COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ

COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ
VOLUME 120

MISSIONS D'ÉVANGÉLISATION ET CIRCULATION DES SAVOIRS

XVI^{e}-XVIII^{e} 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 » (XVII^e^ - début XIX^e^ 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 XVI^e^ 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 (XVI^e^ - XVIII^e^ 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 XVII^e^ 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, XVII^e^ 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 XVI^e^ 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 (XVIII^e 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 XVII[e] 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 XVII[e] 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 XVII^e 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 XVI^e^ et XVII^e^ 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 XIX^e 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 XVII^e 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 XVIII^e 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 XVI^e^ 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 XVII^e^ 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 XVIII^e^ 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 XVIII^e^ 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 XVII^e^ et XVIII^e^ 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 XVII^e^ 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 XVIII^e^ siècle. À travers cette thé-

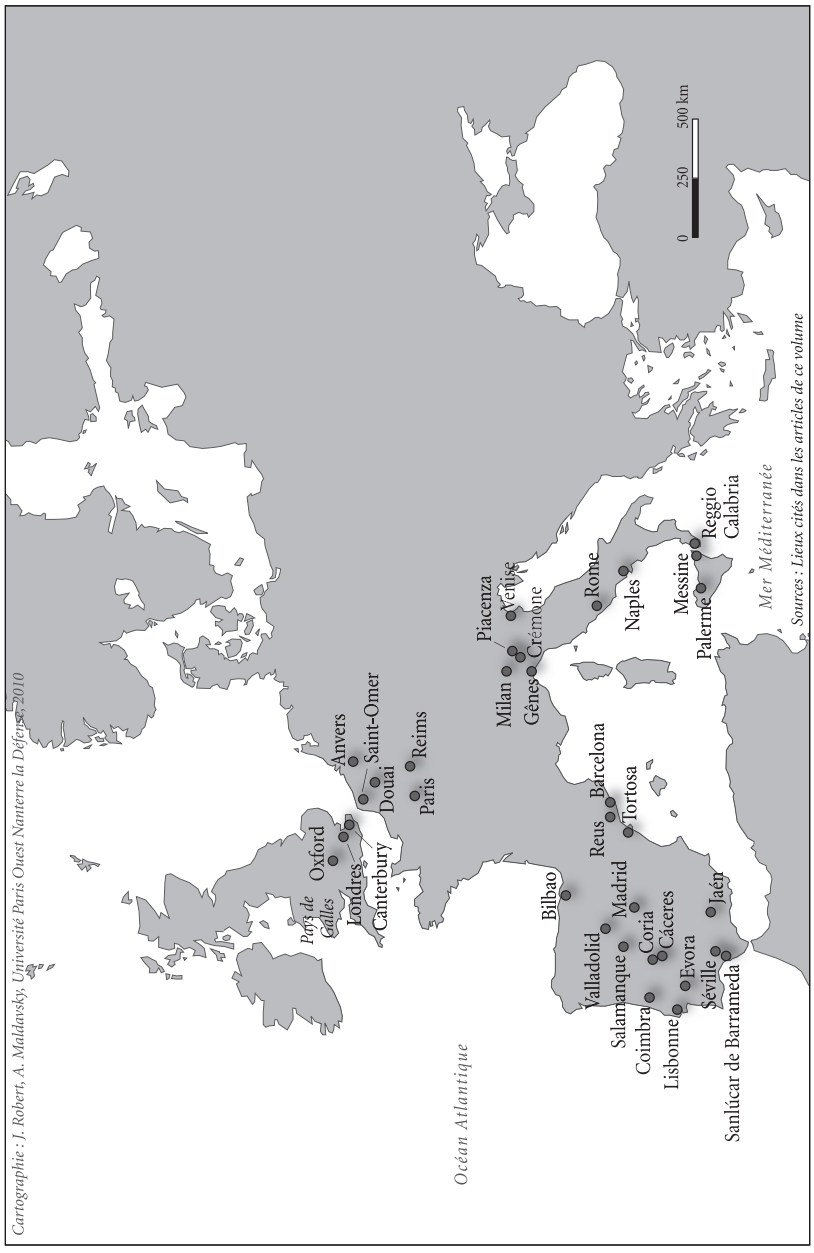
matique des savoirs missionnaires c'est le rôle des missionnaires dans la circulation du savoir et la construction de la modernité qui est ainsi mis en évidence.

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 (XVI^e^-XVII^e^ 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

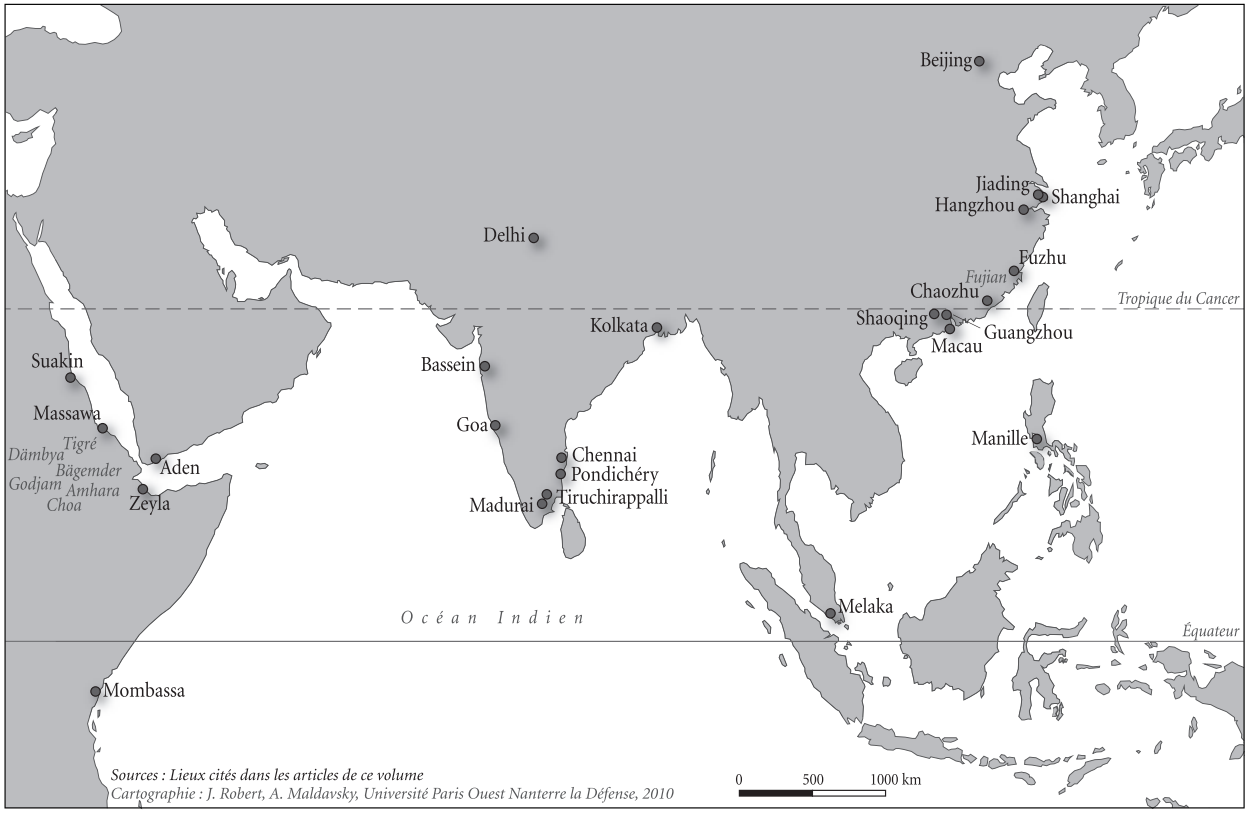
Les trois cartes ci-après représentent les espaces de circulation des missionnaires à l'époque moderne. Y figurent les lieux cités dans le présent ouvrage.



CARTE 1. — Europe.



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



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