
«Non sufficit orbis ...»

«Les missions jésuites aux XVI^e et XVIII^e siècles

par Philippe Lécrivain SJ

Si analyser la rencontre de plusieurs personnes de cultures différentes suppose que l'on considère les enjeux sociaux, politiques et économiques d'un tel événement, cela demande aussi que l'on s'intéresse à leurs *imagines mundi*. Ainsi, par exemple, comment ne pas penser à l'*Imago primi sæculi Societatis Jesu*, éditée en 1640¹ au moment où l'on parle des missions aux Indes orientales et occidentales? Plus largement, les missions jésuites appartiennent au moment où l'Europe, assurément divisée mais certaine de posséder la Vérité, se répand sur tous les continents. Nous les présenterons en allant du plus insaisissable, l'imaginaire, au plus concret, les missions guaranies et chinoises.

1 La mise en place d'un nouvel imaginaire

La période retenue emprunte donc ses césures à l'histoire de la Compagnie de Jésus: d'Ignace de Loyola, qui fut le premier préposé général, à Laurent Ricci qui cessa de l'être en 1773, lors de la suppression de l'Ordre. Mais, pour comprendre ces deux longs siècles du point de vue qui est le nôtre, nous devons les mettre en perspective.

1.1 Une chaîne de «révolutions»

À l'aube de la modernité, dès le XV^e siècle, s'est accompli un changement de paradigme dans la représentation de l'espace terrestre, annonçant une autre révolution, copernicienne, dans l'espace céleste. On sait l'impact qu'un tel ébranlement eut, à terme, sur la compréhension que l'Église latine avait d'elle-même. Sur la terre comme au ciel ! Mais déjà, la montée des États nationaux et le Grand Schisme d'Occident ont bouleversé la chrétienté médiévale et son imaginaire. Finalement, c'est l'État qui l'emporte même si l'on considère encore la papauté comme le dernier recours ici-bas pour prendre des décisions qu'aucun pouvoir légitimement établi ne pouvait assumer. Mais on ne peut passer sous silence une autre transformation importante pour l'imaginaire, celle qui, depuis Ockham, s'accomplit dans le champ de l'éthique.

En récusant l'exemplarisme augustinien, ce franciscain d'Oxford condamnait toute explication du monde par référence à un archétype et, en rejetant la métaphysique aristotélicienne, il s'opposait à la recherche d'une logique dans le monde lui-même. Au terme de cette démarche, tout universel n'ayant plus qu'une valeur nominale, il ne restait que la réalité individuelle, unique en son existence singulière. En conséquence, il importe moins, pour chacun, de trouver sa place dans un univers clos, ordonné et hiérarchisé par Dieu,

¹ Cf. M. FUMAROLI, *Baroque et classicisme: L'Imago primi sæculi Societatis Jesu* (1640) et ses ad-

versaires, dans *L'école du silence: le sentiment des images au XVII^e siècle*, Paris, 1994, p. 343-365 ; H. MARTIN, *Mentalités médiévales*

XI^e-XV^e siècle, P.U.F. 1996, p. 76-122 ; J.-C. SCHMITT, *La culture de l'Imago*, dans *Annales* 51 (1996), p. 3-37

que d'apprendre à lire librement, dans l'Évangile et sa « droite raison », la volonté d'un Dieu souverainement libre.

Mais admettre qu'un homme puisse déterminer la valeur de ses actes en usant de sa raison, c'est reconnaître la possibilité d'une morale hors du christianisme et poser les principes d'une autre rencontre entre les chrétiens et les infidèles. Par ailleurs, on ne peut affirmer la liberté de l'homme devant Dieu et la refuser face aux autorités humaines. Toutefois si Ockham a toujours défendu les libertés individuelles, il n'a cessé de rappeler qu'il appartient à tout homme de suivre la volonté divine et la loi qui l'exprime. Dans cette logique, à une mentalité d'être et de vérité s'en substitue une autre de puissance et de certitude. On a là en germe les deux grandes attitudes qui commanderont la rencontre des chrétiens et des autres, celles du respect et de la contrainte.

1.2 La naissance d'une conscience européenne

Tout au long de la période médiévale, l'Église latine est demeurée attachée à l'idée qu'elle pouvait enfermer le monde en ses frontières et que, sur toute cette étendue, elle pouvait prétendre à une domination directe ou indirecte². Au XV^e siècle, cette logique l'emportait encore, quand, à la demande des souverains, deux papes fixèrent les lignes de démarcation entre les possessions espagnoles et portugaises: Sixte IV en 1481 pour l'Afrique et Alexandre IV en 1493 pour les Indes³. Cette « donation » pontificale sera souvent évoquée par les juristes et les théologiens des siècles suivants pour fonder leurs propos ou contrer leurs adversaires. Mais, sous ces débats se cache une autre perspective où l'Église ne se pense plus comme un espace mais comme le centre d'un monde nouveau.

Lorsqu'en 1460, Pie II assure Mahomet II, s'il se convertit, de l'admiration de « toute l'Europe », c'est-à-dire d'Athènes, de Rome et de Jérusalem. La papauté, devenue humaniste, entend juger les autres à l'aune de cette « culture ». Le sultan ne répondit pas, ni d'ailleurs les princes appelés plus tard à la croisade. Les États pourtant entraient alors dans une culture de guerre et de conquêtes au rythme des oscillations de leurs économies⁴. L'Europe, après avoir fait, vers 1500, un saut gigantesque de Venise à Anvers, se recentrera, un demi-siècle plus tard, à Gènes. Vers 1600, elle s'excentra de nouveau à Amsterdam puis, en 1780, à Londres⁵.

Si c'est dans ce monde mouvant que l'Église a appris à se penser comme centre et non plus comme espace, c'est là aussi qu'elle a mesuré les effets de son éclatement sous les coups des clivages confessionnels et des particularismes nationaux. Désormais, pour pouvoir exister, ces antagonismes, vont devoir rompre avec une mentalité hiérarchique où tout était fondé sur l'Un et le Même. Comment, dès lors, ne pas mesurer l'importance d'Ockham pour ceux qui, individus ou collectivités, prétextant de leur autonomie, s'émancipent de la « pyramide » médiévale?

Mais alors que les États revendiquent, en Europe, une plus grande liberté, ils n'ont de cesse, dans les régions qu'ils conquièrent, d'imposer leur savoir et leur pouvoir et d'agir de la

² La théorie politique médiévale n'est pas monolithique en effet. Le seul point d'accord est que le pouvoir vient de Dieu, ensuite les opinions sur le mode de transmission de ce pouvoir aux hommes par le pape et/ou un prince. Deux points de vue sont ainsi possibles: monistes et dualistes.

³ Nous n'indiquons ici que les principaux textes. Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *La donation pontificale des Indes*,

dans *Recherche de Science Religieuse* 80/4 (1992), p. 491-512.

⁴ F. CARDINI, *La culture de la Guerre, X^e - XVIII^e siècle*, Paris 1992.

⁵ F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme X^e - XVIII^e siècle*, T. 3, *Le temps du Monde*, 2^e éd. A. COLIN, Paris 1980.

⁶ Les missions protestantes ne seront importantes qu'à partir du XVIII^e siècle seulement. Cf. Y. KRUMENACKER, *Les missions protestantes au XVIII^e*

siècle (1690-1790), dans *Études théologiques et religieuses* 73 (1998), p. 37-60; M. DELGADO, *Missions-theologische und anthropologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Entdeckungszeitalter*, dans *ZMR* 87 (2003) 93-111.

⁷ P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris 1988.

⁸ IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, Paris 1991, p. 554.

même façon dans l'établissement de la religion. Au XVII^e siècle, quand les empires espagnol et portugais se fissureront sous les coups de la France, et plus encore des puissances protestantes⁶, la papauté tentera de reprendre en main la «propagation de la foi». Elle développera alors une ecclésiologie où la vérité se mesurera à l'aune de l'autorité qui l'a définie, et, à une éthique de la vertu, elle préférera celle du commandement. Bref, il sera plus difficile encore de considérer l'autre comme autre.

2 Une manière de procéder à l'épreuve de l'espace

En 1542 François Xavier est à Goa mais d'autres jésuites sont au Congo, en Maurétanie, en Ethiopie et au Brésil. La Compagnie s'est ainsi répandue dans l'empire portugais. Plus tard, elle se rendra dans les Indes du Roi d'Espagne. L'univers «découvert», comme on l'a dit, est alors partagé selon le dispositif du patronat qui confère aux rois portugais et espagnol tous les pouvoirs sauf ceux du sacerdoce, mais aussi toutes les charges. Ignace et ses compagnons, comme les frères mendiants, dépendent donc des deux souverains, mais d'une autre manière peut-être.

2.1 «Du texte à l'action» ou l'inverse.

Cette référence à P. Ricoeur voudrait exprimer quelque chose du dynamisme fondateur d'Ignace de Loyola. Au commencement, il n'y a pas un texte «clos» – les *Constitutions* – auquel il s'agirait de se conformer, mais un aller et retour entre le texte et l'action. Les *Constitutions*, comme les *Exercices*, sont des livres «ouverts»⁷.

Quand Jean III manifeste le désir d'envoyer aux Indes des clercs zélés et savants, Jacques de Gouveia, autrefois principal du collège Sainte-Barbe de Paris, lui propose ses anciens élèves. Loyola accepte et, en humaniste, prescrit à ses compagnons de créer des collèges pour former ceux qui, avec des «lettrés» européens, évangéliseront les infidèles. C'est ainsi qu'au Brésil, naît São Paulo. Ignace demande aussi aux jésuites de «s'adapter» aux sociétés indigènes, d'apprendre leurs langues et de comprendre leurs mœurs. Il exige enfin que des lettres lui soient envoyées régulièrement dans le but «d'édifier» la Compagnie. Mais ces relations bouleversent aussi les acquis de l'Antiquité. Opposant à l'autorité des livres, les certitudes de l'expérience, elles ouvrent d'immenses horizons. Mais ce qui, dans la découverte des autres, frappe le plus ces hommes du XVI^e siècle et bientôt du XVII^e, c'est leur ressemblance avec eux-mêmes. La pensée moderne procède pour une large mesure de cette rencontre de l'humanisme et de l'espace. Si les jésuites ne l'ont pas créée, ils l'ont certainement favorisée.

Mais revenons à l'empire des Portugais qu'Albuquerque, le navigateur, a édifié à Goa, entre Ormuz et Malacca, avec ses ramifications vers la Chine et le Japon. François Xavier parcourut ce vaste ensemble pendant dix ans élargissant sans cesse son horizon jusqu'à mourir dans l'île de Sancian. Mais cette folle épopée n'est-elle pas simplement une illustration des *Constitutions* qu'Ignace rédige au même moment: «Celui qui serait envoyé dans un grand pays, tel que les Indes ou d'autres provinces, sans qu'aucune région ne lui soit spécialement délimitée, peut s'arrêter plus ou moins dans un lieu ou dans un autre, et, après avoir considéré toutes choses, se trouvant indifférent dans sa volonté et après avoir fait oraison, il peut aller partout où il jugera plus opportun pour la gloire de Dieu notre Seigneur⁸.» François Xavier vit totalement cette liberté inventive, mais aussi «dans l'obéissance de la Compagnie».

Des Indes orientales, rendons-nous en celles d'Occident. «Les Nôtres», écrit Polanco dans son *Chronicon*⁹, «sont répartis en quatre localités du Brésil [...] À Saint-Vincent où réside Nobrega, le provincial, et qui est le point le plus avancé des Portugais, un collège a été implanté ; mais, le ravitaillement étant difficile, Anchietta décide d'en fonder un autre qu'on appela São Paulo [...]» Là encore on retrouve l'esprit des *Constitutions*: «Pour que le choix des lieux soit plus sûrement guidé par la règle à garder devant les yeux, à savoir le *davantage* du service divin et du bien universel, il semble que dans la vigne si vaste du Christ, notre Seigneur, on doive choisir [...] la région qui en a le plus besoin, tant pour le manque d'autres ouvriers que pour la misère et la faiblesse où s'y trouve le prochain¹⁰.»

Les mêmes questions se retrouvent au sujet de l'Éthiopie¹¹. Il n'est pas d'entreprise pour laquelle Ignace ait déployé plus de zèle. L'expédition est complexe car il s'agit de s'appuyer, pour contrer les Turcs musulmans, sur un royaume monophysite. Au début de 1555, Nunez Barreto, le futur patriarche, reçoit à Lisbonne une «instruction¹²». Dans l'espoir d'un retour de l'Éthiopie à la foi catholique, il lui est demandé de «viser à la tête» et de se «faire aimer» de l'empereur. Les Grands du royaume et les personnalités religieuses étant cultivés, il lui faudra débattre de religion avec les théologiens locaux, - Ignace lui-même écrit à l'usage du Négus Claudius une petite apologie¹³. Alors il sera possible de réprimer, avec douceur, les abus liturgiques, ceux notamment qui relèvent indûment du judaïsme. Enfin, pour assurer à l'entreprise grandeur et durée, on créera des écoles, des collèges et plus tard des universités. Cette instruction est une véritable charte.

Malheureusement il fallut attendre l'arrivée de Paez, cinquante ans plus tard, pour que se réalise le rêve de Loyola. Alors, ce sera aussi le moment où Ricci meurt près de l'Empereur de Chine et où Ruiz de Montoya fonde les réductions du Paraguay. Une transition s'impose.

2.2 Quand les intuitions ignatiennes se font «mémoire vive»

En 1558 la Compagnie, après une longue crise¹⁴, accueille Laynez à sa tête. La Congrégation générale à qui revient de conférer force de loi aux *Constitutions*, décide de les observer telles quelles et refuse d'en discuter les points substantiels. La même «sagesse» se lit dans la lettre du Général, adressée la même année à ceux qui sont dans les Indes, «sur la grandeur de leur entreprise et le soin de conserver l'esprit intérieur dans cette mission¹⁵»: «Plus vous êtes dépourvus des avantages que nous offrent l'enceinte de nos maisons, la vigilance des supérieurs, l'ordre et les règles de la Compagnie, plus vous devez apporter d'attention et de soin à y suppléer par la crainte de Dieu et son saint amour, par une grande fidélité à garder les vœux et les autres points de l'Institut que vous pouvez observer, enfin par de fréquents retours sur vous-mêmes¹⁶.» Le ton est frileux!

9 A. de POLANCO, *Chroniques de la Compagnie de Jésus*, nn 1297-1299, Tome IV, année 1554, Cahier n°2, pp. 341-342.

10 IGNACE DE LOYOLA, *Écrits* (note 8), p. 549.

11 Cf. Ph. CARAMAN, *L'empire perdu. L'histoire des jésuites en Éthiopie*, Paris 1985.

12 IGNACE DE LOYOLA, *Écrits* (note 8), pp. 927-934.

13 Ibid, pp. 918-934.

14 A. RAVIER, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, Paris 1974, pp. 296-333.

15 P. de LETURIA, Un significativo documento de 1558 sobre las misiones de infideles de la Compañía de Jesús, dans *Archivum Historicum Societatis Jesu* (1939), pp. 102-117.

16 *Lettres choisies des Pères généraux de la Compagnie de Jésus*, T. 1, Lyon 1878, p. 22.

17 F. MATEOS, Pensamiento ignaciano sobre misiones de América, dans *Razón y Fe* (1956), pp. 129-148.

18 Cf. F. ZUBILLAGA, Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América Española (1567), dans

Archivum Historicum Societatis Jesu (1943), pp. 58-87.

19 Cf. Andrew C. ROSS, Alexandro Valignano: The Jesuits and Culture in the East, dans *The Jesuits. Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, ed. by J. W. O'MALLEY et alii, Toronto, 2000, p. 336-351.

20 A. VALIGNANO, *Les jésuites au Japon, Relation missionnaire* (1583), Paris 1990.

21 Cf. J. de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, 2 Vols (Corpus hispanorum de pace 23/24), Madrid 1984/1987, Prooemium, Vol. 1, 60-71.

Sous le généralat suivant, celui de Borgia, la Compagnie prend un nouveau départ et entre dans les Indes du Roi d'Espagne¹⁷ : en 1566 en Floride, en 1568 au Pérou et en 1572 au Mexique. Dès mars 1567, le général s'adresse aux compagnons de Floride où Martinez vient d'être assassiné¹⁸. Les jésuites concentreront leurs forces pour mieux s'entraider ; quant au provincial, il résidera là d'où il pourra communiquer le mieux. Ils éviteront d'aller évangéliser ici et là s'ils ne sont pas sûrs de pouvoir entretenir ce qu'ils ont semé. Dans les pays incertains, ils n'auront d'église et de résidence que là où il y a un poste espagnol sûr ; quand ils missionneront dehors, ils reviendront loger au centre. Ils connaîtront les Indiens, leurs vices et leurs vertus, repèreront les doctes et les influents pour en faire «la tête des autres», préféreront la douceur à la rigueur. Enfin deux ultimes recommandations : Mourir est d'un grand profit pour son salut, mais d'une piètre utilité pour une mission. Par ailleurs qu'il n'y ait point de faille dans la correspondance avec le provincial.

Quatre ans plus tard, après l'assassinat de huit jésuites, la mission est interrompue. La prudence du gouvernement s'est accrue mais l'enthousiasme de la Compagnie n'a pas disparu.

Au cours des années suivantes, les missions s'étant encore développées, les généraux Mercurian (1573-1580) et Aquaviva (1581-1615) décident d'y envoyer des Visiteurs avec toute l'autorité nécessaire. Au Japon, en Chine et en Inde, Valignano joue un grand rôle jusqu'à sa mort en 1606¹⁹. Il rêve de missions indépendantes du pouvoir politique et entend régler l'épineux problème du commerce de la soie. À propos du Japon, dans son *Summario* (1583)²⁰, il esquisse une méthode nouvelle et rappelle que ce sont les étrangers qui doivent s'adapter aux Japonais et non l'inverse, il insiste enfin pour qu'aux supérieurs soit laissée une large initiative. Pour la Chine, il ordonne à Ricci et Ruggieri de se préparer à y entrer. Plus tard, Nobili en Inde et De Rhodes au Vietnam marcheront sur ses traces.

Remarquons que Valignano et ses «disciples» sont italiens. Cette origine commune et, plus encore, leur formation au Collège Romain entre 1570 et 1620, sont une des clés de leur capacité à rencontrer les autres dans leur «altérité» même. A l'aise dans cette perspective ouverte, comment auraient-ils pu faire leurs conceptions d'un Alonso Sánchez qui, à partir des Philippines espagnoles, rallia la Chine, en «conquérant», pour un temps très bref ? Mais, plus encore, comment auraient-ils pu souscrire aux thèses de la *Limpieza de sangre* qui sévissait alors dans l'Espagne très catholique ?

Au Pérou et au Mexique, les Visiteurs, La Plaza et Acosta, procèdent différemment. Ils invitent les jésuites à ne pas se disperser dans les *doctrinas* et à mettre toutes leurs forces dans les collèges et les missions près des noirs et des indiens. Ils sont aussi appelés comme théologiens aux conciles provinciaux. À celui de Lima en 1582, Acosta prend position sur la difficile question de «l'extirpation» des cultes indigènes et contribue à la rédaction d'un catéchisme et d'une *Instruction aux confesseurs* sur les pratiques superstitieuses des indiens. Lors de son retour en Espagne, Acosta publie une *Historia natural y moral de las Indias* et un *De procuranda Indorum salute*.

Dans le second ouvrage, très lu jusqu'au XVIII^e siècle, il propose une typologie des «cultures» selon les principes de la Renaissance européenne où l'écrit l'emporte sur l'oral. Ainsi divise-t-il les peuples à évangéliser en trois catégories. Tout en bas de l'échelle, les «barbares» féroces ou abâtardis avec qui il est souhaitable d'employer la manière forte. Au-dessus, les peuples dotés de vraies «civilisations», les Aztèques du Mexique et les Incas du Pérou auprès de qui il convient d'intervenir d'une manière mitigée. Enfin, il y a les Chinois, les Japonais et les Indiens qui se distinguent des autres par le développement d'un droit et d'une littérature autochtones : il importe de se comporter avec eux comme les premiers chrétiens avec les Juifs, les Grecs et les Latins.²¹ Ainsi se précisent une compréhension de la mission et une nouvelle conscience européenne.

Bien des choses se mettent donc en place mais Aquaviva veille à ce que la liberté des jésuites demeure dans les limites d'une obéissance inventive: «Quand les Nôtres partent en mission que ce soit pour une plus grande gloire de Dieu et le salut des âmes. Qu'ils soient toujours prêts à partir et, pour cela, qu'ils ne se chargent pas d'œuvres qui nuiraient à leur liberté. Le quatrième vœu fait au pape, *circa missiones*, engage la Compagnie à aller en divers lieux, à vivre partout où le salut des âmes l'appellera²²». Explorons donc cette ouverture.

3 Les missions jésuites au risque de l'interprétation

Pour illustrer la «manière de procéder» des jésuites en leurs missions, nous allons, comme nous l'avons annoncé, présenter les réductions américaines et les missions chinoises.

3.1 Une «terre heureuse», les missions du Paraguay.

Appelés par Francisco de Vitoria, évêque de Tucumán, les jésuites fondent un collège à Asunción en 1593 et de là rayonnent dans le Guayrá. Le premier provincial du Paraguay²³, Diego de Torres, est le promoteur des réductions, non leur inventeur, car il faut rendre leur dû aux franciscains. Au Paraguay, il apparut nécessaire de regrouper (*reducir*) les autochtones pour les protéger, les enseigner et les évangéliser. Il y eut bientôt trente réductions chez les Guaranis et, de 1609 à 1768, cette «République», gérée à partir de Candelaria où réside le Supérieur de la Mission, fut le théâtre d'une grande expérience humaine et religieuse.

Quand Ruiz de Montoya publie à Madrid la *Conquête spirituelle du Paraguay*, trente ans après la fondation de San Ignacio Guazú, la première réduction, la curiosité des Espagnols est piquée. Mais bientôt, c'est toute l'Europe qui s'intéresse à l'entreprise jésuite, non sans l'idéaliser²⁴. Peu à peu, un mythe se crée. Une première interprétation rapproche les réductions des utopies célèbres²⁵. Voltaire voit au Paraguay une réplique de «l'ancien gouvernement de Lacédémone», quant à Montesquieu, il invite à imiter les principes platoniciens qui régissent «l'Etat» paraguayen. Une autre interprétation s'attache à voir dans les réductions un projet clairement défini: les jésuites se seraient inspirés de *L'Utopie* de T. More ou de *La Cité du Soleil* de Campanella. Allant dans le même sens, mais mieux documenté, C. Lugon publie en 1949 *La République communiste chrétienne des Guaranis*. Son hypothèse est que les jésuites ont organisé leurs missions selon les principes de l'Église primitive.

L'expérience paraguayenne a profondément marqué les imaginaires. Mais doit-on parler à son propos d'utopie, d'un «lieu de nulle part»? S'il est vrai que les réductions ont donné une assise historique à la fiction de T. More, il faudrait mieux dire «eutopie», «lieu heureux». En effet, les réductions ne sont pas sans évoquer le royaume indien rêvé au Mexique par les franciscains ou la tentative de Las Casas à La Paz. Ici et là se retrouvent certains aspects du millénarisme joachimite. À la mentalité apocalyptique des Guaranis qui attendaient les héritiers des héros civilisateurs, répondrait celle des jésuites pensant avoir fait des Indiens les plus heureux des hommes sur une «Terre sans Mal». Mais qu'en fut-il réellement?

²² *Lettres choisies des Pères généraux de la Compagnie de Jésus*, T. 1, Lyon 1878, p. 123.

²³ Le territoire de la nouvelle province est immense: l'Est de la Bolivie, l'Argentine, le Sud-Ouest du Brésil, l'Uruguay et, jusqu'en 1625, le Chili.

²⁴ De nombreux textes circulent: Les *Lettres annuelles*, envoyées à la curie

généralice, l'*Histoire de la Province du Paraguay* de N. del TECHO (1673) et surtout les *Lettres édifiantes et curieuses*.

²⁵ Deux ouvrages vont dans ce sens, ceux de L. A. MURATORI, *Le christianisme heureux dans les Missions des Pères de la Compagnie de Jésus*

(1752), et de P. de CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay* (1757).

²⁶ Pour parer aux exactions des Paulistes, les Guaranis, avec la permission du pape Urbain VIII et du roi Philippe IV, furent armés. En 1641, la victoire de Mbororé marqua la fin des expéditions spectaculaires contre les réductions.

Venons-en donc aux réductions elles-mêmes dont la population ne dépassa jamais 150 000 habitants. Malgré certaines variantes, leurs plans sont identiques. Les rues convergent vers une place rectangulaire, au centre de laquelle est plantée une croix. Au Nord ou au Sud se situent l'orphelinat, le cimetière, l'église et deux cours. Dans la première s'élèvent la résidence des jésuites, qui ne sont jamais plus de trois, et quelques dépendances, dont les salles d'armes et de musique. La seconde est bordée de procures et d'ateliers. Sur les trois autres côtés de la place s'alignent en blocs les maisons des Guaranis. Dans cet ensemble, l'église tranche par sa beauté. Sa façade et ses trois ou cinq nefs sont ornées de statues polychromes, tandis que ses autels et sa voûte sont revêtus de lambris dorés.

Chaque réduction est dotée de services publics: moulin et four, grenier et dépôt alimentaire, abattoir et boucherie, fourneau à brique et fonderie de métaux. L'adduction d'eau et l'écoulement des égouts y sont aussi assurés. Au milieu du XVIII^e siècle, les réductions, du point de vue de l'urbanisme, dépassent les villes environnantes, à l'exception de Buenos Aires et Córdoba. Mais les missions guaranies ne sauraient se réduire à ces espaces construits, elles possèdent aussi d'immenses *estancias* et *vaquerías*.

Dans les réductions, les jésuites développent la culture du thé (*yerba mate*) qui devient bientôt l'une des ressources principales, avec le coton et la laine. Mais la production des ateliers de menuiserie et de fonderie n'est pas négligeable, pareillement la fabrique des chapeaux, des armes et des instruments de musique. Échangés, à l'intérieur, sur la base du troc, ces produits sont commercialisés à Santa Fe et à Buenos Aires où les procures possèdent une flotte de pirogues et de radeaux. L'administration de la «République» est aussi complexe que son économie. Si les jésuites y sont l'instance suprême, l'autorité immédiate revient aux caciques qui choisissent le *corregidor*, nommé cependant par le gouverneur de Buenos Aires, et qui, dans la vie courante, servent d'intermédiaires entre le conseil et les sujets d'un même quartier. La justice qui est du seul ressort du *corregidor* et des *alcaldes*, est rendue selon le code civil et pénal décrit par le *Libro de órdenes* (1649). La peine de mort n'existe pas et la torture est interdite. La sanction la plus lourde est la réclusion pour dix ans, et la plus fréquente le fouet.

Sur la vie quotidienne dans une réduction, nous avons, daté de 1711, le témoignage d'un capucin de Bourges. Tôt le matin, le tambour annonce le réveil. Peu après, des aide-infirmiers s'enquière de la santé de chacun. Les enfants sont conduits, par quelques *alcaldes*, à l'église pour la messe et le catéchisme, puis à l'école où garçons et filles apprennent la lecture, l'écriture et le calcul. Selon leur inclination, tous doivent aussi s'exercer à un métier manuel. Les plus doués sont orientés vers les carrières administratives et peuvent, s'ils le désirent, apprendre l'espagnol. Les adultes, hormis les deux jours où ils sont requis sur les terres communautaires, vaquent, mais jamais plus de six heures, soit sur leur *chacra*, soit dans les ateliers. Si le plus grand nombre travaille à l'intérieur des réductions, certains sont employés dans les *estancias* et d'autres servent dans les milices, placées sous la responsabilité du Supérieur de la Mission²⁶.

Toutes ces activités ne doivent pas occulter l'importance de la vie culturelle dans les réductions. Une imprimerie est montée au Paraguay, un siècle avant qu'il n'y en ait une à Buenos Aires ; un observatoire astronomique est installé dans la réduction de San Cosme, qui suscita l'intérêt des universités européennes ; une pharmacopée est développée pour traiter toutes sortes d'épidémies et, bientôt, ce sont deux hôpitaux qui sont ouverts à Yapeyú et à Candelaria. Mais si dans le domaine des sciences et des techniques, les Guaranis sont d'excellents auxiliaires, dans celui des beaux arts ce sont des maîtres. Leur talent est manifeste en peinture, sculpture et architecture, sous la conduite de Berger et Brasanelli, et, plus grand encore, dans les arts rythmiques. Si, à Yapeyú, Sepo von Reinegg introduit la musique allemande et italienne, celui qui exerça la plus grande influence est Zipoli, qui,

jadis, avait rivalisé avec Vivaldi. Le dimanche et les jours chômés, une visite du provincial, le passage d'un évêque ou d'un haut fonctionnaire donnent lieu à de magnifiques liturgies, à de belles représentations, voire à des parades militaires. Mais finalement, ce faisant, que cherchaient donc les jésuites?

Paradoxalement, au XVIII^e siècle, ce sont les Philosophes qui donnèrent les meilleures réponses. Lorsque Voltaire, dans les réductions, voit «un triomphe de l'humanité», que Montesquieu y loue «l'idée de la religion jointe à celle de l'humanité» et que Raynal affirme qu'avant d'être christianisés, les Guaranis sont d'abord «policés», ils soulignent une dimension de la «manière» jésuite. Mais les références des jésuites sont moins Platon ou Campanella que la *Cité de Dieu* d'Augustin et, plus encore, F. Suárez. Dans son *De legibus ac de Deo legislatore*, ce jésuite du XVII^e siècle, ne présente-t-il pas une théorie de la *communitas* au niveau de la famille et de l'Etat? Selon lui, le fondement de la souveraineté n'est pas à chercher dans un contrat, mais dans la volonté populaire. Il pense également que la communauté des biens est une dimension sociale, surtout quand elle est magnifiée par la religion.

C'est dans les limites de ces principes, mais avec le désir de respecter l'altérité guaranie, que les jésuites se sont engagés sur la voie d'un «compromis» en faisant preuve de pragmatisme et de psychologie. S'ils maintiennent les hiérarchies indigènes, ils les transforment subtilement. Pareillement, s'ils conservent le régime de la propriété et de l'usufruit, il le rationalise. La polygamie est plus problématique. S'ils la tolèrent chez les adultes qui ne sont pas chrétiens, ils s'efforcent de convaincre les plus jeunes de l'excellence de la monogamie. Les garçons se marient à 17 ans et les filles à 15 et, immédiatement après la célébration, les nouveaux couples reçoivent une maison et une *chacra* privées.

Tout aussi importante est la contribution linguistique des jésuites. En rassemblant dans une même réduction des tribus diverses, ils permettent l'élaboration d'un guarani commun, c'est-à-dire d'une «langue franche» qui s'imposa à toute la région et qui demeure aujourd'hui l'une des deux parlées au Paraguay. Mais, grâce aux grammaires et aux vocabulaires de Ruiz de Montoya, ils aident aussi à la création d'un guarani écrit. Bientôt cependant ce sont les Guaranis eux-mêmes qui écrivent, ainsi Nicolas Yapuguay dont on publia, en 1724 et 1727, une *Explication du catéchisme* et des *Sermones y exemplos*. Mais oral ou écrit, le «nouveau» guarani demeure une langue très malléable, ce qui permit aux jésuites, par d'habiles substitutions sémantiques, de nommer Dieu à l'aide de concepts courants. Nous sommes là au cœur de la difficile accommodation du christianisme au Paraguay.

Dimensionnée par une anthropologie du possible, il s'agit d'une tâche qui dépasse de beaucoup la simple idée de l'évangélisation forcée ou de l'assimilation précaire par syncrétisme douteux, même si ces facteurs sont à prendre en compte. Il s'agit de quelque chose de plus profond, de plus permanent : il est en fait question de s'approprier de l'intérieur la subjectivité de «l'autre» vu comme sujet actif entre la grâce du déterminisme et le choix offert par le libre arbitre. Entre alors en jeu une conversion doublée d'un transfert de valeurs - celles de «l'Autre» qu'il intègre comme sienne et traduit dans une vision spirituelle. Les œuvres d'art réalisées par les Guaranis prennent là toute leur importance. Elles expriment, à leur manière, que la «Terre sans mal» (*Yvy maraê'y*) qu'ils cherchaient, existe bien, mais au-delà de la mort.

Les réductions - «utopie» ou «eutopie» - furent une belle entreprise. Malheureusement, elles eurent le tort d'avoir été pensées, selon l'esprit d'Ignace de Loyola, aux frontières des mondes. Était-il raisonnable de montrer, non seulement en paroles mais en actes aussi, que les Guaranis étaient des hommes, tout autant que les Espagnols et les Portugais? Laissons ces questions en suspens pour nous rendre en Chine.

3.2 La fascination de l'Asie, ou le rêve interrompu

Notre approche ici va être très différente. Nous allons moins décrire une situation que faire état des questions nouvelles des historiens. Dans ce renouveau de l'historiographie, la publication en 1982 du livre de J. Gernet, *Chine et christianisme, action et réaction*, a été déterminante²⁷. En replaçant l'action jésuite dans son cadre chinois et en reconstituant les polémiques qui ont entouré la prédication de la «doctrine du Maître du Ciel», il souligne le malentendu pouvant exister entre les missionnaires et leurs partisans chinois sur la possibilité qu'il puisse exister une similitude structurelle entre philosophie confucéenne et doctrine chrétienne.

Selon J. Gernet, c'est sur la métaphysique que Chinois et chrétiens s'opposent le plus. En Chine, le «Ciel» n'est ni un créateur distinct de ses créatures, ni le maître d'un monde spatialement et temporellement fini, mais le principe dynamique d'un ordre universel qui s'exprime par un processus de complémentarités et de mutations, au sein d'une énergie primordiale incréée et unitaire, dans une extension et une durée indéfinies. Comment, dès lors, parler de la transcendance, de l'immortalité, de la rétribution éternelle?

Au terme de sa démonstration, le sinologue français pose la question de l'universalité du christianisme et, plus largement, du lien entre un système philosophique et un système linguistique. A cela, il répond : «Notre raison n'est pas plus universelle que ne l'est la grammaire de nos langues.» et encore : «Les missionnaires se trouvaient en présence d'une autre humanité». Sa conclusion est simple : toute inculturation du christianisme en Chine est impossible. La thèse est extrême mais, par ses excès même, elle a permis de mieux poser certaines questions et tout d'abord celle du rôle joué par les sciences dans la rencontre de l'Asie et de l'Europe.

Compte tenu de la pensée scientifique en Chine, des historiens ont voulu mieux cerner la manière dont les jésuites et les Chinois se sont rencontrés dans le champ des mathématiques et, plus largement, en géographie et en astronomie. Finalement, avec le souci de ne figer les choses ni du côté des Chinois, ni de celui des Européens, certains en sont venus à se demander si la science portée à la Chine après la mort de Verbiest (1688) n'était pas obsolète. Les jésuites, suivant Tycho Brahé, n'ont pas introduit Copernic en Chine. Mais les Chinois l'auraient-ils accueilli?

Avant de répondre, considérons l'évolution des esprits en Europe. On passe alors d'un moment où l'homme se croyait vivre au centre d'un univers régi par des forces naturelles à un autre où il se découvre vivant sur une planète tournant autour du soleil et qu'il doit maîtriser. Or en ce temps intermédiaire, la connaissance du monde est indissociable de celle de Dieu. De telles correspondances sont ce que l'on appelle alors la *Scientia experimentalis* ou encore la *haute-magie*.

Beaucoup, qui ne comprennent pas la distinction de Galilée entre un monde corporel et un monde psychologique, pensent que la science fondamentale est proche de la «théologie naturelle» d'où découlent, parmi d'autres disciplines, l'astrologie et la médecine. Mais Kepler ne fut-il pas astrologue et Newton alchimiste? Un tel monde peut étonner et pourtant, même si l'on admet qu'il y avait des degrés dans l'adhésion à cette vision, il faut bien reconnaître qu'elle était commune. Cette conception est celle de Schall et de Verbiest, mais est-elle identique à celle des Chinois, pour qui l'astronomie, c'est-à-dire l'établissement du calendrier et la prédiction des éclipses, est un vecteur de communication avec le ciel et les forces supraterrrestres?

²⁷ Jacques GERNET, *Chine et christianisme, action et réaction*, Paris 1981.

Quelques clés permettent de comprendre ce qui, au début du XVII^e siècle, unit et divise les savants chinois et européens. Les premiers partagent avec les seconds la conviction d'une perfectibilité des systèmes prédictifs et admettent qu'il est possible de mesurer à l'aide d'instrument et de valider les calculs par une observation vérifiée. Ils sont donc prêts à accepter les techniques instrumentales et mathématiques de l'astronomie européenne. Mais ils ne peuvent admettre l'habillage dogmatique des démonstrations mathématiques.

Sollicités ainsi par les Chinois et poussés par le nouvel imaginaire européen, les jésuites dissocient les vérités religieuses des modèles théoriques de l'astronomie. Mais un nouveau désaccord se produit sur les fondements de ces modèles théoriques. Les Chinois en effet refusent la logique des Européens. Celle-ci ne peut coexister avec leur vision d'un espace-temps en constante mutation. S'il n'est pas sûr qu'Aleni et ceux qui, après lui, critiquèrent Schall, Verbiest et leurs successeurs au Bureau impérial d'astronomie, soient parvenus aux remarques précédentes, gageons seulement qu'ils ont eu du mal à suivre leurs confrères dans leur dissociation de la science et de la religion. Mais laissons cela pour interroger un autre aspect de la rencontre des jésuites et de la culture chinoise.

On rappelle souvent l'apport essentiel des jésuites à la «proto-sinologie». Leur traduction de trois des quatre Classiques confucéens (*Ta-hüsch*, *Chung-ying*, *Lum-yü*) a modelé leur esprit et leur langue et leur a permis de communiquer avec les convertis chinois. Comment dès lors ne pas regretter qu'en Europe, les controverses se soient focalisées sur *Les nouveaux mémoires* de Lecomte (1658-1728), un ouvrage populaire mais sans grande expérience de la tradition chinoise et de l'accommodation jésuite²⁸. Quoi qu'il en soit, ce livre a contribué à transmettre à l'Europe la compréhension «théologique» que certains jésuites avaient de la Chine. Il s'agissait de réconcilier le passé mythique chinois avec la chronologie biblique et de démontrer la possibilité d'une clé universelle du langage. Dans ces débats, les «figuristes» n'hésitèrent pas, pour prouver l'existence d'une Révélation antique, à recourir aux Classiques, voire au *Livre des Mutations*, afin d'y découvrir des signes annonciateurs du christianisme. Mais en France la Compagnie de Jésus vit alors des heures difficiles.

Le 8 mai 1700, la Sorbonne censure six propositions de Lecomte : 1. La Chine a conservé pendant plus de deux mille ans avant la naissance de Jésus-Christ la connaissance du vrai Dieu ; 2. elle a eu l'honneur de lui sacrifier dans le plus ancien temple de l'univers ; 3. elle l'a honoré d'une manière qui peut servir d'exemple même aux chrétiens ; 4. elle a pratiqué une morale aussi pure que la religion ; 5. elle a eu la foi, l'humilité, le culte intérieur et extérieur, le sacerdoce, les sacrifices, l'esprit de Dieu et la plus pure charité qui est le caractère et la perfection de la véritable religion ; 6. de toutes les nations du monde, la Chine a été la plus constamment favorisée des grâces de Dieu. Ces six propositions correspondent-elles à ce que pensaient les jésuites de Chine? En partie seulement : mais on les trouve dans l'ouvrage incriminé. Les jésuites répliquèrent et on leur répliqua, mais leurs «thèses» vont à l'encontre de celles de Bossuet qui range parmi les idolâtres tous les peuples du monde qui ne sont pas chrétiens, à l'exception des juifs. Il s'ensuivit un grand tapage.

Mais venons-en à la Querelle des Rites. Les travaux récents autorisent un double déplacement. Rites civils ou pratiques superstitieuses? Tel est l'enjeu mais on peut se demander si, en débattant de cette manière, les Européens ne se sont pas fixés sur un point qui n'a de sens que dans leurs cadres mentaux. Cette remarque souligne au moins que la Querelle

²⁸ Louis LECOMTE, *Un jésuite à Pékin*. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine (1687-1692). Texte établi, annoté et présenté par Frédérique TOUBOUL-BOUYAVRE, Paris 1990.

²⁹ C'est ce que font un J.-S. COMMINS, *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion in the East*, Londres, 1986, et un A. FOREST, *Les missionnaires français au Siam et au Tonkin, XVII^e - XVIII^e siècles*. Analyse

comparée d'un relatif succès et d'un total échec, Paris 1998.

³⁰ Cf. N. STANDAERT, *Yang Tin Gyun, Confucius and Christian in late Ming China*, Leyden 1988.

des Rites fut essentiellement missiologique et donc européenne. Les publications récentes confirment cette impression en demeurant habitées par une seule question : Ricci a-t-il eu tort ou raison ? Cette interrogation peut être formulée d'une manière plus générale : le christianisme peut-il s'abstraire de son support européen pour s'adapter, sans perdre son identité, à d'autres modes de pensée, à d'autres normes et rites ? Mais ce questionnement ne conduit-il pas à centrer toute la réflexion sur les stratégies des missionnaires jésuites, mendiants et français²⁹ ?

Les meilleurs travaux montrent bien que les frères mendiants, loin d'être d'affreux ignorants, pratiquaient suffisamment la langue, la philosophie et les coutumes chinoises pour «savoir le danger latent du système jésuite : créer une Église nationale régie par des règles propres, en marge de l'Église universelle». D'autres, plus classiques, rappellent que le principe fondamental des vicaires apostoliques français était d'évangéliser en Asie comme en Europe puisque, ici comme là-bas, ce sont «les mêmes peuples à instruire, les mêmes erreurs à combattre et le même évangile à prêcher». À l'opposé des jésuites, pour les prêtres des Missions étrangères de Paris, une seule approche est possible, celle de la «foi» et de la «sainteté».

Aujourd'hui d'autres auteurs, s'attachant au moment de la Querelle elle-même, analysent à frais nouveaux le rôle des vicaires apostoliques Maigrot et Lionne et celui des deux légats pontificaux Tournon et Mezzabarba. Sans vouloir les sauver, il s'agit de montrer qu'ils ne sont pas aussi abominables que cela. Mais, sentant l'insuffisance de ces propos, J. D. Spence invite à reconsidérer la Querelle des Rites d'après les archives chinoises pour s'interroger non seulement sur la manière dont Kangxi a réglé cette affaire - sur ses intermédiaires et sur son *intelligence system* - mais encore sur le rôle joué en Europe par les Chinois eux-mêmes. Mais c'est dans une autre direction que nous entraîne E. Zürcher.

Selon ce sinologue de Leyden, il convient de considérer la position du christianisme en Chine à la manière des autres «religions sinisées marginales d'origine étrangère» appelées à s'adapter elles-mêmes à l'«idéologie centrale» qu'est le confucianisme. Et il ajoute que la meilleure manière de mettre en œuvre cette approche est de s'intéresser aux écrits des convertis chinois qui, à de rares exceptions près, appartiennent à la frange inférieure des lettrés. Suivant cette voie, N. Standaert a tout spécialement étudié le cas de Yang Tin Gyun, l'un des disciples de Ricci³⁰.

Après son baptême, celui-ci vit une triple appartenance : confucéenne, bouddhiste et chrétienne. Son attachement à la première et à la troisième ressort non seulement de relations formelles, mais d'une option professionnelle. Dans la ligne du *Daotong* confucéen (transmission de la voie), il cherche tout ce qui peut accroître son efficacité de magistrat et satisfaire sa curiosité pour les sciences : or le bouddhisme lui paraît prédisposer à une évasion dans la spéculation. Toutefois vis-à-vis du christianisme, il se réserve un droit de réinterprétation à partir de sa philosophie confucéenne, qu'il tient pour une sorte de religion naturelle : c'est sur elle, comme sur une plate-forme, qu'il se place pour choisir ce sur quoi il met l'accent. Au terme dans ses écrits, on découvre des traits chrétiens (un «Dieu» proche, une morale d'action) et d'autres confucéens (vénération du «Ciel», piété filiale). Mais il y a aussi des silences.

E. Zürcher parvient à des conclusions analogues dans son analyse du *Livre d'admonition* du converti Han Li (1641). Cet ouvrage, qui adopte la forme des «contrats» de contrôle et d'endoctrinement des communautés rurales, se présente comme un développement des *Six injonctions* impériales, récitées et expliquées périodiquement dans toutes les localités de l'Empire depuis la fondation des Ming. Mais, à la faveur de l'assimilation entre les traditions confucéennes et la «doctrine du Seigneur du Ciel», des éléments chrétiens se sont glissés dans ce texte. Cependant, si une allusion est faite à un dieu créateur du monde, création

réelle et non magique comme celle des univers innombrables projetés dans l'espace par le Bouddha, on ne trouve rien concernant le Christ, sa vie, sa passion et sa résurrection.

S'il en est de même dans la quasi-totalité des écrits des convertis, ne faut-il pas voir là des limites que les Chinois ne peuvent franchir, et n'est-on pas en droit de traiter du «monothéisme confucianiste» comme d'un phénomène *sui generis* d'une foi catholique recontextualisée? Ce sont ces points qui, plus tard, firent question dans la Querelle des Rites : terminologies théologiques, adoption des valeurs confucéennes et, par-dessus tout, la considération du confucianisme comme une doctrine séculière «incomplète». Comme on le voit, les choses sont moins simples qu'on ne le dit habituellement.

Mais réfléchissons encore sur la manière dont le christianisme s'est implanté en Chine au XVII^e siècle et, avec E. Zürcher, comparons-la avec celle dont le bouddhisme le fit aux IV^e - VI^e siècles³¹. À l'infiltration spontanée par contact du second, le sinologue oppose l'introduction délibérément extérieure du premier ; aux moines sans formation particulière vivant en communautés importantes, des missionnaires soigneusement entraînés mais peu nombreux vivant dans des résidences isolées ; aux fidèles laïcs indépendants et extérieurs au monastère, des chrétiens soumis au contrôle des missionnaires ; à une expansion polycentrée, une uniformité imposée ; enfin au rôle défini et homogène de l'expert bouddhiste, la double fonction du missionnaire lettré et religieux.

De ce jeu complexe d'oppositions, dont il n'oublie pas les limites, E. Zürcher conclut que le bouddhisme a tiré sa force de son défaut de coordination, alors que les faiblesses du christianisme ont été son dirigisme, sa rigueur dogmatique post-tridentine, à peine adoucie par la politique d'accommodation des jésuites. Cette thèse montre bien la lente progression du bouddhisme, à partir de monastères (*sangha*) vivant de mendicité sur un territoire déterminé (*sana*) et se démultipliant jusqu'à couvrir la Chine entière. Le contraste avec l'expédition chrétienne du XVII^e siècle est frappant, mais la «manière de procéder» des jésuites n'est-elle pas ici caricaturée?

C'est l'avis de N. Standaert qui rappelle avec justesse les principes essentiels de la Compagnie. Tout d'abord, traditionnellement, les jésuites s'implantent délibérément à la ville plutôt qu'à la campagne et, dans la cité, ils préfèrent le centre aux faubourgs pour pouvoir, disent-ils, rencontrer ceux «avec qui ils ont accoutumée de vivre». Secondement, à l'échelle de la Chine, ils choisissent de s'installer dans les «centres» où se trouvent plus nombreux lettrés et magistrats. Ce faisant, ils espèrent exercer leur influence en respectant leurs *Constitutions* qui rappellent l'exigence du «bien le plus universel». Mais un troisième critère préside à leur discernement : l'importance qu'ils attachent au *guanxi*, c'est-à-dire au réseau relationnel. Ce concept est fondamental pour comprendre la structure sociale chinoise. Appliqué aux implantations missionnaires, le *guanxi* peut donner trois cas de figure. Pour atteindre un lieu, on recherche un *guanxi*. Mais ce peut être l'inverse et c'est alors le *guanxi* que l'on privilégie. Le troisième scénario prolonge le second : un croyant chinois, qui s'établit en un nouveau lieu, étend ses relations et appelle un missionnaire. Et il recommence quand il change de poste.

Une confirmation de cette thèse a été récemment donnée par une étude faite sur les implantations de la Compagnie dans le Fujian. On y voit tout d'abord la manière dont les jésuites ont rayonné, à partir d'un centre principal (Hangzhou), vers des villes périphériques. On découvre ensuite que ces implantations n'ont pu se faire que grâce à l'action concertée des missionnaires européens et des convertis chinois. Mais de ceci devons-nous déduire

31 E. ZÜRCHER, Bouddhisme et christianisme, dans *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*, Paris 1990.

une rencontre uniforme des jésuites et de la culture chinoise? Si nous savons que Ricci participait souvent à des académies semblables à celle de Xi'an étudiée par E. Zürcher, nous savons aussi qu'au XVIII^e siècle, dans la vallée du Han, on s'intéressait tellement aux miracles de Faber pour éloigner tigres et sauterelles qu'on en fit après sa mort une divinité du sol...

Mais revenons à J. Gernet: «Par son étendue, la diversité de ses régions et de ses langues, les influences qu'elle a exercées et celles qu'elle a reçues de toute l'Asie, la Chine ne peut guère être comparée qu'à l'Europe.» Peut-être ou peut-être pas ! Nous n'en sommes en Europe qu'au commencement d'une nouvelle écriture des relations de la Chine et du christianisme, et donc des missions jésuites en cet empire. Bien des chemins peu convaincants ont été suivis. Faut-il alors s'aventurer autrement et considérer que la Chine et le christianisme ne peuvent être abordés que sous le signe de l'altérité?

Ce long parcours nous a conduits du plus insaisissable, l'imaginaire, au plus concret, les missions guaranies et chinoises, et nous a renvoyés aux deux grandes attitudes de la modernité dans la rencontre de l'autre: le respect ou la contrainte. Quelle fut celle de la Compagnie de Jésus? On aimerait dire que ce fut la première, mais il faut bien admettre que ce fut aussi la seconde.

Zusammenfassung

Der Beitrag setzt sich mit den Missionen der Gesellschaft Jesu zwischen dem ersten General, Ignatius von Loyola im 16. Jahrhundert und Laurent Ricci, dem General bei der Aufhebung des Ordens 1773, auseinander. Besondere Aufmerksamkeit wird darin den Reduktionen unter den Guaraní Südamerikas und der Arbeit in China gewidmet. Daraus entnimmt der Autor zwei verschiedene Einstellungen der europäischen Frühen Neuzeit in der Begegnung mit dem Anderen: der Respekt oder der paternalistische Zwang. Welche war die Einstellung der Gesellschaft Jesu? Man möchte gerne sagen, dass es sich immer um die erste gehandelt hat, aber man muss zugeben, dass auch die zweite praktiziert wurde.

Summary

The contribution deals with the missions of the Society of Jesus between the first Superior General Ignatius of Loyola in the 16th century and Laurent Ricci, the Superior General at the time of the abolition of the order in 1773. Special attention is given to the reductions under the Guaraní of South America and to the work in China. The author extracts two different attitudes of early modern times in Europe in the encounter with the unknown other: respect or paternalistic coercion. Which of these was the attitude of the Society of Jesus? One would like to say that it was always a question of the first, but one does have to admit that the second attitude was also put into practice.

Sumario

El artículo se ocupa de las misiones de la Compañía de Jesús entre el primer general, Ignacio de Loyola, y Laurent Ricci, general en 1773, cuando se suprimió la Orden. De especial interés son las misiones entre los guaraníes de América del Sur y en China. En ellas, el autor ve dos actitudes diferentes de los europeos frente a la alteridad: el respeto o la coacción paternalista. ¿Cuál fue finalmente la actitud de la Compañía de Jesús? Si bien nos gustaría poder decir que fue siempre la primera, hay que reconocer que también ha practicado la segunda.