, comme l'équivalent d'une nature vaste et sans bornes et du caractère inconnaissable de la volonté divine, par exemple, au-delà de son existence comme voie de communication concrète entre les centres européens et méditerranéens et le monde en train de s'étendre qu'ils cherchaient à influencer. Toutefois, comme Bernard McGinn et d'autres l'ont démontré pour une période précédente, la mer demeurait une force essentiellement négative dans l'imaginaire chrétien, ou mieux, elle était bien moins ambiguë qu'un autre concept « géographique » proche, celui du désert. La terreur inspirée par le paysage désertique provenait, comme pour l'océan indomptable, de son image de domaine vaste et perfide, dans lequel les démons et les tentations restaient tapis, et où les hommes pouvaient facilement se perdre. Pourtant, le caractère parfaitement absent et terne du désert, la dimension fondamentale de l'isolement qu'il rendait possible, en faisaient en même temps le lieu d'opportunités spirituelles considérables. Dans un désert, le religieux serait vraiment mis à l'épreuve et purifié, parvenant alors à se hisser au plus près de Dieu. Le désert, où prêcha Jean Baptiste, où Dieu communiqua avec Moïse, où le Christ lui-même se retira pour prier et où il fut mis à l'épreuve avant de triompher face au Diable, entretenait ce qu'un chercheur a appelé « la spiritualité de l'Exode », bien établie même avant que les premiers moines se fussent retirés dans les déserts d'Égypte et de Judée, faisant du désert un paysage emblématique pour leurs voyages spirituels. Du grec *eremos* et *eremia* vient notre mot « érémitique », le terme grec étant associé aussi à la notion d'espace sauvage, « loin de tout », dans lequel une âme pouvait se nourrir et trouver de nouveaux fondements [31].

[29] AMG Cód. 8, « Peligro de muerte, março de 1567 », f°s 5v^o^-6r^o^.

[30] *Ibid.*, « Peligro de mar, mayo de 1599 », f° 69 ; f°s 69r^o^-70r^o^.

[31] La littérature sur le désert dans l'imaginaire chrétien de l'époque médiévale est énorme. Voir en particulier B. McGinn, « Ocean and Desert », pp. 156-164 ; « Exode », dans *Dictionnaire de spiritualité* ; J. Leclerq, *Chances de la spiritualité*, pp. 247-277 ; B. Ward, « The Desert Myth » ; B. C. Lane (éd.), *The Solace of Fierce Landscapes* ; G. H. Williams, *Wilderness and Paradise* ; D. Burton-Christie, « Desert ».

Soutenus par ces associations fondamentales, les missionnaires de l'époque moderne pensaient souvent en termes de désert. Lorsqu'ils y faisaient référence, ils imaginaient un lieu primitif, à la fois menaçant et purificateur, à l'instar des lieux où les premiers ermites de Dieu avaient vécu « davantage comme des bêtes que comme des hommes », selon les termes de Jerónimo Pallas. À l'instar des solitaires du désert d'Égypte du IVe siècle, comme Antoine ou Pochomius, qui acceptaient la compagnie de visiteurs et même rassemblaient leurs compagnons dans des communautés établies, les missionnaires de l'époque moderne invoquaient le paysage désertique parce qu'il les aidait à donner un sens à leurs entreprises et à eux-mêmes. Le fait de supporter des « lieux déserts » qui, depuis les récits monastiques des XIIe et XIIIe siècles, étaient devenus aussi métaphoriques que littéraux, soutenait une image ascétique des religieux et était susceptible d'avoir un effet persuasif similaire sur les autres — y compris les lecteurs lettrés et compréhensifs [32]. Pour décrire leurs propres expériences de la sauvagerie, du sommeil sur le sol nu dans la paix, les derniers « pauvres d'esprit [33] », le missionnaire moderne mobilise l'isolement radical du désert, afin d'en appeler à une communauté de lecteurs.

Les équivalences établies par Ocaña entre un environnement américain intimidant et le désert et sa conception de lui-même comme instrument, nu face à la volonté de Dieu et de la Vierge, sont par conséquent des clés essentielles pour saisir sa perception des difficultés lors de ce voyage comme un acte et une expression religieux. À travers ce qu'il perçoit comme des terres incultes et dépeuplées, où il pense trouver des gens vils, et quand il souffre du rejet et de l'indifférence des autres, Ocaña fait l'expérience du désert, et dans ces passages de son manuscrit le caractère émotionnel de son récit est accentué. En se remémorant l'expérience afin de l'enregistrer pour lui-même, pour les autres et pour Dieu, le « pèlerin » souffrant et itinérant se centre sur lui-même. C'est alors que le monde extérieur devient le terrain des épreuves imposées par Dieu, qui demande à ses médiateurs de réfléchir à leur service et à leur mission et de regarder au fond d'eux-mêmes. Pour le hiéronymite, le retrait vers l'encre et le papier est une forme d'arrangement de la mémoire de ce qui s'est passé dans ce désert, qui se confond alors avec la manière dont ce qui s'est passé doit être considéré. Le corps physique de Diego de Ocaña converge avec son état d'esprit et devient effectivement un support de connaissance.

La critique interne du texte montre que Diego de Ocaña mit au point son manuscrit de manière fragmentaire. Il écrivit la version finale et acheva ses illustrations une fois que l'essentiel de ses aventures avait déjà eu lieu — peut-être pendant un long séjour à Potosí (du 18 juillet 1600 jusqu'au début du mois de novembre 1601), mais surtout pendant un second séjour de convalescence à Lima (de début décembre 1603 à début août 1604) et pendant près de deux ans passés en Nouvelle-Espagne (de janvier 1606 à l'automne 1608). En réfléchissant à ses expériences, ce qui s'était déroulé aux Indes semblait se rapporter à ce que Dieu avait accompli à travers lui, nous rappelant le paradigme ignacien contemporain auquel j'ai fait allusion plus haut. Les objectifs brillants d'Ocaña en tant qu'agent de l'image et de l'autel d'Estré-

[32] G. Constable, *Monks, Hermits*, pp. 242-249 ; M. Dietz, *Wandering Monks*, pp. 73-78.
[33] J. Pallas, *Misión a las Indias*, p. 288.

madure — la création ou la correction des « *Guadalupes* » américaines et des communautés dévotionnelles, mais aussi des stratégies et des ruses pour la collecte d'aumônes pour préserver solidement les liens avec l'image et le sanctuaire d'origine — jamais n'ont effacé les efforts qu'il déploya pour se déplacer sur le terrain, tendu vers des objectifs qui n'auraient été concevables que dans les centres urbains hispanisés. Tout le reste était un entre-deux, une expérience terrestre à supporter. En détaillant les épisodes endurés dans un esprit apostolique, Ocaña postulait que son rôle de *demandador* était de voyager, d'être secoué et de souffrir des privations au nom de la Vierge Marie et dans l'intérêt de ses gardiens, ses frères hiéronymites.

Un épisode qui démontre amplement combien pour Diego de Ocaña ce voyage représente une expérience de traversée du désert dans un esprit apostolique est celui de sa traversée finale des Andes, à la fin du mois de novembre 1603.

Il est sur la route de Cuzco à Lima. Il vient à peine de quitter la douce prospérité de Jauja et de la vallée du Mantaro et a rejoint les zones les plus hautes de la province de Yauyos, escaladant par le versant oriental les montagnes déchiquetées les plus à l'ouest des Andes. Il connaissait le nom d'un col tristement célèbre et savait ce que le lieu avait fini par signifier pour les Espagnols et les esprits hispanisés du Pérou. On ne sait pas s'il était au courant de ses anciennes significations et transformations.

Le col de Pariacaca et son alignement de pics enneigés font référence à une des *huacas* les plus illustres et ancestrales de la région, une divinité dont le vestige était un double pic enneigé, et dont des copies ou « enfants » s'étaient multipliés dans le pays. La forme escarpée du Pariacaca était visible de très loin et de tous côtés. Vers la fin du XVIe siècle, la fonte de ses neiges et les chansons et danses sacrées de ses sommets avaient pendant longtemps expliqué le paysage géographique et social et donné du sens aux populations des régions environnantes qui célébraient régulièrement des commémorations festives et des pèlerinages dans ce lieu sacré [34]. Il semblerait que Diego de Ocaña ait traversé le territoire de la divinité andine de Pariacaca sans la connaître, s'émerveillant plutôt de la manière dont la fonte des neiges et les torrents approvisionnaient des lacs profonds et des rivières déchaînées, qui se déversaient dans les vallées vers l'ouest et la mer du Sud (l'océan Pacifique) et vers l'est dans ce qu'il savait être la rivière Jauja (le Mantaro, aujourd'hui). Ainsi, à l'instar des Espagnols depuis un demi-siècle, il créa ses propres significations.

Quelques années avant le voyage d'Ocaña, des fonctionnaires, des chroniqueurs et des voyageurs espagnols s'étaient étonnés tout simplement de voir comment les habitants se débrouillaient pour se mouvoir dans un tel endroit. Même sans leurs métaphores chrétiennes, de tels cols montagneux étaient assimilés à la sauvagerie et au danger pour l'existence humaine, l'antithèse des vallées et des plaines, des

[34] Sur la prééminence de Pariacaca comme ancêtre divin des peuples des Yauyos et sur le souvenir de son statut — l'une des plus importantes divinités andines au début du XVIIe siècle —, voir F. GUAMÁN POMA DE AYALA, vol. I [fos 268-269], p. 241. Les histoires sacrées de Pariacaca sont les principaux éléments moteurs du « Manuscrit de Huarochirí ». ANONYME, *Huarochirí*, et une excellente traduction et édition en anglais, ANONYME, *The Huarochirí Manuscript*. L'étude classique sur le contexte de ces documents est celle de K. SPALDING, *Huarochirí*. Pour une étude sur le sens plus large des *huacas* telles que Pariacaca et les conséquences de leur tendance à proliférer et à s'adapter, voir K. MILLS, *Idolatry*, plus particulièrement les chap. II, VII et VIII, et ID., « The Naturalization ».

lieux adaptés à l'ordre humain et à la civilisation. L'arrangement entre les populations indigènes et cet environnement vertical de l'intérieur des Andes était dérangeant pour la plupart des yeux européens. Comment dompter un tel endroit, que les Incas et leurs sujets avaient, de toute évidence, laissé prospérer dans leur intérêt ? Comment fallait-il s'y comporter [35] ?

Comme pour la plupart des choses que les Espagnols étaient en mesure de faire dans les Andes, les moyens de déplacement avaient été créés par les populations andines et par les prédécesseurs impériaux des Espagnols, les Incas. Un réseau d'environ 40 000 kilomètres de routes avait été construit et entretenu par les souverains incas pour relier les quatre-vingts provinces de leur vaste royaume quadripartite. Les deux principales routes nord-sud — la première dans les montagnes et l'autre reliant les contreforts occidentaux le long de la côte — avaient facilité les déplacements des armées, des messagers et l'approvisionnement, et étaient une réelle réussite. Mais les routes latérales dans les cols de haute montagne des Andes centrales, comme le bout de « route royale » qu'Ocaña avait emprunté, étaient encore impressionnantes. Non seulement ces structures ne semblaient pas défier l'environnement naturel apparemment inhospitalier des vents d'altitude, des pics enneigés et de la puna, mais elles paraissaient se résigner à cette nature.

L'aménagement du terrain par les populations andines était allé bien au-delà des besoins pratiques des soldats et des caravanes de lamas, sans compter ceux des messagers et des petits groupes de voyageurs à pied. Les routes étaient pavées de pierres rondes et couvertes de dalles de pierre, lorsque cela était possible — en général sur une largeur de un à quatre mètres — et il y avait des canaux de drainage, des murs de soutènement, des chaussées et des ponts [36]. Des marches avaient été creusées dans la roche, à l'émerveillement des premiers voyageurs coloniaux ; elles facilitaient la montée dans les portions les plus escarpées de cols tel celui de Pariacaca. Immédiatement après la conquête, les Espagnols devinèrent que leurs descriptions des routes latérales à l'intérieur des Andes centrales seraient difficiles à croire pour quiconque ne les avait pas vues de ses propres yeux. De telles routes s'apparentaient à d'ostentatoires démonstrations de pouvoir sur l'environnement et sur les sujets des Andes qui les construisaient et les entretenaient, dans le cadre de leur corvée de travail *(m'ita)* sur les routes de l'Inca.

Lorsque Pedro de Cieza de León évoque sa traversée de la même chaîne du Pariacaca dans les années 1550, il éprouve le besoin de solliciter les lecteurs avertis pour soutenir ses affirmations. Il écrit :

> Ceux qui liraient ce livre en ayant séjourné au Pérou pourraient se souvenir du chemin qui va de Lima à Jauja par les montagnes escarpées de Guaychyre [Huarochiri] et par la montagne de Pariacaca et ceux qui les entendraient en parler pourraient comprendre si leur récit dépasse ce que j'écris [37].

[35] Pour une étude récente sur le processus troublé par lequel les Espagnols se sont adaptés au paysage andin, J. R. Mumford, « Vertical Empire ».

[36] J. Hyslop, *The Inka Road System*, p. 224 ; D. E. Thomson et J. V. Murra, « The Inca Bridges » ; C. Morris et D. E. Thomson, *Huánuco Pampa* ; T. N. D'Altroy, *The Incas*, pp. 242, 251.

[37] P. de Cieza de León, *Crónica Del Perú*, *Segunda parte*, chap. xx, pp. 40-41.

Pour des voyageurs espagnols du dernier tiers du XVIe siècle, l'imposant col était toujours là, attirant les visiteurs et leurs commentaires. Mais sa signification était en train de changer. Il devenait moins le merveilleux exemple de la maîtrise par les Incas de l'espace andin, qu'une route le long de laquelle les Espagnols devaient affronter différentes difficultés, où des questions pouvaient se poser et des occasions être saisies.

Le jésuite José de Acosta avait traversé la chaîne dans les deux directions dans les années 1570 et laissé de riches récits de ce qu'il avait vu et éprouvé. Pour Acosta, le col de Pariacaca était principalement l'occasion d'avoir accès à la nature qui l'entourait, de collecter des informations empiriques et de mettre en perspective ses trouvailles. Il grimpa les pentes escarpées dans une succession de microclimats, à travers d'austères hauts plateaux et des cols montagneux couverts de neige et manquant d'air respirable. Le récit d'Acosta devient une occasion de décrire avec minutie la cruelle mise à l'épreuve non seulement de l'humaine condition, mais surtout de la sienne propre. Lors du premier passage d'Acosta par le col de Pariacaca, son corps devient le laboratoire de l'histoire naturelle. Son récit devient une expérience de première main du mal d'altitude dans un chapitre de l'*Histoire naturelle et morale des Indes*, dans lequel il extrapole sur les pouvoirs de différents types d'air, « les effets merveilleux des vents », en mer et sur terre, dans certaines régions des Indes occidentales [38].

Acosta affirmait qu'il n'oublierait jamais cette première traversée en 1573, une ascension depuis le niveau de la mer jusqu'aux « marches de Pariacaca » et à travers la ligne de partage des eaux à une altitude de près de 5 000 mètres. Il était arrivé dans les contreforts avec une préparation scientifique, ayant consulté les meilleurs conseillers locaux au sujet de ce qui l'attendait plus loin et des « altérations » qu'il était susceptible d'avoir à expérimenter, mais aussi de la meilleure manière de maîtriser ses sens pour observer, enregistrer et analyser les faits. Pourtant, aucun conseil local, aucune lecture préalable n'auraient pu le préparer à ce qu'il devait endurer durant cette première étape du voyage.

> Lorsque je gravis la plus haute partie de cette montagne, appelée les Escaliers, je ressentis presque aussitôt une angoisse si mortelle, que je fus sur le point de me laisser choir de ma monture sur le sol [39].

En effet, Acosta vit un homme qui « se jetait sur le sol en criant, si grande était la douleur que lui avait provoquée le passage du Pariacaca [40]. »

Pourtant, tranquillisé par un compagnon plus fiable, le jésuite ne bougea pas de son cheval, supportant le fardeau intime, écrit-il, de « trois ou quatre heures de souffrance, jusqu'à ce que nous soyons descendus bien bas et à une température plus convenable [41]. » Il se rappelait la panique, la confusion et l'impuissance de ses

[38] J. de Acosta, *Histoire naturelle et morale*, pp. 113-117.
[38] *Ibid.*, p. 115.
[40] *Ibid.*
[41] *Ibid.*

compagnons de voyage, certains cherchant à confesser leurs péchés, peut-être pour la dernière fois. Dans sa description de la confusion, Acosta écrit :

> Bien que nous fussions nombreux, chacun pressait le pas sans attendre son compagnon afin de sortir au plus tôt de ce mauvais passage, et je me retrouvai seul avec un Indien que je priai de m'aider à me maintenir en selle. Là-dessus, je fus pris de tant de spasmes et de vomissements que je pensai rendre l'âme, car après avoir rendu dîner et humeurs, bile jaune et bile verte, la violence de mon estomac me fit rendre du sang [42].

Alors que, à peu près au même endroit, deux décennies plus tôt Pedro de Cieza de León s'inquiétait que ses lecteurs pussent ne pas croire son récit au sujet de la maîtrise de l'environnement par les Incas à travers leurs travaux d'entretien des routes, Acosta se demande si les lecteurs accorderont du crédit à ses descriptions des effets physiques dramatiques de l'altitude sur le corps humain dont lui-même, ses serviteurs indiens et ses compagnons de voyage ont fait l'expérience. Si l'on tient compte de l'articulation complexe entre d'une part les lectures, les observations empiriques et les expériences des informateurs qu'ils rassemblent pour appuyer leur étude, et d'autre part les éléments naturels, Acosta est le digne successeur du révolutionnaire chroniqueur des Indes Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557). La traversée du col de Pariacaca est, pour le jésuite, principalement un lieu où compléter ses connaissances, une merveille au sens naturel et médical du terme, une expérience personnelle dont il faut rendre compte aussi soigneusement et fidèlement que possible au nom de la connaissance, aussi bien que pour l'accumulation d'informations pratiques pour les voyageurs espagnols qui traverseraient après lui ces difficiles portions de l'empire.

Quelques décennies plus tard, Diego de Ocaña fit l'ascension du même col, mais de façon plus progressive et depuis l'est. Il avait passé quasiment trois ans à des altitudes supérieures à 3 000 mètres : le choc de survivre à près de 5 000 mètres en était atténué [43]. Pour notre propos, il est bien plus remarquable qu'Ocaña fasse passer au second plan à la fois la volonté des Incas d'apprivoiser les espaces farouches des Andes et l'occasion d'en observer les effets sur le corps. Bien qu'il ne fasse pas référence aux commentaires de ses prédécesseurs, il est probable qu'Ocaña les connaissait, principalement le récit laissé par Acosta, et en particulier un détail de celui-ci, vers la fin. Dans une discussion sur la rigueur et le caractère mortifère des vents et de l'air en haute altitude, Acosta relayait l'expérience bien réelle d'un de ses informateurs dans ces mêmes « déserts d'hommes » *(despoblados)*. Lorsque ce « dominicain » anonyme, « prélat de son ordre », avait négocié le col de Pariacaca, il avait failli mourir avec ses compagnons d'aventures moins fortunés que lui : il n'avait survécu, seul, pendant une nuit dans le froid mordant que parce qu'il avait

[42] *Ibid*. Pour suivre le caractère « scientifiquement » descriptif de l'histoire, D. L. Gilbert, « The First Documented Description ».

[43] José de Acosta avait compris l'avantage relatif auquel parvenait un voyageur qui, comme Ocaña, était acclimaté à une altitude importante et se déplaçait vers la mer et non dans le sens opposé, de la mer vers l'intérieur : J. de Acosta, *Historia natural y moral*, p. 105.

rassemblé « un grand nombre de corps dont il fit comme un muret et chevet de lit. Ainsi dormit-il, les morts lui donnant la vie [44]. »

En novembre 1603, le hiéronymite était aussi clairement conscient qu'Acosta que la chaîne de Pariacaca était un « *despoblado* » — une portion punitive de dix-huit lieues de la route royale entre la vallée de Jauja et l'étape *(tambo)* de Huarochiri. C'était l'une des nombreuses régions des vastes Indes ainsi désignées par les observateurs espagnols et qui — en raison de la rudesse du climat, du manque d'eau et d'autres choses nécessaires, de la catastrophe démographique des Indiens et de la politique de regroupement menée par les autorités espagnoles (ou de la combinaison de ces facteurs) — étaient considérées comme vides et potentiellement dangereuses.

Le terme *despoblado* était — il l'est encore aujourd'hui — un terme subjectif et fortement connoté. C'est le point de vue de quelqu'un, une désignation, un jugement sommaire. Pour comprendre ce que *despoblado* signifie pour les contemporains, il faut avoir en tête son opposé. En 1586, environ dix-sept ans avant la traversée par Ocaña du col de Pariacaca, un *corregidor* expérimenté, auteur administratif des nombreuses réductions des populations indigènes de Huarochiri en villages « ordonnés », Diego Dávila Brizeño, écrivait au roi Philippe II que le trafic des cavaliers montant chevaux et mules le long de cette route royale était dense, trop dense en réalité pour ce que ses gens étaient capables de supporter [45]. Les voyageurs commettaient des abus et la loi n'était plus respectée dans la région. Parmi d'autres choses, Dávila Brizeño protestait contre la tromperie et la corruption qui régnaient dans les *tambos* et, plus généralement, contre les besoins croissants en services et en provisions de tous ces voyageurs espagnols.

À l'instar de celle de ce *corregidor*, la pensée de Diego de Ocaña avait pour cadre la dichotomie humaniste et chrétienne de la Renaissance, qui distinguait entre les agglomérations urbaines et ordonnées et leurs négations menaçantes et sans bornes. Si un *despoblado* ne pouvait pas être changé, il fallait le supporter. Les significations de ce type de lieu ont une valeur négative, elles relèvent de ce qui manque, de ce qui est impossible ou « absent ». Lors de leur passage, les gens comme Ocaña ont besoin d'être assistés et aidés. Et pourtant, quoique peu prometteuse, l'idée d'un lieu désert est aussi une page blanche à remplir. Son caractère fondamentalement peu fréquenté, en termes de modes de vie compréhensibles et, plus largement, en termes de signification subjectivement utile, est une invitation au commentaire. Parce que rien de valable n'est censé exister dans le *despoblado*, le commentateur se tourne vers lui-même et, en donnant un sens littéraire à l'expérience, il est susceptible de se révéler. En effet, il n'est pas exagéré d'affirmer qu'il était en train de se développer une sorte de compétition narrative parmi les voyageurs lettrés qui, tour à tour, n'hésitaient pas à reprendre dans leurs récits tel ou tel fragment d'une précédente description de l'expérience du col de Pariacaca, pour l'examiner, la remodeler éventuellement ou la rejeter.

[44] J. de Acosta, *Histoire naturelle et morale*, p. 117.

[45] D. Dávila Brizano, « Descripción y relación ».

Diego de Ocaña organise le récit de son expérience de deux manières. D'abord, il oppose ostensiblement son expérience à celle de la générosité de la terre dont il fit l'expérience dans la vallée de Jauja, où il passa deux jours à rassembler des vivres et à chercher des guides, avec la sentence suivante : « Le *despoblado* que l'on appelle Pariacaca est la *puna* la plus mauvaise de tout le Pérou. » Ensuite, il analyse son expérience comme une mise à l'épreuve rétrospective et le fait d'y avoir survécu comme une délivrance proche du miracle : « Il m'arriva le plus grand malheur dont je fis l'expérience en cinq ans que je passai à marcher continuellement », écrit Ocaña, en se référant spécialement à « la nuit où, par miracle, [il se réveilla] en vie [46]. »

Le hiéronymite signale l'expérience de la souffrance dès les premiers moments qu'il décrit, lorsqu'il grimpa hors d'un abri rustique dans le *tambo* le matin où sa petite troupe entama le passage du col. La neige avait obstrué la sortie pendant la nuit et il fallait la dégager pour que le hiéronymite pût sortir. À partir de ce moment, les présages se firent chaque fois pires. Il manquait des animaux. Non loin de là, les membres du groupe d'Ocaña découvrirent qu'un de leurs chevaux les plus forts — celui qui avait transporté jusque-là les affaires du religieux — était mort gelé sur la rive d'un fleuve. La théorie d'Ocaña fut que la bête avait été prise trop rapidement par l'eau glacée et était morte sous le choc.

Selon Ocaña lui-même, le souvenir de l'essentiel de l'expérience du voyage dans la *puna* et le col montagneux est trop douloureux : « Il est vrai que je voudrais le passer sous silence pour ne pas verser à nouveau les larmes qui furent les miennes dans ce désert et dont je me souviendrai toute ma vie [47]. » Le prétexte du silence sur des expériences trop douloureuses et fortes pour être rappelées est à la fois significatif et relève d'une mise en scène. Ici, comme dans la description d'autres « déserts » dans son manuscrit, Ocaña écrit sur le sujet et il le fait avec attention. En attirant l'attention sur sa souffrance, sur les larmes et les émotions dont il fit l'expérience « dans ce désert », il en appelle à la métaphore chrétienne profondément enracinée à laquelle nous avons fait allusion plus haut. En effet, la sensation d'un espace pénible se transforme en un « désert intérieur ». L'âme, privée du monde, commence à se concentrer et à se réjouir en silence, dans ce qu'Alain Saint-Saëns a décrit comme un « érémitisme sublimé », nostalgique, non seulement au sein de l'ordre d'Ocaña, mais dans l'ensemble de la culture religieuse de l'Espagne moderne [48]. L'allusion d'Ocaña à « ce désert » est un signe de son expérience. Ses lecteurs avisés sont censés comprendre le col de Pariacaca comme un désert infini, épouvantable, mais aussi comme le lieu d'un désir érémitique. Dans un environnement aussi difficile, l'instrument de Dieu qu'il était subissait une mise à l'épreuve sévère, tout en trouvant là un guide intérieur et la compréhension de la volonté divine.

La neige continua à tomber, écrit-il plus loin, et en telle quantité qu'il « semblait que le ciel tombait en morceaux de sa voûte [49] ». Les charges furent aban-

[46] D. de Ocaña, « Relación », f° 343v°.
[47] *Ibid.*, f° 344v°.
[48] A. Saint-Saëns, *La Nostalgie du désert, passim* ; T. Johnson, « Gardening for God ».
[49] D. de Ocaña, « Relación », f° 345r°.

données une à une par désespoir. Ocaña et ses compagnons de voyage marchaient péniblement l'un derrière l'autre et rapidement commencèrent à perdre la trace les uns des autres. Le groupe de voyageurs était en train de se disperser sur une longue colonne qu'il devenait impossible de suivre. Un des deux guides andins, qu'Ocaña avait engagés dans la vallée de Jauja, les avait déjà abandonnés, sans attendre sa paie et laissant seulement une couverture. À la nuit tombante, ils traversèrent un haut plateau où le vent les saisit. Le hiéronymite se présenta lui-même, avec le porteur andin restant et la seule mule, comme des créatures de plus en plus seules face à Dieu et à la neige qui tombait [50]. À un moment donné, comme ils ne savaient pas si l'ensemble du groupe de voyageurs poursuivait encore la route, il fut décidé que l'homme rebrousserait chemin pour s'assurer que les autres ne s'étaient pas perdus. Ocaña déclare qu'il lui promit de lui donner à boire une fois qu'ils seraient sains et saufs, afin de s'assurer de son retour, avec ce froid commentaire : « Les Indiens ont plus d'estime pour celui qui leur donne à boire que pour celui qui leur donne cent ducats [51]. »

À ce stade, il faut nous pardonner de souhaiter que Diego de Ocaña ait péri dans la neige avec sa malheureuse mule — mais il n'écrivait pas pour nous impressionner avec sa sensibilité. En effet, justement dans le soin qu'il prend à se souvenir de sa dépendance vis-à-vis d'une mule — qui fut longtemps l'animal de prédilection des voyageurs religieux chrétiens [52] —, Ocaña est en train de mettre en scène, encore une fois, une méditation sur lui-même et sur les tourments qu'il a endurés. Le retour du guide indigène, qui pouvait ne jamais revenir, augmente la tension dramatique et fait partie de la souffrance que Ocaña a l'intention de communiquer : « Et je suis resté dans ce champ en criant de temps en temps, alors que la neige continuait à tomber [53]… » Deux heures passèrent et personne ne revint.

Le récit clairsemé d'Acosta sur l'expérience précédente du dominicain dans le col de Pariacaca suscite ses propres souvenirs et sert peut-être à Ocaña pour élaborer le sien. Il se peut également qu'avec des modèles bibliques en tête, le hiéronymite s'invente confortablement des monologues intérieurs, les siens propres et ceux des autres [54]. Il imagine, par exemple, ce que les autres auraient pu penser alors que la nuit tombait et qu'ils ne voyaient plus le chemin :

> Le père marche devant avec l'Indien. Il doit être déjà arrivé aux refuges. Nous ne savons pas où nous marchons et les montures ne peuvent pas avancer. Restons à l'abri de ces rochers.

Le passage est une construction rétrospective du narrateur, tenant compte du fait qu'Ocaña apprit plus tard ce qui s'était réellement passé. Dans son récit, il explique aussi que le guide indien n'avait rejoint les retardataires dans leur refuge que vers

[50] *Ibid.*

[51] *Ibid.*, f° 345v°.

[52] M. Dietz, *Wandering Monks*, p. 21.

[53] D. de Ocaña, « Relación », f° 345v°.

[54] Sur cette caractéristique dans les récits bibliques, voir R. Alter, *The Art of Biblical Narratives*, chap. ii, spécialement les pp. 35-36.

onze heures du soir. Le groupe jugea inutile de sortir à la recherche d'Ocaña à cette heure tardive, pensant qu'ils ne le trouveraient pas avant l'aube. Ocaña les imagine encore faisant des conjectures désespérément optimistes : « Le frère a dû trouver peu à peu son chemin et a dû arriver au *tambo* [55]. »

La nuit devenant de plus en plus glaciale et son espoir d'être secouru déclinant rapidement, Diego de Ocaña se représente arrivant à un point de non-retour, convaincu d'être perdu. Il pouvait méditer sur le récit d'Acosta sur le dominicain s'abritant sous des cadavres. En termes de structure narrative, comme il avait appris de ses lectures des Écritures et des vies des saints et — comme on l'a déjà noté — en intériorisant les *scénarii* des innombrables miracles apparents de Dieu à travers la Vierge de Guadalupe d'Estrémadure, il se trouvait dans une très fâcheuse posture. Ocaña était en train d'atteindre le désespoir extrême, le point culminant que les lecteurs attendaient. Mais il n'y était pas encore tout à fait, car il manquait encore le moment crucial durant lequel l'instrument humain de Dieu devait se battre vraiment. Seul dans un désert glacial, vide et sans chemin, Ocaña atteignit la contemplation, pensant à son rôle de messager, de collecteur d'aumônes et de faiseur d'images aux Indes, au service d'une célèbre invocation de la Vierge, pensant à la volonté de Dieu, et luttant en pensée, en mots et en actes.

Son attention se tourna vers la mule qui, à ce stade, pouvait à peine tenir sur ses pattes.

> Et je pris une couverture et je la mis sur la tête de la mule, puis je me suis mis les rênes autour du corps et j'ai placé mon visage contre celui de la mule, sous son cou, avec les mains que je ne sentais plus de froid sous les jointures de la mule, et dans cet abri, elle avec moi et moi avec elle, nous avons grâce à Dieu passé la nuit [56].

La ressemblance avec le récit d'Acosta du religieux dominicain trouvant un abri dans le même lieu terrifiant, aménageant une couche macabre et arrachant sa survie (et une chaleur toute relative) aux corps morts de ses compagnons, est frappante. Avec cette quête de chaleur auprès de sa mule, Ocaña poursuit son dialogue intérieur avec ses lecteurs et leurs attentes, accélérant le pas.

Il y avait beaucoup de bonnes raisons, selon Ocaña, pour que lui-même et son compagnon à quatre pattes aient été sur le point de mourir. Certes, les mules étaient habituées à passer la nuit dans un froid glacial. Mais elles pouvaient en général marcher, boire et manger. La mule d'Ocaña, comme lui-même, n'avait pas eu droit à ce genre de luxe alimentaire. Il se souvient d'avoir pensé qu'ils devraient rapidement tomber morts dans la neige. « De temps en temps, écrit-il, je levais les mains pour secouer mon chapeau qui semblait crouler sous une tour enneigée [57]. » Il fait la chronique de la perte progressive de l'espoir, des larmes versées dans le cou de la mule au milieu de la tempête. À ce stade de faible résistance, conformé-

[55] D. de Ocaña, « Relación », f°s 345v^o^-346r^o^.
[56] *Ibid.*, f° 346r^o^.
[57] *Ibid.*

ment au rythme habituel de la narration, il formule ses « plaintes pieuses » à Notre Dame, en disant :

> Puisque ma fortune, ou plutôt mes péchés, m'ont à travers vous amené à mourir dans un désert enterré dans la neige, alors que les moines de Guadalupe viennent de terminer leur dîner et sont bien au chaud dans leur cellule, et moi, qui ne fais rien d'autre que m'occuper de vos affaires et non des miennes, en demandant l'aumône pour donner à manger aux pèlerins qui vont à votre maison, faut-il que je meure de faim et de froid cette nuit dans ce désert [58] ?

Ocaña continue son explication, mettant en évidence l'ampleur de la mise à l'épreuve dans le désert :

> Je ne pouvais prononcer ces mots sans un grand torrent de larmes, et je confesse et raconte qu'en toute vérité je me suis vu cette nuit-là mourir, car la neige était si abondante, et le froid était tel que la chaleur naturelle venait à me manquer, et je tenais pour impossible de pouvoir passer la nuit en vie, sans être gelé ni trépassé complètement [59].

Dans la situation extrême du col de Pariacaca, les conditions de solitude étaient réunies pour penser, fortifiant sa mémoire du sanctuaire et de chez lui, ainsi que le lien avec la communauté des frères hiéronymites qui seraient, il l'imagine, ses principaux lecteurs. Plus loin dans le récit, l'expérience de la proximité de la mort lui avait permis de se concentrer sur le but de son voyage et sur ses souffrances : recueillir des aumônes pour nourrir les chers pèlerins qui arrivaient, année après année, dans le sanctuaire d'Estrémadure. Percevant ce « désert américain » comme un « espace sévèrement disloqué [...] dont Dieu est absent », l'esprit d'Ocaña se replie vers l'idéal chrétien du désert et sa réponse au monde extérieur est d'élever ce lieu désolé au rang d'exemplarité intérieure, un endroit de pénitence, de souffrance et de contemplation de sa mission devant Dieu [60]. Dans le référentiel des missionnaires dispersés de son époque, le désert enneigé devient l'épreuve dont il a besoin. Il est vrai qu'il avait failli mourir dans la neige, mais en termes d'émulation, Ocaña se consolait avec le fait que la traversée du col de Pariacaca était conforme à la volonté divine. Ses prières suppliantes à la Vierge de Guadalupe et son probable décès suggèrent une délivrance miraculeuse, mais il est inconvenant — et contraire à l'esprit apostolique — de prétendre à des miracles pour soi-même. Comme à son habitude, Ocaña choisit un chemin suggestif et indirect, afin de permettre à ses lecteurs de tirer leurs propres conclusions. Il compare ses souffrances de cette nuit-là aux peines endurées par Job, puis construit plus loin l'expression dramatique d'une survie qui n'aurait pas été possible sans l'intercession miraculeuse

[58] *Ibid.*, f°s 346r^o^-v^o^.

[59] *Ibid.*, f° 346v^o^.

[60] R. de La Flor, « Sacrificial Politics in the Spanish Colonies », p. 250, pp. 250-255. Pour un autre éclairage sur ce thème, B. Pastor Bodmer, *El jardín y el peregino* et R. Mujica Pinilla, « Identidades alegóricas ».

de la Vierge, ni la miséricorde et la volonté prévenante de Dieu, grâce à la chaleur vitale de la mule. Mais il décrit son discernement avec une touche d'émotion particulièrement légère, écrivant : « Il est vrai que la chaleur de ma monture fut un tel soutien qu'ensuite je m'attachai à la mule, au point de ne jamais en utiliser une autre ni vouloir la vendre [61]. »

Ocaña ne laisse aucun doute sur l'intérêt de raconter sa traversée du col de Pariacaca. Le col montagneux est un désert dans lequel son objectif s'est clarifié, telle « une lentille nécessaire » à travers laquelle lui-même et ses lecteurs sont en mesure d'examiner les obstacles et les avantages de sa mission [62]. « Je me souviendrai toujours [...] d'avoir été comme ressuscité, insiste-t-il, comme un corps ressuscité [...] la moitié du corps dans la tombe et l'autre moitié en dehors, car j'affirme qu'en vérité la mule et moi-même nous sommes réveillés avec de la neige jusqu'à la ceinture [63]. » Avec l'évocation d'une « renaissance » dans le désert, d'une délivrance qui lui permet d'entrer dans une « nouvelle » vie dans laquelle la dévotion et l'engagement ont été mis à l'épreuve et affirmés, il atteint son objectif, et le sens que cette expérience a pour lui est établi. En se déplaçant, revêtu d'une couverture, il ne trouvait aucun signe ou trace de quoi que ce fût dans la blancheur totale de la neige. C'est à cette privation physique et à ce châtiment du corps dans un désert de « nullité divine » que lui-même et ses lecteurs aspirent, conditionnés par un langage chrétien plein de connotations et de métaphores [64].

Une fois négociée une partie importante de son voyage intérieur, Ocaña revient sur terre et renoue avec les affaires du monde. Il écrit au sujet du besoin de trouver de l'herbe pour nourrir sa fidèle monture. Un peu plus tard, il eut l'occasion d'évoquer cette nuit passée dans le désert de Pariacaca avec son guide indien — en qui il avait placé si peu d'espoir —, qui arriva vers dix heures du matin avec du vin et de la nourriture pour le moine frigorifié [65].

Les réflexions de première main de Diego de Ocaña au sujet de ses épreuves personnelles et de ses objectifs spirituels, comme la traversée du col de Pariacaca à la fin du mois de novembre 1603, sont caractéristiques d'autres parties du manuscrit qui relate ses six ans de voyage à travers l'Amérique espagnole. Je pense qu'Ocaña craint de perdre entièrement son équilibre mental et spirituel en agissant autrement. Plusieurs de ses moments de repli sur lui-même, et ses plus grands défis de souffrance apostolique, ont lieu lorsque le missionnaire estime que les chances de succès de son entreprise sont les plus faibles, ce qui se produit dans les moments où la recherche d'aumônes et de fondations pieuses est au plus bas. Il n'est pas superflu de noter que les perspectives spirituelles de peuples et de régions entières d'Amérique du Sud à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe sont ainsi examinées, remises en cause, jugées par ce reporter vernaculaire, au fil de ses déplacements,

[61] D. DE OCAÑA, « Relación », fos 346r°-v°. Ocaña ajoute que lorsqu'il quitta définitivement le Pérou (vers 1606), il offrit sa mule à quelqu'un comme un cadeau spécial.

[62] D. BURTON-CHRISTIE, « Desert », p. 231.

[63] D. DE OCAÑA, « Relación », fos 346v°-347r°.

[64] B. MCGINN, « Ocean and Desert ».

[65] D. DE OCAÑA, « Relación », fo 347r°.

de ses expériences et de ses écrits personnels et spirituels. Qu'est-ce qu'un *despoblado* ? Aux yeux de qui ? En quoi et pour quelle raison y passer est-il effrayant ? Ocaña pose et consolide les limites d'un savoir missionnaire cumulatif, adoptant une démarche ethnographique lorsque cela s'y prête, mais procédant en réalité d'une manière éhontément subjective, autoréférencée et, comme cela a été analysé plus haut, « généalogique ».

J'ai montré comment, dans cette perspective, le récit d'Ocaña avance dans une ample et riche tradition narrative de la mobilité apostolique et de la souffrance, mais aussi de la délivrance miraculeuse, dont les « vassaux choisis » de Dieu font l'expérience. Ocaña raconte son voyage intérieur au moment de la traversée du col de Pariacaca. Son objectif et sa tâche dans cette situation sont, en somme, de persévérer, de s'ouvrir lui-même à l'épreuve et de réfléchir à ce qu'il est en train de faire et par conséquent à la raison pour laquelle sa survie miraculeuse peut avoir un sens — comme un moyen de se préparer à une amélioration de ses prospections spirituelles et temporelles. Ces retours en soi-même peuvent être décrits comme des interprétations, en réponse à une difficulté extrême, mais ils ne se limitent pas à de la rhétorique. Ces moments nous montrent Ocaña dans ses instants de prise de conscience, lorsque, voyageur ascétique intemporel, il doit en définitive chercher un refuge et du sens en lui-même et en ravivant sa dévotion. Il a à sa portée ses chers *exempla* — suffisamment souples pour garantir que, au moins dans un sens spirituel, il est toujours en train de souffrir pour atteindre une meilleure perspective spirituelle, et que, en tant que missionnaire, il porte toujours son regard vers chez lui. L'examen des modèles de personnalisation du chagrin, de la douleur et du tourment que propose Ocaña revient à prendre au sérieux sa conception personnelle et sa tentative, en tant qu'auteur, d'attirer ses lecteurs contemporains vers sa propre perspective, au sein de ce voyage intérieur qu'ils éprouveront, et avec lequel ils s'identifieront volontiers. Le voyage spirituel personnel de l'épreuve et de l'écriture d'un désert américain est ce qui, pour Ocaña, compte le plus, un instrument de la Vierge de Guadalupe et de Dieu.

POUR UNE HISTOIRE SPIRITUELLE DES SAVOIRS DANS L'ESPACE DU MONDE MODERNE

ESQUISSE D'UN POINT DE VUE

Pierre-Antoine Fabre
CARE-EHESS, Paris

I. — SITUATION HISTORIOGRAPHIQUE DE LA QUESTION SPIRITUELLE

Je voudrais tenter ici une expérience : non pas inscrire une histoire des pratiques spirituelles dans le cadre plus général de l'historiographie de l'évangélisation à l'époque moderne, mais *déduire* ce champ de recherches spécifique de la situation actuelle de cette historiographie [1].

Les années récentes ont été largement dominées, dans le vaste domaine de l'histoire des missions d'évangélisation, par la Compagnie de Jésus [2]. Le trait le plus remarquable de cette historiographie a été, dans ce domaine comme dans d'autres, de propulser l'histoire de l'institution jésuite dans une série de champs — politique, scientifique, artistique, etc. — qui ont progressivement constitué l'histoire de cette institution comme un observatoire privilégié pour la compréhension des grandes évolutions du monde moderne. Cette dynamique centrifuge, extrêmement féconde, a parallèlement mis en évidence les conditions en fonction desquelles la Compagnie de Jésus pouvait être un pareil observatoire, et le chemin a été parcouru, des sources documentaires par lesquelles ces conditions étaient réunies jusqu'aux conditions de la production des sources, c'est-à-dire jusqu'à l'exceptionnalité historique et non pas seulement historiographique, de cet ordre religieux spécifique. Nous en sommes là, et ce que l'on appelle familièrement la « jésuitologie » (les plus éminents des jésuitologues se défendant souvent d'en être, précisément parce qu'ils ne conçoivent pas leur travail comme un parcours replié en boucle sur l'institution elle-même) est devenu, en un peu moins de deux décennies, une quasi-discipline, forte de ses revues, de ses collections, de ses circuits, de sa sociabilité propre. Il est

[1] Voir, pour une tentative de ce genre, P.-A. Fabre, « Histoire de la spiritualité » (et les différents travaux mobilisés pour cet essai). J'essaie de ressaisir ici, dans la perspective des recherches conduites durant les rencontres réunies à Madrid, le bilan que j'avais proposé lors de ces rencontres et le fruit d'autres réflexions produites depuis lors, dans plusieurs contributions personnelles au dossier de l'histoire des missions d'évangélisation : Id., « Missions chrétiennes modernes » et Id., « Critique de la globalisation ». En ce qui concerne les rencontres de Madrid, je choisis ici de ne pas revenir en particulier sur chacune des interventions proposées, le lecteur en saura entendre les échos.

[2] Antonella Romano et moi-même avions tenté, il y a tout juste dix ans, un premier bilan de cette historiographie, dans P.-A. Fabre et A. Romano (éd.), *Les Jésuites dans le monde moderne*.

Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, 2011, pp. 445-458.

peu probable, étant donné l'ensemble des circonstances qui ont favorisé, en un moment historique donné, ce déploiement (dont, fondamentalement, une déclericalisation massive des milieux savants concernés), que d'autres institutions connaissent le même destin historiographique. Il devient alors d'autant plus important, si l'on veut entretenir ce foyer, de maintenir un équilibre, presque nécessairement tendu, voire conflictuel, entre une tendance centrifuge et une tendance à la réactivation des sources et ressources propres à cette institution particulière et au questionnement sur ce qui la constitue comme telle, dans sa lettre et dans son esprit.

Dans ce double mouvement, trois traits me semblent aujourd'hui ressortir, et sont tout spécialement ressortis des contributions de ce volume [3].

D'abord, l'impossible clôture de l'objet institutionnel, ou, pour mieux dire, la *mobilité* de ses frontières, dans l'espace (entre le « noyau » de l'institution et ses molécules : confréries, congrégations, l'ensemble de ces corps intermédiaires par lesquels circule, dans les deux sens, un savoir sur les territoires, les actions, les acteurs de l'entreprise missionnaire) et dans le temps (comment se détermine l'appartenance à l'institution ? Comment, par exemple, concevoir le rapport et l'enchaînement de l'incorporation dans l'ordre et de la destination missionnaire comme incorporation de l'ordre lui-même dans l'acheminement d'une conversion personnelle au projet de l'institution entière — par où le temps lui-même de l'institution, dans sa réalisation effective, pour parler en termes hégéliens, se trouve construit ?).

Ensuite, la multipolarité d'une institution mondiale [4] : non pas une multipolarité descendante, par essaimage d'un centre premier et « moteur immobile », mais ascendante, constitutive de la structure même de l'institution dans son effectivité historique ; c'est une autre forme de mobilité, ou de mobilisation dynamique des pôles, qui s'est progressivement substituée au renversement, finalement limité dans ses effets, du rapport d'un centre et de ses périphéries ; mobilité dont la redécouverte de Rome comme lieu, et non pas comme non-lieu universel, a été l'un des aboutissements marquants dans la production récente [5].

[3] Je rappellerai également ici une autre rencontre, préparée par Antonella Romano et Stéphane Van Damme à la Maison française d'Oxford en 2007, « The Lure of Foundations and Experiences of Mobility: the Making of Jesuit Spaces in the Early Modern Period ». J'y ai appris la substance et l'efficacité de la catégorie — par définition sans doute quelque peu nomade et parfois aventurée — de mobilité. Il faut également rappeler les recherches conduites autour de Stephen Greenblatt au Wissenschaftskolleg de Berlin, tout récemment publiées : S. Greenblatt, *Cultural mobilities*.

[4] Toute une partie de la production contemporaine tente, sans toujours y réussir, de naviguer entre l'écueil d'une « globalisation » présupposée et rétroprojetée et celui d'une démultiplication des mondes dont, d'une certaine manière, seul l'historien dirait l'unité. Il faut tenter de concevoir ensemble mondialité et pluralité, dans des formes d'interconnexion qui ne sont pas celles d'un monde globalisé. Voir dans ce courant les recherches récentes de Nicolas Standaert, qui passent par un patient accompagnement des choses matérielles dans leur pérégrination planétaire (en particulier N. Standaert, *An illustrated Life of Christ* ; voir aussi Id., *The Interweaving of Rituals*) ; voir aussi, malgré son titre, de L. Clossey, *Salvation and Globalisation*.

[5] Voir en particulier A. Romano (éd.), *Rome et la science moderne*. L'horizon de cette phase de la recherche est aussi de pouvoir faire émerger à nouveau, au-delà d'un « eurocentrisme » épistémologique, la réalité de l'« eurodomination » historique, ainsi que l'inscription de cette domination dans

Enfin, troisième forme de mobilité : celle par laquelle les « sources », l'« historiographie » et l'« histoire » elle-même se révèlent comme un surprenant système de vases communicants : comment isoler les « sources » d'une historiographie qui serait déjà à l'œuvre dans leur conservation — et singulièrement pour tout ce qui concerne l'administration de l'entreprise missionnaire — et comment ne pas faire, dès lors, de cette historiographie l'instrument historique d'une *refondation* permanente de l'institution, jusqu'à par exemple interroger la place de la publication des sources modernes de l'histoire de la Compagnie de Jésus dans une perspective de longue durée sur une restauration progressive de l'ordre dans tout le cours du XIXe siècle [6] ?

Il faudrait à l'évidence, pour ces trois points, de beaucoup plus amples développements. Mais je retiens ici et pour ce qui va suivre le lieu qui leur est commun, *et qui marque de fait*, me semble-t-il, une nouvelle forme de circulation possible entre les différents départements et régions de l'historiographie de la Compagnie de Jésus comme observatoire du monde moderne : la *mobilité* à l'œuvre dans la définition même de l'objet.

II. — L'INQUIÉTANTE MOBILITÉ DU TERRAIN SPIRITUEL

Je propose une première hypothèse, portant sur l'interprétation des raisons pour lesquelles la question spirituelle peut réserver des ressources pour le travail de l'historien [7]. Il faut partir ici d'un constat simple : ce que l'on appelle la « spiritualité » se déplace constamment dans notre propre discours d'historiens d'aujourd'hui entre une histoire des pratiques (gestes, écritures, gestes d'écritures, actes de paroles) et une épistémologie contemporaine de ces pratiques susceptible de nous fournir les outils de leur compréhension ; la « spiritualité » se déplace, pourrait-on dire en revenant à Hegel, entre une « histoire originale » et une « histoire critique ». Or — seconde proposition —, en tant qu'objet d'histoire, le discours spirituel ne nous permet nullement de décider de sa place, puisqu'il manifeste des pratiques qui ne présupposent plus leur théorie, et une activité théorique qui ne postule plus un ordre des pratiques [8]. Il intervient dans un espace social irréductible à la sphère ecclésiale et dans un espace intellectuel irréductible à la sphère théologique — mais ces espaces ne sont encore fondés ni dans une civilité politique, ni dans une autorité philosophique. La libre concurrence joue entre des ordres pratiques et

---

une histoire mondiale des dominations et des configurations du monde auxquelles elles donnent lieu. La critique des cadres des savoirs n'est pas séparable ici d'une nouvelle histoire possible des pouvoirs.

[6] C'est l'une des directions ouvertes par une enquête en gestation, en collaboration avec Alfonso Mendiola (Université ibéroaméricaine de Mexico) et Martin Morales (Université grégorienne de Rome) sur la Restauration de la Compagnie de Jésus (1814), et, plus largement, sur le rapport de l'« ancienne » (1540-1773) et de la « nouvelle » Compagnie (1814-).

[7] Outre d'autres résonances possibles, j'emprunte cette formulation à Patrick Goujon, *Prendre part à l'intransmissible*.

[8] Voir également sur ce point P.-A. Fabre, « Histoire de la spiritualité ».

théoriques déliés. La subtilité et la ductilité des savoirs spirituels dans leur double dimension d'un savoir de soi et d'un « savoir humain » (comme on parlerait d'une « science humaine ») tiennent profondément à cette situation.

Nous retrouvons cependant ici un autre constat : celui d'une « dépression » historiographique de l'étude des pratiques cultuelles entre la fin du Moyen Âge et la fin des Anciens Régimes. Comment la comprendre ? J'esquisse alors une troisième hypothèse, qui projette la question spirituelle comme objet d'histoire dans un espace beaucoup plus large [9]. La concurrence théologique des Églises catholique et protestante(s) au lendemain de la Réforme a une double conséquence : d'une part, la théologie protestante dénie à la culture religieuse catholique toute articulation vivante entre son discours et ses pratiques, vestiges (ou « superstitions », monuments, restes) d'une foi éteinte ; d'autre part, la théologie catholique dénie à la théologie protestante, dont elle conteste l'autonomie théorique, la possibilité de rendre raison de pratiques nouvelles ; tandis que l'une et l'autre théologies présupposent pour chacune d'entre elles l'articulation naturelle de leur *doxa* et de leur *praxis*. Ainsi se sont trouvées enfouies, dans une période où elles étaient par ailleurs mises à l'épreuve, toute une série de traditions cultuelles, pour l'essentiel rattachées à des formes matérielles de médiation et d'intercession entre les individus et la source de leur espérance, dont les élaborations théoriques qui leur sont contemporaines ne nous donnent pas les clés.

Si l'on prend au sérieux l'hypothèse de cette triple méprise, l'étape suivante conduit à repérer les signes de vigueur, de résistance, d'épuisement, d'adaptation et de transformation des cultes chrétiens dans la longue durée de leurs déclins et de leurs renaissances [10]. Posons trois repères.

La pratique du pèlerinage a longtemps été considérée comme une affaire du Moyen Âge, voire (la *Vie* exemplaire d'Ignace de Loyola — de Jérusalem à Rome — a contribué à construire cette interprétation) comme une modalité médiévale des missions d'évangélisation moderne. L'acheminement d'hommes et de femmes vers des sanctuaires lointains semblait — en forçant un peu le trait — voué à l'échec avec l'affirmation des États, de leurs frontières, de leurs polices, de leurs patentes. Or les recherches récentes ont montré que les pèlerins modernes ne s'étaient pas laissé vaincre par ces contraintes, et que la transgression des frontières s'était inscrite dans une série d'autres transgressions, propres de tout temps aux conduites pèlerines, comme état d'exception, de licence, de panique ; elles ont montré que

[9] Voir, pour une approche méthodique de ce problème, P.-A. Fabre, « Églises et cultes » (avec une bibliographie développée).

[10] La rencontre récemment organisée par la Mission historique française de Göttingen sur la « confessionnalisation » a avancé sur cette voie en proposant une autre notion, celle de « culture confessionnelle », qui permet de réintroduire dans le paysage des pratiques religieuses transversales aux partages territoriaux et politiques, déterminations de principe de la notion historiographique de « confessionnalisation » (Chr. Duhamelle et Ph. Büttgen [éd.], *Historiographies religieuses croisées*). Il faut également souligner les apports constants des travaux de Dominique Julia, dans une certaine continuité avec ceux d'Alphonse Dupront, sur les pratiques cultuelles modernes, avec le projet, poursuivi sur des terrains aussi divers que ceux des pèlerinages, des cultes reliquaires, des lieux de sanctuaires, de définir une « modernité religieuse ».

le cadre paroissial dans lequel on avait pu chercher à faire refluer les pèlerinages au long cours n'avait pas empêché que le pèlerin aille à la limite, et qu'il n'était pas d'enceinte dont on ne pût chercher les brèches. Mais il est vrai que la littérature spirituelle du XVIIe siècle tend à résorber le pèlerinage matériel dans la fiction d'une lecture itinérante, et qu'elle tend à le faire non seulement en fonction d'une certaine forme de recul des pratiques cultuelles dans la « civilisation » moderne, mais aussi parce que c'est pour cette littérature (comme pour Calvin d'une autre manière), la possibilité de combler l'écart entre discours et pratiques.

On pourrait, me semble-t-il, tenter la même réflexion pour un très grand nombre d'autres « tribus » du « peuple des cultes » (que l'on préférera aux « cultes populaires ») : le culte des reliques, par exemple, déjà évoqué, qui survit d'autant plus volontiers comme vestige que la relique en est un par définition (mais qui, du même coup, reste peu visible), et dont on a pu montrer que le développement de l'église paroissiale — avec son accomplissement au XVIIIe siècle — ne l'avait pas dépossédé de tout pouvoir, en particulier parce que la dépossession de leurs reliques avait été l'une des manifestations de la « prise du pouvoir » des paroisses sur les couvents, des prêtres sur les moines, des laïcs sur les religieux [11].

Mais il convient sans doute de clore ce rapide parcours par le culte des « saintes images ». D'une part parce que, dans l'historiographie la plus récente, l'anthropologie et l'histoire de l'art sont parvenues à faire apparaître l'image cultuelle dans sa visibilité formelle *et* dans sa fonction rituelle [12] ; d'autre part parce que l'on trouve à l'œuvre, pour ce qui concerne la création des images de peinture et de sculpture dans l'Europe de la Renaissance tardive, postérieure à la Réforme et au concile de Trente, une extraordinaire éclipse de l'image même dans l'ensemble des discours qui, durant toute cette période, se sont pourtant voués à en produire l'éloge, et cela dans deux ordres de texte par ailleurs radicalement différents : d'un côté, des textes défensifs, qui ne peuvent chanter les louanges de l'image qu'en en congédiant la présence matérielle pour en mieux affirmer la transparence médiatrice ; de l'autre côté, des textes prescriptifs qui, signifiant selon quelles conditions l'image chrétienne, légitime dans son principe, restera licite dans sa réalité matérielle, virtualisent l'image dans le double sens qu'il faut entendre ici d'une force *(virtú)* et d'une puissance, ou d'une force possible, en puissance : l'écrit s'inscrit entre des images, il propose ce dont il dispose, il désigne ce qui est comme ce qui doit être, puisqu'il donne en exemples des images qu'il institue comme modèles, mais qui le précèdent dans leur acte, le texte affirmant son autonomie théorique dans cette conversion d'une image réelle en image possible. Il faudrait en outre convoquer un troisième type de textes, ceux dans lesquels se disent les usages de l'image dans la pratique chrétienne de la méditation spirituelle, et dans lesquels, par une troisième voie, l'image peut se trouver en quelque sorte incorporée au texte qui en propose mais aussi performativement en postule la résorption intérieure.

[11] Voir Ph. Boutry, P.-A. Fabre et D. Julia, *Reliques modernes*, pour un parcours de l'ensemble de ces dossiers.

[12] Voir pour l'essentiel H. Belting, *Image et Culte*, et G. Didi-Huberman, *L'Image ouverte* (rappelons aussi un autre ouvrage, essentiel, de G. Didi-Huberman, *Fra Angelico*).

Ainsi, sur ces multiples scènes, le furet spirituel désigne-t-il, par les traces qu'il laisse entre discours et pratiques, une voie à suivre pour l'histoire ou pour les histoires qui tentent aujourd'hui de s'écrire.

III. — LIEUX SPIRITUELS

Esquissons pour finir, en suivant cette voie, le paysage — ou l'un des paysages possibles — qui s'est dessiné dans ce volume.

Deux ouvertures se sont clairement marquées ces toutes dernières années dans ce domaine de l'histoire des missions d'évangélisation, qui rendent raison, me semble-t-il, au-delà des évolutions de chacun, d'une orientation de la recherche vers une intelligence des *savoirs*, qui elle-même, comme j'en propose l'hypothèse ici, peut contribuer à fonder une nouvelle histoire de la spiritualité.

La première ouverture est en direction d'une histoire comparée des missions catholiques et protestantes, tenues depuis le XIXe siècle et jusqu'à notre propre temps dans une très forte séparation. Des processus parallèlement à l'œuvre au sein de deux historiographies dont les attendus et les horizons confessionnels sont entrés en crise permettent cette évolution, marquée d'une part par une attention nouvelle aux *pratiques culturelles*, irréductibles aux cadres théologiques et ecclésiastiques, et d'autre part par une concentration de la recherche sur les *acteurs* de l'évangélisation, qui a brouillé les frontières des Églises, et pour commencer au sein même de chacune des grandes composantes de chacune des deux évangélisations, avec un nouveau regard sur les sources, dans lesquelles la distinction et l'exclusion mutuelles des institutions religieuses ont révélé la perméabilité des expériences et de « l'histoire immédiate » des conduites et des choix.

La seconde est en direction d'une articulation de l'histoire moderne et de l'histoire contemporaine des missions d'évangélisation, en particulier à travers l'évolution des recherches, essentielles depuis une vingtaine d'années, comme je l'ai rappelé en commençant, sur l'histoire de la Compagnie de Jésus comme « observatoire » de la modernité européenne et mondiale, avec le problème du rapport de l'ancienne et de la nouvelle Compagnie, qui a accusé les décalages entre les scansions spécifiques de l'histoire européenne et le calendrier politique et religieux des espaces coloniaux.

Au point de convergence de ces deux ouvertures, la question de la naissance de l'anthropologie dans sa définition contemporaine, telle qu'elle s'élabore au tournant des XIXe et XXe siècles, et de ce que l'on a souvent considéré comme une proto-ethnographie dans les pratiques descriptives et les comportements sociaux des religieux européens en mission lointaine, occupe une place centrale, en ceci qu'elle provoque un effet de retour de la période contemporaine sur la période moderne : un triple effet, éthique (position des acteurs), politique (définition géopolitique des sociétés dans leur confrontation) et épistémologique (modalités et finalités de l'acquisition des savoirs sur les sociétés évangélisées).

Venons rapidement à ces trois effets dans leur résultat historiographique, qui me semblent construire l'*esprit* de la question spirituelle, que je définis ici, à titre

provisoire, comme l'indénouable imbrication d'un savoir de soi et d'un savoir humain.

D'abord, une histoire croisée des positions des acteurs, adossée à un questionnement éthique : comment différencier le regard de l'anthropologue — tenons en ce point pour indistincts l'anthropologue et l'ethnologue — et le regard du missionnaire sur l'« autre » ? Et, surtout, comment réfléchir l'historicité de ces regards et ses effets sur la compréhension de chacune des deux positions ? On pourrait proposer une réponse simple : le regard de l'anthropologue est un regard d'observation ; celui du missionnaire est porté par une visée transformatrice (l'objectif de la conversion de l'« autre »). Mais deux objections s'imposent : d'une part, cette visée transformatrice ne fait pas — ou pas toujours — l'économie d'une phase d'observation dans laquelle les deux points de vue peuvent s'ajointer ; d'autre part, ne peut-on pas faire l'hypothèse historique d'une *tendance* de ces deux points de vue à s'inverser : d'un côté, l'activité des religieux — tout au moins (mais c'est précisément l'un des enjeux d'une histoire comparée des grandes confessions) dans le monde catholique — a progressivement reculé sur le front de la transformation pour se porter — massivement après la Seconde Guerre mondiale et avec la décolonisation — sur celui de l'assistance, voire de la protection de certaines formes de culture religieuse non chrétiennes, *mais religieuses*, dans un rapport à l'autre en tant qu'autre dans lequel se produit et se réfléchit l'appartenance chrétienne des acteurs ; d'un autre côté, la pratique de terrain anthropologique est devenue progressivement sensible aux interactions entre les acteurs et aux transformations réciproques des uns par les autres, la question de la *situation* s'est au moins ajoutée à celle de l'observation. La frontière des deux points de vue et des deux positions est devenue moins étanche. Mais à quel moment a-t-elle *concrètement* (et non pas seulement dans le discours de chacune des deux disciplines missiologique et anthropologique) cessé de l'être ? Et comment, dans le cas inverse, l'est-elle demeurée ?

Ensuite, une histoire comparée des circulations entre les mondes, adossée à un questionnement politique : l'une des lignes directrices des recherches récentes sur le terrain des missions d'évangélisation moderne a consisté à concevoir le rapport entre ce que l'on a appelé les « Indes lointaines » et les « Indes intérieures », c'est-à-dire les régions d'Europe en direction desquelles s'effectuaient des opérations, non pas d'évangélisation, mais de « rechristianisation », principalement dans la dynamique de la Contre-Réforme catholique (les offensives anti-protestantes restant ici un cas particulier, non seulement pour notre regard contemporain mais pour les acteurs eux-mêmes). Dans cette perspective, on s'est intéressé à la manière dont les opérations « projetées », comme on le dirait dans le langage militaire d'aujourd'hui, prolongeaient ou préparaient des opérations « intérieures », et comment un discours et une technique s'ordonnaient dans ce cadre spéculaire.

Mais on a rarement, jusqu'ici, mis tout ceci en parallèle avec ce qui s'est caractérisé dans l'anthropologie contemporaine comme un « détour », entendu tout à la fois comme un rapport critique aux terrains lointains dans la découverte d'une distance du proche et comme une effective expérience de cette distance du proche avec des instruments forgés dans la pratique des lointains. L'une des veines fécondes

de la réflexion et de la pratique anthropologiques de ces dernières décennies, en particulier pour ce qui concerne les formes de l'organisation politique des sociétés humaines, a été celle-là, et il serait certainement tout aussi fructueux de la mesurer à l'expérience passée de mise en rapport de toutes les « Indes ».

Enfin, une histoire des savoirs, adossée à un questionnement épistémologique : on a souvent considéré les savoirs accumulés sur les civilisations extra-européennes pendant toute la durée de l'époque moderne comme des formes primitives ou préfiguratrices des sciences des sociétés : « les jésuites, premiers ethnographes ou proto-anthropologues ». Chacun aura rencontré ce jugement dans l'une ou l'autre de ses lectures sur les travaux anthropologiques de la seconde moitié du XXe siècle. Ce jugement mérite d'être soumis à un examen radical, pour trois raisons au moins.

La première est tout simplement la nécessité de procéder à une comparaison minutieuse des modalités descriptives dans ces deux situations historiques, et c'est du reste cette nécessité qui a été, nous semble-t-il, un important levier de la reprise immédiatement contemporaine des recherches sur l'histoire de l'évangélisation, lorsque, pour des motifs profondément liés à l'évolution des conditions de l'historiographie religieuse moderne, la médiation de ces premiers scripteurs des peuples sans écriture s'est épaissie dans sa singularité propre, parce qu'elle échappait aux contraintes de l'histoire institutionnelle des congrégations religieuses, qui, d'une certaine manière, réduisait l'autonomie relative de ces acteurs d'entre deux mondes.

La deuxième raison revient à prendre la mesure des termes spécifiques d'une ethnographie, voire d'une ethnologie, et d'une anthropologie. Si l'on considère les matériaux descriptifs accumulés entre le XVIe et le XIXe siècle sur des sociétés considérées comme extra-européennes et non tributaires de l'héritage judéo-chrétien, qu'il s'agisse de civilisations d'écriture et d'État ou de civilisations de tradition orale et de formes d'organisation politique non étatiques, peut-on concevoir ces matériaux comme le produit d'un regard rigoureusement ethnographique, et, si ce n'est pas le cas, à quelle anthropologie les renvoyer ? Et si nous devons les renvoyer à une anthropologie chrétienne, c'est-à-dire à l'horizon de pensée dans lequel s'inscrivait le travail intellectuel de ces « ethnographes », comment ce travail peut-il être considéré et neutralisé comme matériau ethnographique ?

La troisième raison coule alors de source : s'il a été possible « d'ethnographier » l'ensemble de ces matériaux en neutralisant inversement leur horizon anthropologique, ne devons-nous pas interroger dans ses attendus anthropologiquement situés les travaux qui ont pu construire la possibilité d'une telle pré-ethnographie ? Et retourner sur eux-mêmes la question de leur horizon anthropologique ? Nous savons bien que l'anthropologie contemporaine fut toujours fondamentalement tendue entre la dynamique de la constitution d'une anthropologie générale et l'infinie différenciation des modalités selon lesquelles non seulement elle se diversifie concrètement, mais se reconfigure pour les « sujets » eux-mêmes, non seulement dans leur singularité propre, mais précisément en tant qu'ils sont eux-mêmes orientés, en tant que sujets, vers la possibilité d'une formalisation abstraite de l'humanité comme telle. Mais le domaine de recherches ici ouvert offre une voie d'accès particulièrement aiguë — parce qu'elle se décline dans un espace historiquement

et géographiquement multipolaire — à la formulation d'une épistémologie critique de la discipline anthropologique [13].

Cet espace de recherches (et le « monde unique » qu'il postule) compte aussi — le mot lui-même vient justement d'apparaître — avec la question qui me semble sans doute la plus difficile et la plus urgente dans le contexte d'une « histoire mondiale » : celle de ce que l'on a appelé plus haut l'*ethnographie* spontanée — ou non — des religieux de l'époque moderne [14]. Car de deux choses l'une : soit ces religieux furent des ethnographes, et seulement des ethnographes, c'est-à-dire les scripteurs ou illustrateurs (dans les deux cas « descripteurs », ce qui soulève déjà mille problèmes) des réalités auxquelles ils se trouvaient confrontés, dans leur particularité, au nom d'une anthropologie *chrétienne* à laquelle cette particularité devait être *réduite* ; soit ils furent des anthropologues, c'est-à-dire — selon une définition que l'on jugera naturellement sommaire — les artisans d'une construction d'invariances *irréductiblement* travaillées par la différenciation ; mais alors c'est sur l'anthropologie elle-même que la question se trouve retournée, comme discipline *irréductiblement européenne*. De deux choses l'une ? Non, peut-être pas. Plutôt l'une et l'autre, comme deux pôles entre lesquels se déploient et se déchirent des pratiques d'ethnographe *et* d'anthropologue : l'insoluble « Querelle des rites chinois », précisément en fonction de son risque anthropologique (sous les auspices d'un dieu des philosophes et des savants qui inquiète l'Église chrétienne au XVIIe siècle), peut être réexplorée de ce double point de vue. Mais, bien au-delà, et franchissant le seuil de l'époque contemporaine, le face-à-face (ou plus encore l'être avec soi-même) [15] de l'anthropologue professionnellement défini et du religieux mérite d'être interrogé, en suivant le fil de l'évolution parallèle (ou dialogique), d'une part d'une anthropologie des situations et des interactions, relayant de ce point de vue le principe transformationnel de l'évangélisation, et d'autre part d'une activité apostolique inquiète de sa superbe, retenue, discrète — jusqu'à l'effacement [16].

[13] La contribution de Charlotte de Castelnau-L'Estoile me semble s'inscrire dans ce débat, comme celle de Caterina Madeira Santos ; Giovanni Pizzorusso construit pour sa part la *Propaganda Fide* comme une sorte d'interminable conversion universelle des savoirs qui lui sont échus. Il appelle ainsi une nouvelle interprétation, ou une interprétation supplémentaire, de la difficile gestation de cet organisme romain, outre la rivalité de la papauté et des *padroados* impériaux, relayée par la concurrence des congrégations missionnaires entre elles et avec le clergé séculier : le réglage des « ethnographies » par rapport à une anthropologie. Il faut également faire entrer dans ce champ de préoccupations les recherches conduites, entre autres chercheurs, par Ch. de Castelnau-L'Estoile et G. Pizzorusso sur l'*efficacité* des sacrements, qui construit, elle aussi, une anthropologie chrétienne (voir en particulier P. Broggio, Ch. de Castelnau-L'Estoile, G. Pizzorusso [éd.], *Administrer les sacrements*).

[14] Il convient de rappeler ici le recueil déjà ancien, mais en son temps novateur, de C. Blankaert, *Naissance de l'ethnologie ?*.

[15] Voir par exemple l'intéressant et récent ouvrage de M. Naepels et Ch. Salomon, *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*.

[16] Comme me le faisait remarquer dans un échange récent Erwan Dianteill, anthropologue, spécialiste des mouvements religieux afro-américains contemporains, la même esquisse pourrait difficilement être produite pour les missions évangéliques. Resterait de ce point de vue à faire l'histoire de l'articulation des périodes modernes et contemporaines pour les missions d'inspiration protestante, et à juger des continuités et des discontinuités sur ce versant de l'histoire de l'évangélisation chrétienne.

Il revient peut-être à la distance de l'historiographie actuelle [17] par rapport à son objet de pouvoir penser les contradictions du « procès de civilisation » dont l'entreprise missionnaire a pu se définir comme l'instrument, de considérer ses *échecs* et de définir la voie étroite sur laquelle cette entreprise tente de se déplacer, comme une voie spécifiquement spirituelle, en ce sens qu'elle organise une pratique, qu'elle construit une relation avec les acteurs qui s'y trouvent impliqués, et qu'elle se développe en marge d'une théologie qui, outre le risque d'un basculement anthropologique, réduirait en tout état de cause dans une anthropologie chrétienne les singularités rituelles des peuples étrangers au monde chrétien [18]. L'échec, donc, signe d'un triomphe possible d'abord, et d'un triomphe dont cet échec désigne la difficulté, l'ambition, le risque — il y a une apologétique de l'échec comme forme d'héroïsation de l'entreprise elle-même —, et aussi et surtout la limite de cette entreprise dans son ensemble. Il me semble que l'on pourrait, pour l'époque moderne, et pour l'ensemble des institutions religieuses dans leur engagement effectif ou dans la résonance considérable de ces événements pour le destin de l'Église catholique, désigner deux échecs majeurs : l'évangélisation du monde chinois [19] et l'organisation des réductions indiennes du Paraguay [20].

Pour ce qui concerne le premier échec, et si l'on se concentre sur la spécificité de l'engagement des religieux européens et, plus précisément encore, sur le problème de l'adoption des rites confucéens pour ces religieux, ou sur la conservation de ces rites par les Chinois convertis, il appartient aux recherches à venir de dépasser un cadre d'interprétation dicté, comme cela a été très largement le cas jusqu'ici, par des déterminations étrangères à la situation elle-même, et relevant au contraire de l'histoire conflictuelle des ordres religieux en Europe, de la bataille idéologique qui oppose l'Église catholique et les mouvements de pensée consolidés sous le nom de « Lumières », etc., et de rechercher les causes internes de l'échec, comme limites effectives de la tentative, principalement conduites par les jésuites, de composer entre elles deux grandes civilisations — ce qui, en aucun autre lieu à cette époque ne se présente pour les acteurs eux-mêmes sous ces traits, quel que soit le regard que nous puissions porter aujourd'hui sur ces rapports [21]. Si l'on s'interroge sérieu-

[17] Voir aussi P.-A. Fabre, « Missions chrétiennes modernes : notions, terrains, problèmes », et Id., « Critique de la globalisation et histoire des missions d'évangélisation. Trois propositions ».

[18] Pour une vue de longue durée sur le rapport des chrétiens aux peuples qui leur sont étrangers et sur la très progressive émergence d'une « ethnologie », voir l'intéressant survol de G. Stroumsa, « Philosophie des barbares », en part. pp. 277-278.

[19] On ne peut que recommander aujourd'hui, pour visiter ce continent de l'histoire de l'évangélisation, l'ouvrage monumental coordonné par le déjà cité N. Standaert, *Handbook for Christianity in China*, et du même auteur un essai bref et lumineux, *L'Autre dans la mission*.

[20] La bibliographie sur le sujet est immense. On citera G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay*, pour la meilleure synthèse sur la production idéologique multiforme dont les Réductions ont été la source ; les recherches récentes de Niccolo Guasti (et les travaux en cours de Fabrizio Melai) sur la première élaboration jésuite du « mythe du Paraguay » ; l'ensemble des travaux conduits depuis une vingtaine d'années, au carrefour de l'histoire et de l'archéologie, par Arno A. Kern et ses collaborateurs à l'Université pontificale de Porto Alegre.

[21] La tâche ne nous est certes pas facilitée par une initiative comme celle du récent musée français des Arts premiers, qui persiste à vouloir placer le témoignage des civilisations chinoise ou indienne

sement — ce qui reste aujourd'hui largement devant nous — sur ces causes internes, deux directions me semblent devoir être prioritairement retenues.

La première serait dans les apories du principal argument retenu en faveur de l'adoption des rites confucéens, qu'ils concernent la vénération des ancêtres ou les hommages rendus à l'autorité religieuse de Confucius : l'argument selon lequel l'*intention* — for intérieur déterminé par la construction de la relation spirituelle — qui présiderait à ces cultes, si elle n'était que l'intention d'un rite civil (familial et social), ne trouverait nulle contradiction avec l'adoption (ou la conservation) parallèles des cultes chrétiens. En effet, d'une part l'intention, comme for intérieur, se soustrait à toute certification, et nous sommes ici au plus proche de l'expérience effective des limites de l'observation des pratiques cultuelles ; d'autre part, plus profondément encore, elle institue dans l'intériorité d'une subjectivité cela même qu'elle pouvait viser à reléguer au territoire des superficialités sociales (ou « mondaines »), au bénéfice de la conquête des espaces intérieurs par la nouvelle (ou ancienne) foi chrétienne.

La seconde direction serait celle-ci : *civiliser* les rites confucéens en proscrivant, ou en adhérant à la proscription de tout ce qui, en eux, relèverait d'une attention affective, charnelle, tactile, émotive — en un mot physique —, c'est aménager un formidable effet boomerang sur la signification, dans l'Europe catholique à la même époque, de l'ensemble des prescriptions cultuelles, qui, *elles aussi*, civilisent ces cultes en éloignant les fidèles d'une empathie corporelle et matérielle, qu'il s'agisse des images, des reliques et du culte des figures saintes en général, avec l'objet de leur dévotion — d'une dévotion qui se trouve du même coup civilisée dans le sens nouveau et redoutable d'une civilité, de cette même civilité que les religieux de Chine opposent à la « légitime » sacralité du culte chrétien [22]. Il faut faire l'hypothèse que cette contradiction a été une cause profonde de l'échec de la stratégie « adoptionniste » en Chine dans la seconde moitié du XVIIe siècle [23].

---

aux côtés de celle des archipels d'Océanie, des anciens royaumes d'Afrique ou des sociétés précolombiennes, non sans inverser leur hiérarchie en réservant des espaces dérisoires à ces vieilles civilisations d'Asie qui auraient certainement eu meilleur compte à s'absenter tout à fait de cet ultime témoignage d'une Europe défunte.

[22] Retenons ici un double symptôme de ce malaise, dans une *Difesa dei missionnari della Compagnia di Gesu* de Giovanni Battista de Benedictis, 1700, chap. I : « Que vienne en Europe un *indien idolâtre* et qu'il voit le culte que, dans les églises catholiques, on porte aux images sacrées, qu'il voit les fidèles jetés à genoux devant elles, les baiser, les adorer, les supplier, il jugera facilement qu'elles sont nos idoles… » Non seulement Benedictis convoque, d'une manière quelque peu inattendue dans ce pamphlet, un « idolâtre » depuis les Indes occidentales — témoignant fortement ici de l'horizon mondial d'un polémiste ordinaire de l'Italie de la fin du XVIIe siècle — pour laver l'« Indien » de Chine du soupçon d'idolâtrie, mais sa démonstration feint de s'enliser ensuite dans l'enquête de l'Indien qui « ne pourra finalement être quitte qu'avec la décision des théologiens les plus sensés et l'authentique définition du concile de Trente », pour au bout du compte, dans un dernier coup de théâtre, déplacer l'autorité des « théologiens » sur celle des « missionnaires, seuls experts pour de telles choses ».

[23] La même question aurait pu être formulée, quelques décennies plus tôt, pour ce qui concerna l'adoption, difficile et contestée, à l'intérieur et à l'extérieur de la Compagnie de Jésus, des rites malabars en Inde du Sud. Je renvoie sur ce point aux nombreux travaux d'Ines G. Županov.

C'est à une interrogation du même ordre, selon ce même terme difficile de la « civilisation » du monde, que nous confronte, à l'autre extrême de la carte missionnaire, l'échec des réductions du Paraguay. De cet échec, nous savons beaucoup aujourd'hui par les recherches archéologiques, qui ont dû montrer, à défaut des textes, des gloses, des « grands récits », les limites de la pénétration chrétienne dans le triangle aujourd'hui partagé entre le Brésil, l'Argentine, le Paraguay et la Bolivie [24]. Mais nous devons aussi considérer la contradiction dans laquelle se trouva par essence placée l'entreprise de constituer, dans ces espaces soustraits à la rapacité de la chasse coloniale (dans une compréhension en quelque sorte prophétique des nécessités de la conservation de la main-d'œuvre, que le capitalisme européen ne découvrira lui-même que beaucoup plus tard), une société chrétienne régénérée, elle-même à son tour arrachée à la logique du développement social, culturel, politique des sociétés européennes, alors même qu'elle précipitait les communautés indiennes dans le processus auquel ses promoteurs voulaient échapper ; comme si l'origine et la fin de l'histoire fondaient l'une dans l'autre [25].

Dans ces deux cas aussi, l'échec prend la forme d'un renversement du point de vue eurocentré. Ce qui était venu d'Europe (le projet de l'investissement d'une civilisation vide de transcendance, ou celui de la refondation d'une civilisation disjointe de sa propre transcendance) lui revient, mais sans retrouver son point de départ, puisque l'échec de l'évangélisation chinoise fait surgir la question de la civilité comme tournant souterrain de la Réforme catholique, et que l'échec des réductions du Paraguay signifie à la vieille société chrétienne son impossible renouveau, l'irréversibilité de son historicité.

Esquissons pour finir trois objets de recherche, approchés dans ce volume, pour lesquels ce que l'on pourrait appeler le paradigme spirituel, comme *savoir de soi*, pourrait se trouver impliqué, alors même qu'ils sembleraient ne lui être redevables de rien en propre.

Le premier (le moins insolite peut-être) : celui de la possession, et de l'expulsion du démon, comme lieu pour un savoir de soi ; là où est le démon, là se dessine en creux la possibilité d'une place. Cette vertu spirituelle de la démonologie a été bien étudiée en Europe [26], mais sa destination mondiale, dont la contribution d'Ines G. Županov dans ce volume livre une exploration très pénétrante, ouvre de nouvelles perspectives : elle permet de construire — et d'autant plus qu'on l'élar-

[24] Je renvoie à nouveau ici aux travaux d'Arno A. Kern. Voir aussi la monographie exemplaire de A. H. F. Barcelos, *Espaço e arqueologia nas missoes jesuiticas*.

[25] C'est cependant aussi cette contradiction qui nous aide à comprendre comment ce que l'on a appelé le « mythe » des Réductions a traversé les siècles jusqu'à nous, si l'on accorde à l'*utopie* à laquelle elles échouèrent l'autre sens, fondé par Thomas More lui-même, d'une puissance critique, qui ferait vivre aujourd'hui encore les Réductions du Paraguay comme le lieu d'une inquiétude sur le développement de la civilisation occidentale. Il faut enfin considérer un autre sens encore de ce mot d'*utopie* : s'il désigne un non-lieu, ne doit-on pas l'entendre par rapport à un *temps* ? À ce temps d'une église primitive retrouvée, d'un horizon millénaire redécouvert, à ce temps par lequel, précisément, l'altérité d'un lieu se trouverait réduite à un non-lieu ?

[26] Voir en particulier les travaux récents de S. Houdard, *Invasions mystiques*, et de P. Goujon sur la possession de Jean-Joseph Surin, *Prendre part à l'intransmissible*.

gira à la part des « mauvais esprits » — une sorte d'espace continu, homogène, en fonction duquel un discours du discernement des bons et des mauvais esprits, dans la mesure même où il a lieu, ouvre la possibilité d'un autre espace, celui de soi. Il faut ici affronter pour elle-même la question du déplacement — de la mobilité — des textes, de leur ductilité temporelle et spatiale, de leur infinie spécularité — à l'image de l'*Imitatio Christi*.

Le deuxième : celui du « dernier homme ». L'Indien a été pour l'anthropologue du XXe siècle un dernier homme, un témoin, mais l'homme des missions d'évangélisation modernes a été lui aussi un dernier homme, témoin d'un monde ancien au seuil d'un monde nouveau, cette homologie entre l'un et l'autre se trouvant soulignée, dans la méditation prophétique d'Antonio Vieira, par exemple, par l'antiquité de l'Indien lui-même, lointain survivant des tribus perdues d'Israël, *renouvelé* par la Nouvelle de la révélation chrétienne. Or un tel discours, un discours qui invente le passé en même temps qu'il profile l'avenir et qui est de ce point de vue si étranger à l'homme contemporain — qui ne fait plus ni l'un, ni l'autre —, ne peut précisément aujourd'hui se comprendre que si nous réeffectuons le passage par un *temps de l'esprit*, celui par lequel mémoire et projet s'accueillent l'un l'autre dans le présent de l'intelligence : l'esprit des trois facultés de mémoire, d'intelligence et de volonté.

Le troisième enfin, pour nous arrêter là, au point de passage ou d'échange du savoir et de la science. Comment conduire, comme la nécessité en est ressortie des travaux de Madrid, la critique du paradigme humaniste dans l'analyse de la culture scientifique dans le monde moderne, sans construire une notion rigoureuse de la formation des acteurs, qui implique non pas la réduction des nouveaux espaces scientifiques (la configuration mathématique de la nature, la jurisprudence de la servitude légitime, etc.) à leur héritage aristotélicien mais qui projette au contraire cet héritage — comme Carlos Zeron a pu le faire dans ses recherches brésiliennes [27] — dans l'horizon et dans le fait d'une expérience, dans un rapport qui, à l'échelle des acteurs, et spécifiquement des acteurs religieux, ne peut prendre la seule forme d'une analyse de leur culture scientifique (qui n'inclut pas ou pas nécessairement ses fonctionnalités), mais peut en revanche prendre celle d'un savoir de soi dans l'épreuve de cette culture [28] ?

C'est en fonction de l'ensemble de ces enjeux que les attendus attachés, historiquement et épistémologiquement à la définition, aujourd'hui, du champ de la spiritualité me semblent entretenir une relation profonde avec le développement des recherches sur l'histoire des missions d'évangélisation entendue comme une histoire de savoirs *situés*, c'est-à-dire par essence *mobiles*, et tout aussi essentiellement fondés sur des *expériences*, dont les rencontres de Madrid et le volume qui

[27] C. A. de M. R. Zeron, *Ligne de foi*.

[28] Il me semble significatif, de ce point de vue, que toute une série de contributions de ce volume développe le concept d'un « savoir » dans la pratique d'une écriture. Dans ce passage, ce n'est pas seulement l'expression concrète de ce savoir qui se trouve saisie, mais une question d'une autre nature : l'écriture comme exercice, retraite, distance réflexive, articulation des temps dans une mémoire en acte, contemporanéité effective de deux mondes dans la relation d'un réel et d'un langage.

en est issu ont offert et offrent de multiples exemples. Pour le dire autrement, la déstabilisation en permanence provoquée par la notion même de « spiritualité » dans le champ des études historiques met en rapport, en mouvement, en tensions et en conflits féconds — c'est tout au moins l'hypothèse sur laquelle je m'arrêterai ici — des notions aussi capitales pour l'histoire des missions d'évangélisation que pour l'épistémologie des sciences sociales que peuvent l'être celles, rencontrées dans ces pages, d'ethnographie et d'anthropologie, de fait et de norme, de pratique et de théorie — ou encore, pour le dire à nouveau dans des termes anciens, de vie active et de vie contemplative.

BIBLIOGRAPHIE

AAVV, *Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Paris / Rome, Beauchesne / Centrum Ignatianum, 1974.

Abad, Camilo María et González Marañón, Jesús, *Doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614). Epistolario y Poesías*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles (BAE), 1965.

Abril Castelló, Vidal, « Los derechos de las naciones según Bartolomé de Las Casas y la escuela de Salamanca », dans Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, Madrid, Alianza, 1992 (3 vol.), 1, pp. 15-181.

Acosta, Antonio, « ¿Problemas en la expansión misionera jesuita a comienzos del siglo xvii? Gerónimo Pallas en el Perú y su "Misión a las Indias" », dans Laura Laurencich Minelli et Paulina Numhauser (éd.), *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*, Quito, Abya-Yala, 2007, pp. 37-72.

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios* [1590], Mexico, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2e éd., [1940], 1962.

— *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales* [1590], Jacques Rémy-Zéphyr (éd.), Paris, Payot, 1979.

— *De procuranda indorum salute* [1588], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1984-1987.

— *Historia natural y moral de las Indias* [1590], José Alcina Franch (éd.), Madrid, Historia 16, 1987.

Adorno, Rolena, « Sobre la censura y su evasión: un caso transatlántico del siglo xvi », dans Carlos Alberto Gonzalez Sánchez et Enriqueta Vila Vilar (éd.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos xvi-xviii)*, Mexico, FCE, 2003, pp. 13-52.

Ago, Renata « La liberté de choix des jeunes nobles au xviie siècle », dans Giovanni Levi et Jean-Claude Schmitt (éd.), *Histoire des jeunes en Occident de l'Antiquité à l'époque moderne*, Paris, Seuil, 1996, pp. 331-377.

Aimi, Antonio, « Il Museo Settala: i reperti americani di interesse etnografico », *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, 113, 1983, pp. 167-186.

Aimi, Antonio, De Michele, Vincenzo et Morandotti, Alessandro (éd.), *Musaeum Septalianum una collezione scientifica nella Milano del Seicento*, Florence, Giunti Marzocco, 1984.

Albònico, Aldo, *Il cardinal Federico «Americanista»*, Rome, Bulzoni, 1990.

Alden, Dauril, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

Almeida, Manuel de, « Historia de Ethiopia a alta ou Abassia, imperio do Abexim, cujo Rey vulgarmente he chamado Preste Joam », dans Camillo Beccari (éd.), *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a saeculo xvi ad xix*, Rome, excudebat C. de Luigi, vol. V-VII, 1907-1908.

Almeida, Maria Regina Celestino de, *Metamorfoses Indigenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Arquivo nacional, 2001.

Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, Londres, G. Allen & Unwin, 1981.

Álvarez Santaló, León Carlos, « Algunos usos del libro y la escritura en el ámbito conventual: el "Desengaño de Religiosos" de sor María de la Antigua (1614-1617) », dans Carlos Alberto González Sánchez et Enriqueta Vila Vilar (éd.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos xvi-xviii)*, Mexico, FCE, 2003, pp. 157-202.

Álvarez Taladriz, José (éd.), *Apología de la Compañía de Jesús de Japón y China [1598]*, Osaka, 1998.

Álvarez, Óscar et Arrieta, Idoia (éd.), *Las huellas de Aranzazu en América*, Donostia-Saint-Sébastien, Eusko Ikaskuntza, 2004.

Ambrosini, Federica, *Paesi e mari ignoti. America e colonialismo europeo nella cultura veneziana (secoli xvi-xvii)*, Venise, Deputazione di Storia Patria per le Venezie, 1982.

Ames, Glenn J., *Colbert, Mercantilism, and the French Quest for Asian Trade*, DeKalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1996.

Ames, Glenn J. et Love, Ronald S. (éd.), *Distant Lands and Diverse Cultures: the French Experience in Asia, 1600-1700*, Westport, Connecticut, Praeger, 2003.

Amich, José, *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*, Iquitos, Ediciones CETA, 1988.

Anchieta, José de, « Informação do Brasil e de suas capitanias (1584) », dans *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, Belo Horizonte / São Paulo, Itatiaia / Edusp, 1988, pp. 309-342.

Anchieta, Joseph de, *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, édition en fac-similé, São Paulo, Ediciones Loyola, 1990.

Andollu, Zacaria Remiro, « Un saggio bilingue, latino e arabo di controversia islamo-cristiana nella Roma del sec. xvii », *Euntes Docete Commentaria Urbaniana*, 22, 1969, pp. 453-480.

Andreoni, João Antonio (João André Antonil), *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, Paris, Institut des hautes études de l'Amérique latine (IHEAL), 1968.

Andrés Martin, Melquíades, « Primeros pasos comunes de la Descalcez Franciscana en España y Portugal (1500-1523) », dans *Primeiras Jornadas de História*

Moderna, Actas, Lisbonne, Centro de História da Universidade de Lisboa, 1986 (2 vol.).

— « La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las Observancias (1380-1517) », *Studia Historica / Historia Moderna*, vol. VI, *Homenage al Professor Dr. D. Manuel Férnandez Álvarez*, 1988.

ANIBALY, Buenaventura Antonio, *El Cándido o sea Diálogos Filosóficos*, 1794, 1801 (vol. I).

— *Memorias históricas del Colegio literario de Santo Tomás de Riuperas*, 1814.

ANONYME, *Huarochirí: Manuscrito Quechua del siglo XVII*, Gérald TAYLOR (éd.), Lima, Lluvia Editores / Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2001 (3 vol.).

ANONYME, *Relatione della missione fatta da' padri della Compagnia di Giesù nella città di Castell'a Mare di Stabia l'anno 1649, nel mese d'aprile*, Naples, Egidio Longo, 1650.

ANONYME, *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, Frank SALOMON et Jorge URIOSTE (éd.), Austin, University of Texas Press, 1991.

ANTONIO, Nicolàs, *Bibliotheca Hispana sive Hispanorum qui usquam unquamve sive Latina sive populari sive alia quavis lingua scripo aliquid consignaverunt notitia*, Rome, Off. Nicolai Angeli Tinassii, 1672.

ARAGONA, Alonso de, « Breve introducción para aprender la lengua guaraní », *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, 4, Bartomeu MELIÁ (éd.), Paris, 1979, pp. 23-61.

Archivo General de Indias, Séville [*AGI*], Filipinas, 24, p. 79.

ARES, Berta, *Tomás López Medel. Trayectoria de un clérigo-oidor ante el nuevo mundo*, Guadalajara, Institución Provincial de Cultura « Marqués de Santillana », 1993.

ASTRAIN, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. III : Mercurián-Aquaviva, Madrid, Sucesores de Ribadeneyra, 1909.

Aulas y saberes. VI congreso internacional sobre la historia de la universidades hispánicas, Valencia, 3-6 noviembre de 1999, Valence, université de Valence, 2003 (2 vol.).

AVELLÁ, Antonio, « Informe de Fr. Antonio Avellá a la Audiencia del Cuzco, Puno, 24.1.808 », *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, 2(2), 1899, pp. 437-449.

AVESANI, Rino, « Cultura e istanze pastorali nella biblioteca di San Giovanni della Marca », dans *San Giacomo della Marca nell'Europa del'400*, *Atti del Convegno internazionale di studi, Monteprandone 7-10 settembre 1994*, Padoue, Centro Studi Antoniani, 1997, pp. 391-405.

ÁVILA, Juan de, *Epistolario espiritual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1962.

Avisi particolari delle Indie di Portogallo, Rome, 1552.

Avisi particolari delle Indie di Portugallo. Nouamente hauuti questo Anno del 1555 da li R. padri della Compagnia di Iesu dove si ha informatione delle gran cose che si fanno per augmento de la Santa fede, Romae apud Antonium Bladum Impressorem Cameralem, 1556.

BADIA, Mariano, *Descripción breve del Reyno del Perú*, Tarragone, Magin Canals Impresor y Librero, 1755.

Baltus, Jean François, *Réponse à l'histoire des oracles, de Mr. De Fontennelle, de l'Academie Francoise : Dans laquelle on réfute le Systéme de Mr. Van-Dale, sur les Auteurs des Oracles du Paganisme, sur la cause & le temps de leur silence ; & où l'on établit le sentiment des Peres de l'Église sur le même sujet*, seconde édition, Chez Jean Renauld Doulssecker, A Strasbourg, 1709. Traduction en anglais : *An Answer to Mr. de Fontenelle's History of Oracles. In which Mr Van-Dale's System* [...] *is confuted*, 1709-1710 (2 vol.).

Barber, Karin, « Introduction: Hidden Innovators in Africa », dans Id. (éd.), *Africa's Hidden Histories, Everyday Literacy and Making the Self*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, pp. 1-24.

— *The Anthropology of Texts, Persons and Publics. Oral and written culture in Africa and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Barcelos, Artur H. F., *Espaço e arqueologia nas missoes jesuiticas: o caso de Sao Jao Batista*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

Barcia y Zambrana, José de, *Despertador Christiano de Sermones Doctrinales, sobre particulares assumptos, dispuestos para que se buelua en su acuerdo el pecador, y vença el peligroso letargo de sus culpas, animandose a la penitencia* [Grenade, 1677-1692], Lisbonne, Francisco de Sousa et António Leite Pereira, 1679 (5 vol.).

Barradas, Sebastião, *Commentaria in Concordiam et Historiam Evangelicam*, Lyon, 1591.

Barrera-Osorio, Antonio, *Experiencing nature: the Spanish American empire and the early scientific revolution*, Austin, University of Texas Press, 2006.

Barrios Aguilera, Manuel et García-Arenal, Mercedes, *Los Plomos de Sacromonte Invención y tesoro*, Valence / Grenade / Saragosse, Publicacions de la Universitat de Valencia / Editorial Universidad de Granada / Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006.

Bartoli Langeli, Attilio, « Libraries, books, and writing in the order of the friars Minor », *Greyfriars Review*, 17(2), 2003, pp. 135-159.

[Bartolini, Lodovico], *Relatione delle missioni fatte su le montagne di Modona dalli molto RR.PP. Paolo Segneri e Gio. Pietro Pinamonti della Compagnia di Giesù l'anno 1672*, Modène, Andrea Cassiani, 1673.

Bartolome Martínez, Barnabé, « Las cátedras de gramática de los jesuitas en las universidades de Aragón », *Hispania Sacra*, 34, 1982, pp. 389-448.

Bassani, Ezio, *Un Capuccino nell'Africa Nera del Seicento. I disegni dei Manoscriti Araldi del Padre Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo*, notes de Giuseppe Pirola S. J. et Albert Maesen, Milan, Quaderni Poro, Carlo Monzino, 1987.

Bataillon, Marcel, « Hernán Cortés, autor prohibido », dans *Libro jubilar de Alfonso Reyes*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1963, pp. 77-82.

— « Zárate ou Lozano ? Pages retrouvées sur la religion péruvienne », *Caravelle*, 1, 1963, pp. 11-28.

— « La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana », *Études sur Bartolomé de Las Casas*, Paris, Centre de Recherches de l'Institut d'Études hispaniques, 1965, pp. 309-324.

— *Les Jésuites dans l'Espagne du* XVIe *siècle*, Pierre-Antoine FABRE (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2009.

BAUCELLS, Francesc, *Font Mystica y Sagrada del paradis de la Iglesia dividida en quatre parts: en que se explica ab claredat y brevedat tota la Doctrina Christiana, perque ab facilitar la pugen saber y apendrer la gent mes vulgar y necessitada*, Barcelone, Joseph Giralt Estamper y Llibrater, 1737.

BAUDOT, Georges, *Utopía e historia en México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983 (traduction : *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1977).

BAYLY, Susan, *Saints, Goddess & Kings; Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

BAZIN, Jean, « La production d'un récit historique », dans *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis Éditions, 2008, pp. 271-343.

BECKINGHAM, Charles Fraser et HUNTINGFORD, George Wynn (trad. et éd.), *Some Records of Ethiopia (1593-1646). Being Extracts from The History of high Ethiopia or Abassia by Manoel de Almeida, together with Bahrey's History of the Galla*, Londres, The Hakluyt Society, 1954.

BEHN, Aphra, *History of Oracles and the Cheats of the Pagan Priests*, Londres, 1688.

BELLARMINO, Roberto, *Conciones Sacras*, Coloniae Agrippinae (Cologne), Bernardo Gualtheri, 1617, Venecia (Venise), A Ambrosij Dei, 1617 y Cameraci (Cambrai), Ioannis Riuerii, 1617.

BELTING, Hans, *Image et Culte*, Paris, Éditions du Cerf, 1998 (1990).

BENCI, Jorge, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* (1705), Antonio Serafim LEITE (éd.), Porto, Livraria Apostolado da imprensa, 1954 (2e éd.).

BENJAMIN, Thomas, *The Atlantic World. Europeans, Africans, Indians and Their Shared History, 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

BENZONI, Maria Matilde, *La cultura italiana e il Messico. Storia di un'immagine da Temistitan all'Indipendenza (1519-1821)*, Milan, Edizioni Unicopli, 2004.

BERLIOZ, Jacques et POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne (éd.), *Les* Exempla *médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion, 1998.

BERNADAS, Joan, *L'explicació de la Doctrina Christiana d'Escornalbou. Edició i estudi lingüistic*, thèse de doctorat inédite, Barcelone, Universitat Autónoma de Barcelona, 1993 (3 vol.).

— « El manuscrito *Explicació de la Doctrina Christiana* d'Escornalbou i la llengua catalana del siglo XVIII », *Analecta Sacra Tarraconensia*, 67 (2 [1]), 1994, pp. 94-100.

BERNALES, Jorge, « Fray Calixto de San José Túpac Inca, procurador de indios y la exclamación reivindicacionista de 1750 », *Historia y Cultura*, 3, Lima, 1969, pp. 5-35.

BERNAND, Carmen, « L'américanisme à l'heure du multiculturalisme. Projets, limites, perspectives », *Annales. Histoire et Sciences sociales*, 57e année, 2002/5, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), pp. 1293-1310.

BERNAND, Carmen et GRUZINSKI, Serge, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988.

— *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 1991 (2 vol.).

Bernardes, Manuel, C. Orat., *Luz e calor. Obra espiritual para os que tratão do exercício de virtudes, e caminho de perfeição* [1692], Porto, Lello & Irmão, 1991 (2 vol.).

Besse, Jean-Marc, *Les Grandeurs de la Terre : aspects du savoir géographique à la Renaissance*, Paris, École normale supérieure (ENS), 2003.

Bethencourt, Francisco, « A Igreja », dans Francisco Bethencourt et Kirti N. Chaudhuri, *História da Expansão Portuguesa*, Lisbonne, Círculo de Leitores, 1998, vol. I, pp. 378-381.

Betrán, José Luis, Espino, Antonio et Toledano, Lluís Ferrán, « Pere Serra i Postius y el criticismo historiográfico en la Barcelona de la primera mitad del siglo xviii », *Manuscrits*, 10, 1992, pp. 315-329.

Beuchot, Mauricio, *Humanismo novohispano*, Pampelune, Universidad de Navarra, 2003.

Beuchot, Mauricio et Gómez Robledo, Antonio, *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992.

Beuchot, Mauricio et Redmond, Walter, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, Mexico, UNAM, 1987.

Bibliothèque nationale de France, Paris (*BnF*), Fonds espagnol, 325, 579.

Biondi, Albano, « La Bibliotheca selecta di Antonio Possevino, un progetto di egemonia culturale », dans Gian Paolo Brizzi (éd.), *La* Ratio Studiorum. *Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia fra Cinquecento e Seicento*, Rome, Bulzoni, 1981, pp. 43-75.

Blackmore, Josiah, *Manifest Perdition: Shipwreck Narrative and the Disruption of Empire*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

— *Moorings: Portuguese Expansion and the Writing of Africa*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.

Blair, Emma H. et Robertson, James A. (éd.), *The Philippine Islands, 1493-1898*, Cleveland, Ohio, 1903-1905 (55 vol.).

Blankaert, Claude (éd.), *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique (xvie-xviiie siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.

Blethen, John F., « The Educational Activities of Fray Alonso de La Vera Cruz in Sixteenth Century Mexico », *The Americas*, 5, 1948, pp. 31-47.

Boavida, Isabel, « Gabriel, João », dans *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005, vol. II, pp. 632-633.

Bolis, Ezio, *L'uomo tra peccato, grazia e libertà nell'opera di Paolo Segneri S. J. (1624-1694). Emblema di un approccio «pratico-morale» alla teologia*, Rome / Milan, Pontificio Seminario Lombardo / Edizioni Glossa, 1996.

Bontinck, François, *La Fondation de la mission des Capucins au Royaume du Congo (1648)*, Louvain, Publications de l'université Lovanium de Léopoldville, 1964.

Boquet, Damien, « Un homme sous influence. Vers une histoire de la personne humaine dans *Satan hérétique* d'Alain Boureau », *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 37, avril 2006, pp. 189-197.

Borja de Medina, Francisco de, « Precursores de Vieira: Jesuitas andaluces y castellanos en favor de los cristianos nuevos », dans *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira*, Braga, Universidade católica portuguesa / Provincia portuguesa da Companhia de Jesus, pp. 491-519.

Borrás Galceran, Jaume, « Geografía i incidències historiques de les missions populars d'Escornalbou », *Analecta Sacra Tarraconensia*, 67 (2 [1]), 1994, pp. 83-91.

— « Les missions populars d'Escornalbou », *Estudis Prioratins*, 1, 1999, pp. 13-47.

Boschi, Caio, « As missões na África e no Oriente », dans Francisco Bethencourt et Kirti N. Chaudhuri, *História da Expansão Portuguesa*, Lisbonne, Círculo de Leitores, 1998, vol. II, pp. 403-418.

Bossy, John, « The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe », *Past and Present*, 47, Oxford, Oxford University Press, 1970, pp. 51-70.

— *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

Boureau, Alain, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004.

Boutry, Philippe, Fabre, Pierre-Antoine et Julia, Dominique, *Reliques modernes*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2009.

Bouza, Fernando, « Religión y cultura en la época moderna: legibilidad de la experiencia religiosa. A propósito del Dios impresor de la monja de Marchena », dans Antonio Luis Cortés Peña (éd.), *Estudios sobre Iglesia y sociedad en la Andalucía moderna*, Grenade, Universidad de Granada, 1999, pp. 389-408.

— *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

— « Comunicação, Memória e Conhecimento na Espanha da Época Moderna », *Cultura - Revista de História das Ideias*, 14, 2002, pp. 105-171.

— « Público pastoral: de la prédica a la imprenta. Da golosina y otras industrias de misionalización », dans Id., *Papeles y opinión. Políticas de publicación en el Siglo de Oro*, Madrid, CSIC, 2008, pp. 45-65.

Bouza, Fernando et Dompnier, Bernard, « Commentaires », dans Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent (éd.), *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 307-313.

Boxer, Charles R., *South China in the sixteenth century*, Londres, The Hakluyt Society, 1953.

Boyle, Marjorie O'Rourke, *Loyola's Acts: The Rhetoric of the Self*, Berkeley, University of California Press, 1997.

Brice, Catherine et Romano, Antonella (éd.), *Science et religion : de Copernic à Galilée (1540-1610)*, Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome, Rome, 12-14 décembre 1996, Rome, École française de Rome, 1999.

Brizzi, Gian Paolo et Greci, Roberto (éd.), *Gesuiti e Università in Europa (secoli XVI-XVIII). Convegno internazionale, Parma, 13-15 dicembre 2001*, Bologne, Clueb, 2002.

Broc, Numa, *La Géographie des philosophes : géographes et voyageurs français au XVIIIe siècle*, Paris, Éditions Ophrys, 1974.

Brockey, Liam M., « The Harvest of the Vine: The Jesuit Missionary Enterprise in China, 1579-1710 », mémoire de Ph. D., Providence, Rhode Island, Brown University, 2002.

— *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

Broggio, Paolo, « L'Urbs e il mondo. Note sulla presenza degli stranieri nel Collegio Romano e sugli orizzonti geografici della "formazione romana" tra XVI e XVII secolo », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 56(1), 2002, pp. 81-120.

— *Evangelizzare il mondo: le missioni della Compania di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Rome, Carocci, 2004.

Broggio, Paolo, Cantù, Francesca, Fabre, Pierre-Antoine et Romano, Antonella (éd.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Aquaviva. Strategie politiche, religiosi e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 2007.

Broggio, Paolo, Castelnau-L'Estoile, Charlotte de et Pizzorusso, Giovanni (éd.), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde : la Curie romaine et les* dubia circa sacramenta, *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée* (*MEFRIM*), 121(1), 2009.

Brown, Peter Robert Lamont, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Oxford, Blackwell Publishers, 2003 (2e éd.).

Bucciantini, Massimo, « Teologia e nuova filosofia: Galileo, Federico Cesi, Giovambattista Agucchi e la discussione sulla fluidità e corruttibilità del cielo », dans Catherine Brice et Antonella Romano (éd.), *Science et religion : de Copernic à Galilée (1540-1610)*, Rome, École française de Rome, 1999, pp. 411-442.

Buescu, Ana Isabel, « A Persistência da Cultura Manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII », *Ler História*, nº 45, 2003, pp. 19-48.

— « Livrarias conventuais no Oriente português. Os casos de Santo António de Tana e de Santa Cruz dos Milagres (Goa) », *Anais de História de Além-Mar*, 2004, pp. 33-46.

Burrieza Sánchez, Javier, *Una Isla de Inglaterra en Castilla*, Valladolid, Real Colegio de Ingleses, 2000.

— « Escuelas de sacerdotes y mártires: los colegios del exilio católico », dans Enrique García Hernán, Miguel Ángel de Bunes, Óscar Recio Morales et Bernardo García García, *Irlanda y la Monarquía Hispánica: Kinsale 1601-2001. Guerra, Política, Exilio y Religión*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Históricas (CSIH), Universidad de Alcalá de Henares, 2002.

— *Los Milagros de la Corte*, Valladolid, Real Colegio de Ingleses, 2002.

— « Reparando las heridas: el nacimiento de una devoción de contrarreforma », *Brocar*, 26 (2002), pp. 107-150.

— *Valladolid, tierras y caminos de jesuitas*, Valladolid, Diputación Provincial, 2007.

— *La Virgen de los Ingleses: entre Cádiz y Valladolid*, Valladolid, Real Colegio de Ingleses, en collaboration avec les municipalités de Cadix et Valladolid, 2008.

BURRUS, Ernest J., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz. The Original Texts with English Translation*, Rome / Saint Louis, Jesuit Historical Institute / Saint Louis University, 1968.

BURTON-CHRISTIE, Douglas, « Desert », dans Philip SHELDRAKE (éd.), *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005, pp. 230-231.

BUSÉE, Jean, *Viridarium christianarum virtutum, ex Sacrosanctæ Scripturæ sanctorumque Patrum sententiis quasi lectißimis stirpibus constructum*, Moguncia (Mayence), Joannem Albinum, 1610.

— *Panarion hoc est Arca medica variis divinae Scripturae priscorumque Patrum antidotis adversus animi morbos instructa et in gratiam confessariorum, concionatorum et religiosae vitae cultorum*, Moguncia (Mayence), Joannem Albinum, 1608.

BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús, « Las Fuentes utilizadas para México y la Nueva España en la *Apologética Historia* », dans Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética*, 1, 1992, pp. 247-250.

— « Retórica, traducción y responsabilidad histórica: claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún », dans *Humanismo y visión del otro en la España Moderna. Cuatro estudios*, Madrid, CSIC, 1992, pp. 245-375.

CABRERA, Alfonso de, *Consideraciones sobre los Euangelios de Quaresma*, Cordoue, en el conuento de San Pablo de la Orden de Santo Domingo por Andres Barrera, 1601.

CACIOLA, Nancy, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages* (Conjunctions of Religion and Power in the Medieval Past), Ithaca, Cornell University Press, 2003.

CADOGAN, León, *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá*, São Paulo, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim 227, Antropologia 5, 1959.

CALAMATO, Alessandro, *Conciones sacrae ac moralis in duos tomos distributae : tomus primus continent syluam variorum discursum et totius anni dominicas… Tomus secundos conitinent… Conciones super singula Euangelia*, Anvers, H. Aertssens et C. Woons, 1652.

— *Sententiae Selectae pro concionibus*, Messine, Vidua Io. Franc. Bianco, 1637.

CALANCHA, Antonio de la, *Coronica moralizada del orden de San Avgvstin en el Perv: con svcesos egenplares en esta monarqvia* […], Barcelone, Pedro Lacavalleria, 1638-1653.

CALATAYUD, Pedro de, S. J., *Missiones y Sermones*, Madrid, Eugenio Bieco, 1754 (2 vol.).

CAMENIETZKI, Carlos Ziller, « O paraíso proibido. A censura à *Chronica* de Simão de Vasconcelos em 1663 », dans Luis MILLONES FIGUEROA et Domingo LEDEZMA (éd.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Francfort / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 2005, pp. 109-134.

CAMERON, Averil, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley, University of California Press, 1991.

Campagnola, Stanislao da, *Oratoria sacra: Teologie, Ideologie, Biblioteche nell'Italia dei secoli XVI-XIX*, Sandra Scaletti et Carlo Picciafoco (éd.), Rome, Istituto Storico Cappuccini, 2003.

Canabrava, Alice P., « João Antonio Andreoni e sua obra », dans João Andreoni (André João Antonil), *Cultura e opulência do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967, pp. 9-112.

Cañizares-Esguerra, Jorge, « Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer? », *Perspectives on Science*, 12 (1), 2004, pp. 86-124.

— *How to Write the History of the New World: Historiographies, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

Capoccia, Anna Rita, « Le destin des *Indipetae* au-delà du XVIe siècle », dans Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent (éd.), *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 89-110.

Carabantes, José de, OFM Cap., *Medios y remedios para ir al cielo*, León, Agustín Ruiz de Valdivieso, 1672.

— *Practica de Missiones. Remedio de Peccadores. Sacado de la Escritura Divina, y de la enseñanza apostolica. Aplicado al exercicio de una Mission*, León, Viuda de Agustin de Valdivieso, 1674.

— *Jardin florido del alma, cultivado del cristiano: con el ejercicio del santo Rosario, de las Cruces y de otras devociones*, Valladolid, Alonso del Riego, 1714 et Madrid, Juan Gómez Bot, 1734.

Caravaggi, Giovanni, « La letteratura spagnola in Lombardia », dans Paolo Pissavino et Gianvittorio Signorotto, *Lombardia borromaica, Lombardia spagnola (1554-1659)*, Milan, Bulzoni, 1995, pp. 233-246.

Cargnoni, Costanzo, « Quarante heures », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1986, vol. XII/2, col. 2702-2723.

— (éd.), *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, Pérouse, Frate Indovino, 1988-1993 (5 vol.), vol. IV/2.

Carneiro da Cunha, Manuela (éd.), *Historia dos Indios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Lettras, 1992.

Cartas annais das missões da Etiópia, Braga, Biblioteca Pública de Braga (BPB), ms. 779, doc. XIb, fo 154.

Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (Documentos para la historia argentina, t. XIX-XX), Buenos Aires, Facultad de filosofía y letras, Instituto de investigaciones históricas, 1927-1929 (2 vol.).

Carvalho, Bartolomeu Lopes de, « Manifesto a Sua Magestade », Ajuda, Biblioteca da Ajuda, 51-IX-33, fos 370-373vo (ou fos 475-482), s. d.

Carvalho, José Adriano Freitas de (dir.), «*Nobres Leteras* [...] *Fermosos Volumes*» *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Porto, Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade (CIUHE), 1995.

— « Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prácticas de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII », *Via Spiritus*, 4, 1997, pp. 7-56.

— (dir.), *Da Memória dos Livros às Bibliotecas da Memória*, Porto, CIUHE, 1998.

— (éd.), *Quando os frades faziam História. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*, Porto, CIUHE, 2001.

— *Da Memória dos Livros aos Livros da Memória*, Porto, CIUHE, 2001-2002, vol. I et II.

— *Lectura espiritual en la Península Ibérica (siglos XVI-XVII)*, Salamanque, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas - CIUHE, 2007.

Casanova, Enrico, *Dizionario feudale delle provincie componenti l'antico stato di Milano all'epoca della cessazione del sistema feudale (1796). Ducato di Milano, Principato di Pavia di aqua del Po, Contado di Como, Contado di Cremona, Contado di Lodi*, Milan, Biblioteca ambrosiana, 1930.

Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, « Entre curiosité et édification. Le savoir des missionnaires jésuites du Brésil », dans Catherine Brice et Antonella Romano (éd.), *Science et religion : de Copernic à Galilée (1540-1610)*, Rome, École française de Rome, 1999, pp. 131-157.

— *Les Ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Lisbonne / Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian / Commission nationale pour les Commémorations des Découvertes portugaises, 2000.

— « The Uses of Shamanism: Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Century Brazil », dans John O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris et T. Frank Kennedy (éd.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Toronto University Press, 2006, pp. 616-637.

— « Élection et vocation : le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVIe siècle », dans Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent (éd.), *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 21-43.

— « Le mariage des infidèles au XVIe siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale », dans Paolo Broggio, Charlotte de Castelnau-L'Estoile et Giovanni Pizzorusso, *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde : la Curie romaine et les* dubia circa sacramenta, *MEFRIM*, 121(1), 2009, pp. 95-121.

Castelnau-L'Estoile, Charlotte de et Regourd, François (éd.), *Connaissances et pouvoirs. Les espaces impériaux (XVIe-XVIIIe siècle), France, Espagne, Portugal*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005.

Castelnau-L'Estoile, Charlotte de et Zeron, Carlos Alberto de M. R., « Une mission glorieuse et profitable : réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe siècle », *Revue de synthèse*, 2-3, 4e série, avril-septembre 1999, pp. 335-358.

Castillo Gómez, Antonio, « Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco », *Via Spiritus*, 7, 2000, pp. 99-122.

— « "No pasando por ello como gato sobre brasas". Leer y anotar en la España del Siglo de Oro », *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional*, s. 3ª, 9-10, 2001-2002, pp. 99-121.

— « El taller del predicador. Lectura y escritura en el sermón barroco », *Via spiritus*, 11, 2004, pp. 7-26.

Catão, Gomes, *O primeiro seminário de Goa*, s. l., 1955.

— « The Reformed Franciscans and the Friary of Our Lady of the Cape, in Goa », *Indian Church History Review*, 4(2), décembre 1970, pp. 79-92.

Catto, Michela, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009.

Cavazzi de Montecúccolo, P. João António, *Descrição histórica dos três reinos Congo, Matamba e Angola*, introduction bibliographique de Francisco Leite Faria, traduit par le père Graciano Maria de Leguzzano, Lisbonne, Agrupamento de Estudos de Cartografia Antiga, Junta de Investigações do Ultramar, 1965 (2 vol.).

Certeau, Michel de, « La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva, 1581-1615 », dans *Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Paris / Rome, Beauchesne / Centrum Ignatianum, 1974, pp. 53-69.

— *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975 (2e éd.), avant-propos, pp. 3-5.

— « Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre : Léry », dans *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 215-248.

— « Le langage altéré. La parole de la possédée », dans *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 249-273.

— *Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, édition établie par Luce Giard, Paris, Éditions de l'EHESS / Gallimard / Seuil, 2005.

Chagas, António das, OFM, *Escola de Penitência, e flagello de viciosos costumes*, Lisbonne, Miguel Deslandes, 1687.

— *Obras espirituaes*, Lisbonne, Miguel Deslandes, 1688 (2 vol.).

— *Sermoens genvinos e praticas espiritvaes*, Lisbonne, Miguel Deslandes, 1690.

— *Cartas espirituais* [1684-1687], Isabel Mourujão (éd.), Porto, Campo das Letras, 2000.

Chagas, Fr. Boaventura das, *Cazos Reservados*, Panjim (Goa), Central Library of Panjim, M-29.

Chamorro, Graciela, *Kurusu ñe'êngatu; palabras que la historia no podría olvidar*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), 1995.

— « Expresiones del erotismo y la sexualidad guaraní », *Suplemento Antropológico,* Asunción, 31, 1-2, 1996, pp. 221-250.

Chan, Albert, S. J., « Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems », *Monumenta Serica*, 41, 1993, pp. 129-176.

Chappoulie, Henri, *Aux origines d'une Église. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1943-1948 (2 vol.).

— *Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1943 (2 vol.).

Châtellier, Louis, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.

— *La Religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne. XVIe-XIXe siècle*, Paris, Aubier, 1993.

CHAVES, Cristóbal de, « Relación de la cárcel de Sevilla », dans Bartolomé José GALLARDO, *Ensayo para una biblioteca de libros raros y curiosos*, Madrid, Ribadeneyra, 1866, pp. 1341-1370.

CHEMLA, Karin et SHUCHUN, Guo (éd.), *Les Neuf Chapitres : le classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires*, Paris, Dunod, 2004.

CHINCHILLA PAWLING, Perla et ROMANO, Antonella (éd.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, Mexico, Universidad Iberoamericana, 2008.

CHOCANO MENA, Magdalena, « Imprenta e impresores de Nueva España, 1539-1700: límites económicos y condiciones políticas en la tipografía colonial americana », *Historia social*, 23, 1995, pp. 3-19.

— *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelone, Ediciones Bellaterra, 1999.

CHURRUCA PELÁEZ, Agustín, *Primeras fundaciones jesuitas en la Nueva España (1572-1580)*, Mexico, Editorial Porrua, 1980.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de, *Crónica Del Perú*, *Segunda parte*, Francesca CANTÚ (éd.), Lima, Pontifícia Universidad Católica del Perú - Fondo Editorial, Academia Nacional de la Historia, 1984.

CLARK, Stuart, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

CLASTRES, Hélène, *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975.

CLAUDE D'ABBEVILLE, *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle Maragnan et terres circonvoisines*, par le R. P. Claude d'Abbeville, Paris, Imprimerie de Huby, 1614.

— *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins* [sic], Introduction Alfred Métraux et Jacques Lafaye, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1963.

Claustros y estudiantes. Congreso Internacional de Historia de las Universidades Americanas y Españolas en la Edad Moderna, Valence, Faculté de droit, 1989 (2 vol.).

CLIFFORD, James, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Massachusetts), London, Harvard University Press, 1997.

CLOONEY, Francis X., *Fr. Bouchet's India: An 18th Century Jesuit's Encounter with Hinduism*, Chennai, Satya Nilayam Publications, 2005.

CLOSSEY, Luke, *Salvation and Globalisation in the Early Jesuit Mission*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

COBLIN, W. South, *Francisco Varo's Glossary of the Mandarin Language*, *Monumenta Serica Monograph Series* LIII/1-2, Nettetal, Steyler, 2006 (2 vol.).

CODIGNOLA, Luca et PIZZORUSSO, Giovanni, « Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen Âge au XVIIe siècle : Rome sur la voie de la centralisation », dans Laurier TURGEON, Denys DELÂGE et Réal OUELLET (éd.), *Transferts culturels et métissages Amérique / Europe, XVIe-XXe siècle*, Québec / Paris, Les Presses de l'Université Laval / L'Harmattan, 1996, pp. 489-512.

CODINAR MIR, Gabriel, *Aux sources de la pédagogie jésuite. Le « modus parisiensis »*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu (IHSI), 1968.

Coello de la Rosa, Alexandre, « Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, S. J. (1540-1600) », *Colonial Latin American Review*, 14, 2005, pp. 55-81.

Cohen Shabot, Leonardo, « Azevedo, Luis de », dans *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003, vol. I, p. 418.

Colini, G. Angelo, « Collezioni etnografiche del Museo Borgiano alla Propaganda », *Bollettino della Società Geografica Italiana*, 19, 1885, 22, pp. 316-325 et 914-932.

Coll, Jaime, *Crónica Seráfica de la Santa Provincia de Cataluña de la regular observancia de nuestro padre San Francisco, contiene las centurias de 1200 y 1300*, Barcelone, Imprenta de los herederos de Juan Pablo y María Martí, 1738.

Comaroff, Jean et John L., *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, vol. I.

— *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, vol. II.

Combaluzier, Fernand, « Un inventaire des Archives de la Propagande (milieu du XVIIe siècle). Fra Girolamo Nicolio, augustin († 14 avril 1662) son Journal historique des Missions d'Afrique, d'Asie et d'Amérique », *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft / Nouvelle Revue de science missionnaire*, 2, 1946, pp. 187-200 et 274-282 ; 3, 1947, pp. 49-57 et 96-105.

Conciliorum œcumenicorum decreta, édités par Giuseppe Alberigo *et alii*, Bologne, Edizioni Dehoniane, 1991.

Constable, Giles, *Monks, Hermits, and Crusaders in Medieval Europe*, Londres, Variorum Reprints, 1988.

Construindo a História de Angola. As Fontes e a sua interpretação, II Seminário Internacional de História de Angola, Lisbonne, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 4-9 août 1997.

Coole, P. G., « Nuovi documenti sui Gesuiti in Cina », *La Clessidra*, 48, s. d., pp. 58-61.

Copete, Marie-Lucie, *Les Jésuites et la Prison royale de Séville. Missions d'évangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVIe siècle*, thèse de doctorat, Institut universitaire européen de Florence, 1985.

— « Pauvreté et confréries jésuites en Espagne (XVIe-XVIIIe siècle) », dans Raúl Caplán et Marie-Lucie Copete (éd.), *Identités périphériques. Péninsule ibérique, Méditerranée, Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 109-139.

— « Le *Discurso de las cosas de la Compañía* (1605) de Juan de Mariana », dans Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (éd.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 175-178.

Copete, Marie-Lucie et Palomo, Federico, « Des Carêmes après le Carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques de missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650) », *Revue de synthèse*, 2-3, avril-septembre 1999, pp. 359-380.

Copete, Marie-Lucie et Vincent, Bernard, « Missions en Bétique. Pour une typologie des missions intérieures », dans Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent

(éd.), *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 261-286.

Cordova, Diego de, *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1957.

Correia, José Manuel, *Os franciscanos em Cochim*, Braga, Editorial Franciscana, 1991.

Correia-Afonso, John, S. J., *Jesuit Letters and Indian History; a Study of the Nature and Developments of the Jesuit Letters from India (1542-1773) and of their Value for Indian Historiography*, Bombay, Indian Historical Research Institute, St. Xavier's College, 1955.

Corsi, Elisabetta, *La fábrica de las ilusiones, los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China, 1698-1766*, Mexico, El Colegio de México, 2004.

Costa, Francesco, « Biblioteche Francescane Medievali Tipologie, Contenuti, Vicende Storiche », dans Giuseppe Zanotti (éd.), *Archivi-Biblioteche Beni e Centri Culturali, Atti del Convegno, Assisi, settembre 1990*, Assise, Centro Studi CIMP, 1991, pp. 215-283.

Costa, Francisco Xavier, *Anais Franciscanos em Bardês*, Nova Goa, 1926.

Costa, João Paulo Oliveira e, « A diáspora missionária », dans João Francisco Marques et António Camões Gouveia (éd.), *Humanismo e Reforma*, Carlos Moreira de Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisbonne, Círculo de Leitores, 2000, vol. II, pp. 255-312.

Cotarelo y Mori, Emilio, *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*, Madrid, s. e. (Tip. « Rev. Archivos, Bibl. y Museos »), 1904.

Coutinho, Fortunato, *Le Régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVIe siècle) jusqu'à nos jours*, Louvain / Paris, Presses Universitaires de Louvain / Éd. Béatrice-Nauwelaerts, 1958.

Couto, Gustavo, *Acção missionária dos franciscanos na Índia*, Lisbonne, tiré-à-part du *Boletim Agência Geral das Colónias*, 4, 32, 1927.

Crémoux, Françoise, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

— « Las imágenes de devoción y sus usos: El culto a la Virgen de Guadalupe (1500-1750) », dans María Cruz de Carlos, Pierre Civil, Felipe Pereda et Cécile Vincent-Cassy (éd.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica: usos y espacios*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 61-82.

Creswell, Joseph, *Historia de la vida y martirio que padecio en Inglaterra este año de 1595 el P. Henrique Valpolo Sacerdote de la Compañia de Iesus que fue embiado del Colegio de los ingleses de Valladolid y ha sido el primer martyr de los seminarios de España: con el martyrio de otros quatro sacerdotes los dos dela misma Compañia y los otros dos de los Seminarios*, Madrid, Pedro Madrigal, 1596.

Crosland, Maurice P., *Science under Control: the French Academy of Sciences, 1795-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

D'Altroy, Terence N., *The Incas*, Oxford, Blackwell, 2002.

D'Costa, Anthony, *The Christianisation of the Goan Islands, 1510-1567*, Bombay, 1965.

Daher, Andrea, *Les Singularités de la France équinoxiale : histoire de la mission des pères capucins au Brésil : 1612-1615*, Paris, Honoré Champion, 2002.

Dainville, François de, *La Géographie des humanistes*, Paris, Beauchesne, 1940.

— *Les Jésuites et l'Éducation de la société française*, Paris, Beauchesne, 1940.

— *L'Éducation des jésuites (XVIe-XVIIIe siècle)*, textes réunis et présentés par Marie-Madeleine Compère, Paris, Éditions de Minuit, 1978.

— « L'explication des poètes grecs et latins au seizième siècle », dans Id., *L'Éducation des jésuites (XVIe-XVIIIe siècle)*, textes réunis et présentés par Marie-Madeleine Compère, Paris, Éditions de Minuit, 1978, pp. 167-184.

Dale, Antonious Van, *De oraculis ethnicorum*, Amsterdam, apud H. et Vam T. Boom, 1683.

Dalmases, Candido de et Masson, Joseph, « Jésuites », dans AAVV, *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1974, vol. VII.

Dávila Brizaño, Diego, « Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos », dans Marcos Jiménez de la Espada (éd.), *Relaciones geográficas de las Indias*, Madrid, BAE, 1965, t. CLXXXIII, pp. 61-78.

De Clercq, Jan, Swiggers, Pierre et van Tongerloo, Louis, « The linguistic contribution of the Congregation de Propaganda Fide », dans Mirko Tavoni, *Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento: confronti e relazioni*, Actes du colloque (Ferrare, 20-24 mars 1991), Modène, Franco Cosimo Panini, 1996, vol. II, pp. 439-457.

De Maddalena, Aldo, «*Milan the Great*». *Milano nelle brume del Seicento*, Milan, Cariplo, 1989.

Decorme, Gérard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767 (compendio histórico)*, vol. I : *Fundaciones y obras*, Mexico, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.

Dehergne, Joseph, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome / Paris, IHSI / Letouzey et Ané, 1973.

Dehouve, Danièle, *Rudingero el borracho y otros* exempla *medievales en el México virreinal*, Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) - Universidad Iberoamericana, 2000.

— « Un dialogue de sourds : les *Colloques* de Sahagún », dans Aurore Monod Becquelin et Philippe Erikson (éd.), *Les Rituels du dialogue*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2000, pp. 199-234.

— « El matrimonio indio frente al matrimonio español (siglo XVI al XVIII) », dans David Robichaux, *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy, unas miradas antropológicas*, Mexico, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 75-94.

— *L'Évangélisation des Aztèques ou le pécheur universel*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004.

— « Une chimère franciscaine : le premier *huehuetlahtolli* d'Olmos », communication au colloque international *Les Littératures didactique et dramatique dans le Mexique et le Pérou coloniaux*, 9-10 juin 2006, à paraître dans *Amerindia*.

— *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Paris, Riveneuve Éditions, 2007.

DELBOURGO, James et DEW, Nicholas, *Science and Empire in the Atlantic World*, Londres, Routlege, New York, 2008.

DELCORNO, Carlo, *La predicazione nell' età comunale*, Florence, Sansoni, 1974.

DESLANDRES, Dominique, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 2003.

DEUS, Manuel de, *Pecador convertido ao caminho da verdade*, Lisbonne, Jozé António Plates, 1743.

DI ELIA, Giovan Battista, *Relatione di una missione fatta da due Rever. Padri della Compagnia di Giesù nella città di Bitonto del Regno di Napoli nell'anno MDCXLI*, Trani, Lorenzo Valerij, 1646.

DIAS, Filipe, *Quadruplicium Concionum*, 4 tomes, Salamanque, Ioannes Ferdinandus, 1583-1586.

DIAZ Y DE OVANDO, Clementina, *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*, Mexico, UNAM, 1951.

Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, Rome / Madrid, IHSI / Universidad Pontificia Comillas, 2001 (4 vol.).

DIDI-HUBERMAN, Georges, *Fra Angelico. Dissemblance et figuration*, Paris, Flammarion, 1990.

— *L'Image ouverte*, Paris, Gallimard, 2007.

DIETZ, Maribel, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2005.

DITCHFIELD, Simon, « Of Missions and Models: the Jesuit Enterprise (1540-1773) Reassessed in Recent Literature », *The Catholic Historical Review*, 93(2), avril 2007, pp. 325-343.

Doctores y escolares. II congreso internacional de historia de las universidades hispánicas (Valencia, 1995), Valence, Universidad de Valencia, 1998.

DOCUMENTOS HISTÓRICOS, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1929.

DOMÉNECH, Fèlix, *Treballs y desditxas que àn succeït en lo present Principat de Chatalunya y en particular a nostre Bisbat de Gerona: 1674-1700*, édition critique et étude préliminaire de Pere GIFRE et Xavier TORRES, Gérone, CCG, 2001.

DOMÍNGUEZ, Fernando, *El colegio Franciscano de Propaganda Fide de Moquegua (1775-1825)*, Madrid, Ed. Verdad y Vida, 1955.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, « Vida y obras del Padre Pedro de León », *Archivo Hispalense*, 26(83), 1957, pp. 157-196.

— *Historia de España. T. III. El Antiguo Régimen: los Reyes católicos y los Austrias*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

DOMPNIER, Bernard, « L'activité missionnaire des jésuites de la Province de Lyon dans la première moitié du XVIIe siècle. Essai d'analyse des *Catalogi* », *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge, Temps modernes*, 97(2), 1985, pp. 941-959.

— « La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur », dans Luce GIARD et Louis de VAUCELLES (dir.), *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, pp. 155-179.

— « L'histoire des missions au XVIIe siècle. Les chemins d'un renouveau historiographique », dans Jean-Luc Fray et Tivadar Gorilovics, *Regards croisés. Recherches en Lettres et en Histoire, France, Hongrie*, Debrecem, Presses universitaires Blaise-Pascal, Debreceni Egyetem, 2003, pp. 143-168.

— « L'administration des sacrements à la lumière des "facultates" des missionnaires en terre protestante (XVIIe-XVIIIe siècles) », dans Paolo Broggio, Charlotte de Castelnau-L'Estoile et Giovanni Pizzorusso (éd.), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde : la Curie romaine et les* dubia circa sacramenta, *MEFRIM*, 121(1), 2009, pp. 23-38.

Donnelly, Patrick, « Antonio Possevino's Plan for World Evangelization », *The Catholic Historical Review*, 74, 1988, pp. 179-188, repris dans J. S. Cummins (éd.), *Christianity and Missions, 1450-1800*, vol. XXVIII de *An Expanding World. The European Impact on World History, 1450-1800*, Aldershot, Ashgate-Variorum, 1997.

Duhamelle, Christophe et Büttgen, Philippe (éd.), *Historiographies religieuses croisées*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (MSH), 2009.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Rosa Camelo et José Rubén Romero (éd.), Mexico, Consejo nacional para la cultura y las artes, 1995 (2 vol.).

Duverger, Christian, *La Conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, Paris, Seuil, 1987.

Duviols, Pierre, « La Historia del descubrimiento y de la conquista del Perú de Agustín de Zárate, remaniée conformément aux vues historico-politiques du Vice-Roi Toledo », *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, 38, 1964, pp. 151-155.

Earle, Thomas F. et Lowe, Kate (éd.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Egido, Aurora, *La voz de las letras en el Siglo de Oro*, Madrid, Abada, 2003.

Eguíluz, Federico, « La Fundación del Colegio Inglés de Valladolid », *Revista Es*, 10, 1980, pp. 131-178.

— *Robert Persons, el «Architraidor»*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1990.

Eisenberg, José, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte, UFMG, 2000.

Eliade, Mircea, *Le Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot (1re éd. 1951) 2e éd., 1968.

Elliott, John H., *The Old World and the New, 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

— *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

— *Spain and its world. Selected essays, 1500-1700*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1989.

— *España y su mundo (1500-1700)*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

— *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830*, Yale, Yale University Press, 2007.

Epistolae praepositorum generalium ad patres et fratres Societatis Jesu, Gandavi, Typis viduae J. Poelman-de Pape, vol. I, 1847.

Errasti, Mariano, « Los franciscanos y las misiones populares en América Latina », *Cuadernos Franciscanos*, 25, 1991, pp. 89-100.

Eschinardi, Francisco, *Cursus physicomathematicus* […] *Pars prima, de cosmographia. Tomus primus continens duplicem tractatum, primum de sphaera, secundum de astronomia*, Ex typographia J.-J. Komarek, Rome, 1689.

Esperança, Manuel da, *Historia serafica da ordem dos frades menores de São Francisco da Provincia de Portugal*, 2 tomes, Lisbonne, Craesbeeck, 1656-1666.

Esquivel, Diego de, *Anales del Cuzco*, Lima, Imp. del Estado, 1901.

Estatutos Generales de Barcelona para la familia Cismontana de la Orden de Nuestro Seraphico Padre S. Francisco… celebrado en la ciudad de Toledo… en el año de… 1583, Tolède, Pero Lopez de Haro, 1583.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, Lima, IFEA - Instituto Riva-Agüero, 2003.

Etherington, Norman (éd.), *Missions and empire*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

« Exode », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1937, t. IV, pp. 1957-1995.

Fabre, Pierre-Antoine, « Dépouilles d'Égypte. L'expurgation des auteurs latins dans les collèges jésuites », dans Luce Giard (éd.), *Les Jésuites à la Renaissance, système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, pp. 55-76.

— « Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs *Indipetae* (1580-1605) », dans Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent (éd.), *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 71-88.

— « Critique de la globalisation et histoire des missions d'évangélisation. Trois propositions », dans Michela Catto, Guido Mongini et Silvia Mostaccio (éd.), *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, Biblioteca della Nueva Revista Storica, 42, Castello, Società editrice Dante Alighieri, 2010, pp. 105-166.

— « Histoire de la spiritualité et sciences sociales », *Recherches de science religieuse*, 2009/1, pp. 33-51.

— « Missions chrétiennes modernes : notions, terrains, problèmes », dans Christophe Duhamelle et Philippe Büttgen (éd.), *Historiographies religieuses croisées*, Paris, Éditions de la MSH, 2009.

— « Églises et cultes », dans Yves Hersant et Francesco Furlan (éd.), *Renaissances*, Paris, Gallimard, 2010.

Fabre, Pierre-Antoine et Romano, Antonella (éd.), *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches historiographiques*, numéro thématique de la *Revue de synthèse*, 120, 1999, pp. 247-491.

Fabre, Pierre-Antoine et Vincent, Bernard (éd.), *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*, Rome, École française de Rome, 2007.

Fang, Hao, *Zhungguo Tianzhujiao Renwuzhuan*, Hong Kong, Xianggang gong jiao zhen li xue hui, 1970-1973 (3 vol.).

Faria, Francisco Leite, *Os Capuchinhos em Portugal e no Ultramar Português*, Lisbonne, Academia Portuguesa de História, 1982.

Farris, Nancy M., *Maya society under colonial rule: the collective enterprise of survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

Fausto, Carlos, « Fragmentos de historia e cultura tupinamba. Da etnologia como instrumento critico de conhecimento etno-historico », dans Manuela Carneiro da Cunha (éd.), *Historia dos Indios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Lettras, 1992.

— « The Bones Affair: Knowledge Practices in Contact Situations seen from an Amazonian Case », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(4), Londres, 2002, pp. 669-690.

— « Se Deus fosse jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (xvi-xx séculos) », *Mana*, 11(2), Rio de Janeiro, 2005, pp. 385-418.

Favaro, Antonio, « Amici e Corrispondenti di Galileo Galilei, X. Giovanni Battista Agucchi », *Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, 63, 1903-4, 2, pp. 167-187.

Feil, Ernst, « From the Classical *Religio* to the Modern Religion. Elements of a Transformation between 1550-1650 », dans Michel Despland, Gérard Vallée et Wilfrid Laurier (éd.), *Religion in History: the Word, the Idea, the Reality*, Waterloo, Ontario, Canada, Laurier University Press, 1992, pp. 31-44.

Feldhay, Rivka, « The Cultural Field of Jesuit Science », dans John O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris et T. Franck Kennedy, *The Jesuits: Culture, Science and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Toronto University Press, 1999, pp. 107-131.

Ferber, Sarah, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, Londres, Routledge, 2004.

Fernandes, Florestan, *Organização social dos tupinambá*, [1949] São Paulo, Hucitec, 1989.

— *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, São Paulo, Livraria Pioneira, 1970.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e espiritualidadena Península Ibérica, 1450-1700*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa - Universidade do Porto, 1995.

Fernández de Piedrahita, Lucas, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada* […], Anvers, Juan Baptista Verdussen, 1688.

Fernández-Santamaría, José Antonio, *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del Siglo de Oro*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

Fernández Suárez, José Ramón, « Joseph Creswell: al servicio de Dios y de su Majestad Católica (1598-1613) », *Revista Es*, 8, 1978, pp. 47-83.

Filliozat, Jean, « La naissance et l'essor de l'Indianisme », *Bulletin de la Société des Études indochinoises*, 29, 1954. Repr. *Laghu-Prabandhah*, E. J. Brill, Leyde, 1974, pp. 1-32.

Fioretti de Sanct Francesco (Veneza, s.i., 1509) (éd. fac-similé), José Adriano Freitas de Carvalho (éd.), Porto, CIUHE, 2001.

FITZGERALD, John T., *Cracks in an Earthen Vessel: an Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence*, Atlanta, Scholars Press, 1988.

FLORENCIA, Jerónimo de, *Marial que contiene varios sermones de todas las fiestas de Nra. Señora*, Alcalá, Iuan de Orduña, 1625.

FOGOLARI, Gino, « Il Museo Settala. Contributo per la storia della cultura in Milano nel secolo XVII », *Archivio Storico Lombardo*, 1900, II, pp. 58-126.

[FONTANA, Fulvio], *Pratica delle missioni del padre Paolo Segneri* [...], *continuata dal p. Fulvio Fontana* [...]. *Con l'aggiunta delle prediche, discorsi, e metodo distinto tenutosi nelle funzioni sacre*, Venise, Giuseppe Rosa, 1763 (1re éd., 1714).

FONTENELLE, Bernard LE BOVIER DE, *Histoire des oracles* par Mr. Fontenelle de l'Academie Françoise, Nouvelle Edition revuë et corrigée par l'Auteur, A La Haye, chez Gosse et Neaulme, 1728.

FORTEGUERRI, Niccolò, *Memorie intorno alle missioni*, Carmen PRENCIPE DI DONNA (éd.), Naples, D'Auria, 1982.

FOUCAULT, Michel, *L'Ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971.

— *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

Fr. Marcos de Lisboa, Crónicas da Ordem dos Frades Menores (fac-similé de l'édition de Lisbonne, 1615), José Adriano Freitas de CARVALHO (éd.), Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.

FRAGONARD, Marie-Madeleine, LESTRINGANT, Frank et SCHRENK, Gilbert, *La Justice des princes. Commentaires des Tragiques, Livres II et III*, Mont-de-Marsan, Éditions Interuniversitaires, 1990.

FRANÇOIS XAVIER, « Xavier to his companions residing in Rome. From Cochin, January 20, 1548 », (EX I 375-396 ; FX III 335-337), dans M. Joseph COSTELLOE, S. J. (éd.), *The Letters and Instructions of Francis Xavier*, Saint Louis, Missouri, The Institute of Jesuit Sources, 1992, pp. 169-180.

— *Epistolae S. Francisci Xavierii aliaque eius scripta (1535-1552)*, Georgius SCHURHAMMER, S. J. et Josephus WICKI, S. J. (éd.), Rome, *Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI)* (2 vol.), [1944], 1996.

FREEMAN, Richard, « Dynamics of a the Person in the Worship and Sorcery of Malabar », dans *La Possession en Asie du Sud - Parole, Corps, Territoire*, Jackie ASSAYAG et Gilles TARABOUT (éd.), *Purusartha*, 21, 1999, pp. 149-182.

FRIEDE, Juan, « La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América », *Revista de Historia de América*, 47, 1959, pp. 45-94.

FRIEDRICH, Markus, « Communication and Bureaucracy in the Early Modern Society of Jesus », *Schweizerische Zeitschrift für Religions und Kulturgeschichte*, vol. CI, 2007, pp. 49-75.

— « Government and Information-Management in Early Modern Europe. The Case of the Society of Jesus (1540-1773) », *Journal of Early Modern History*, 12, 2008, pp. 539-563.

FROESCHLÉ, Michel, « Les divers aspects d'une mission scientifique au XVIIIe siècle : le voyage du père Feuillée, astronome marseillais, aux îles des Antilles », *Provence historique*, 194, 1998, pp. 472-493.

Froeschlé-Chopard, Marie-Hélène, « Les inventaires de bibliothèques ecclésiastiques, témoins de l'évolution intellectuelle et spirituelle des religieux », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 86, 2000, pp. 493-512.

Frugoni, Arsenio, *Arnaud de Brescia dans les sources du XIIe siècle (introduction et traduction d'Alain Boureau)*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Fumaroli, Marc, *L'Âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980.

Gagliano, Joseph A. et Ronan, Charles E., *Jesuit Encounters in the New World: Jesuit Chroniclers, Geographers, Educators and Missionaries in the Americas, 1549-1767*, Rome, IHSI, 1997.

Galluzzi, Francesco Maria, *Vita del p. Paolo Segneri juniore*, Rome, Stamperia Komarek al Corso, 1716.

Ganty, Étienne, Hermans, Michel et Sauvage, Pierre (éd.), *Tradition jésuite et pratique pédagogique. Histoire et actualité*, Namur / Bruxelles, Presses Universitaires de Namur / Éditions Lessius, 2002.

García, Vicente, « Arquitectos franciscanos en el sur andino (1775-1835) », *Archivo Iberoamericano*, 59, 1999, pp. 111-136.

García Cárcel, Ricardo, « Las relaciones de la monarquía de Felipe II con la Compañía de Jesús », dans Ernest Belenguer Cebría (éd.), *Felipe II y el Mediterráneó*, Madrid, 1999, pp. 219-241.

García Hernán, Enrique, « El barroco, escenario de santos y dramaturgos. La comedia secreta de Calderón », *Historia 16*, nº 295, 2000, pp. 32-46.

— « El colegio de San Patricio de los Irlandeses de Madrid (1621-1937) », *Revista de Arte, geografía e historia*, vol. VIII, 2006, pp. 219-246.

García Hernán, Enrique, Bunes, Miguel Ángel de, Recio Morales, Óscar et García García, Bernardo, *Irlanda y la Monarquía Hispánica: Kinsale 1601-2001. Guerra, Política, Exilio y Religión*, Madrid, CSIH, Universidad de Alcalá de Henares, 2002.

García Icazbalceta, Joachin, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Primera parte. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 á 1600. Con biografías de autores y otras ilustraciones. Precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México, Obra adornada con facsímiles fotolitográficos y fototipográficos*, Mexico, Andrade y Morales, 1886.

— *Biografía de Fr. Juan de Zumárraga*, Mexico, Imp. De V. Agueros editor, 1897.

Garibay, Ángel García, *Historia general de las cosas de Nueva España escrita por Fr. Bernardino de Sahagún Franciscano, y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales*, Mexico, Porrua, 2006.

— *Llave del Nahuatl*, Mexico, Porrua, 1961.

Gasbarro, Nicola (éd.), *Le culture dei missionari*, Rome, Bulzoni, 2009.

— (éd.), *Le lingue dei missionari*, Rome, Bulzoni, 2009.

Gavarri, José, OFM, *Instrvcciones predicables, y Morales, no comvnes qve deven saber los Padres Predicadores y Confessores principiantes, y en especial los Missioneros Apostolicos*, Málaga, José del Espíritu Santo, 1674.

GELABERTO, Martí, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Lleida, Ed. Milenio, 2005.

GELDERS, Raf, « Genealogy of Colonial Discourses: Hindu Traditions and the Limits of European Representation », *Comparative Studies in Society and History*, 51 (3), 2009, pp. 563-589.

GIARD, Luce (éd.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995.

— « The Jesuit College. A Center for Knowledge, Art, and Faith, 1548-1773 », *Studies in the Spirituality of Jesuits*, Saint Louis (Missouri), 40(1), 2008, pp. 1-31.

GIARD, Luce et VAUCELLES, Louis de (éd.), *Les Jésuites à l'âge baroque 1540-1640*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.

GIL FERNÁNDEZ, Luis, *Panorama social del Humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Tecnos, 1997.

GILBERT, Daniel L., « The First Documented Description of Mountain Sickness: the Andean or Pariacaca Story », *Respiration Physiology*, 52 (3), 1983, pp. 327-347.

GINZBURG, Carlo, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Paris, Flammarion, 1980.

— *Les Batailles nocturnes. Sorcelleries et rituels agraires en Frioul XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Verdier, 1980.

— « Traces. Racines d'un paradigme indicaire », dans *Mythes emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1984, pp. 139-180.

— « Réflexions sur une hypothèse vingt-cinq ans après », dans Denis THOUARD (éd.), *L'Interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, Paris, PUF, 2003, pp. 37-47.

GINZBURG, Silvia, « Giovanni Battista Agucchi e la sua cerchia », dans Olivier BONFAIT, Christoph LUITPOLD FROMMEL, Michel HOCHMANN et Sebastian SCHÜTZE, *Actes du colloque « Poussin et Rome »* (Rome, Académie de France à Rome / Bibliotheca Hertziana, 16-18 novembre 1994), Paris, Réunion des Musées nationaux / Académie de France à Rome, 1996, pp. 273-291.

— *Annibale Carracci a Roma. Gli affreschi di Palazzo Farnese*, Rome, Donzelli, 2000.

GIOMBI, Samuele, « Predicazione e missioni popolari », dans Giovanni POZZI et Paolo PRODI (éd.), *I cappuccini in Emilia Romagna. Storia di una presenza*, Bologne, Grafiche Dehoniane, 2002, pp. 472-515.

GIRARD, Aurélien, « L'enseignement de l'arabe à Rome au XVIIIe siècle », texte présenté au colloque *L'Italie et le Maghreb à l'heure de l'orientalisme romantique et positiviste (1700-1900). Un savoir en cours de redéfinition*, Rome, 30 mars 2007, à paraître dans les *MEFRIM*.

GIRARD, Pascale, *Les Religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Lisbonne / Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian / CNCDP, 2000.

GISBERT, Teresa, « Del Cusco a Potosí. La religiosidad del Sur Andino », dans Ramón MÚJICA, *El Barroco Peruano*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 2003 (vol. I).

Glacken, Clarence J., *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from ancient times to the end of he eighteenth century*, Berkeley, University of California Press, 1967.

Gliozzi, Giuliano, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Florence, Nuova Italia Editrice, 1977.

Godinho, Manuel, *Vida, Virtudes, e Morte, com opinião de Santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, Missionario Apostolico neste Reyno, da Ordem de S. Francisco: Fundador do Seminario de Missionarios Apostolicos da mesma Ordem, sito em Varatojo*, Lisbonne, Miguel Deslandes, 1687.

Golvers, Noel (éd.), *The Christian Mission in China in the Verbiest Era*, Louvain, Leuven University Press, 1999.

Gomes, Saúl António, « A Religião dos Clérigos: Vivências Espirituais, Elaboração Doutrinal e Transmissão Cultural », dans Ana Maria C. Jorge et Ana Maria Rodrigues (éd.), *Formação e Limites da Cristandade*, vol. I, Carlos Moreira de Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisbonne, Círculo de Leitores, 2000, pp. 339-422.

Gómez Robledo, Xavier, *Humanismo en el siglo XVI. El sistema del colegio San Pedro y San Pablo*, Mexico, Jus, 1954.

Gonzalbo, Pilar, *La educación popular de los jesuitas*, Mexico, Universitad Iberoamericana, 1989.

— *Historia de la educación en la Época Colonial*, Mexico, Colegio de México, 1990 (2 vol.).

— *La educación de los criollos y la vida urbana*, Mexico, Colmex, 1990.

Gonzalez, José Maria, O. P., *Misiones Dominicanas en China (1700-1750)*, *Biblioteca «Missionalia Hispanica»*, vol. VIII-IX, Madrid, Instituto santo Toribio de Mogrovejo, 1952-1958 (2 vol.).

— *Historia de las misiones dominicanas de China*, Madrid, Juan Bravo, 1966 (5 vol.).

González de Mendoza, Juan, *Historia del Gran Reyno la China*, Madrid, Ediciones Polifemo, 1990.

González de Quiroga, Diego, *El nuevo Apostol de Galicia, el venerable Padre Fr. Ioseph de Carabantes, Religioso Capuchino, y Missionario Apostolico en la America y en Europa*, Madrid, Melchor Alvarez, 1698.

González Sánchez, Carlos Alberto, « Emigrantes y comercio de libros en el Virreinato del Perú: dos libreros limeños del siglo XVII », *Histórica*, 21, 1997, pp. 171-205.

— *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Séville, Diputación de Sevilla y Universidad de Sevilla, 1999.

— « La cultura del libro en el Virreinato del Perú en tiempos de Felipe II », *Colonial Latin American Review*, 9, 2000, pp. 63-80.

— « La Casa de la Contratación y la historia cultural », dans Antonio Acosta Rodríguez, Adolfo González Rodríguez et Enriqueta Vila Vilar (éd.), *La Casa de la Contratación y la navegación entre España y las Indias*, Séville, Universidad de Sevilla, Vicerrectorado de Relaciones Institucionales y Extensión

Cultural et CSIC, Escuela de Estudios Hispano-Americanos et Fundación El Monte, 2003, pp. 543-566.

— « "Lection espiritual". Lectores y lectura de los libros ascético-espirituales de la Contrarreforma », dans Carlos Alberto González Sánchez et Enriqueta Vila Vilar (éd.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Mexico, FCE, 2003, pp. 272-300.

González y González, Enrique, « La recepción de la obra de Vives durante el Antiguo Regimen », *Rinascimento*, 38, 1998, pp. 455-517.

— (éd.), *Estudios y estudiantes de filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, Mexico, UNAM - El Colegio de Michoacán, 2008.

González y González, Enrique et Gutiérrez Rodríguez, Victor, *Los diálogos de Vives y la imprenta: fortuna de un manual escolar renacentista, 1539-1994*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, Diputació de València, 1999.

Goujon, Patrick, *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008.

Grafton, Anthony, « Dating History: The Renaissance & the Reformation of Chronology », *Daedalus*, 132(2), printemps 2003, pp. 74-85 (published by The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences).

Granada, Luis de, *Concionum de tempore*, Alcalá, 1572, 5 tomes.

— *Concionum de praecipuis sanctorum festis*, 2 tomes, Salamanque, apud haeredes Mathiae Gastii, 1578 et Lisbonne, 1576.

— *Concionum in epitomem redactarum et apostillas et homilias*, Lyon, 1592.

Greenblatt, Stephen *et alii*, *Cultural mobility*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Grendler, Paul, *The University of Mantua, the Gonzaga, and the Jesuits, 1584-1630*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2009.

Groupe de recherches sur les missions ibériques modernes, « Les politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV », *MEFRIM*, 111(1), 1999, pp. 277-344.

Gruzinski, Serge, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1988.

— « Christianisation ou occidentalisation ? Les sources romaines d'une anthropologie historique », *MEFRIM*, 101(2), 1989, pp. 733-750.

— *Histoire de Mexico*, Paris, Fayard, 1996.

— *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

— *Les Quatre Parties du monde, histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004.

Guamán Poma de Ayala, Felipe, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, John V. Murra, Rolena Adorno et Jorge Urioste (éd.), Mexico, Siglo Veintiuno, 1980.

Guennou, Jean, *Missions étrangères de Paris*, Paris, Fayard, 1986.

Guerra, Alessandro, « Per un'archeologia della strategia missionaria dei Gesuiti: le *Indipetae* e il sacrificio nella "la vigna del signore" », *Archivio italiano per la storia della pietà*, 13, Rome, 2000, pp. 109-191.

Guerreiro, Fernão, *Historia y anal relacion de las cosas que fizieron los Padres de la Compañia de Jesus por las partes de Oriente y otras, en la propagacion del Santo Evangelio: los años passados de 607 y 608 / sacada limada y compuesta de Portugues en castellano por el Doctor Christoval Suarez de Figueroa*, Madrid, Imprenta Real, 1614.

— *Indianische newe Relation: erster theil was sich in der Goanischen Provintz, und in der Mission Monomatapa, Mogor, auch in der Provintz Cochin, Malabaria, China, Pegu und Maluco vom 1607 1608* [...], Augsbourg, Chrysostomo Daberkhofer, 1614.

— *Relação anual das coisas que fizeram os padres da companhia nas partes da India oriental, et em alguas outras da conquista deste Reyno nos annos de 607 et 608 et do processo de conversão et Christandade daquellas partes, com mais hua addiçam à relaçam de Ethiopia* [...] *Tirado tudo das cartas dos mesmos padres que de lâ vierão, & ordenado pello Padre Fernão Guerreiro* [...] *Vai dividida em sinco livros* [...], Lisbonne, P. Crasbeeck, 1611, rééd. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1942.

Guha, Ranajit, « The Prose of Counter-Insurgency », dans Id. (éd.), *Subaltern Studies II*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 45-88.

Guibovich Pérez, Pedro, « The Printing Press in Colonial Peru: Production Process and Literary Categories in Lima, 1584-1699 », *Colonial Latin American Review*, 10, 2001, pp. 167-188.

Guidetti, Armando, *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani*, Milan, Rusconi, 1988.

Gumilla, José, *El Orinoco Ilustrado. Historia natural, civil y geographica de este gran río y de sus caudalosas vertientes: gobierno, usos y costumbres de los indios sus habitantes*, Madrid, Manuel Fernández, 1741.

— *Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del río Orinoco*, Barcelone, Carlos Gubert y Tutó, 1791.

Guzmán Betancourt, Ignacio, « Antonio del Rincón (1566-1601): primer gramático mexicano », *Estudios de cultura nahuatl*, 2002, pp. 253-265.

Halbfass, Wilhelm, *India and Europe; an Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988.

Hambye, Edward René, S. J., *History of Christianity in India*, vol. III, *Eighteenth century*, Bangalore, The Church History Association of India, 1997.

Hamlin, William M., *The image of America in Montaigne, Spenser, and Shakespeare: Renaissance ethnography and literary reflection*, Basingstoke, MacMillan, 1995.

Hanke, Lewis, *All mankind is one. A study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1974.

Harris, Peter (éd.), *The Blackfan Annals. Los Anales de Blackfan*, Archivo Colegio San Albano (ACSA), Series, vol. I, Valladolid, Real Colegio de Ingleses, 2008.

Harris, Steven J., « Confession-Building, Long-Distance Networks, and the Organization of Jesuit Science », *Early Science and Medicine*, 1(3), « Jesuits and the Knowledge of Nature », octobre 1996, pp. 286-318.

— « Mapping Jesuit Science: the Role of Travel in the Geography of Knowledge », dans John O'Malley, Alexander Gauvin Bailey, Steven J. Harris et T. Frank Kennedy (éd.), *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Toronto University Press, 1999, pp. 211-240.

Hartog, François, *Anciens, modernes, sauvages*, Paris, Galaade Éditions, 2005.

Haudrère, Philippe, *La Compagnie française des Indes au XVIIIe siècle (1719-1795)*, Paris, Librairie des Indes, 1989 (4 vol.).

— *Les Compagnies des Indes orientales : trois siècles de rencontre entre Orientaux et Occidentaux (1600-1858)*, Paris, Desjonquères, 2006.

Heintze, Beatrix, « Written sources, oral traditions and oral traditions as written sources », *Paideuma*, 1987, 33, pp. 263-287.

— *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre fontes, métodos e história*, Luanda, Kilombelombe, 2007.

Hemming, John, *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

Henson, Edwin, *The English College at Madrid 1611-1767*, Londres, Catholic Record Society, 1929.

— *The English College at Valladolid. Registers 1589-1862*, Londres, Catholic Record Society, 1930.

Heras, Julián, *Libro de incorporaciones y desincorporaciones del Colegio de Ocopa (1752-1907)*, Lima, San Antonio, 1970.

— *Los Franciscanos y las misiones populares en el Perú*, Madrid, Cisneros, 1983.

— « Expediciones de los misioneros franciscanos de Ocopa (1709-1786) por el p. Pedro González de Agüeros », *Archivo Iberoamericano*, 45, 1985, pp. 3-112.

— « Los franciscanos en la Universidad de San Marcos », *Archivo Iberoamericano*, 60, 2000, pp. 243-258.

Hernández, Pilar, « El envío de misioneros al Colegio de Propaganda Fide de Moquegua, 1795-1818 », *Archivo Iberoamericano*, Actas del V Congreso internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglos XIX-XX), 57 (225-226), 1997, pp. 731-757.

Herrera Puga, Pedro, *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*, Grenade, faculté de théologie, 1981.

Herrera Zapién, Tarisco, *Historia del humanismo mexicano. Sus textos y contextos neolatinos en cinco siglos*, Mexico, Porrua, 2000.

Herrera, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*, Madrid, Impr. Real, Juan Flamenco, 1601-1615.

Heyberger, Bernard, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique : Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles*, Rome, École française de Rome, 1994.

— « "Pro nunc nihil est respondendum". Recherche d'information et prise de décision à la Propagande : l'exemple du Levant (XVIIIe siècle) », *MEFRIM*, 109(2), 1997, pp. 539-554.

— « Livre et pratique de la lecture chez les chrétiens (Syrie, Liban) », dans *Livres et lecture dans le monde ottoman*, numéro thématique de la *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88, 1999, pp. 209-223.

— « Abraham Ecchellensis dans la "République des lettres" », dans Bernard Heyberger, *Abraham Ecchellensis (Haqil, 1605 - Rome, 1664) et la science de son temps*, Actes du colloque (Paris, 9-10 juin 2006), en préparation.

Hidalgo, Patricio, « Un impugnador de Feijoo en el Perú: el padre Soto Marne y su diario crítico-náutico de Cádiz a Cartagena de Indias », *Archivo Iberoamericano*, 60, 2000, pp. 109-158.

Hirsch, Bertrand, *Connaissances et figures de l'Éthiopie dans la cartographie occidentale du XIVe siècle au XVIe siècle*, Paris I, 1990 (thèse de doctorat inédite).

Historia de Ethiopia a alta, ou Abassia: Imperio do Abexim, cujo Rey vulgarmente he chamado Preste Joam […] *Composta pelo Padre Manoel de Almeida da Companhia de Iesus, natural de Viseu*, SOAS (School of Oriental and African Studies), ms. 11966.

Houdard, Sophie, *Les Sciences du diable : quatre discours sur la sorcellerie, XVe-XVIIe siècle*, préface d'Alain Boureau, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

— « Du laboratoire scolastique aux formes modernes de la démonologie », *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 37, avril 2006, pp. 182-188.

— *Les Invasions mystiques : spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

Hsia, Florence C., « Some Observations on the Observations. The decline of the French Jesuit Scientific Mission in China », *Revue de synthèse*, 120(2-3), 1999, pp. 305-334.

— *Sojourners in a strange land: Jesuits and their scientific missions in late imperial China*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

Hsia, Ronnie Po-Chia, « The Jesuit Encounter with Buddhism in Ming China », dans Antoni J. Üçerler, *Christianity and Cultures. Japan and China in Comparison 1543-1644*, Rome, ISHI, 2009, pp. 9-44.

Huet, Pierre-Daniel, *Démonstrations évangéliques*, traduites pour la plupart, des diverses langues dans lesquelles elles avaient été écrites ; reproduites intégralement, non par extraits ; annotées et publiées par M. L'abbé M****, éditeur des cours complets, t. V, Contenant les Démonstrations de Huet et de Clarke, Petit-Montrouge, chez l'éditeur, rue d'Amboise, Hors la Barrière d'Enfer de Paris, 1843.

Humphreys, Kenneth William, *The Book Provisions of the Medieval Friars 1215-1400*, Amsterdam, Erasmus Booksellers, 1964.

— *The Library of the Franciscans of the Convent of St. Anthony, Padua, at the Beginning of the Fifteenth Century*, Amsterdam, Erasmus Booksellers, 1966.

— *The Friars Libraries*, Londres, British Library, 1990.

Hyslop, John, *The Inka Road System*, New York, Academic Press, 1984.

Iglesias Ortega, Luis, *Bartolomé de Las Casas. Cuarenta y cuatro años infinitos*, Séville, Fundación J. M. Lara, 2007.

IGNACE DE LOYOLA, *Monumenta Ignatiana, Epistolae et Instructiones*, 12 volumes, Madrid, Gabriel Lopez del Horno, 1903-1911.

— *The Autobiography of Ignatius de Loyola*, Joseph O'CALLAGHAN (éd.), New York, Harper and Row, 1974.

— *Constituciones de la Compañía de Jesús*, dans *Obras*, Ignacio IPARRAGUIRRE, Cándido DALMASES et Manuel RUIZ JURADO (éd.), 5e éd., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1991, pp. 431-646.

— *Écrits*, traduits et présentés par Maurice GIULIANI *et alii*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, édités par Mario GIOIA, Turin, Utet, 1977.

Il Libro e Le Biblioteche, Atti del Primo Congresso Bibliologico Francescano Internazionale, 20-27 febbraio 1949, II, Rome, Pontificio Ateneo Antonianum, 1950.

IMBRUGLIA, Girolamo, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Bibliopolis, 1987.

INGOLI, Francesco, *Relazione delle quattro parti del mondo*, Fabio TOSI (éd.), Rome, Urbaniana University Press, 1999.

Institutum Societatis Iesu, vol. III, Florentiae, Ex Typographia a Ss. Conceptione, 1893.

JACOB, Christian, « Faire corps, faire lieu », dans ID. (éd.), *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel, 2007, pp. 17-42.

JACOBSEN, Jerome V., *Educational Foundations of the Jesuits in Sixteenth-Century New Spain*, Berkeley, University of California Press, 1938.

JACQUELINE, Bernard, « L'organisation centrale de la propagation de la foi en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au pape Innocent XI », *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft / Nouvelle Revue de Science des Missions*, 22(1), 1966, pp. 16-31.

— « Les Instructions de la S.C. "de Propaganda Fide" aux vicaires apostoliques des royaumes du Tonkin et de Cochinchine (1659) », *Revue d'histoire du Droit français et étranger*, 4, 1970, pp. 624-631.

JACQUES, Roland, *Des nations à évangéliser. Genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Paris, Éditions du Cerf, 2003.

JAÉN, Jesús, *La vida cristiana segons la predicació dels missioners franciscans d'Escornalbou durant els segles XVIII-XIX*, Barcelone, Facultat de Teologia de Catalunya, s. d.

JAMI, Catherine, « From Louis XIV's court to Kangxi court: an institutional analysis of the French Jesuit mission to China (1662-1722) », dans Keizô HASHIMOTO *et alii* (éd.), *East Asian Science: Tradition and Beyond*, Osaka, Kansai University Press, 1995, pp. 493-499.

JAMI, Catherine et SARAIVA, Luis, *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773). History of the mathematical sciences: Portugal and East Asia III*, Singapour, World Scientific, 2008.

JANSEN, Cornelio, *Commentariorum in suam concordiam ac totam historiam evangelicam*, Lyon, Pierre Landry, 1596.

Jarque, Francisco, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, Madrid, P. Vindel, 1900 (4 vol.).

Jauss, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

Jeanne, Boris, « À l'épreuve des structures impériales. Valadés, Lenoci, Acosta : trois hommes au cœur des réseaux romains de la Monarchie catholique », *Hypothèses, revue de l'école doctorale d'histoire de l'Université Paris I*, Paris, Panthéon-Sorbonne, 2007/1, pp. 253-263.

Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640), Manuscritos da Colecão de Angelis, vol. I, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951.

Jesus Maria, João de, OFM, *Crónica de Brancanes. Tomo 2º. Missões mais notaueis, que tem feito este Seminario com os casos, que sucederão nellas dignos de memoria postos em seus lugares* [1741], Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisbonne), *Livraria*, ms. 852.

Johnson, Scott Fitzgerald, « Late Antique Narrative Fiction: Apocryphal Acta and the Greek Novel in the Fifth-Century *Life and Miracles of Thekla* », dans Scott Fitzgerald Johnson (éd.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 189-207.

— *The Life and Miracles of Thekla: a Literary Study*, Washington DC, Harvard University Press, 2006.

Johnson, Trevor, « Gardening for God: Carmelite Deserts and the Sacralisation of Natural Space in Counter-Reformation Spain », dans Will Coster et Andrew Spicer (éd.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 193-210.

Julia, Dominique, « Généalogie de la *Ratio studiorum* », dans Luce Giard et Louis de Vaucelles (éd.), *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, pp. 115-130.

— « Entre universel et local : le collège jésuite à l'époque moderne », *Paedagogica Historica*, 40, 2004, pp. 15-31.

— « L'élaboration de la *Ratio Studiorum* (1548-1599) », dans Adrien Demoustier et Dominique Julia (éd.), *Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Paris, Belin, 1997, pp. 29-69.

Kamen, Henry, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

Kermode, Frank, *Pleasing Myself: from Beowulf to Philip Roth*, Londres, Penguin, 2002.

Kermode, Frank et Alter, Robert (éd.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

Kern, Arno A. (éd.), *XI Jornadas internacionales Misiones jesuiticas*, Porto Alegre, 2006.

Ki-Zerbo, Joseph, « Introduction », *Histoire générale de l'Afrique*, vol. I : *Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, *Jeune Afrique* / Stock / Unesco, 1980.

Knivet, Anthony, *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet. Memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata*

Thomas Cavendish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens, Sheila Moura Hue (éd.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 2007.

Konvitz, Josef W., *Cartography in France, 1660-1848: Science, Engineering, and Statecraft*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

Kos, 24, juillet-août 1986.

Kowalski, Nicola, « L'archivio della Sacra Congregazione "de Propaganda Fide" e i suoi archivisti », *Pontificia Università Urbaniana Annales*, 1963-1964, pp. 38-53.

Kugel, James L., *Traditions of the Bible: a Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

L'Estoile, Benoît de, *Le Goût des autres, de l'Exposition coloniale aux Arts premiers*, Paris, Flammarion, 2007.

La Pratique missionnaire des PP. Capucins italiens dans les royaumes de Congo, Angola et contrées adjacentes, brièvement exposée pour éclairer et guider les missionnaires destinés à ces saintes missions (1747), Paris / Louvain, Éditions de l'Aucam / Éditions Spes, 1931.

La Real Universidad de México. Estudios y textos, vol. I, Mexico, UNAM, 1987.

Laborie, Jean-Claude, « La lettre jésuite ou l'écriture de soi », dans *Naissance du Brésil moderne 1500-1808*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1998, pp. 177-192.

— *La Mission jésuite au Brésil. Lettres et autres documents (1549-1570)*, Paris, Éditions Chandeigne, 1998.

— *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme. Une correspondance missionnaire au XVIe siècle, la lettre jésuite du Brésil, 1549-1568*, Paris, Honoré Champion, 2003.

Lach, Donald F., *Asia in the making of Europe*, vol. I, Chicago, University of Chicago Press, 1965.

Lach, Donald F. et Van Kley, Edwin J., *Asia in the Making of Europe, A Century of Advance*, vol. III, livre I, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1993, pp. 222-269.

Lagos, Marcelo et Santamaría, Daniel, « Pecados indios. Pervivencia y cambios del discurso misional sobre los aborígenes del Gran Chaco (1870-1920) », dans Antonio O. Escobar, Raúl Mandrini et Sara Ortelli, *Sociedades en movimiento. Los Pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*, Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales (IEHS) / FCH / UNCPBA, Suplementos del Anuario del IEHS, 2007, pp. 189-204.

Laird, Andrew, « Latin America », dans Craig Kallendorf (éd.), *The Blackwell Companion to the Classical Tradition*, Oxford, 2006, pp. 222-236.

Lakoff, George et Johnson, Mark, *Les Métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.

Landry-Deron, Isabelle, « Les mathématiciens envoyés en Chine par Louis XIV en 1685 », *Archive for history of exact sciences*, vol. LV, 2001, pp. 423-463.

— *La Preuve par la Chine : la « Description » de J.-B. Du Halde, Jésuite, 1735*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002.

Lane, Belden C. (éd.), *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Mountain Spirituality*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1998.

Lanuza, Jerónimo de, *Homilias… sobre el Euangelio quese propone en la solemnidad del Santissimo Sacramento de Altar*, *Homilias sobre los Euangelios que la Iglesia Santa propone los dias de Quaresma*, 5 tomes, Saragosse, Iuan de la Naia y Quartanet, 1636.

Lapide, Cornelio a, *Commentaria in omnes D. Pauli Epistolas*, Anvers, apud heredes M. Nutii et J. Meursium, 1614.

— *Commentarii in Pentateucum Moysis*, Anvers, Martinus Nutius, 1616.

— *Commentaria in Ieremiam Prophetam, Threnos et Baruch*, Anvers, 1621.

— *Commentaria in Ezechielem Prophetam*, Anvers, Martinus Nutius & Fratres, 1621.

— *Commentaria in quatuor Prophetam Maiores*, Anvers, Martinus Nutius, 1622.

Lara, Silvia Hunold, *Campos da violência. Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

Larcher, Pierre, « Diglossie arabisante et fushâ vs ʻammiyya arabes. Essai d'histoire parallèle », dans Sylvie Auroux, *History of Linguistics 1999. Selected papers from the Eighth International Conference on the History of the Language Sciences, 14-19 September 1999, Fontenay-Saint-Cloud*, Amsterdam / Philadelphie, John Benjamins Publishing Co., 2003, pp. 47-61.

Las Casas, Bartolomé de, *Apologética Historia Sumaria*, Madrid, Alianza, 1992 (3 vol.).

Launey, Michel, *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, Paris, L'Harmattan, 1980 (2 vol.).

Leão, Gaspar de, *Desengano de Perdidos*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1958.

Le Clerk, Jean, *Bibliothèque choisie*, Amsterdam, Henry Schelte, 1703-1718.

Leclerq, Jean, *Chances de la spiritualité occidentale*, Paris, Éditions du Cerf, 1966.

Leitão, Henrique, « The contents and context of Manuel Dias' Tianwenlüe », dans Luis Saravai et Catherine Jami (éd.), *The Jesuits, the Padroado and East Asian science (1552-1773)*, Singapour, World Scientific Publishing, 2008, pp. 99-123.

Leite, Antonio Serafim, « Plano colonizador de Manuel da Nóbrega », *Brotéria*, 27, 1938, pp. 191-197.

— *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisbonne, Portugália, 1938-1950 (10 vol.).

— (éd.), *Monumenta Brasiliae*, Rome, MHSI, 1957-1968 (5 vol.).

Lemoine, Robert, *L'Époque moderne (1563-1789), le monde des religieux*, dans Gabriel Le Bras et Jean Gaudemet (éd.), *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, Paris, Cujas, t. XV, 2000.

León, Pedro de, *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*, Pedro Herrera Puga (éd.), Grenade, faculté de théologie, 1981.

— *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Jesús con que prácticamente se muestra con algunos acontecimientos el buen acierto de ellos*, Grenade, Biblioteca Universitaria de Granada, 3 tomes, liasses B-76, B-77, B-78.

Leonard, Irving A., « On the Mexican Book Trade », *Hispanic Review*, 17, 1949, pp. 18-34, repris dans Id., *Books of the Brave: Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-Century New World*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 183-212.

Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil (1578)*, présentation de Frank Lestringant, Paris, Librairie générale française, 1994.

Lettres edifiantes et curieuses ecrites des missions Etrangères par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jesus, IX. Recueil, A Paris, Chez Nicolas Le Clerc, rue Saint Jacques, à l'image Saint Lambert. MDCC.XI, Avec approbation et Privilege du Roy [1711].

Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions Etrangères par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus, III. Recueil, A Paris, rue Saint Jacques, chez P. G. Le Mercier, Imprimeur-Libraire, au Livre d'Or, prê Saint Yves, MDCC.XIII avec Approbation & Privilege du Roi [1713].

Lettres edifiantes et curieuses ecrites des missions Etrangeres par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jesus, V. Recueil, A Paris, Chez Nicolas Le Clerc, rue Saint Jacques, à l'image Saint Lambert. MDCC.XXIV, Avec approbation et Privilege du Roy [1714].

Lettres edifiantes et curieuses écrites des missions Etrangères, par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus, I. Recueil, A Paris, Chez Nicolas Le Clerc, rue Saint Jacques, proche Saint Yves, à l'image Saint Lambert. MDCC.XVII avec Privilege du Roi [1717] (approbation 13 août 1702 à la fin du livre).

Lettres éedifiantes et curieuses, ecrites des missions Etrangeres par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jesus, XIII. Recueil, A Paris, Rue S. Jacques. Chez P. G. Le Mercier, Imprimeur-Libraire, au Livre d'Or, pres S. Yves, MD.CC.XVIII avec Approbation & Privilege du Roi [1718].

Lettres édifiantes et curieuses ecrites des missions Etrangeres par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jesus, XIV. Recueil, A Paris, Chez Nicolas Le Clerc, rue S. Jacques, proche S. Yves, à l'image Saint Lambert. MDCC.XX, avec Privilege du Roi [1720].

Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par les missionnaires de la Compagnie de Jesus. XXVI. Recueil. A Paris, rue S. Jacques. Chez P. G. Le Mercier, Imprimeur-Libraire, au Livre d'Or, près S. Yves. Et Chez Marc Bordelte, vis-à-vis le Collége de Louis le Grand. MDCCXLIII. Avec Approbation & Privilége du Roy [1743].

Leturia, Pedro de, « El abrazo de Felipe II a los seminaristas ingleses de Valladolid (1592) », *Razón y Fe*, 117 (1939), pp. 282-298.

Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Payot, 1955.

— *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

— recension de Schwartz, Stuart B. et Salomon, Franck, *Cambridge History of the Native Peoples of America. South America*, vol. III, t. I et II, Cambridge, 1999. *L'Homme*, 158-159, Paris, Éditions de l'EHESS, 2001, pp. 439-442.

Lewis, Ioan M., *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971.

Libri, biblioteche e letture dei frati Mendicanti (secoli XIII-XIV), Atti del 32º Convegno internazionale di studi, Pérouse, Società Internazionale di Studi Francescani Assisi - Università degli Studi di Perugia, 2005.

Lippomano, Luigi, *Catena in Genesim, ex authoribus ecclesiasticis plus minus sexaginta, iisque partim graecis, partim latinis connexa*, Paris, C. Guillard, 1546.

— *Catena in exodum ex auctoribus ecclesiasticis plus minus sexaginta connexa*, Paris, C. Guillard, 1550.

— *Catena in Psalmos*, Rome, in aedibus Populi Romani, 1585.

Lisboa, Marcos de, *Chronicas da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco*, Lisbonne, Ioannes Blauio, 1557-1562 ; Salamanque, Alexandre de Canoua, 1570.

Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur Romam missae, vol. I, Matriti, excudebat Augustinus Avrial, 1894.

Lizárraga, Reginaldo de, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* [c. 1595-1609], Madrid, BAE, Atlas Ediciones, 1968.

Loayza, Francisco, *Fray Calixto Túpac Inca*, Lima, s. n., 1948.

Lobbetius, Jacobus, *Opus morale de peccato* del también jesuita, Anvers, s. e., 1635.

Loomie, Albert J., « Thomas James, the English cónsul of Andalucía 1556 - c.1613 », *Recusant History*, 11(4), janvier 1972, pp. 165-179.

Loon, Piet van der, « The Manila Incunabula and Early Hokkien Studies », *Asia Major*, 12/13, 1966-1967, pp. 1-43, pp. 95-186.

Lopes, Fernando Félix, *Os franciscanos no Oriente Português de 1584 a 1590*, Lisbonne, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos (CEHU), 1962.

— *Colectânea de Estudos de História e Literatura*, Lisbonne, Academia Portuguesa da História, 1997 (2 vol.).

— « Lembranças avulsas da livraria do Convento de S. Francisco de Xabregas », dans Id., *Colectânea de Estudos*, I, pp. 317-369.

Lopes, Maria de Jesus dos Mártires, *Goa Setecentista*, Lisbonne, Universidade Católica Portuguesa - Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 1996.

Lopetegui, Luis et Zubillaga, Felix, *Historia de la Iglesia en la América española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México. América Central. Antillas*, Madrid, La Editorial catolica, 1965, pp. 511-563.

Loureiro, Rui Manuel, *Fidalgos, missionarios e mandarins - Portugal e a China no seculo XVI*, Lisbonne, Fundação Oriente, 2000.

Lozano, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, 1754-1755 (2 vol.).

Lukács, Ladislau, « De prima Societatis Ratio Studiorum, Sancto Francisco Borgia praeposito generali constituta (1565-1569) », *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)*, 54, 27e année, 1958, pp. 209-232.

— « De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis, 1539-1556 », *AHSI*, 58, 29e année, 1960, pp. 189-245 ; 59, 30e année, 1961, pp. 1-89.

— (éd.), *Monumenta Paedagogica Societatis Jesu*, Rome, IHSI, 1965-1992 (7 vol.).

Lupher, David A., *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.

M'bokolo, Elikia, *Afrique noire*, t. I : *Jusqu'au XVIIIe siècle : histoire et civilisations*, Paris, Hatier, 1995.

MacCormack, Sabine, *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

— *On the wings of time. Rome, the Incas, Spain and Peru*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

MacGaffey, Wyatt, *Kongo Political Culture. The conceptual challenge of the particular*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.

Machado, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana historica, critica e cronologica* [...], Lisbonne, Off. de António Isidoro da Fonseca, 1741-1759.

Maffei, Giovanni Pietro, *Historiarum Indicarum libri XVI*, Florence, Phil Iuncatm, 1587.

Majorana, Bernadette, *Teatrica missionaria. Aspetti dell'apostolato popolare gesuitico nell'Italia centrale fra Sei e Settecento*, Milan, Euresis Edizioni, 1996.

— « *Missionarius / Concionator*. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII-XVIII secolo) », *Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche*, 73, 1999, pp. 807-829.

— « Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel XVII secolo. Il teatro della compassione », dans Christian Sorrel et Frédéric Meyer (éd.), *Les Missions intérieures en France et en Italie du XVIe au XXe siècle*, Chambéry, Institut d'études savoisiennes / Université de Savoie, 2001, pp. 87-102.

— « Une pastorale spectaculaire. Mission et missionnaires jésuites en Italie (XVIe-XVIIe siècles) », *Annales. Histoire et Sciences sociales*, 57/2, 2002, pp. 292-320.

— « Immagini predicazione teatro: Muratori e Segneri iuniore a confronto (1712) », *teatroestoriaweb*, 2005 (http://www.teatroestoria.it).

— « La pauvreté visible. Réflexions sur le style missionnaire jésuite dans les *Avvertimenti* d'Antonio Baldinucci (environ 1705) », dans Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent (éd.), *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 361-380.

Maldavsky, Aliocha, « Quitter l'Europe pour l'Amérique : mode d'emploi d'une quête missionnaire », dans Christian Buchet (éd.), *La Mer, la France et l'Amérique Latine*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, pp. 147-166.

— « Administrer les vocations missionnaires. Les *Indipetae* et l'organisation des expéditions de missionnaires aux Indes occidentales au début du XVIIe siècle », dans Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent (éd.), *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 45-70.

— *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, à paraître.

MALDONADO, Juan, *Commentaria in quatuor evangelistas*, Pont-à-Mousson, Stephani Mercatoris, 1596.

« Malleus, scriptum Latinum de ritibus sinicis a. 1680 in provincia Shantung confectus », in *Sinica Franciscana vol. VII* : *Relationes et Epistolas fratrum minorum hispanorum in Sinis qui a. 1672-81 missionem ingressi sunt*, Georgius MENSAERT, Fortunato MARGIOTTI et Sixto ROSSO (éd.), Rome, Collegium S. Bonaventurae, 1965, pp. 146-156.

MARAVALL, José Antonio, « El empirismo en el pensamiento político del siglo XVII », *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera: siglo XVII*, Madrid, Ediciones cultura hispánica, 1975, pp. 13-38.

— *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI de España, 1982.

MARCOCCHI, Massimo, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. Le istruzioni di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell'Asia orientale (1659)*, Milan, Jaca Book, 1981.

MARIA SANTÍSSIMA, Manuel de, OFM, *Historia da Fundação do Real Convento, e Seminario de Varatojo*, Porto, Off. de António Álvares Ribeiro, 1799.

MARIANA, Juan de, *Del rey y de la institución real*, dans *Obras del P. Juan de Mariana*, Madrid, M. Rivadeneyra, 1864, t. II (BAE, 31), pp. 462-576.

— *Discurso de las cosas de la Compañía*, dans *Obras del P. Juan de Mariana*, Madrid, M. Rivadeneyra, 1864, t. II (BAE, 31), pp. 595-617.

— *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón que al presente se labra en Castilla y de algunos desórdenes y abusos*, Lucas BELTRÁN (éd.), Madrid, Instituto de Estudios fiscales, 1987.

MARÍN, Juan, *Vida, virtudes, y missiones del venerable P. Geronimo Lopez*, Rome, 1692.

MARTÍ, Josep, « Escornalbou Colegio-Seminario de Misiones de Propaganda Fide (1686-1835) », *Archivo Iberoamericano*, 42 (165-8), 1982, pp. 293-342.

— « Franciscans catalans a Amèrica. Segles XVI-XX », *Analecta Sacra Tarraconensia Balmesiana*, 66, 1993, pp. 147-161.

MARTIN, Angus, « Les genres littéraires. Les textes narratifs », dans Peter-Eckhard KNABE, Roland MORTIER et François MOUREAU, *L'Aube de la modernité 1680-1760*, Amsterdam / Philadelphie, John Benjamins Publishing Company, 2002, pp. 96-160.

MARTÍNEZ MILLÁN, José, « En busca de la ortodoxia: el Inquisidor General Diego de Espinosa », dans ID. (éd.), *La corte de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 189-228.

— « Transformación y crisis de la Compañía de Jésus (1578-1594) », dans Flavio RURALE (éd.), *I Religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, Rome, Bulzoni, 1998, pp. 101-129.

— « La trasformazione della Monarchia hispana alla fine del XVI secolo: dal modello cattolico castigliano al paradigma universale cattolico-romano », dans Paolo

Broggio, Francesca Cantù, Pierre-Antoine Fabre et Antonella Romano (éd.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 19-54.

Mary, André, « Conversion et Conversation. Les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'études africaines*, 160, Paris, 2000, pp. 779-800.

Marzot, Giulio, *Un classico della Controriforma: Paolo Segneri*, Palerme, Palumbo, 1950.

Masarella, Derek, « Envoys and illusions: the Japanese embassy to Europe 1582-1590, *De Missione Legatorum Iaponensium*, and the Portuguese viceregal embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591 », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 15 (3), 2005, pp. 329-350.

Massei, Giuseppe, *Breve ragguaglio della vita del* [...] *p. Paolo Segneri*, dans Paolo Segneri, *Opere*, Parme, Alberto Pazzoni et Paolo Monti, 1700-1701, vol. I/1, pp. 1-45.

Masson, Joseph, « La perspective missionnaire dans la spiritualité des jésuites », dans *Dictionnaire de spiritualité*, vol. VIII, Paris, Beauchesne, 1977, pp. 1030-1041.

Mathes, Miguel, *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, Mexico, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

Matos, Paulo Lopes, « O numeramento de Goa de 1720 », *Anais de História de Além-Mar*, vol. VIII, 2007, pp. 241-324.

Mauzaize, père Jean, « Comment les Capucins de la province de Paris partirent au Maragnan », *Avec les Capucins de la Vieille France*, t. I (recueil d'articles photocopié), Paris, bibliothèque des Capucins.

Mc Coog, Thomas M. (éd.), *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture, 1573-1580*, Rome / Saint-Louis, IHSI, 2004.

— « Fomentando la armonía y el respeto: jesuitas ingleses en Sevilla, 1592-1605 », dans Wenceslao Soto Artuñedo (éd.), *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*, Grenade, Universidad de Granada, 2007, pp. 163-186.

Mcclellan, James et Regourd, François, « The Colonial Machine: French Science and Colonization in the Ancien Regime », *Osiris*, 15(2), *Nature and Empire: Science and the Colonial Enterprise*, 2000, pp. 31-50.

McGinn, Bernard, « Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition », *Journal of Religion*, 74 (2), 1994, pp. 155-181.

Medina, José Toribio, *La imprenta en México, 1539-1821*, Mexico, UNAM, 1989.

Meersman, Achilles, *The Friars Minor or Franciscans in India, 1291-1942*, Karachi, Rotti Press, 1943.

— *The Franciscans in Bombay (History of the Franciscans in territory comprised within the boundaries of the Archdiocese of Bombay)*, Bangalore, Everybody's St. Anthony, 1957.

— *The ancient Franciscan provinces in India, 1500-1835*, Bangalore, Christian Literature Society Press, 1971.

— *Annual reports of the Potuguese Franciscans in India, 1713-1833*, Lisbonne, CEHU, 1972.

Melià, Bartomeu, « Assembleia guarani de 1630 denuncia exploração através do plantio da erva infernal », *Porantim*, 39, Brasilia, mai 1982.

— « La obra lingüística de Montoya como fuente etnográfica guaraní », *Folia Histórica del Nordeste*, Resistencia (Argentine), 1984, pp. 266-267.

— *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1986.

— « La tierra sin mal de los guaraní: economía y profecía », *América Indígena*, 49, 3, 1989, Mexico, pp. 491-508.

— « Pa'i, mburuvicha ha karai », *Acción*, 133, Asunción, mai 1993, pp. 33-36.

— « Familia guaraní », *Acción*, 147, 1994, pp. 8-10.

— « La muerte que vivimos », *Acción*, 143, 1994, pp. 29-32.

— « Observando el eclipse de sol con los guaraníes, acompañado de dos jesuitas », *Acción*, 149, Asunción, 1994, pp. 30-34.

— « Poriahu: pobres y empobrecidos en el Paraguay », *Acción*, 142, 1994, pp. 26-29.

— « ¿Son los guaraníes potencialmente suicidas? », *Acción*, 144, 1994, pp. 30-33.

— « Etimología y semántica en un manuscrito inédito de Antonio Ruiz de Montoya (1651) », *Amerindia*, 19-20, 1995, Paris, pp. 331-340.

— « La lengua guaraní entre canibalismo y desnudez. Con Montaigne contesto al doctor Hugo Rodríguez Alcalá », dans Bartomeu Melià, *Elogio de la lengua guaraní*, Asunción, CEPAG, 1995, pp. 55-61.

— « ¿Por qué se suicidan los guaraníes? », *Acción*, 154, 1995, pp. 30-33.

— « Potirô: las formas del trabajo entre los guaraní antiguos reducidos y modernos », *Revista Complutense de Historia de América*, 22, 1996, pp. 183-208.

— « Entre mesías, magos y farsantes », *Acción*, 180, 1997, pp. 17-20.

— « Fútbol guaraní; de la prehistoria a la historia », *Acción*, 194, 1999, pp. 20-22.

— « Tiempo y tradición en la cultura guaraní », *Acción*, 205, 2000, pp. 31-34.

— *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, Asunción, CEPAG, 2003.

— « Escritos guaraníes como fuentes documentales de la historia paraguaya », *Historia Paraguaya*, Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia, 44, Asunción, 2004, pp. 249-284.

— « La novedad guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas); revisita bibliográfica (1987-2002) », *Revista de Indias*, 64, 230, 2004, pp. 175-226.

Melià, Bartomeu, Grunberg, Georg et Grunberg, Friedl, *Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: los Pãi-Tavyterã*, Asunción, 1976.

Melià, Bartomeu, Saúl, Marcos Vinicios de Almeida et Muraro, Valmir Francisco, *O Guarani: uma bibliografia etnológica*, Santo Angelo, Fundames-Fundação Nacional pró Memória, 1987.

Melià, Bartomeu et Temple, Dominique, *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*, Asunción, CEPAG, 2004.

Mendes, Margarida Vieira, *A oratória barroca de Vieira*, Lisbonne, Caminho, 1988.

MENDOÇA, Francisco de, *Commentariorum, ac discursum moralium in Regem libros*, Coimbra, 1621.

— *Primeira parte dos Sermões… Nella se contem os sermöes dos santos tempos do Advento, Quaresma e outras domingas do ano*, Coimbra, Matthias Rodrigues, 1632.

MENEGUS, Margarita et GONZÁLEZ, Enrique (éd.), *Historia de las universidades modernas en Hispanoamérica. Metodos y fuentes*, Mexico, CESU-UNAM, 1995.

MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús, *Los jesuitas y el Teatro en el Siglo de Oro*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1995.

MÉTRAUX, Alfred, *La Religion des Tupinambas et ses rapports avec celles des autres tribus tupi-guarani*, Paris, Desclée, 1928.

— *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, édition posthume établie par Simone DREYFUS, Paris, Gallimard, 1967.

METZLER, Josef, « Indici dell'Archivio storico della S.C. "de Propaganda Fide" », *Euntes Docete Commentaria Urbaniana*, 21, 1968, pp. 109-130.

— « The Pontifical Missionary Library "de Propaganda Fide" », *Euntes Docete Commentaria Urbaniana*, 21, 1968, pp. 347-360.

— « Orientation, programme et premières décisions (1622-1649) », dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, 350 ans au service des missions, 1622-1972*, vol. I/1 1622-1700, Rome / Fribourg / Vienne, Herder, 1971, pp. 146-196.

— (éd.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Rome / Fribourg / Vienne, Herder, 1971-1976.

— (éd.), *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis, 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, Vatican, Libreria editrice Vaticana, 1991 (3 vol.).

MIDELFORT, H. C. Eric, *Exorcism and Enlightenment, Johann Joseph Gassner and the Demons of 18th century Germany*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2005.

MIGNOLO, Walter D., « The Darker Side of the Renaissance: Colonization and the Discontinuity of the Classical Tradition », *Renaissance Quarterly*, 45, 1992, pp. 808-828.

MILAGROS DEL VAS MINGO, Marta et LUQUE TALAVÁN, Miguel, « El comercio librario: mecanismos de distribución y control de la cultura escrita en Indias », *Revista Complutense de Historia de América*, 32, 2006, pp. 127-149.

MILHOU, Alain, « "El labrador casado". Teoría y práctica de un modelo social en el siglo XVI: de los moralistas españoles a los experimentos de colonización agraria en América », *Estudios de historia social*, 36-37, 1986, pp. 433-461.

— *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVIe siècle*, Toulouse-Le Mirail, Presses universitaires du Mirail, 1999.

MILLARES, Carlo Agustín, « Bibliotecas y difusión del libro en Hispanoamérica colonial. Intento bibliográfico », *Boletín Histórico (Fundación John Boulton. Caracas)*, 1970, 22, pp. 44-45.

Miller, Joseph-Calder, « The Archives of Luanda, Angola », *The International Journal of African Historical Studies*, 7(4), 1974, pp. 551-590.

— « Nzinga of Matamba in a new perspective », *Journal of African History*, 16(2), 1975, pp. 201-216.

— *Poder Político e Parentesco. Os antigos estados mbundu em Angola*, traduction de Maria da Conceição Neto, Luanda, Arquivo Histórico Nacional, Ministério da Cultura, 1995.

— « History and Africa/Africa and History », *The American Historical Review*, 104(1), février 1999, pp. 1-32.

Millones Figueroa, Luis, *Pedro de Cieza de León y su crónica de Indias*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), 2001.

Mills, Kenneth, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

— « The Naturalization of Andean Christianities », dans Ronnie Po-Chia Hsia, *The Cambridge History of Christianity*, vol. VI, *Reform and Expansion, 1500-1660*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 508-539.

Millward, James A., Dunnell, Ruth W. et Elliott, Mark C. (éd.), *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, Londres, Routledge, 2004.

Mirto, Alfonso, *Lucas Holstenius e la corte medicea. Carteggio (1629-1660)*, Florence, Olschki, 1999.

Mitter, Partha, *Much Maligned Monsters; a History of European Reactions to Indian Art*, Chicago / Londres, University of Chicago Press, 1977.

Monteiro, John Manuel, *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

— « Traduzindo Tradições: *Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa* », dans Joaquim Pais de Brito (éd.), *Os indios, nos*, Lisbonne, Museu Nacional de Etnologia, 2000, pp. 36-43.

Montero, Paula (éd.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo, 2006.

Montes de Oca, Mercedes, « Los difrasismos ¿Núcleos conceptuales mesoamericanos? », dans Id. (éd.), *La metáfora en Mesoamérica*, Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, pp. 225-251.

Montoya, Antonio Ruiz de, *Arte y bocabulario de la lengua guarani* [1640], Julio Platzmann (éd.), Madrid / Leipzig, B. G. Teubner, 1876.

— *Tesoro de la lengua Guaraní* [1639], Julio Platzmann (éd.), Madrid, éd. facsimilé / Leipzig, B. G. Teubner, 1876.

— *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* [1639], Ernesto J. A. Maeder (éd.), Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.

— *Arte de la lengua guaraní* [1640], Asunción, CEPAG, 1993.

Monumenta Historica Societatis Iesu. Sanctus Franciscus Borgia quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus genenralis tertius, vol. IV (1565-1568), Madrid, IHSI, 1894.

Monumenta Ignatiana. Series Prima: Epistolae et Instructiones, Madrid, Agustín Avrial, 1903-1911 (12 t.).

MORALES, Martín, *A mis manos han llegado. Cartas de los Padres Generales a la antigua provincia del Paraguay (1608-1639)*, MHSI, Series Nova, vol. I, Madrid / Rome, Universidad Pontificia Comillas - IHSI, 2005.

MORAN, Joseph, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, Londres, Routledge, 1993.

MORANDOTTI, Alessandro, « Milano tra età spagnola e dominio austriaco: componenti sociali e circolazione artistica », dans Olivier BONFAIT (éd.), *Geografia del collezionismo. Italia e Francia tra il XVI et il XVIII secolo*, Rome, École française de Rome, 2001, pp. 163-183.

MORENO CEBRIÁN, Alfredo, *El virreinato del marqués de Castelfuerte (1724-1736), el primer intento borbónico por reformar el Perú*, Madrid, Catriel, 2000.

MORRIS, Craig et THOMPSON, Donald E., *Huánuco Pampa: an Inca City and its Hinterland*, Londres, Thames and Hudson, 1985.

MOSCHEO, Rosario, *I gesuiti e le matematiche nel secolo XVI. Maurolico, Clavio e l'esperienza siciliana*, Messine, Società messinese di storia patria, 1998.

MOSCHEO, Rosario, D'ALESSANDRO, Paolo et NAPOLITANI, Pier Daniele, « I primi contatti fra Maurolico et Clavio: una nuova edizione della lettera di Francesco Maurolico a Francisco Borgia », *Nuncius*, 16, 2001, pp. 511-522.

MOYA, Raphael, « Diritto religioso missionario », article dans le *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Guerrino PELLICCIA et Giancarlo ROCCA (éd.), vol. III, Rome, Edizioni Paoline, 1976, pp. 667-670.

MUCHEMBLED, Robert, *Une histoire du diable, XIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 2000.

MUDIMBE, Valentin Yves, *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Bloomington, Indiana Universitty Press, Indianapolis, 1988.

— *The Idea of Africa*, Bloomington / Londres, Indiana University Press / J. Currey, 1994.

MUJICA PINILLA, Ramón, « Identidades alegóricas: lecturas iconográficas del barroco al neoclasico », dans ID. *et alii*, *El Barroco Peruano*, coll. « Arte y Tesoros del Perú » (2), Lima, Banco del Crédito, 2004, pp. 251-335.

— *et alii*, *El Barroco Peruano*, coll. « Arte y Tesoros del Perú », Lima, Banco de Crédito, 2004 (2 vol.).

MUMFORD, Jeremy Ravi, « Vertical Empire: The Struggle for Andean Space in the Sixteenth Century », mémoire de Ph. D., Yale University, New Haven, 2005, à paraître aux Duke University Press.

MUNGELLO, David E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

MURATORI, Lodovico Antonio, *La vita del padre Paolo Segneri juniore della Compagnia di Gesù*, dans Paolo SEGNERI jr, *Opere postume*, vol. I, Bassano, Remondini, 1795, pp. III-CXCV (1re éd., 1720).

— *Cronaca delle missioni del p. Segneri jr nel Modenese (1712)*, ms. autographe édité par Giuseppe ORLANDI en appendice à « L. A. Muratori e le missioni di P. Segneri jr », *Spicilegium SSmi Redemptoris*, 1972, 20, pp. 194-257.

Murphy, Martin, « Los comienzos del Colegio Inglés de San Gregorio en Sevilla », *Archivo Hispalense*, 67, 1984, pp. 3-24.

— *St. Gregory's College Seville, 1592-1767*, Londres, Catholic Record Society, vol. LXXIII, 1992.

Murr, Sylvia, « Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des lumières », *Purusartha*, 7, 1983, pp. 233-284.

— « Les Jésuites et l'Inde au XVIIIe siècle. Praxis, utopie et préanthropologie », *Revue de l'Université d'Ottawa / University of Ottawa Quarterly*, 56(1), 1986, pp. 9-28.

— (éd.), *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire. I : Mœurs et coutumes des Indiens (1777)*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1987.

— (éd.), *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire. II : L'Indologie du père Cœurdoux - stratégies, apologétique et scientificité*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1987.

— « Généalogies et analogies entre paganisme ancien et "gentilité des Indes" dans l'apologétique jésuite au Siècle des lumières », dans *Les Religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1988.

Muto, Giovanni, « Il governo della *hacienda* nella lombardia spagnola », dans Paolo Pissavino et Gianvittorio Signorotto, *Lombardia borromaica, Lombardia spagnola (1554-1659)*, Rome, Bulzoni, 1995, vol. I, pp. 265-302.

Nadal, Jerónimo, « 13ª Exhortatio Complutensis (Alcalá, 1561), § 256 », *MHSI*, 90, pp. 469-470.

Naepels, Michel et Salomon, Christine, *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Cahiers de l'Homme » (39), 2007.

Naja, Martín de la, S. J., *El missionero perfecto. Deducido de la vida, virtudes y missiones del venerable y apostolico predicador, Padre Geronimo Lopez de la Compañia de Iesus*, Saragosse, Pascual Bueno, 1678.

Nanni, Stefania, *Réformistes et rigoristes : les missions italiennes et la crise religieuse du XVIIIe siècle*, dans Christian Sorrel et Frédéric Meyer (éd.), *Les Missions intérieures en France et en Italie du XVIe au XXe siècle*, Chambéry, Institut d'études savoisiennes - Université de Savoie, Bibliothèque des Études savoisiennes (8), 2001, pp. 263-270.

Navarro, José Mª, *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII, el Planctus indorum christianorum in America peruntia*, Lima, PUCP, 2001.

Nelles, Paul, « Du savant au missionnaire : la doctrine, les mœurs et l'écriture de l'histoire chez les jésuites », *XVIIe siècle*, 237, 59e année, 2007, 4, pp. 669-689.

Nicolau D'Olwer, Lluís, *Fray Bernardino de Sahagún 1499-1590*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1987.

Nicoletti, María Andrea, « La configuración del espacio misionero: Misiones coloniales en la Patagonia Norte », *Revista Complutense de Historia de América*, 24, 1998, pp. 87-112.

— « Jesuitas y franciscanos en las misiones de la norpatagonia, coincidencias y controversia en su discurso teológico », *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11, 2002, pp. 215-237.

NIMUENDAJÚ, Curt, *The Apinayé*, Washington, Catholic University of America Press, 1939.

NOCCA, Marco (éd.), *Le quattro voci del mondo: arte, culture e saperi nella collezione di Stefano Borgia 1731-1804*, Naples, Electa Napoli, 2001.

NOELLI, Francisco Silva, *Sem tekohá não ha tekó; em busca de um Modelo Etno-arqueológico da aldeia e da subsistencia Guarani e sua aplicação a uma area de dominio no Delta do Rio Jacuí / RS.* Porto Alegre, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1993 (3 vol.).

— « El guaraní agricultor », *Acción*, 144, 1994, pp. 17-20.

NORDMAN, Daniel, « La géographie des jésuites », dans Luce GIARD, *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, pp. 221-236.

NORMAN, Corrie, « The franciscan preaching tradition and its 16th century legacy: the case of Cornelio Musso », *The Catholic Historical Review*, 85(2), 1999, pp. 209-234.

Novi avisi di piu de l'India et massime de Brasil, Rome, 1553.

O'MALLEY, John, S. J., « The Jesuits, St. Ignatius, and the Counter Reformation: some Recent Studies and Their Implications for Today », *Studies in the Spirituality of the Jesuits*, 14(1), 1982, pp. 1-28.

— « To Travel to Any Part of the World: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation », *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 16(2), mars 1984, pp. 1-18.

— « Form, Content and Influence of Works about Preaching Before Trent: the Franciscan contribution », dans *I Fratri Minori tra '400 e '500*, Assise, 1985, pp. 27-50.

— *I primi gesuiti*, Milan, Vita e pensiero, 1999 (éd. orig., *The First Jesuits*, Cambridge, Harvard University Press, 1993).

O'MALLEY, John, S. J., BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. et KENNEDY, T. Frank (éd.), *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Toronto University Press, 1999.

O'NEILL, Charles E. et DOMÍNGUEZ, Joaquín María (éd.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, Rome / Madrid, IHSI / Universidad Pontificia Comillas, 2001 (4 vol.).

OBERMEIER, Franz, *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert Claude d'Abbeville : Histoire de la mission, 1614. Yves d'Évreux : Suitte de l'Histoire, 1615*, Bonn, Romanistischer Verlag, 1995.

— « Documentos inéditos para a história do Maranhão e do Nordeste na obra do capuchinho francês Yves d'Évreux Suitte de l'histoire (1615) », *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, sér. Ciências Humanas*, Belém, v. 1, n. 1, janvier-avril 2005, pp. 195-251, http://scielo.iec.pa.gov.br/pdf/bmpegsch/v1n1/v1n1a09.pdf.

OCAÑA, Diego de, « Relación del viaje de Fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo (1599-1605) », [1599-1608], Manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Oviedo, M-215.

— *Un viaje fascinante por la América hispana del siglo XVI* [1599-1608], Arturo ÁLVAREZ (éd.), Madrid, Studium, 1969.

Oleastro, Jerónimo, *Commentaria in Mosi Pentateuchum*, Lisbonne, J. Barrerium, 1556-1558.

Olivari, Michele, « Lettura "politica" dei resoconti missionari di Pedro de León, gesuita andaluso (1580-1620) », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 22(3), 1986, pp. 475-491.

Ollé, Manel, *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.

— *La empresa de China. De la armada invencible al Galeón de Manila*, Barcelone, Acantilado, 2002.

Olmos, Fray Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales, 1551-1552*, Mexico, UNAM, 1996.

« Opera sinica fratrum Hispanorum », in *Sinica Franciscana vol. VII* : *Relationes et Epistolas fratrum minorum hispanorum in Sinis qui a. 1672-81 missionem ingressi sunt*, Georgius Mensaert, Fortunato Margiotti et Sixto Rosso (éd.), Rome, Collegium S. Bonaventurae, 1965, pp. 1273-1279.

Ordo Fratrum Minorum, *Sinica Franciscana vol. VII* : *Relationes et Epistolas fratrum minorum hispanorum in Sinis qui a. 1672-81 missionem ingressi sunt*, Georgius Mensaert, Fortunato Margiotti et Sixto Rosso (éd.), Rome, Collegium S. Bonaventurae, 1965.

— *Sinica Franciscana, vol. VIII, part 1 : Relationes et epistolas fratrum minorum hispanorum in Sinis qui a. 1684-92 missionem ingressi sunt*, dans Fortunato Margiotti (éd.), Rome, Collegium S. Bonaventurae, 1975.

— *Sinica Franciscana, vol. IX : Relationes et Epistolas fratrum minorum hispanorum in Sinis qui annis 1697-98 missionem ingressi sunt*, dans Fortunato Margiotti (éd.), Madrid, Cisneros, 1995.

Oré, Luis Gerónimo de, *Relación de la vida y milagros de San Francisco Solano*, Lima, PUCP, 1998 [Madrid, 1614].

Orlandi, Giuseppe, « La missione popolare in età moderna », dans Gabriele De Rosa et Tullio Gregory (éd.), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. II, Rome / Bari, Laterza, 1994, pp. 419-452.

— *La missione popolare: strutture e contenuti*, dans Giacomo Martina et Ugo Dovere (éd.), *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, Rome, Dehoniane, 1996, pp. 503-535.

Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, La Corogne, Orbigo, 2007 [Madrid, 1677].

Osorio, Juan, *Concionvm*, 5 tomes, Salamanque, Michael Serranus de Vargas, 1591-1593.

Osorio Romero, Ignacio, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, Mexico, UNAM, 1979.

— *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*, Mexico, UNAM, 1980.

— *Historia de las Bibliotecas Novohispanas*, Mexico, SEP, 1986.

— *La enseñanza del latín a los Indios*, Mexico, UNAM, 1990.

Otazú Melgarejo, Angélica, *Práctica y semántica en la evangelización de los Guaraníes del Paraguay (siglos XVI-XVIII)*, Asunción, CEPAG, 2006.

Páez, Pedro, « Historia Æthiopiæ », dans Camillo Beccari (éd.), *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a saeculo XVI ad XIX*, vol. II-III, Rome, C. de Luigi, 1905-1906.

— *História da Etiópia*, Braga, BPB, ms. 778.

— *História da Etiópia*, Isabel Boavida, Hervé Pennec et Manuel João Ramos (éd.), Lisbonne, Assírio & Alvim, 2008.

Pagden, Anthony, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

— *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza editorial, 1988.

— « Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians », dans Anthony Pagden (éd.), *The languages of political theory in early modern Europe*, 1990, pp. 79-98.

— *Spanish Imperialism and Political Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1990.

— *El imperialismo español y la imaginación política: estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*, Barcelone, Planeta, 1991.

— « Ius et Factum: Text and Experience in the Writings of Bartolomé de Las Casas », *Representations*, 33, numéro spécial *The New World* (hiver 1991), University of California Press, 1991, pp. 147-162.

— *European Encounters with the New World from Renaissance to Romanticism*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1993.

Pagden, Anthony et Canny, Nicholas (éd.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

Pais, Pêro, *História da Etiópia*, Porto, Livraria Civilização, 1945-1946 (3 vol.).

Pallarés, Fernando et Calvo, Vicente, « Vida del V.P. Fr. Francisco de San José », dans José Amich, *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*, Iquitos, CETA, 1988.

Pallas, Jerónimo, *Mission a las Indias, con advertencias para los Religiosos de Europa, que la huvieren de emprender, como primero se verá en la historia de un viage, y después en discurso*, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Peru 22, 1620.

— *Misión a las Indias por el P.e Gerónymo Pallas* [1619], José Jesús Hernández Palomo (éd.), Madrid, CSIC - Escuela de Estudios Hispanoamericanos - El Colegio de México, Università degli Studi di Torino, 2006.

Palomera, Esteban J., *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara*, Mexico, Universidad Iberoamericana, 1986.

Palomo, Federico, « Algo más que la divina gracia. La cultura literaria de los misioneros de interior jesuitas en la Península Ibérica (siglos XVII-XVIII) », dans Pedro M. Cátedra et Mª Luisa López-Vidriero (éd.), *La memoria de los libros.*

Estudios sobre a historia del escrito y de la lectura en Europa y América, Salamanque, IHLL, 2003, t. II, pp. 113-131.

— *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian - FCT / MCES, 2003.

— « Anaqueles de sacra erudición. Libros y lecturas de un predicador en el Portugal de mediados del siglo XVII », *Lusitânia Sacra*, 2ª série, vol. 18, 2006, pp. 117-146.

— « Limosnas impresas. Escritos e imágenes en las prácticas misioneras de interior en la Península Ibérica (siglos XVI-XVIII) », *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 25, 2007, pp. 239-265.

PAOLUCCI, Scipione, *Missioni de' padri della Compagnia di Giesù nel Regno di Napoli*, Nap[oli], nella stampa di Secondino Roncagliolo, 1651.

PAPIÓ, Joan, *La Història d'Escornalbou*, fac-similé de l'édition de 1765, introduction de Llorenç Jaume GRAU VALLS, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1987.

PASCUAL, Miguel Ángel, S. J., *El missionero instruido y en el los demas operarios de la Iglesia*, Madrid, Juan García Infanzón, 1698.

PASTOR BODMER, Beatriz, *El jardín y el peregrino: ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano, 1492-1695*, Teoría Literaria, Texto y Teoría, Amsterdam, Atlanta, GA, Rodopi, 1996.

PATO, Antonio de Bulhão (éd.), *Documentos Remettidos da Índia ou Livro das Monções, publicados de Ordem da Classe de Sciencias Moraes, Politicas e Bellas-Lettras*, Lisbonne, Academia Real de Sciencias, 1880-1982 (10 vol.).

PATRIDES, Constantinos A., « The Cessation of the Oracles: The History of a Legend », *The Modern Language Review*, 60(4), 1965, pp. 500-507.

PATRIGNANI, Giuseppe Antonio, *Della vita del padre Antonio Tommasini*, Florence, Stamperia di Michele Nestenus, 1719.

PAVENTI, Saverio M., « La Congregazione Urbaniana "super facultatibus missionariorum" », *Studia missionalia*, vol. 7, 1952, pp. 221-240.

PEEL, John D. Y., « For Who Hath Despised the Day of Small Things? Missionary Narratives and Historical Anthropology », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, No. 3 (Jul., 1995), pp. 581-607.

PEÑA, Juan de la, *De Bello contra insulanos. Intervención de España en América*, Luciano PEREÑA *et alii* (éd.), Madrid, CSIC, 1982.

PENCO, Gregorio, BATTISTA, Gregorio, MATANIC, Atanasio G., D'URSO, Giacinto et SOMMAVILLA, Guido, *Gli Ordini Religiosi. Storia e Spiritualità. Benedettini, Cisterciensi, Francescani, Domenicani, Gesuiti*, Florence, Nardini Editore, 1992.

PENNEC, Hervé, *Des jésuites au royaume du prêtre Jean (Éthiopie). Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation (1495-1633)*, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2003.

PENNEC, Hervé et TOUBKIS, Dimitri, « Reflections on the notions of "empire" and "kingdom" in seventeenth-century Ethiopia: royal power and local power », *Journal of Early Modern History*, 2004, vol. VIII (3-4), pp. 229-258.

PERALTA, Gonzalo de, *Carta del Padre Gonzalo de Peralta (Sevilla, 4/10/1632)*, Biblioteca Universitaria de Granada, SA E 31, 235, doc. 6.

PERALTA, Víctor, « Tiranía o buen gobierno. Escolasticismo y criticismo en el Perú del siglo XVIII », dans Charles WALKER (éd.), *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, Siglo XVIII*, Cuzco, CBC, 1995, pp. 67-87.

— « Las razones de la fe. La iglesia y la Ilustración en el Perú, 1750-1800 », dans Scarlett O'PHELAN (éd.), *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*, Lima, PUCP, 1999, pp. 177-204.

PEREA SIMÓN, Eugeni, *Església i societat a l'Arxidiòcesi de Tarragona durant el segle XVIII. Un estudi a través de les visites pastorals*, Tarragone, Diputació de Tarragona, 2000.

PERRONES-MOISES, Beatriz, « Indios livres e indios escravos: os principios da legislação indigenista do periodo colonial (seculos XVI a XVIII) », dans Manuela CARNEIRO DA CUNHA (éd.), *Historia dos Indios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Lettras, 1992, pp. 115-132.

— « Civilizando a moral: os missionarios e o sistema de parentesco e casamento dos povos tupi », dans Maria Beatriz NIZZA DA SILVA (éd.), *Sexualidade, Família e Religião na Colonização do Brasil*, Lisbonne, Livros Horizonte, 2001.

PETITJEAN, Patrick, « Sciences et empires. Présentation », dans Patrick PETITJEAN, Catherine JAMI et Anne-Marie MOULIN (éd.), *Sciences and Empires. Historical Studies about Scientific Development and European Expansion*, Dordrecht-Boston, Londres, Kluwer academic Publishers, 1992, pp. 3-12.

PHELAN, John Leddy, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1970 (2e éd. revue).

— *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Mexico, UNAM, 1972.

PHILIPS, John Edward (éd.), *Writing African History*, Rochester, University of Rochester Press, 2005.

PIGAFETTA, Filippo et LOPES, Duarte, *Le Royaume de Congo [Kongo] & les contrées environnantes (1591)*, présentation, traduction et notes par Willy BAL, Paris, Éditions Chandeigne, 2002.

PIMENTEL, Juan, « The Iberian Vision: Science and Empire in the Framework of a Universal Monarchy, 1500-1800 », *Osiris*, 15(2), 2000, pp. 17-30.

[PINAMONTI, Giovan Pietro], *Breve relatione della missione fatta dal p. Paolo Segneri e dal p. Gio. Pietro Pinamonti della Compagnia di Giesù* […] *nella diocesi di Faenza l'anno 1671*, dans Girolamo PALLANTIERI, *L'Ercole porporato. Panegirici accademici del padre maestro Girolamo Pallantieri da Castel Bolognese* […], Bologne, Giacomo Monti, 1674, pp. 253-288.

PINO DÍAZ, Fermín del, « El misionero español José de Acosta y la evangelización de las Indias orientales », *Missionalia Hispánica*, 122, 1985, pp. 275-298.

PINOT, Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1932.

PINTO, J. A. Abranches, OKAMOTO, Yoshitomo et BERNARD, Henri, S. J. (éd.), *La Première Ambassade du Japon en Europe 1582-1591*, Tokyo, Sophia University, 1942.

Piras, Giuseppe, *Martin de Funes, S. I. (1560-1611) e gli inizi delle Riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998.

Pizzorusso, Giovanni, *Roma nei Caraibi: l'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana, 1635-1675*, Rome, École française de Rome, 1995.

— « Le choix indifférent. Mentalités et attentes des jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVIIe siècle », *MEFRIM*, 109(2), 1997, pp. 881-894.

— « Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo) », dans Luigi Fiorani et Adriano Prosperi (éd.), *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla. Storia d'Italia. Annali 16*, Turin, Einaudi, 2000, pp. 479-518.

— « I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo », *MEFRIM*, 106(2), 2004, pp. 471-498.

— « La chiesa cattolica e le "nationes": etnie autoctone, etnie migranti », dans Giovanni Pizzorusso et Matteo Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti: l'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbe, Sette Città, 2005, pp. 7-22.

— « La Congregazione de Propaganda Fide e gli Ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo », dans Massimo Carlo Giannini (éd.), *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime*, numéro monographique de *Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico*, 43-44, 2005, pp. 197-240.

— « L'indagine geo-etnografica nelle istruzioni ai missionari della Congregazione "de Propaganda Fide" (secoli XVII-XIX) », dans Maurizio Bossi et Claudio Greppi (éd.), *Viaggi e Scienza. Le istruzioni scientifiche per i viaggiatori nei secoli XVII-XIX*, Florence, Olschki, 2005, pp. 287-308.

— « Les écoles de langue arabe et le milieu orientaliste autour de la Congrégation "de Propaganda Fide" au temps d'Abraham Ecchellensis », dans Bernard Heyberger, *Abraham Ecchellensis (Haqil, 1605 - Rome, 1664) et la science de son temps*, Actes du colloque (Paris, 9-10 juin 2006), en préparation.

— « Percorsi di ricerca nell'Archivio della Congregazione "de Propaganda Fide" per la storia degli ordini religiosi », dans Massimo Carlo Giannini et Matteo Sanfilippo, *Gli archivi per la storia degli ordini religiosi I. Fonti e problemi (secoli XVI-XIX)*, Viterbe, Sette Città, 2007, pp. 37-61.

— « I dubbi sui sacramenti dalla missioni "ad infideles": percorsi nelle burocrazie di Curia », dans Paolo Broggio, Charlotte de Castelnau-L'Estoile et Giovanni Pizzorusso (éd.), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde : la Curie romaine et les* dubia circa sacramenta, *MEFRIM*, 121(1), 2009, pp. 39-61.

— « La preparazione linguistica e controversistica dei missionari per l'Oriente islamico: scuole, testi, insegnanti a Roma e in Italia », dans Mercedes Garcia-Arenal, Bernard Heyberger et Paola Vismara (éd.), *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, Actes du colloque (Milan, 17-18 octobre 2007), Gênes-Milan, Marieti, 2009, pp. 253-288.

— « Il papa rosso e il papa nero: note sulle origini della conflittualità tra Propaganda Fide e Compagnia di Gesù (XVII secolo) », dans Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (éd.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésui-*

tisme à l'époque moderne, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 539-562.

— « Sacra Congregazione "de Propaganda Fide" », dans Vincenzo Lavenia, Adriano Prosperi et John Tedeschi (éd.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pise, Scuola Normale Superiore, 2010.

— « Tra cultura e missione: la Congregazione De Propaganda Fide e le scuole di lingua araba nel XVII secolo », dans Antonella Romano (éd.), *Rome et la science moderne : entre Renaissance et Lumières*, Rome, École française de Rome, 2008, pp. 121-152.

Platon, *Apologie de Socrate, Criton Phédon*, Émile Chambry (éd.), Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

— *Phaedo: The Last Hours of Socrates*, Benjamin Jowett (éd.), Project Gutenberg e-book <http://www.gutenberg.org/etext/1658> (consulté le 6 février 2009).

Pollen, John Hungerford, *Unpublished Documents relating to the English Martyrs*, Londres, The Catholic Record Society, 1908.

Pompa, Cristina, *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, São Paulo, Edusc, 2003.

Pontes, Maria de Lourdes Belchior, *Frei António das Chagas. Um homem e um estilo do séculos XVII*, Lisbonne, Centro de Estudos Filológicos, 1953.

Poole, Stafford, *Juan de Ovando: Governing the Spanish Empire in the Reign of Philip II*, Norman, University of Oklahoma Press, 2004.

Portuondo, Maria, *Secret Science. Spanish Cosmography and the New World*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

Poutrin, Isabelle, *Le Voile et la Plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

Pozzi, Giovanni, *Grammatica e retorica dei santi*, Milan, Vita e pensiero, 1997.

— « L'identità cappuccina e i suoi simboli. Dal Cinquecento al Settecento », dans Giovanni Pozzi et Paolo Prodi (éd.), *I cappuccini in Emilia Romagna. Storia di una presenza*, Bologne, Grafiche Dehoniane, 2002, pp. 48-77.

Prazeres, Afonso dos, OFM, *Maximas espirituaes e directivas para instrucçam mystica dos virtuosos e defensa apostolica da virtude*, Lisbonne, Miguel Rodrigues, 1737 (2 vol.).

— *Carta directiva para hum peccador*, Lisbonne, Francisco da Silva, 1752.

Prieto Bernabé, José Manuel, « Prácticas de la lectura erudita en los siglos XVI y XVII », dans Antonio Castillo (éd.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelone, Gedisa, 1999, pp. 313-343.

Prodi, Paolo (éd.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologne, Il Mulino, 1994.

— *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherche*, Paris, Éditions de l'EHESS / Gallimard / Seuil, 2006.

— *Una storia della giustizia*, Bologne, Il Mulino, 2000.

Prosperi, Adriano, « "Otras Indias": missionari della controriforma tra contadini et selvaggi », dans *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Convegno inter-

nazionale di studi (Florence, 26-30 juin 1980), Florence, Leo S. Olschki, 1982, pp. 205-234.

— « Il missionario », dans Rosario Villari (éd.), *L'uomo barocco*, Rome-Bari, Laterza, 1991, pp. 179-218.

— « L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione », *Dimensione e problemi della ricerca storica*, 2, 1992, pp. 189-220.

— *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori e missionari*, Turin, Einaudi, 1996.

— *Il Concilio di Trento: una introdzione storica*, Turin, Einaudi, 2001.

Prosperi, Adriano et Reihnard, Wolfgang (éd.), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Annali del Istituto Storico italo-germanico, Quaderno 33, Bologne, Il Mulino, 1992.

Prudhomme, Claude, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Rome, École française de Rome, 1994.

Puerto, Pedro del, « Relación del viaje que Fr. Pedro del Puerto profeso de San Jerónimo de Sevilla hizo a las Indias desde 1612 hasta 1623 para tratar asuntos del monasterio de Guadalupe », [1624], Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (AMG), Leg. 60.

— « Viaje de un monje gerónimo al virreinato del Perú en el siglos xvi », [1624], J. Francisco V. Silva (éd.), *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 81, 1922, pp. 433-460 et 482, 1923, pp. 132-164, pp. 201-214.

Puigvert, Joaquim M., *Una parroquia catalana del siglo xviii a travès de la seva consueta (Riudellots de la Selva)*, Barcelone, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1986.

— « Església, cultura i llengua a la societat catalana del setcents », dans Pep Balsalobre et Joan Gratacós, *La Llengua catalana al segle xviii*, Barcelone, Quaderns Crema, 1995, pp. 245-258.

Purificação, Fr. Miguel da, *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental e da província do apóstolo S. Thome dos frades menores da regular observância da mesma Índia*, Barcelone, Sebastião e João Matheva, 1640.

— *Vida evangelica y apostolica de los frailes menores en Oriente, ilustrada con varias materias y anotaciones predicables*, Barcelone, Gabriel Nogues, 1641.

Pury-Toumi, Sybille de, *De palabras y maravillas*, Mexico, CEMCA-CONACULTA, 1997.

Quintilien, *Institution oratoire*, texte établi par Jean Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

R. de la Flor, Fernando, « Sacrificial Politics in the Spanish Colonies », dans David R. Castillo et Massimo Lollini (éd.), *Reason and Its Others: Italy, Spain, and the New World*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2006, pp. 243-258.

Ragon, Pierre, *Les Indiens de la découverte - Évangélisation, mariage et sexualité*, Paris, L'Harmattan, 1992.

— *Les Saints et les Images du Mexique : xvie-xviiie siècle*, Paris, Budapest, Turin, L'Harmattan, 2003.

— « Teología de matrimonio, derecho canónigo y prácticas misioneras en el México del siglo XVI », dans David ROBICHAUX (éd.), *El Matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy, unas miradas antropológicas*, Mexico, 2003, pp. 55-73.

RAINA, Dhruv, « French Jesuit Scientists in India: Historical Astronomy in the Discourse on India (1670-1770) », *Economic and Political Weekly*, 34(5), janvier 1999, pp. 30-38.

— *Nationalism, Institutional Science and the Politics of Representation: Ancient Indian Astronomy and Mathematics in the Landscape of French Enlightenment Historiography* (mémoire de Ph. D., Göteborgs Universitet), Göteborg, 1999.

— « Betwixt Jesuit and Enlightenment Historiography, Jean-Sylvain Bailly's History of Indian Astronomy », *Revue d'histoire des mathématiques*, 9, 2003, pp. 253-306.

RAJ, Kapil, « Connexions, croisements, circulations. Le détour de la cartographie britannique par l'Inde, XVIIIe-XIXe siècles », dans Bénédicte ZIMMERMANN et Michael WERNER (dir.), *De la comparaison à l'histoire croisée*, Paris, Seuil, 2004, pp. 73-98.

RAJAMANICKAM, Savarimuthu, *The First Oriental Scholar*, Tirunelveli (India), De Nobili Research Institute, 1972.

RAMADA CURTO, Diogo, « The Jesuits and Cultural Intermediacy in the Early Modern World », *AHSI*, 147, 74e année, 2005, pp. 3-22.

— (éd.), *The Jesuits as Intermediaries in Early Modern World*, numéro thématique de l'*AHSI*, 74e année, 2005.

RAMALHO, Américo da Costa (éd.), *Diálogo sobre a missão dos embaixadores Japoneses à cúria Romana*, Macau, Fundação Oriente, 1997.

— « O padre Duarte de Sande, verdadeiro autor do *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam* », *Humanitas*, 47, 1995, pp. 777-789.

RAMIREZ GONZALEZ, Clara Inès, *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas, Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, Mexico, UNAM, 2001 (2 vol.).

RAMIREZ LEYVA, Elsa, *El Libro y la Lectura nel Proceso de Occidentalización de México*, Mexico, UNAM, 2001.

RAMIRO CHICO, Antonio, « Nueve códices de "Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe" », *Guadalupe*, 669, 1984, pp. 58-71 ; 670, 1984, pp. 136-143 ; 672, 1984, pp. 245-252 ; 676, 1985, pp. 98-107 ; 680, 1986, pp. 2-32 ; 696, 1988, pp. 289-298.

RAO, Velcheru Narayana, SHULMAN, David et SUBRAHMANYAM, Sanjay, *Textures of Time; Writing History in South India 1600-1800*, New Delhi, Permanent Black, 2001.

Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus, édition bilingue latin-français, présentée par Adrien DEMOUSTIER et Dominique JULIA, traduite par Léone ALBRIEUX et Dolorès PRALON-JULIA, annotée et commentée par Marie-Madeleine COMPÈRE, Paris, Belin, 1997.

Real Academia de la Historia, Madrid (*RAH*), Colección Salazar, N IV.

REDWORTH, Glyn, *El Príncipe y la Infanta: una boda real frustrada*, Madrid, Taurus, 2004.

« Relationes et Epistolæ variorum tempore missionis Lusitanæ (1589-1623). Pars prima - Liber II », dans Camillo Beccari (éd.), *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a saeculo XVI ad XIX*, vol. XI, Rome, excudebat C. de Luigi, 1911.

« Relationes et Epistolæ variorum tempore missionis Lusitanæ (1622-1635). Pars prima - Liber III », dans Camillo Beccari (éd.), *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a saeculo XVI ad XIX*, vol. XII, Rome, excudebat C. de Luigi, 1912.

Renard-Casevitz, France-Marie, Saignes, Thierry et Taylor, Anne-Christine, *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades Amazónicas y andinas entre los siglos XVI y XVII*, Quito, Abya-Yala / IFEA, 1988 (2 vol.).

Restivo, Paulo, *Arte de la lengua guaraní* [1724], Paulo Restivo (éd.), [Santa María la Mayor, 1724], Stuttgart, 1892.

Rétif, André, « Brève histoire des *Lettres édifiantes et curieuses* », *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Imensee, vol. VII, 1951.

Reuter, Amandus, « De iuribus et officis Sacrae Congregationis "de Propaganda Fide" noviter constitutae seu de indole eiusdem propria », dans Josef Metzler (éd.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. I, t. I, Rome / Fribourg / Vienne, Herder, 1971, pp. 112-145.

Rey, Ricardo, « Breve noticia histórica sobre la fundación del Colegio de Misiones de Moquegua », *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, 103-121(2), 1899.

Rho, Giacomo, *Lettere del P. Giacomo Ro Della Compagnia di Giesú doppo la sua partenza di Lisbona per la Cina, che fù alli 6 d'Aprile 1618. Scritte al Signor Alessandro Ro I. C. suo Padre in mezo al Océano* […], Milan, Apresso Gio. Battista Bidelli, MDCXX.

Rhodes, Alexandre de, *Relazione De'Felici successi della Santa Fede predicata da' padri della Compagnia di Giesu nel regno di Tunchino*, Rome, Giuseppe Luna, 1650.

Ribera, Francisco de, *In libro duodecim Prophetarum commentariis*, Salamanque, Guillelmus Foquel, 1587.

Ricard, Robert, *La « Conquête spirituelle » du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-1524 à 1572*, Paris, Institut d'ethnologie, 1933.

Ricci, Matteo, *Fonti Ricciane*: *Storia dell'Introduzione del Cristanesimo in Cina*, Pasquale D'Elia (éd.), Rome, Libreria dello Stato, 1942-1949 (3 vol.).

Rico, Francisco Luis, « Las misiones interiores en España (1650-1730): una aproximación a la comunicación del Barroco », *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante*, 21, 2003, pp. 189-210.

Rietbergen, Peter, *Power and Religion in baroque Rome. Barberini Cultural Policies*, Leyde / Boston, Brill, 2006, pp. 296-335.

Riquer, Martí de et Comas, Antoni, « Sermons i cants de missió », dans Martí de Riquer, Joaquim Molas et Antoni Comas (éd.), *Historia de la Literatura catalana*, Barcelone, Ariel, 1981, t. IV, pp. 385-409.

Rivara de Tuesta, Maria Luisa, « La influencia de los clásicos en la filosofía colonial peruana. Fray Jerónimo de Valera », dans Teodoro Hampe Martinez, *Pensamiento Prehispánico y Filosofía colonial en el Perú*, Lima, FCE, 1999, pp. 298-316.

Rivera Vázquez, Evaristo, « Crónica general de la Provincia de Castilla », dans Juan Ignacio García Velasco (éd.), *San Ignacio de Loyola y la Provincia jesuítica de Castilla*, León, Sal Terrae, 1991.

Roberts, Lissa, « Situating science in global history: local exchanges and networks of circulation », *Itinerario*, numéro spécial de *Science and global history, 1750-1850*, 33, 2009, pp. 7-30.

Rocha, Idílio, *Catálogo da Livraria do Convento da Arrábida e do acervo que lhe estava anexo*, Lisbonne, Fundação Oriente, 1994.

Rocher, Ludo (éd.), *Ezourvedam, A French Veda of the Eighteenth Century*, Amsterdam / Philadelphie, John Benjamins Publishing Company, 1984.

— « Father Bouchet's Letter on the Administration of Hindu Law », dans Richard W. Lariviere, *Studies in Dharmasastra*, K. L. Mukhopadhyay, Calcutta, 1984.

— « Orality and Textuality in the Indian Context », *Sino-Platonic Papers*, 49, octobre 1994, pp. 1-28.

Rodrigues, João, *Arte da Lingoa de Japam*, Nagasaki, 1604-1608.

Rodrigues, Maria Idalina Resina, *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, Universidad Pontifícia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, 1988.

Rodríguez de la Flor, Fernando, *La Península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Roest, Bert, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Leyde, Brill, 2000.

Roland, Jacob, *Apologia pro Paulistis in qua probatur D. Pauli et adjacentium oppidorum incolas, etiamsi non desistant ab Indorum Brasiliensium invasione, neque restituta iisdem Indiis mancipiis suis libertate, esse nihilominus sacramentalis confessionis et absolutionis capaces*, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele, Fondo Gesuitico, 1249, 3, f°s 44-55.

Román, Jerónimo, *Repúblicas del Mundo*, 1re éd. Medina del Campo, Francisco del Canto, 1575 (2 vol.) ; 2e éd. Salamanque, Juan Fernández, 1595 (3 vol.).

Romano, Antonella, « Pratiques d'enseignement et orthodoxie intellectuelle en milieu jésuite (seconde moitié du XVIe siècle) », dans Susanna Elm, Éric Rebillard et Antonella Romano, *Orthodoxie, christianisme, histoire. Travaux du groupe de recherches « Définir, maintenir et remettre en cause l'orthodoxie dans l'histoire du christianisme » (École française de Rome - University of California at Berkeley)*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 241-260.

— « Modernité de la *Ratio Studiorum* (Plan raisonné des études). Genèse d'un texte normatif et engagement dans une pratique enseignante », dans Étienne Ganty, Michel Hermans et Pierre Sauvage (éd.), *Tradition jésuite et pratique pédagogique. Histoire et actualité*, Namur / Bruxelles, Éditions Lessius / Presses Universitaires de Namur, 2002, pp. 44-83.

— (éd.), *Sciences et mission : le cas jésuite*, numéro thématique des *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 148, 2002, pp. 71-228.

— « Observer, vénérer, servir. Une polémique jésuite autour du Tribunal des mathématiques de Pékin », *Annales. Histoire et Sciences sociales*, 4, juillet-août 2004, pp. 729-756.

— « Les jésuites entre apostolat missionnaire et activité scientifique (XVIe-XVIIIe siècles) », dans Diogo Ramada Curto (éd.), *The Jesuits as Intermediaries in Early Modern World*, *AHSI*, 147, 74e année, 2005, pp. 213-236.

— « La science moderne, ses enjeux, ses pratiques et ses résultats en contexte catholique : réflexions romaines », dans Id. (éd.), *Rome et la science moderne : entre Renaissance et Lumières*, Rome, École française de Rome, 2008, pp. 3-44.

— « Los libros en México en las ultimas décadas del siglo XVI. Enseñanza e imprenta en los colegios jesuitas del Nuevo Mundo », dans Perla Chinchilla et Antonella Romano (éd.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retorica y cultura cientifica*, Mexico, Universidad Iberoamericana, EHESS, 2008, pp. 241-271.

— (éd.), *Rome et la science moderne : entre Renaissance et Lumières*, Rome, École française de Rome, 2008.

— « Rome, un chantier pour les savoirs de la catholicité post-tridentine », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 55-2, avril-juin 2008, pp. 101-120.

— « Multiple identity, conflicting duties and fragmented picture in the early modern period: the case of the Jesuits », dans Elisabeth Oy-Marra et Volker Remmert (éd.), *Le Monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, Berlin, Akademie Verlag, 2010.

— « L'universalismo della missione cattolica come fenomeno globale? Gesuiti e mondo moderno, dieci anni dopo », dans Michela Catto, Guido Mongini et Silvia Mostaccio (éd.), *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, Biblioteca della Nueva Revista Storica, 42, Castello, Società editrice Dante Alighieri, 2010, pp. 117-124.

Romano, Antonella et Van Damme, Stéphane, « Paris et Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles », dans Christian Jacob (éd.), *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel, 2007, pp. 1165-1184.

— « Penser les savoirs au large », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 55-2, avril-juin 2008, pp. 7-18.

— « Science and World Cities: Thinking Urban Knowledge and Science at large (16th-18th century) », *Itinerario*, numéro spécial de *Science and global history, 1750-1850*, 33, 2009, pp. 79-95.

— « Sciences et villes-mondes, XVIe-XVIIIe siècles. Penser les savoirs au large (XVIe-XVIIIe siècles) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 55-2, 2008, pp. 7-18.

Romeo, Rosario, « Le fonti gesuitiche e l'utopia politica italiana nella seconda metà del secolo XVI », *Clio, Rivista trimestrale di studi storici*, 9, 1975, pp. 5-32.

— *Le Scoperte americane nella coscenza italiana del Cinquecento*, Rome / Bari, Latzerza, 1989 [1954].

Rosa, Maria de Lurdes, « A Religião no Século: Vivências e Devoções dos Leigos », dans Ana Maria C. Jorge et Ana Maria Rodrigues, *Formação e Limites da Cristandade*, vol. I de Carlos Moreira de Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisbonne, Círculo de Leitores, 2000, pp. 423-510.

Roscioni, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Turin, Einaudi, 2001.

Rose, Paul Laurence, *The Italian Renaissance of Mathematics. Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Genève, Droz, 1975.

Rosu, Ariel, « Les missionnaires dans l'histoire des sciences et des techniques indiennes (I), Un inédit jésuite sur la phytothérapie indienne au XVIIIe siècle », *Journal of the European Ayurvedic Society*, 3, 1993, pp. 174-228.

Roulet, Éric, *L'Évangélisation des Indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVIe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

Rowbotham, Arnold H., « The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought », *Journal of the History of Ideas*, 17(4), 1957, pp. 471-485.

Rubiés, Joan-Pau, « The Spanish contribution to the ethnology of Asia in the sixteenth and seventeenth centuries », *Renaissance Studies*, vol. 17, 2003, pp. 418-448.

— « Oriental despotism and European orientalism: Botero to Montesquieu », *Journal of Early Modern History*, vol. 9, 2005, pp. 109-180.

— « The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization », *AHSI*, 147, 74e année, Rome, 2005, pp. 237-280.

— « Theology, ethnography and the historicization of idolatry », *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, 2006, pp. 571-596.

— « New Worlds and Renaissance Ethnology » (1995), éd. revue dans Id., *Travellers and cosmographers*, Aldershot, Ashgate, 2007, II.

Ruiz, Rafael et Zeron, Carlos Alberto de M. R., « La fuerza de la costumbre, en la capitanía de São Paulo, de acuerdo con la *Apologia pro Paulistis* (1684) », dans *Escrituras de la Modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, Mexico, Universidad Iberoamericana / EHESS, 2008, pp. 271-302.

Rurale, Flavio, *I Gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo cinquecento*, Rome, Bulzoni, 1992.

Rusconi, Roberto, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, dans Corrado Vivanti (éd.), *Storia d'Italia*, *Annali*, vol. IV : *Intellettuali e potere*, Turin, Einaudi, 1981, pp. 949-1031.

— « Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni », dans Mario Rosa (dir.), *Clero e società nell'Italia moderna*, Rome / Bari, Laterza, 1992, pp. 207-274.

Sahagún, Bernardino de, *Coloquios y Doctrina christiana*, Miguel León-Portilla (éd.), Mexico, UNAM, 1986.

— *Historia general de las Cosas de Nueva España*, Mexico, Porrua, 1992.

Sahlins, Marshall, *Culture in Practice, selected essays*, New York, Zone Books, 2000, pp. 277-291.

Saignes, Thierry, « Chiriguanos, jésuites et franciscains : généalogie du regard missionnaire », dans Claude Blanckaert (éd.), *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, pp. 194-231.

Saint-Saëns, Alain, *La Nostalgie du désert. L'idéal érémitique en Castille au Siècle d'or*, San Francisco, Mellen Research University Press, 1993.

Sala i Vila, Núria, « Cusco y su proyección en el Oriente amazónico, 1800-1929 », dans Pilar García Jordán, *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina (siglos XIX-XX)*, Lima, PUCP, 1998, pp. 415-525.

Saler, Michael, « Modernity and Enchantment; A Historiographic Review », *The American Historical Review*, 111(3), juin 2006, pp. 692-716.

San Agustín, Gaspar de, *Conquistas de las Indias Philipinas*, Madrid, Manuel Ruiz de Murga, 1698.

San Antonio, Juan de, *Bibliotheca universa Franciscana sive alumnorum Trium Ordinum S. P. N. Francisci* […], Madrid, Typographia Causae V. Matris de Agreda, 1732-1733.

San José, Francisco de, *Historia universal de la primitiva y milagrosa imagen de Nra. Señora de Guadalupe, fundacion, y grandezas de su santa casa* […], Madrid, Antonio Marin, 1743.

Sanahuja, Pedro, *Historia de la Seráfica Provincia de Cataluña*, Barcelone, Seráfica, 1959.

Sánchez, Gaspar, *Conciones in dominicis et feriis quadragessimae*, Tolède, Thomas de Guzman, 1597.

— *In Isaiam Prophetam Commentarii*, Lyon, Horatii Cardon, 1615.

— *In Canticum Canticorum Commentarii*, Lyon, Horatii Cardon, 1616.

— *In Zachariam Prophetam Commentarii*, Lyon, Horatii Cardon, 1616.

— *In Ieremiam Prophetam Commentarii*, Lyon, Horatii Cardon, 1618.

— *In Ezequielem et Danielem Prophetas Commentarii*, Lyon, Horatii Cardon, 1619.

— *In duodecim Prophetas minores et Baruch Commentarii*, Lyon, Iacobi Cardon et Petri Cauellat, 1621.

— *In quatuor libros Regum et duos Paralipomenon Commentarii*, Lyon, Iacobi Cardon et Petri Cauellat, 1623.

— *In librum Iob Commentarii cum paraphrasi*, Lyon, Iacobi Cardon et Petri Cauellat, 1625.

— *In libros Ruth, Esdrae, Nehemiae, Tobiae, Judith, Esther, Macabaeorum Commentarii*, Lyon, Iacobi Cardon et Petri Cauellat, 1627.

Sánchez, Manuel Ambrosio, « La biblioteca del predicador (en el siglo XVI). Renovación y continuidad », dans Pedro M. Cátedra, Augustin Redondo et Mª Luisa López-Vidirero (éd.), *El escrito en el Siglo de Oro. Prácticas y representaciones*, Salamanque, Universidad de Salamanca / Publications de la Sorbonne / Sociedad Española de Historia de Libro, 1998, pp. 289-304.

Sánchez Baquero, Juan, *Fundación de la Compañia de Jesús en Nueva España, 1571-1580*, Mexico, Patria, 1945.

Sande, Eduardo de, *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam*, Macau, House of the Society of Jesus, 1590.

Sanfilippo, Matteo, « Niccolò Forteguerri, segretario di Propaganda Fide e l'Europa centro-orientale », dans Gaetano Platania (éd.), *Conflitti e compromessi nell' Europa di centro fra XVI e XX secolo*, Viterbe, Sette Città, 2001, pp. 113-137.

— « Gli ordini religiosi nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede », dans Massimo Carlo Giannini et Matteo Sanfilippo, *Gli archivi per la storia degli ordini religiosi I. Fonti e problemi (secoli XVI-XIX)*, Viterbe, Sette Città, 2007, pp. 63-76.

Santa Fé, Jerónimo de, *Tratado* […] *contra os judeus em que prova o messias da Lei ser vindo. Carta do primeiro arcebispo de Goa ao povo de Israel seguidor ainda da lei de Moisés e do Talmud*, Gaspar de Leão (éd.), Goa, João de Endem, 1565.

Santiago Vela, Gregorio, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de San Agustín*, Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús, 1913-1925 (7 vol.).

Saulière, August, *Red Sand; a Life of St. John de Britto, S. J., Martyr of the Madura Mission*, Madura, De Nobili Press, 1947.

Scaduto, Mario, « Il matematico F. Maurolico e i Gesuiti », *AHSI*, 35, 18e année, 1949, pp. 126-141.

Schneider, Mark A., *Culture and Enchantment*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

Schneider, Robert Alan, *Public Life in Toulouse, 1463-1789: from Municipal Republic to Cosmopolitan City*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

Schütte, Franz, *Valignano's mission principles for Japan*, Saint Louis, Institute of Jesuit Sources, 1980-1981 (2 vol.).

Schwartz, Stuart B. et Salomon, Franck, *Cambridge History of the Native Peoples of America. South America*, vol. III, t. I et II, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

— « Un Américain (imaginaire) à Paris. Réponse à Carmen Bernand », *Annales. Histoire et Sciences sociales*, 58e année, 2003/2, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 499-512.

Sebastia, Brigitte, *Les Rondes de saint Antoine. Culte, affliction et possession en Inde du Sud*, Paris, Aux lieux d'être, 2007.

Segneri, Paolo, *Il parroco istruito. Opera* […] *data in luce* […] *per maggior utile delle missioni*, dans Id., *Opere*, Parme, Alberto Pazzoni et Paolo Monti, 1700, vol. II/2, pp. 829-907 (1re éd., 1692).

— *Il cristiano istruito nella sua legge. Ragionamenti morali*, dans Id., *Opere*, Parme, Alberto Pazzoni et Paolo Monti, 1700-1701, vol. I/1-2, pp. 311-876 (1re éd., 1686 ; 2e éd., revue, 1687).

Senocak, Neslihan, « Book Acquisition in the Franciscan Order, 1210-1240 », *Journal of Religious History*, 27(1), 2003, pp. 14-28.

— « Circulation of Books in the Medieval Franciscan Order: Attitude, Methods, and Critics », *Journal of Religious History*, 28(2), juin 2004, pp. 146-161.

Shapin, Steven et Schaffer, Simon, *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

Shelford, April G., « Thinking Geometrically in Pierre-Daniel Huet's *Demonstratio evangelica* (1679) », *Journal of the History of Ideas*, 2002, vol. 63, pp. 599-617.

Signorotto, Gianvittorio, « Milano sacra. Organizzazione del culto e consenso tra xvi e xviii secolo », dans Franco Della Peruta, Roberto Leydi et Angelo Stella (éd.), *Milano e il suo territorio*, Milan, Silvana, 1985.

— *Milano spagnola. Guerra, istituzioni, uomini di governo*, Milan, Sansoni, 2001.

Simiz, Stefano, « La prédication catholique en ville, du concile de Trente au milieu du xviie siècle », dans Matthieu Arnold (éd.), *Annoncer l'Évangile (xve-xviie siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Actes du colloque de Strasbourg (20-22 novembre 2003), Paris, Éditions du Cerf, 2006, pp. 193-205.

Simón, Pedro, *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales*, Cuenca, 1627.

Sittoni di Scozia, Giovanni, *Theatrum Genealogicum familiarum illustrium nobilium et civium inclytae urbis Mediolani*, Milan, 1705.

Sluhovsky, Moshe, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago, 2007.

Smith, Frederick M., *The self possessed, Deity and spirit possession in South Asian Literature and Civilization*, New York, Columbia University Press, 2006.

Societas Iesu, *Lettres édifiantes 5, recueil*, Paris, 1708.

— *Lettres édifiantes 9, recueil*, Paris, 1711.

— *Lettres édifiantes 3, recueil*, Paris, 1713.

— *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, Charles Le Gobien, et Yves Mathurin Marie Tréaudet de Querbeuf (éd.), Paris, Chez J. G. Merigot, 1780-1783 (26 vol.) (nouvelle éd.).

Societatis Iesu Constitutiones et Epitomae, Romae, apud Curiam Praepositi Generalis, 1949.

Sommervogel, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles / Paris, Oscar Schepens et Alphonse Picard, 1890-1930 (12 vol.).

Sousa, Gabriel Soares de, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Nacional, 1987.

Souza, Teotonio R. de, *Medieval Goa: a socio-economic history*, New Delhi, Concept Publishing Company, 1979.

Spalding, Karen, *Huarochirí: an Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press, 1984.

Standaert, Nicolas, *Hand Book for Christianity in China*, Brepols, 2000.

— « Christianity as a Religion in China: Insights from the *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)* », *Cahiers d'Extême-Asie*, 12, Paris, 2001, pp. 1-21.

— *Handbook of Christianity in China: a history*, Leyde, Brill, 2001.

— (éd.), *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*, Leyde, Brill, 2001.

— *L'Autre dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Bruxelles, Lessius, 2003.

— *An illustrated Life of Christ presented to the chinese emperor. The history of Jincheng Shuxiang*, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin, 2007.

— *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, Seattle, University of Washington Press, 2008.

STANDAERT, Nicolas et DUDINK, Adrian (éd.), *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, Taipei, Ricci Institute, 2002 (12 vol.).

— *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*, Nettetal, Styler Verlag, 2006.

STIRRAT, Richard L., « The Shrine of St. Sebastian at Mirisgama: an Aspect of the Cult of the Saints in Catholic Sri Lanka », *Man*, new series, 16(2), juin 1981, pp. 183-200.

STROUMSA, Guy, « Philosophie des barbares : sur les représentations ethnologiques des premiers chrétiens », dans *Le Rire du Christ*, Paris, Bayard, 2006, pp. 237-281.

SUÁREZ, Francisco, *Commentariorvm ac Disputationum in Tertiam Partem Divi Thomae. Tomvs Secundvs. Mysteria Vitae Christi, et utriusque adventus ejus, accurata disputataione ita complectens, ut et Scholasticae Doctrinae studiosis, et Divini Verbi concionatoribus usui esse possit*, Alcalá, Ioannis Gratiani, 1592.

— *Defensio Fidei III*, Madrid, CSIC, 1965.

— *De Legibus*, Madrid, CSIC, 1967 (8 vol.).

SUBRAHMANYAM, Sanjay, RAO, Velcheru Narayana et SHULMAN, David, *Textures of time: writing history in South India 1600-1800*, New York, Other Press, 2003.

SUPERUNDA, comte de, *Relación de gobierno. Perú (1745-1761)*, Alfredo MORENO (éd.), Madrid, CSIC, 1983.

TALAVERA, Gabriel de, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe consagrada la soberana Magestad de la reyna de los angeles, milagrosa patrona de este sanctuario. por Fray Gabriel de Talavera prior de la misma casa*, Tolède, Thomas de Guzman, 1597.

Tan lejos, tan cerca. A 450 años de la Real Universidad de México, Mexico, UNAM, 2001.

TARABOUT, Gilles, « Prologue ; approches anthropologiques de la possession en Asie du Sud », dans *La Possession en Asie du Sud ; Parole, Corps, Territoire*, Jackie ASSAYAG et Gilles TARABOUT (éd.), *Purusartha*, vol. 21, 1999, pp. 9-30.

TAUNTON, Ethelred Luke, *The History of the Jesuits in England (1580-1773)*, Londres, B. Lippincott Company, 1901.

TAVARES, Pedro Vilas Boas, *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*, Porto, CIUHE, 2005.

TELLES, Ricardo Michael, *Os Franciscanos no Oriente e seus conventos*, Nova Goa, Tip. Rau e Irmãos, 1922.

TELLEZ, Baltasar, *Historia geral de Ethiopia a Alta ou Abassia do Preste Ioam, e do que nella obraram os Padres da Companhia de Iesus: composta na mesma Ethiopia, pelo Padre Manoel d'Almeyda, natural de Viseu, Provincial, e Visitador, que foy na India. Abreviada com nova releyçam, e methodo pelo Padre Balthazar Tellez, natural de Lisboa, Provincial da Provincia Lusitania, ambos da mesma Companhia*, Coimbra, M. Dias, 1660.

TERESA DE JESÚS, *Vida de la Santa Madre Teresa de Jesús escrita por ella misma*, in *Obras de Santa Teresa de Jesús* [1587], Madrid, Administración del Apostolado de la Prensa, t. I, 1916.

— *Life of Teresa de Jesús. The Autobiography of Teresa of Ávila* [1587], E. Allison Peers (éd.), New York, Doubleday, [1960] 2004.

Terrones Aguilar del Caño, Francisco, *Arte o instrvcción, y breve tratado, qve dize las partes que à de tener el predicador Euangelico*, Grenade, Bartolomé de Lorenzana, 1617.

Thekkedath, Joseph H., *History of Christianity in India, From the Middle of the Sixteenth Century to the End of the Seventeenth Century*, Bangalore, Theological Publications in India, 1982.

Thomaz, Luís Filipe F. R., *De Ceuta a Timor*, Lisbonne, Difel, 1994.

— « Missões », dans Carlos Moreira de Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa Portuguesa*, Lisbonne, Círculo de Leitores, 2000, vol. *J-P*, pp. 205-221.

Thomson, Donald E. et Murra, John V., « The Inca Bridges in the Huánuco Region », *American Antiquity*, vol. 31, 1966, pp. 632-639.

Thornton, John K., « New Light on Cavazzi's Seventeenth-Century Description of Kongo », *History in Africa*, African Studies Association, vol. VI, 1979, pp. 253-264.

Toledo, Francisco de, *In sacrosanctorum Ioannis Evangelium Commentarii*, Rome, Giacomo Tornieri, 1588.

— *Commentaria in prima XII capita… Evangeli secundum Lucam*, Rome, A. Zannettum, 1600.

Torre, Angelo, « "Faire communauté". Confréries et localité dans une vallée du Piémont (XVIIe-XVIIIe siècles) », *Annales. Histoire et Sciences sociales*, 1, 2007, pp. 101-135.

Trindade, Paulo, *Conquista Espiritual do Oriente*, Lisbonne, CEHU, 1962 (4 vol.).

Tuesta, María Luisa, « La influencia de los clásicos en la filosofía colonial peruana. Fray Jerónimo de Varela (1568-1625) », dans http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualData/libros/Historia/Trad_clas/pdf/influen_clas.pdf.

Turchetta, Barbara, *Missio antiqua Padre Giacinto da Vetralla Missionario in Angola e in Congo*, Viterbe, Sette Città, 2008.

Turrini, Miriam, *Il «giovin signore» in collegio. I gesuiti e l'educazione della nobiltà nelle consuetudini del collegio ducale di Parma*, Bologne, Clueb, 2006.

Üçerler, Anton M., « Alessandro Valignano: man, missionary and writer », *Renaissance Studies*, 17, 2004, pp. 337-366.

Urreta, Luis de, *Historia eclesiástica y política, natural y moral, de los grandes y remotos Reynos de la Etiopía, monarchía del Emperador, llamado Preste Juan de las Indias, Con la Historia de Predicatores en los remotos Reynos de la Etiopía por Fray Luis de Urreta*, Valence, P. P. Mey, 1610.

— *Historia de la sagrada orden de Predicatores en los remotos reynos de la Etiopía. Trata de los prodigiosos Santos, Martyres y Confessores, Inquisidores apostólicos, de los conventos de Plurimanos, donde viven nueve mil frayles, del Alleluya con siete mil, y de Bedenagli de cinco mil monjas, con otras grandezas de la religión del Padre Domingo*, Valence, Imp. de J.C Gárriz, 1611.

Vacant, Alfred et Mangenot, Eugène, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1899-1968.

VAINFAS, Ronaldo, *A heresia dos Índios Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

VALENZUELA, Jaime, « Los franciscanos de Chillán y la Independencia: avatares de una comunidad monarquista », *Historia (Santiago)*, 38(1), 2005, pp. 113-158.

VALERA, Jerónimo de, *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Ohoannis Duns Scoti logicam*, Limae, Franciscum a Canto, 1610.

VALIGNANO, Alessandro, *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*, Josef WICKI (éd.), Rome, IHSI, 1944.

VALLEJO, Gabriela, « Bibliotecas franciscanas para el Nuevo Mundo », comunicação proferida ao XXVII Encontro Internacional Associação Portuguesa de História Económica e Social, Lisbonne, 16-17 novembre 2007.

VAN DEN BOOGAART, Ernst, *Civil and corrupt Asia. Image and Text in the* Itinerario *and the* Icones *of Jan Huyghen van Linschoten*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

VAN DEUSEN, Nancy E., *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

VAN KLEY, Edwin J., « Europe's "Discovery" of China and the Writing of World History », *The American Historical Review*, 76(2), avril 1971, pp. 358-385.

VAN LANTSCHOOT, Arnold, *Un précurseur d'Athanase Kircher : Thomas Obicini et la « Scala » Vat. copte 71*, Louvain, Bureau du Muséon, 1948.

VANSINA, Jan, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1961.

— *Oral tradition as history*, Londres, J. Currey, 1985.

— *How societies are born: governance in West Central Africa before 1600*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2004.

VARESE, Stefano, *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*, Lima, Fondo editorial del Congreso del Perú, 2006, (2e éd.).

VASCONCELOS, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (com as *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*) (1663), Petrópolis, Vozes, 1977 (2 vol.) (3e éd.).

VAUCHEZ, André, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental, VIIIe-XIIIe siècle*, Paris, Seuil, 1994.

VAUMAS, Guillaume de, *L'Éveil missionnaire de la France au XVIIe siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1954.

VÉLEZ, Karin A., « Resolved to Fly: The Virgin of Loreto, The Jesuits and the Miracle of Portable Catholicism, 1650-1750 », mémoire de Ph. D., département d'Histoire, Princeton University, 2008.

VESPUCCI, Amerigo, *Il Mondo Nuovo*, M. POZZI (éd.). Turin, Edizioni dell'Orso, 1993.

VIEIRA, Antonio, *Cartas do Padre António Vieira*, J. Lúcio de AZEVEDO (éd.) Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928 (3 vol.).

— « Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios », dans *Obras escolhidas*, vol. V, Lisbonne, Sá da Costa, 1951, pp. 340-358.

Villacampa, Carlos G., *Grandezas de Guadalupe. Estudios sobre la historia y las bellas artes del gran monasterio extrameño*, Madrid, Impr. Cleto Vallinas, 1924.

Villanueva, Tomás de, *Conciones Sacrae*, Alcalá, Ioannes à Lequerica excudebat, 1572.

Villarroel, Fidel, « The life and works of Fray Jerónimo Román, with special reference to the unpublished MS. in the British Museum *Predicación y conversion de gentes* », M.A. dissertation, Londres, University of London, King's College, 1956.

Vismara, Paola, « Conoscere l'Islam nella Milano del Sei-Settecento », dans Bernard Heyberger, Mercedes García-Arenal, Emanuele Colombo et Paola Vismara (éd.), *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento Europeo di fronte all'islam*, Gênes / Milan, Marietti, 2009, pp. 215-252.

Vitoria, Francisco de, *De indis recentis inventis et de iure belli Hispaniorum in barbaros*, Salamanque, 1557 (trad. franç. : *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Genève, Droz, 1966 et trad. esp. : *Relectio de indis*, Madrid, CSIC, 1989).

Viveiros de Castro, Eduardo, « Le marbre et le myrte : de l'inconstance de l'âme sauvage », dans Aurore Becquelin et Antoinette Molinié (éd.), *Mémoires de la tradition*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1993, pp. 365-431.

Vonsuravatana, Raphael, *Un jésuite à la cour de Siam*, Paris, France-Empire, 1992.

Wachtel, Nathan, *La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1971.

Wadding, Luke, *Scriptores ordinis minoris*, Bologne, A. Forni, 1978.

Walker, Charles F., « Desde el terremoto a las bolas de fuego: premoniciones conventuales sobre la destrucción de Lima en el siglo xviii », *Relaciones*, 97, 25e année, 2004, pp. 31-55.

Ward, Benedicta, « The Desert Myth: Reflections on the Desert Ideal in Early Cistercian Monasticism », dans M. Basil Pennington (éd.), *One Yet Two: Monastic Tradition, East and West*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1976, pp. 183-199.

White, Richard, *The Middle Ground. Indians, Empires, and the Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Wicki, Joseph (éd.), *Documenta Indica*, MHSI, Rome, 1948-1988 (18 vol.).

Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de Guaraníes*, Buenos Aires, Editorial San Benito, 2009.

Williams, George H., *Wilderness and Paradise in Christian Thought: the Biblical Experience of the Desert in the History of Christianity and the Paradise Theme in the Theological Idea of the University*, New York, Harper, 1962.

Williams, Michael E., *St. Alban's College Valladolid. Four Centuries of English Catholic Presence in Spain*, Londres, C. Hurst & Company, 1986.

— « The English Hospice of St. George at Sanlucar de Barrameda », *Recusant History*, 18(3), 1987, pp. 263-276.

WITEK, John W., S. J. (éd.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688), Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Monumenta Serica Monograph Series XXX, Nettetal, Steyler Verlag, 1994.

— *Dicionário Português-Chines. Portuguese-Chinese Dictionary*, San Francisco, Ricci Institute, 2001.

WITTE, Charles Martial de, « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 48, 1953 ; 49, 1954 ; 51, 1956 ; 53, 1958.

WOOD, Ian, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*, Harlow, Longman, 2001.

www. maurolico. unipi.it/edizioni/epistola/aliae/ext-006.htm.

www.maurolico.unipi.it/edizioni/epistola/aliae/ext-005.htm.

XAVIER, Ângela Barreto, « A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação », *Anais de História de Além-Mar*, vol. V, décembre 2004, pp. 27-60.

— « Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e de método », *Lusitânia Sacra*, 2e série, 18, 2006, pp. 87-116.

— *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisbonne, Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

XU, Zongze, *Ming Qing jian Yesuhui shi yizhu tiyao*, Beijing, Zhonghua Shuju, 1989.

YATES, Frances A., *Les Académies en France au XVIe siècle*, Paris, PUF, 1988.

YEPES, Diego de, *Historia particular de la persecución de Inglaterra y de los martirios mas insignes que en ella ha habido desde el año del Señor 1570*, Madrid, L. Sánchez, 1599.

YVES D'ÉVREUX, *Suitte de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan es années 1613 & 1614*, à Paris, de L'imprimerie de François Huby, 1615.

— *Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614*, par le père Yves d'Évreux par M. Ferdinand Denis, Leipzig & Paris 1864. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5732857p.

— *Voyage au Nord du Brésil fait en 1613 et 1614*, présentation et notes d'Hélène Clastres, Paris, Payot, 1985.

ZÁRATE, Agustín de, *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú*, Franklin PEASE et Teodoro HAMPE MARTÍNEZ (éd.), Lima, PUCP, 1995.

ZERON, Carlos Alberto de M. R., « Les *aldeamentos* jésuites au Brésil et l'idée moderne d'institution de la société civile », *AHSI*, 151, 76e année, Rome, janvier-juin 2007, pp. 38-74.

— « Interpretações de Francisco Suárez na *Apologia pro paulistis* (1684) », dans Leila MEZAN ALGRANTI et Ana Paula TORRES MEGIANI (éd.), *O Império por escrito. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séc. XVI-XIX)*, São Paulo, Alameda, 2009, pp. 111-126.

— *Ligne de foi : la Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris, Honoré Champion, 2009.

ZUBILLAGA, Felix, *Monumenta Mexicana*, Rome, IHSI, 1956-1991 (8 vol.).

— « Las humanidades del Colegio Romano en los colegios de México (1572-1578) », *Annalecta Gregoriana*, 70, 1954, pp. 329-352.

— « El Tercer concilio mexicano, 1585. Los memoriales del P. Juan de la Plaza S. I. », *AHSI*, 59, 30e année, 1961, pp. 180-184.

ŽUPANOV, Ines G., *Disputed Mission, Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in seventeenth century India*, New Delhi, Oxford University Press, 1999.

— *Missionary Tropics, The Catholic Frontier in India (16th-17th centuries)*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005.

— « Goan Brahmans in the Land of Promise: Missionaries, Spies and Gentiles in the 17th-18th century Sri Lanka », dans *Portugal-Sri Lanka: 500 Years*, Jorge FLORES (éd.), South China and Maritime Asia Series, Harrassowitz and the Calouste Gulbenkian Foundation, Wiesbaden, 2006, pp. 171-210.

— « Conversion, Illness and Possession. Catholic Missionary Healing in Early Modern South Asia », dans *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud*, Ines G. ŽUPANOV et Caterina GUENZI (éd.), *Purusartha*, 27 (CEIAS / EHESS), 2008, pp. 263-300.

ZWARTJES, Otto (éd.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI-XVII)*, Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 2000.

— « A gramática latina de Manuel Álvares e as gramáticas portuguesas de línguas asiáticas », III Colóquio sobre Línguas Gerais, A Trilogia Gramática-Catecismo-Diccionário, Rio de Janeiro, Universidade Federal (inédit), 2002.

Ce cent vingtième volume
de la Collection
de la Casa de Velázquez
a été imprimé
en avril 2011
par Closas Orcoyen à Paracuellos de Jarama
et broché par Ramos à Madrid.
Dépôt légal : M.13.954-2011.
Imprimé en Espagne - Printed in Spain -
Impreso en España