

LE REPLI DU RELIGIEUX

Les missionnaires jésuites du 17^e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne

Iñes G. ŽUPANOV

L'espace d'une controverse

Le 7 mai 1610, un missionnaire jésuite révolté, Gonçalo Fernandes, écrit de la mission de Madurai au cœur du pays tamoul à Nicolau Pimenta, Père visiteur de la province indienne, pour dénoncer son jeune collatéral, Roberto Nobili, accusé d'avoir dangereusement franchi le seuil du « paganisme » hindou :

Sa manière [était] de laisser croire qu'il y a entre nous une certaine ou grande différence de religion. Il a paru convenir que les néophytes et les convertis se mettent du santal sur le front [...]. Le Père [Nobili] lui-même venait d'utiliser du santal de la même manière. [...] Le Père bénit le santal le dimanche avant de commencer la messe et ensuite il est distribué parce que le Père ne dit pas la messe et les fidèles n'y assistent guère sans s'être d'abord lavés et mis du santal. Pourtant, c'est une coutume usitée par les païens quand ils font la cérémonie de *Pugia* [...]. Seul le Père s'appelle *Ayer* et tous les autres s'appellent les disciples de *Ayer* [...]. L'habit du Père est le même que celui porté par les *Saneazes* païens [...]. Le service et la nourriture sont les mêmes que chez les brahmanes, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas de la viande, du poisson ou de l'œuf. [...] Ni moi ni mes serviteurs, ni les Portugais, ni les chrétiens [*Parava*] ne vont à son église ni à sa maison¹.

* Cet article s'inscrit dans le cadre du Groupe de coordination des recherches sur les missions religieuses liées au monde ibérique (XVI^e-XVIII^e siècle), EHESS-École française de Rome. Il a bénéficié des commentaires de Pierre-Antoine Fabre, Luce Giard et Catherine Clémentin-Ojha. Je remercie également Krsto Z. Guilhoto de sa patiente assistance éditoriale.

1. Gonçalo Fernandes à Nicolau Pimenta, Madurai, 7 mai 1610, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI ci-après), Goa 51, ff. 29-31, [III via], ff. 34-36 [II via], ff. 32-33, 37-38. Les *Parava* sont des pêcheurs de perles du golfe de Manaar, situé entre Sri Lanka et l'Inde du Sud. Convertis par les Portugais dans les années 1530, ils étaient depuis devenus les chrétiens les plus connus de l'Inde en raison de l'apostolat de François Xavier parmi eux (1542-1543; 1544; 1548); P. A. ROCHE, *Fishermen of the Coromandel*, New Delhi, 1984; G. SCHURHAMMER, s. j., et J. WICKI, s. j., *Epistolarum S. Francisci Xaverii*, Rome, 1944, vol. 1.

MISSION ET PRÉDICATION

Ce fragment épistolaire, ponctué de termes non européens provenant d'une autre religion, d'un autre langage et d'un autre continent, et qui sont les véritables *peregrinos* — au double sens de pèlerins et d'étrangers — dans ce texte écrit en portugais, témoigne d'une fuite, d'un refoulement, d'un exil décisif du « religieux », tel que les Européens l'ont connu et pratiqué depuis le Moyen Âge². Fernandes porte ici une grave accusation contre un autre jésuite pour crimes de religion : schisme, accusation de superstition (*indebiti cultus, superstitio superfluitatis*) et apostasie. L'action se déroule en pleine terre païenne, loin du front colonial établi sur les côtes indiennes, au plus profond de la solitude missionnaire. Cette vacance des pouvoirs ecclésiastiques et séculiers européens ayant été propice à de telles fuites conceptuelles, l'épisode qui sera relaté ici n'a pas valeur d'exception, puisqu'il annonce au contraire la désagrégation historique d'un ordre ancien.

Après de premiers regards européens de type « analogique », l'absence d'une histoire, d'une psychologie ou d'une ontologie propre aux cultures et aux sociétés non européennes ouvrait un champ vierge aux missionnaires, un champ à parcourir pour y mettre en évidence ses cohérences internes et ses correspondances avec ce qu'on pensait alors devoir être l'universalisme chrétien³. La diversité indigène qui menaçait constamment de submerger la capacité cognitive des Européens devait alors subir maintes reconstitutions typologiques, souvent au prix d'une dialectique complexe entre le questionnement occidental et les réponses indigènes. Fondée sur le double impératif de connaître le monde de l'Autre puis de le transformer, les méthodes missionnaires des jésuites étaient ainsi étroitement liées à une formidable production d'information et de savoir « ethnologique » qui allait suivre différentes étapes telles que la description, la prescription et la spéculation philosophico-théologique. Les stratégies de prosélytisme et de conversion et les opérations herméneutiques et épistémiques se renforçaient mutuellement en construisant un quadrillage cohérent pour saisir le paganisme⁴.

Le déclenchement de la dispute entre Nobili et Fernandes, consécutif à la lettre dont on a cité un fragment plus haut, et dont les arguments et contre-arguments allaient informer plus d'un siècle de contestation dans le milieu jésuite et ecclésiastique européen sous le nom de la *querelle des rites mala-*

2. L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, 1968, pp. 307-325. Voir aussi J. LE GOFF et R. RÉMOND (sous la direction de), *Histoire de la France religieuse*, t. 1 : *Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon*, Paris, 1988 ; G. LOBRICHON, *La religion des laïcs en Occident, XI^e-XV^e siècle*, Paris, 1994 ; A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987 ; M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991 ; P. BROWN, *The Body and Society : Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, 1988 ; C. W. BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, 1982.

3. U. BITTERLI, *Cultures in Conflict : Encounters between European and Non European Cultures (1492-1800)*, Stanford, 1989 (1^{re} éd. 1986) ; I. CLENDINNEN, *Ambivalent Conquests : Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge, 1987 ; S. GREENBLATT, *Marvelous Possessions : The Wonder of the New World*, Chicago, 1991 ; A. PAGDEN, *European Encounters with the New World : From Renaissance to Romanticism*, New Haven, 1993.

4. A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man : The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, 1990 (1^{re} éd. 1982) ; S. MACCORMACK, *Religion in the Andes : Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, 1991 ; C. BERNAND et S. GRUZINSKI, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, 1988.

bars, désigne clairement, tout en le produisant, le moment même de la fission entre religieux et social. Les principaux instruments de cette controverse sont des textes sous forme de lettres et de traités savants, dont les manuscrits sont conservés dans l'*Archivum Romanum Societatis Iesu* à Rome et édités pour certains⁵. A travers la dispute sur une méthode missionnaire, appelée ultérieurement *accommodation* ou *adaptation* et appliquée depuis les dernières décennies du 16^e siècle dans certaines missions asiatiques, notamment en Inde, en Chine et au Japon, nous souhaitons dans ce texte mettre en lumière le passage, principalement textuel, d'une conception du monde encadré par le religieux à une conception du monde définie par le social.

La « découverte » du champ social hindou par Nobili résultait à la fois de sa défense contre les accusations de glissement vers le paganisme et d'un déploiement de la théologie scolastique sur les textes indiens, « savants » ou « poétiques ». Afin de plaider, face aux accusations de Fernandes, pour une méthode de conversion qui impliquait un « déguisement » stratégique et une vigilance particulière aux idées, croyances et pratiques indigènes, Nobili était obligé de présenter l'hindouisme comme un ordre social, comme une *respublica*, c'est-à-dire presque comme un *corpus reipublicae mysticum* pour reprendre Kantorowicz⁶. Il s'agit bien de corps, ou de corporation politique, dans l'analyse que Nobili fait des coutumes indiennes. Il les a dépouillées de leurs formes accidentelles, simples enveloppes contingentes, pour atteindre leur essence qui apparaît à la fois naturelle et sociale, mais privée de connotation religieuse. Ce strip-tease théologique s'arme du concept d'*adiaphora* ; cette notion antique, retravaillée au fil des siècles chrétiens pour séparer, distinguer ou incorporer et contenir les faits sociaux dans leur hétérogénéité, est notamment bien connue des protestants qui avaient « mis à nu » l'Église catholique, mais Nobili l'utilise comme une interface entre les deux champs du religieux et du social, située dans le double registre de l'Inde et de l'Europe⁷.

5. Les textes en portugais et latin utilisés dans cet article, à l'exception des lettres individuelles, sont accessibles sous forme publiée. Les traités de Nobili sont édités par S. RAJAMANICKAM : 1. *Roberto de Nobili on Indian Customs*, Palayamkottai, 1972, qui contient le texte en latin et la traduction en anglais de « Ad Patrem nostrum Generalem Informatio de quibusdam Moribus Nationis Indicae » (Madurai, 1613) (ci-après *Informatio*) ; 2. *Roberto de Nobili on Adaptation*, Palayamkottai, 1971, qui contient le texte en latin et la traduction en anglais de « Narratio Fundamentorum quibus Madurensis Missionis Institutum [...] » (ci-après *Narratio*). Le troisième traité de Nobili est édité par P. DAHMEN, *Robert de Nobili, l'apôtre des Brahmes. Apologie. 1610*, Paris, 1931, qui contient le texte en latin et la traduction en français de « Responsio ad ea quae contra modum quo nova Missio Madurensis utitur ad ethnicos Christo convertendos obiecta sunt » (ci-après *Responsio*). Le traité de Fernandes est édité par J. WICKI : *Tratado do P. e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Maduré 1616), Lisbonne, 1973 (ci-après *Tratado*). Le traité de Jacopo Fenicio est publié par Jarl CHARPENTIER, dans *The Livro da seita dos Índios Orientais* (*Brit. Mus. MS. Sloane 1820*) of *Father Jacobo Fenicio, S. J.*, Uppsala, 1933 (ci-après *Livro da seita*).

6. E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies : A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957, pp. 207-232.

7. Voir B. J. VERKAMP, *The Indifferent Mean : Adiaphorism in the English Reformation to 1554*, Ohio University Press, 1971 ; E. F. MEYLAND, « The Stoic Doctrine of Indifferent Things and Conception of Christian Liberty in Calvin's *Institutio Religionis Christianae* », *Romantic Review*, 28, 1937 ; Stanley FISH, « Things and Actions Indifferent : The Temptation of Plot in *Paradise Regained* », *Milton Studies*, 17, 1983. Je remercie Stephen Greenblatt de m'avoir initiée au concept de *adiaphora*. L'*adiaphora* (« les choses indifférentes ») est un concept hérité des Cyniques et des Stoïciens, qui visait à positionner moralement le soi individuel (l'intérieur) vis-à-vis de la société (l'extérieur).

MISSION ET PRÉDICATION

Selon la formulation de Nobili, le brahmanisme, à savoir l'ordre social prescrit et administré par les brahmanes, se limite à un tissu d'objets et de conduites « indifférentes », à caractère casuel et par conséquent accessoire en termes de salut ou de religion chrétienne. Pour arriver à cette conclusion, Nobili traverse les textes indiens régissant le corps de la société locale pour y découvrir des formes ordonnées de civilité auxquelles il compte, en tant que missionnaire, ajouter une *intentio* chrétienne, la condition indispensable pour une véritable moralité. Dans le contexte missionnaire où se trouve Nobili, la « vraie » religion, le christianisme, se conçoit dès lors moins comme le facteur principal d'intégration sociale, cette fonction revenant déjà à la civilité brahmanique, que comme un ancrage intérieur et universel. Nobili ne s'aventure naturellement pas aussi loin, vers des thèses dont l'affinité avec des idées hérétiques semble manifeste, mais le mouvement qui l'anime présage le repli graduel du religieux vers le social.

La découverte de la « civilité » des brahmanes

Avant l'arrivée de Nobili à la mission du Madurai, les brahmanes avaient déjà en Europe la réputation de savants indiens. Les voyageurs de l'époque médiévale comme ceux des premières décennies du 16^e siècle, faisant écho aux descriptions souvent fantastiques des géographes et historiens grecs, présentaient les brahmanes comme les gardiens jaloux de la « sagesse » orientale, telle que, par exemple, la connaissance du concept de Trinité (Barbossa, Barros), et de la sainteté similairement cultivée par les ordres religieux européens (Nunes)⁸. François Xavier, posant le premier regard jésuite sur l'Inde, annonce la rivalité immédiatement reconnue entre les spécialistes des rituels indigènes et les missionnaires, dans la lettre envoyée aux compagnons à Rome le 15 janvier 1544 :

Dans ce pays, il y a parmi les Gentils une engeance qu'on appelle les brahmanes. Ce sont eux qui animent toute la gentilité. Ils ont la charge des maisons où se trouvent les idoles ; c'est la plus perverse gent du monde⁹.

Cette notion trouva maintes utilisations dans la pensée chrétienne. De Clément d'Alexandrie à saint Augustin, Pierre Abélard ou saint Thomas d'Aquin, l'*adiaphora* sert avant tout à définir les principes de la moralité chrétienne ; les actions humaines peuvent être bonnes, mauvaises ou indifférentes (ou « intermédiaires ») selon des principes très variés. Chez les protestants, l'*adiaphora* devient une arme contre l'institution de l'Église romaine ou contre d'autres sectes rivales. Ainsi, Melancthon déclara, par exemple, que les pratiques catholiques de piété comme la vénération des saints, de même que certains sacrements (la confirmation, l'extrême-onction, la messe sans transsubstantiation), n'apportent rien au salut de l'âme et étaient par conséquent de nature indifférente.

8. M. L. DAMES éd. et trad., *The Book of Duarte Barbosa*, 2 vols, Londres, 1918-1921 ; João BARROS, *Ásia : Década I-V*, Lisbonne, 1974 ; le texte de Fernão Nunes figure dans D. LOPES, *Crónica dos reis de Bisnaga*, Lisbonne, 1897.

9. G. SCHURHAMMER et J. WICKI édés, *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta (Epistolae ci-après)*, vol. 1, Rome, 1944, p. 170. Saint FRANÇOIS XAVIER, *Correspondance (1535-1552). Lettres et documents (Correspondance ci-après)*, Paris, 1987, p. 108.

La perversité des brahmanes était pour François Xavier d'autant plus condamnable et dangereuse qu'ils exploitaient l'ignorance des autres pour leur profit personnel en dissimulant leur propre connaissance du vrai dieu chrétien derrière leurs idoles « noires » qu'ils « enduisent souvent d'huile » et qui « sentent si mauvais que c'en est épouvantable »¹⁰. Cette description des brahmanes par Xavier ouvre une double voie d'interprétation et de pratique pour ses héritiers missionnaires. Nobili (1577-1656), fils d'une famille aristocratique italienne et éduqué au Collège romain, et Fernandes (1541-1621), un ex-soldat portugais devenu jésuite en Inde, empruntèrent ainsi des chemins divergents. Le premier insista sur « la lumière naturelle » qui anime ces savants païens, tandis que le Portugais s'acharna sur leur obstination pour des pratiques culturelles et sociales particulières.

Ces dernières, pures superstitions pour Fernandes, deviennent sous la plume de Nobili les formes culturelles encadrant une sociabilité idéale, une véritable civilité indienne — au sens classique d'ensemble des mœurs et coutumes¹¹ — d'une société « archaïque » comparable en tout avec celle des anciens Juifs, Grecs et Romains. En fait, la nouvelle méthode de conversion (accommodation) qu'applique Nobili dès son arrivée s'inspirait des formes sociales et culturelles des brahmanes¹². L'existence de ces formes était la condition *sine qua non* pour son projet de greffe de la religion chrétienne sur la société indienne, un projet à l'image de la conversion des peuples méditerranéens classiques qui, par la vertu de leurs institutions sociales avancées, s'étaient préparés à accepter le christianisme librement, par la seule persuasion. Pendant près de 15 ans, jusqu'en janvier 1623, date du jugement du pape Grégoire XV (*Romanae Sedis Antistes*) provisoirement favorable à sa méthode d'évangélisation, Nobili a présenté les principes et le fonctionnement de cette civilité brahmane, en employant une batterie d'arguments, syllogismes, exemples et *simili* dans tous leurs aspects théologiques, analogiques, pratiques et ethnographiques¹³. Sa démarche fondamentale consista à mettre en relief la délimitation entre les aspects civils ou politiques et les aspects religieux dans les institutions et le comportement sociaux des brahmanes. Là où préalablement on ne voyait que superstition et paganisme, Nobili découvrait l'univers du « social », creusant ainsi encore plus profondément la fissure qui allait séparer le religieux du social, précipi-

10. *Epistolae*, p. 172. *Correspondance*, p. 110.

11. Cette définition de la civilité telle qu'on la trouve dans la traduction d'Aristote par Nicolas Oresme est antérieure au concept de civilité comme politesse. Voir R. CHARTIER, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton, pp. 71-110.

12. Cette méthode, en fait, suivait de très près les prescriptions missionnaires de Loyola et était déjà mise en œuvre dans les missions en Chine et au Japon. Voir N. STANDAERT, « La manière ignatienne. S'adapter aux autres : une méthode ambiguë », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 68, 1993 ; Alessandro VALIGNANO, *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)*, J. WICKI éd., Rome, 1944 ; J. D. SPENCE, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, 1985 (trad. frse Martine Leroy-Battistelli, Paris, 1986) ; P. M. D'ELIA, *Fonti Ricciane : documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina, 1597-1615*, 3 vols, Rome, 1942-1949 ; J. DEHERGNE, « La chrétienté de la Chine de la période Ming (1581-1650) », dans *Monumenta Serica*, XVI, 1, 1957 ; C. R. BOXER, *Fidalgos in the Far East 1550-1770. Fact and Fancy in the History of Macao*, La Haye, 1948 ; C. R. BOXER, *South China in the Sixteenth Century*, Londres, 1953.

13. *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1927, vol. 9, p. 1714.

MISSION ET PRÉDICATION

tant le transfert des pratiques et des croyances jadis considérées comme religieuses vers le domaine du social.

Comme on a montré ailleurs, Nobili s'appuyait sur un modèle aristocratique de la culture, selon lequel la diffusion est un mouvement du haut vers le bas, par imitation des comportements nobles, vertueux et excellents¹⁴. Ce parti pris élitiste, qui découlait de son bagage culturel et social, l'avait incité à diriger son attention vers les éventuelles aristocraties locales. D'après Nobili, tous les Indiens, et les brahmanes en particulier du fait de leur prééminence sociale, sont païens par ignorance de l'Évangile, et non par manque de la *lumen naturale* les guidant dans leur choix spirituel. A l'inverse, Fernandes, issu d'un milieu modeste et dépourvu de raffinement théologique, ne cherche pas à distinguer les divisions entre couches sociales à Madurai, car tous les non-chrétiens sont à ses yeux égaux dans leur irréligion. Alors que pour Fernandes la conversion doit effacer tout signe extérieur de paganisme, Nobili pose un *caveat* théologique. En se référant à un théologien jésuite, Thomas Sanches (1550-1610), le missionnaire italien maintient que les brahmanes ne sont pas obligés de croire, et ils ne commettent aucun péché tant que le mystère chrétien ne leur est pas apparu clairement à travers « la réfutation de leurs propres erreurs », « la bonne raison », ou « la vie sainte [du missionnaire] »¹⁵. L'interprétation de la « vie sainte » est sujette à contestation car, comme l'indique Nobili, la vie sainte à Madurai ne peut pas être la même qu'à Rome ou ailleurs.

La dénonciation de Fernandes nous informe des éléments principaux de ce nouveau comportement missionnaire. Le régime diététique, la mise en scène corporelle, la distinction linguistique et le maintien des distances socio-spatiales viennent sanctionner la rupture entre la figure de missionnaire façonnée par Nobili et le comportement « normal » de Fernandes et de ses chrétiens *Parava*, originaires de la Côte de la Pêcherie et dont un certain nombre avait migré vers Madurai à la fin du 16^e siècle¹⁶. Sans toutefois s'identifier aux intouchables, Nobili choisit de « devenir tout à tous » (*omnibus omnia fieri*) à la manière des premiers apôtres et de se faire brahmane (ou plus exactement pénitent brahmane), car les brahmanes ignoraient ceux qui suivaient des coutumes différentes des leurs (*a suis moribus discrepantem virum*)¹⁷. Ces derniers étant aux yeux de Nobili les maîtres de tous les Indiens, il fallait gagner leur considération pour que la porte (*ostium*) de la conversion s'ouvrit¹⁸.

Afin de devenir un apôtre parmi les brahmanes, Nobili accepta donc tous leurs signes (*insignia*), interprétés dès lors comme des marques civiles en s'appuyant sur les *auctores* brahmanes et européens, classiques, patris-

14. Voir I. G. ŽUPANOV, « Aristocratic Analogies and Demotic Descriptions in the 17th Century Madurai Mission », *Representations*, 41, 1993.

15. *Narratio*, pp. 8-9.

16. Voir S. BAYLY, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*, Cambridge, 1992; I. G. ŽUPANOV, « Prosélytisme et pluralisme religieux : deux expériences missionnaires en Inde aux XVI^e et XVII^e siècles », dans *Archives de Sciences sociales des Religions*, 87, Paris, 1994.

17. *Narratio*, p. 10.

18. *Narratio*, p. 14.

tiques et scolastiques, ainsi que sur son expérience visuelle des pratiques locales. Par exemple, il permettait à ses convertis brahmanes de porter le cordon traditionnel et le *cutumi* (la touffe de cheveux), et de continuer à pratiquer leurs ablutions et à faire usage de la poudre de santal. C'est précisément à propos de ces signes extérieurs que se déclencha la dispute qui opposa Nobili à Fernandes, ainsi qu'à d'autres ecclésiastiques en Inde pour lesquels tous ces attributs n'étaient que superstition. A la question des frontières entre le religieux et le social, entre la piété et la superstition dans une société qui ne connaissait pas l'Évangile, Nobili donnera une réponse composite qui, tout en restant un parfait exercice de scolastique, se situe à la limite extrême du relativisme culturel et religieux.

Les ablutions des brahmanes : le corps propre

Dans son unique traité de 1616, Gonçalo Fernandes décrit en détail tous les bains (*lavatórios*) des Indiens en les présentant comme des formes de purification à la fois superstitieuses, ridicules et monstrueuses, accomplies en récitant des prières païennes. Ainsi, le brahmane se lave et murmure son *mantra* avec un morceau de bois entre les dents.

Le mantra (*o mandirão*) ou l'oraison est le suivant : « J'ai un bout de bois pour que tu me donnes la vie, l'honneur, des fils, des vaches, de l'argent, la raison, le savoir ». Tout ceci est demandé à un bout de bois. Vous pouvez le trouver dans la quatrième loi, chapitre deux¹⁹.

La superstition emploie toujours, les théologiens chrétiens et les auteurs classiques l'attestent, des moyens profanes comme le morceau de bois pour arriver à des fins tout aussi profanes comme l'accès à de nouveaux biens. D'après Fernandes, se laver est un indice de superstition et ceux qui sont les plus attachés à leurs ablutions, à savoir les brahmanes, sont nécessairement les plus superstitieux. Cette obsession pour les objets matériels, qu'ils soient utilisés comme idoles (de bois, de pierre, etc.) ou comme agents purifiants (comme l'eau, le feu, etc.), était imputée à toutes les religions étrangères.

Les quatre étapes (*ashrama*), qui ponctuent le cycle de vie indien dans la littérature classique en sanscrit — *brahmacharya*, *grhasthya*, *vanaprasthya* et *sannyasa* —, sont reprises par Fernandes dans sa description des rites purificateurs des « archipaiens » brahmanes²⁰. On apprend de cette façon que le brahmane marié (*cazado*), après avoir mis ses vêtements, devait laver sa bouche trente-deux fois, l'étudiant brahmane (*bramaxari*) soixante-quatre fois, l'ermite (*do deserto*) cent fois et le pénitent (*saniaxis*) cent vingt

19. *Tratado*, p. 100.

20. Les quatre *ashrama* sont les suivants : 1. *brahmacharya* — les études brahmaniques ; 2. *grhasthya* — le stade du maître de maison produisant les richesses (les fils et les biens matériels) ; 3. *vanaprasthya* — le séjour dans la forêt comme première phase du renoncement ; 4. *sannyasa* — la phase finale du renoncement. Voir K. K. KLOSTERMAIER, *A Survey of Hinduism*, New York, 1989, p. 320 ; M. BIARDEAU, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, 1981.

MISSION ET PRÉDICATION

fois. Fernandes ne relève pas que ceux qui se lavent le plus, comme l'ermite et le pénitent, ne sont pas précisément ceux qui convoitent le plus des biens matériels, à moins que le désir de savoir ne rentre dans cette catégorie²¹. De même, Fernandes ne se demande pas si les brahmanes sont les éléments les plus purs de la société parce qu'ils se lavent le plus, ou *vice versa*²². Il ne se préoccupe guère de la cohérence interne de ses propres arguments, parce qu'il compose son traité dans le plus grand empressement, avec le secours d'un informateur renégat de Nobili, et parce que les superstitions sont pour lui toutes illogiques, et le fait même d'en parler déjà dangereux (« cette matière tue », dit-il).

Un autre jésuite italien s'avéra plus vigilant vis-à-vis des contradictions internes qui entachaient les récits de ces informateurs, et moins pressé par l'urgence que dictaient les polémiques. Jacopo Fenicio (1558-1632), missionnaire dans le sud-ouest de l'Inde, présenta une opinion plus avisée sur les purifications des Gentils (*gentios*), terme qui devient dans son texte presque synonyme à celui de brahmanes :

Les bains que ces païens utilisent quotidiennement ne sont pas autant pour se rafraîchir le corps de la chaleur ou se nettoyer la peau qui est presque toujours sale parce qu'ils se promènent déshabillés, que pour purifier les péchés commis contre leurs superstitions et pour se faire sanctifier [*sanctificados*]²³.

Suivant Fenicio, les cérémonies superstitieuses n'étaient en aucun cas illogiques. Elles avaient une origine tout à fait tangible et bien connue des missionnaires, à savoir l'action du diable. Similairement, le travail apostolique parmi les « Indiens » d'Amérique latine, quelques décennies auparavant, avait persuadé le jésuite José de Acosta (1540-1600) que « la superbe et la jalousie du démon étaient la cause de l'idolâtrie »²⁴. Chez Fenicio, c'est le démon qui en imitant Dieu est à l'origine de cette secte si déraisonnable (*seita tão fora da rezão*). Dans cette entreprise, il s'est aidé des brahmanes, qui sont les philosophes et géologues de l'Inde, tellement obsédés par le gain matériel qu'en dépit de leur connaissance des sciences naturelles, ils introduisirent avec leur intelligence si diabolique (*ingenho tão diabólico*) cette secte aux autres Indiens²⁵. A la source de la « secte des Malabars », on

21. *Tratado*, p. 99. Fernandes touche ici deux concepts qui, dans l'hindouisme, se conjuguent et s'opposent de manière complexe ; le *dharma*, la loi socio-cosmique qui organise le monde social, et le renoncement (*sannyasa*) qui mène au salut (*moksha*) en passant par l'acquisition du savoir. Quoique Fernandes ne soit pas ignorant, il opère de nombreuses confusions. Pour une analyse approfondie voir C. MALAMOUD, « Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des « buts de l'homme », dans *Cuire le monde*, Paris, 1989, pp. 137-161.

22. Mary Douglas donne une réponse indirecte à cette question. « Quand les rituels expriment l'anxiété liée aux orifices du corps, le contrepoint sociologique de cette anxiété est le soin de protéger l'unité politique et culturelle d'un groupe minoritaire », M. DOUGLAS, *Purity and Danger*, Londres (1^{re} éd. 1966), 1979, p. 124.

23. *Livro da seita*, p. 162.

24. C. BERNARD et S. GRUZINSKI, *op. cit.*, p. 50 ; José de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias (1590)*, Mexico, 1979, p. 235.

25. *Livro da seita*, p. 1.

reconnaît donc la trace d'une puissance surnaturelle, à la fois parallèle et opposée au « vrai » dieu, alors que la conduite de la société avait été déléguée aux plus savants, qui étaient aussi les plus malhonnêtes²⁶. Que le diable ait choisi pour complices des gens malhonnêtes et des savants renvoie, non sans quelque ironie, à une exhortation d'Ignace de Loyola, destinée précisément aux missionnaires, à atteindre les nobles et savants du pays. Loyola avait d'ailleurs clairement laissé entendre que les jésuites devaient marcher sur les traces du diable :

Dans tous nos entretiens dont le but est de gagner quelqu'un pour l'amener en notre filet pour le plus grand service de Dieu notre Seigneur, observons exactement avec autrui l'ordre que l'ennemi observe avec une âme bonne²⁷.

Fenicio, après une longue expérience missionnaire, ne dissimulait guère son manque d'enthousiasme et d'espoir pour le progrès du christianisme dans les terres soumises à des rois indigènes, et il doutait parfois des possibilités d'application de toutes les subtilités ignatiennes. Il décrit la « secte des Malabars » comme une institution purement « superstitieuse » et se garde bien d'assimiler religion (le christianisme) et superstition (le paganisme), à la différence de Nobili qui utilise sans distinction un vocabulaire varié — entre la religion, la superstition et la secte — pour désigner l'ensemble des cultes indiens issus de racines « diaboliques » et se ramifiant dans l'univers, codé par les brahmanes, des différences sociales :

Cette secte [...] proclame « ne me touche pas, je suis sale, ne me touche pas, je suis propre » [*immundus sum noli me tangere* (Jean, 20:17) ; *estou limpo não me toqueis*], tous leurs préceptes sont dirigés vers cette fin. De leur grande arrogance naissent toutes les divisions des castes qui font que les inférieurs (*os baixos*) ne peuvent jamais s'élever en noblesse, au-dessus de ce que la nature leur a concédé, ni par les armes, ni par les lettres, ni par l'argent, ni par aucun moyen humain²⁸.

Que l'institution des castes (*as castas*) soit associée aussi clairement à l'opposition entre le pur et l'impur est une observation ethnologique remarquable, même si les origines de cette pratique ne peuvent qu'être le fait du diable²⁹. Fenicio, à l'instar de Fernandes, reconnaît que le caractère héréditaire de la pollution doit être mis en relation avec les circonstances matérielles des actions quotidiennes et l'impureté inhérente à tout contact avec les cadavres, le sang ou la salive. C'est cette dernière considération qui introduit une différence essentielle avec les règles de pureté (ou de sainteté)

26. La désignation de Malabar était à cette époque attribuée à la région entière du sud de l'Inde, aux peuples qui l'habitaient et à leurs langages. La distinction entre les Tamouls et les Malayalis n'apparaîtra clairement que plus tard.

27. Ignace DE LOYOLA, « A Paschase Broët et Alphonse Salmeron, Rome, début septembre 1541 », *Écrits*, Paris, 1991, p. 666.

28. *Livro da seita*, p. 162.

29. Pour une théorie des castes fondée sur l'opposition de pur et impur, voir L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, 1966.

MISSION ET PRÉDICATION

observées par les chrétiens européens au 17^e siècle. La moralité fondée sur l'intentionnalité individuelle avait alors supplanté l'intérêt des circonstances matérielles, même si le christianisme primitif, comme le souligne Nobili, contenait des normes relatives à la pollution similaires à celles des brahmanes³⁰. L'effet du principe héréditaire de pollution établi sur les circonstances matérielles conduit à une société segmentée qui est, d'après Fenicio, imperméable aux idées « religieuses » nouvelles. Le système des castes, cette structure particulière des divisions sociales, est du point de vue missionnaire, l'obstacle principal à la dynamique du prosélytisme, empêchant les conversions individuelles en cascade et exigeant au contraire que celles-ci procèdent caste par caste. La découverte que Nobili essaie d'exploiter porte précisément sur l'articulation verticale des castes entre elles, dont découle le circuit de diffusion des idées et des pratiques novatrices, religieuses ou non ; selon lui, les innovations ne se transmettent pas à l'intérieur de la société indienne dans n'importe quel sens, mais uniquement des hautes castes vers les castes inférieures³¹. Et logiquement, les efforts apostoliques doivent porter prioritairement sur les élites sociales (lettrés, guerriers, etc.).

Pour ce qui concerne la question des ablutions brahmanes, Nobili avait tourné l'argument, non pas contre Fenicio dont il ignorait le texte, mais contre Fernandes. Le corps indien, comme tous les corps, était pour Nobili porteur de signes. Mais il convenait de distinguer les signes (*signa*) religieux des signes proprement civils, en s'appuyant sur des critères spécifiques de démarcation. Nobili emprunta pour ce faire la tradition et l'autorité ecclésiastique, le témoignage écrit et oculaire de la réalité indienne, et la raison (*ratio*) théologique. Quand il décrit les bains des brahmanes, il ne s'abandonne pas aux détails curieux et pittoresques, comme semblent le faire ses contemporains Fernandes et Fenicio. Pour éviter précisément de mettre en relief l'étrangeté culturelle indienne, Nobili fonde principalement ses arguments sur les exemples de *lavacra* ou *corporis lotiones* tels que les pratiquaient les chrétiens primitifs et qu'avaient sanctionnés les apôtres, les martyrs et les pères de l'Église. Allant de saint Pierre à sainte Cécile et saint Grégoire, il « prouve » que la pratique de la purification dans l'eau était jadis autorisée, et même encouragée parmi les religieux et le clergé : *Religiosis et clericis lotiones corporis esse licitas causa necessitatis*³². Mais ce caractère nécessaire du bain en excluait par avance tout plaisir dérivé. Toutefois, l'analogie entre les brahmanes et les premiers chrétiens est risquée, et ne sert pas nécessairement le but que Nobili s'était fixé, à savoir écarter toute signification « religieuse » ou « superstitieuse » des ablutions pratiquées par les brahmanes. Notons ici qu'un autre missionnaire, le dominicain Las Casas (1474-1566), avait suivi un chemin opposé pour parvenir à une sem-

30. J. Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, 1985. Pour la culture et la société chrétienne de l'Antiquité tardive, voir les livres de P. BROWN, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, 1982 (trad. fr. *La société et le sacré de l'Antiquité tardive*, Paris, 1985) ; *The World of Late Antiquity*, Londres, 1971 (trad. fr. *La toge et la mitre*, Paris, 1994).

31. Ce mode de diffusion du haut vers le bas de la société indienne est aujourd'hui souvent désigné par les indianistes comme phénomène de « sanscritisation ».

32. *Narratio*, p. 162.

blable conclusion. Désireux de réhabiliter les Amérindiens en tant qu'êtres humains vivant en société organisée, plus ou moins civilisée, et de démontrer l'existence d'une révélation « naturelle » accordée à toutes les « nations » du monde, Las Casas traque les traces du « religieux » dans toutes les « idolâtries » anciennes et contemporaines³³. Nobili fait l'inverse, en essayant d'abolir le religieux au profit du civil. Mais si les divers usages profanes du bain que repère Nobili semblent conduire vers le domaine du religieux, il s'agit là de formes religieuses « naturelles » qui glissent facilement dans le social.

Pour établir qu'il est interdit, parmi les Indiens comme parmi certains chrétiens, de rester sale après l'acte conjugal (*post licitam conjugalem copulam*) ou avant de pénétrer dans un temple, Nobili mobilise saint Jérôme, saint Grégoire, Tertullien et saint Cyrille de Jérusalem. La transgression était telle que, d'après saint Grégoire, une femme ayant défié cette règle était, dès qu'elle avait franchi le seuil de l'église, emportée par le diable. Un autre exemple, tiré de saint Cyrille, qui confirme la règle rapprochant la saleté corporelle de l'hérésie, est celui des Manichéens qui « ne se lavent pas après l'union illicite, ni avant l'entrée dans une église »³⁴. La démonstration extrême portant sur la copulation est employée pour indiquer que les ablutions d'eau proviennent, Nobili citant Baronius, d'un « instinct naturel » présent parmi tous les hommes et femmes qui approchent Dieu. Même les restes archéologiques montrent, ajoute-t-il, que l'on trouve, à l'extérieur des anciennes églises un endroit pour se laver. Or, cette pureté corporelle pratiquée par les chrétiens descendait du paganisme romain, en particulier, d'après saint Clément, des païens qui vivaient au temps de Constantin³⁵. En définitive, Nobili télescope les mondes décrits par Hérodote, concernant les Égyptiens, les Grecs, les Perses ou les Romains, pour affirmer l'universalité de la purification corporelle observée avant de pénétrer les lieux saints. Si tous les païens méditerranéens et leurs héritiers, les chrétiens primitifs, pratiquaient de telles ablutions, il n'y a pas lieu, s'indigne Nobili, de condamner cette coutume (*mos*) chez les Indiens³⁶.

Aux arguments savants que Nobili avait tirés de la littérature théologique et historique européenne viennent s'ajouter les raisons « politiques » dictées par son expérience immédiate. Ainsi, les anciens chrétiens indiens, ou chrétiens de Saint Thomas, continuent de suivre les mêmes prescriptions en matière d'ablutions afin de préserver leur rang social élevé parmi les Gentils, ainsi que leur gagne-pain (*ad vitam necessaria negotia*)³⁷. Fenicio confirme cette remarque, soulignant ainsi l'aspect relationnel de la pollution, qui est toujours apprécié dans le rapport à autrui. Si on perd « la caste et continue à être sujet du roi de la terre, [le roi] peut tuer ou vendre [ceux

33. Voir M. BATAILLON, *Études sur Bartolomé de Las Casas*, Paris, 1965 ; B. de LAS CASAS, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Mexico, 1942.

34. *Narratio*, p. 167.

35. *Narratio*, p. 162.

36. *Narratio*, p. 168.

37. *Narratio*, p. 170. Sur l'histoire des chrétiens de Saint Thomas, voir L. BROWN, *The Indian Christians of St Thomas. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*, Cambridge, 1982 (1^{re} éd. 1956).

MISSION ET PRÉDICATION

qui ont perdu la caste] »³⁸. Les motifs à l'origine de ces principes ne sont pas politiques, mais « superstitieux », insiste Fenicio, car les Indiens reconnaissent également deux types de péchés : le péché que « l'on peut appeler véniel, puisqu'il suffit d'un peu d'eau versée sur la tête pour le faire partir », et le péché « mortel, irrémissible ». En remplaçant, par analogie, les « doctrines du péché » indiennes dans l'économie morale chrétienne, Fenicio soutient l'idée de « la superstition païenne » comme système parallèle et opposé au christianisme. Les rois sont au demeurant soumis à ces mêmes injonctions « superstitieuses ».

Un peu plus loin dans son texte, Fenicio relate l'histoire du roi du Travancore, qui avait organisé la cérémonie de sa « deuxième naissance » pour devenir brahmane³⁹. Cette ruse échoua et tous les brahmanes qui avaient participé à cette cérémonie en mangeant avec le roi furent chassés de leur caste. Les puissants symboles de pureté relatifs à l'or ou à la vache n'avaient apparemment pas suffi à effacer le codage biologique. Le déterminisme de la « superstition » est toujours présenté comme touchant principalement le corps, et non l'âme (ou la raison) comme les « lois » chrétiennes. D'après Fenicio, les Indiens sont plus justes (*yustiziosos*), plus rigoureux dans leurs cérémonies « superstitieuses » que les anciens Égyptiens ou les Juifs. Même la traduction analogique qui opère constamment entre paganisme et christianisme s'avère inadéquate, car ce qu'on appelle le péché mortel figure chez les Indiens dans le domaine charnel puisque « ils [les péchés] tuent le corps en faisant perdre la caste »⁴⁰.

Les ablutions des brahmanes : le corps honorable

C'est la notion d'honneur que l'on trouve à la base de la pureté corporelle et de la stratification sociale, honneur qui fonde — parfois obscurcit — la moralité indigène. Cette structure sociale est néfaste, selon Fenicio, non seulement en raison de son origine païenne, mais également parce que les brahmanes, les plus honorables, ayant entendu et compris le message chrétien, refusent de s'y soumettre :

En ce qui concerne les péchés, quoique tous comprennent naturellement qu'il est injuste d'aller contre les commandements de notre loi sainte parce qu'ils proviennent des premiers principes de la loi naturelle [les commandements] que le dieu avait donnée à tous, ils ne les respectent pas⁴¹.

L'expérience de Nobili était fort différente de celle de Fenicio. Nobili s'était installé en un lieu où le message chrétien n'avait pas encore été pro-

38. *Livro da seita*, p. 162.

39. Pour la description de la cérémonie de *hiranyagarbha* (naissance de la vache d'or) par un autre jésuite à Madurai un demi-siècle plus tard, voir V. NARAYANA RAO, D. SHULMAN et S. SUBRAHMANYAM, *Symbols of Substance. Court and State in Nayaka Period of Tamil Nadu*, Delhi, 1992, pp. 79, 184.

40. *Livro da seita*, p. 162.

41. *Livro da seita*, p. 162. Pour comparaison, voir *Narratio*, pp. 6-10.

clamé, puisque Fernandes n'avait pas eu la permission du souverain local, le Nayak de Madurai, de faire du prosélytisme⁴². En outre, la stricte hiérarchie que Nobili avait découverte parmi les Indiens était une source d'admiration pour cet aristocrate italien. Le fait que pratiquement tous les gestes sociaux se réfèrent à l'organisation verticale de la société locale constituait une preuve supplémentaire de l'existence d'une civilité indigène. Ainsi, quand les chrétiens indiens, et notamment brahmanes, se lavent après le contact, même purement oculaire, avec les personnes de bas statut (*ignobiles*), il s'agit d'un *politicus cultus* fondé sur les coutumes civiles (*consuetudines civiles*), plutôt que sur l'hygiène. Ces usages, jugés superstitieux et diaboliques pour Fernandes et Fenicio, s'articulent selon Nobili dans le domaine social, faits par et pour les hommes. S'agissant des institutions humaines, affirme-t-il, en Inde ou parmi les premiers chrétiens d'Europe, leur origine et leur raison d'être restent obscures. Mais, en ayant écarté le rôle du diable dans leur genèse, Nobili contredisait l'autorité théologique de la hiérarchie ecclésiale de Goa dans le domaine missionnaire et « ethnographique » tamoul.

Sans le déclarer explicitement, Nobili suggère que la civilité indienne est aussi arbitraire dans le choix de ses règles sociales que la civilité européenne. Ainsi pourquoi doit-on, en Europe, se laver les mains avant un repas, alors qu'on affecte par ailleurs de vouloir les protéger de la saleté par des gants ? D'où vient la saleté sur le visage et les mains que nous lavons dès que nous nous levons le matin ? Une fois les coutumes indiennes jugées comparables à celles des Européens, elles sont relativisées pour montrer non seulement que le monde indien est différent, mais aussi pour souligner qu'elles ne découlent pas d'une moralité fixe, et surtout pas d'une moralité religieuse. « *Traditio [...] autrix, consuetudo confirmatrix, animorum propensio observatrix* » : ainsi Nobili définit-il laconiquement la mise en place des coutumes civiles⁴³.

Si la civilité n'est qu'une intuition naturelle de communiquer ou de « faire commerce » avec autrui, devenue tradition confirmée par l'usage, les formes qu'elle privilégie sont soumises aux contingences historiques et culturelles. Nobili indique par exemple que « chez nous » (*apud nos*), se présenter devant le roi avec un chapeau est considéré comme méprisable, tandis qu'en Inde, la tête nue est le signe d'un manque du respect dû au supérieur. La comparaison contrastée des mœurs était un des *topoi* centraux dans la littérature missionnaire jésuite. Ainsi Alessandro Valignano, en décrivant la civilité japonaise, note dans son *Summario* : « Nous enlevons notre toque ou notre chapeau et nous nous levons pour faire honneur à nos visiteurs ; eux, au contraire, enlèvent leurs souliers et s'asseyent, car c'est pour eux manquer de courtoisie que de recevoir quelqu'un debout »⁴⁴. Les variations dans les usages, poursuit Nobili, ne doivent pas masquer le but

42. Le contexte historique du règne des Nayak du 16^e siècle au 18^e siècle est décrit dans R. SATHYANATHA AIYAR, *History of the Nayaks of Madura*, Madras, 1980 (1^{re} éd. 1924) et V. NARAYANA RAO, D. SHULMAN et S. SUBRAHMANYAM, *op. cit.*

43. « La tradition les crée, l'habitude les confirme, le penchant de l'âme les observe », *Narratio*, p. 170.

44. A. VALIGNANO, *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, Paris, 1990, p. 76.

MISSION ET PRÉDICATION

(*finis*) fondamental des bains, qui est la pureté (*munditia*), d'autant plus que le climat du pays oblige à porter peu de vêtements rapidement entachés de sueur. Le corps indien portant l'inscription de la souillure s'inscrit lui-même dans les relations sociales, jusque dans l'équivalence entre *munditia* et *nobilitas*. En conjuguant l'Inde et l'ancien monde méditerranéen, Nobili introduit ses lecteurs européens à l'étrange panorama social dont il est témoin avec une précision et une persuasion anachronique, toujours vigilante à neutraliser toute différence incontrôlable et à « naturaliser » aussi bien les effets que les causes. En définitive, la civilité indienne commence et finit par cette nausée naturelle (*naturalem nauseam*) à l'égard de l'ignoble (*plebs* et *imunditia*).

Le cordon des brahmanes : le corps habillé

Le cordon dit brahmanique (*linea brachmanum*), sans constituer un vêtement réellement substantiel, recouvre néanmoins le corps indien d'une manière tout à fait remarquable. De la même façon la mèche (*corumbinum* en latin ; *kudumi* en tamoul), qui n'a l'air que d'une synecdoque de coiffure, est beaucoup plus porteuse de sens que le reste de la chevelure. Ces signes minimalistes, qui sont l'apanage des brahmanes, sont également au cœur de la dispute entre Nobili et Fernandes.

La décision prise par Nobili de porter lui-même le cordon avait profondément scandalisé Fernandes, comme on le voit dans sa lettre dénonciatrice. D'après son *Summario da ceremonias e modo de proceder [...]* dans lequel il cite un certain nombre d'ouvrages en tamoul ou en sanscrit, le cordon s'avère être un instrument superstitieux, voire de magie. Son incompatibilité avec le christianisme, qui va de soi pour Fernandes, tient à sa signification de « deuxième naissance » :

[Vaxiten] dit que le *brahmane* naît deux fois, une première fois du ventre de sa mère et une deuxième fois quand il possède le cordon. [Manu] dit que le cordon signifie pour le *brahmane* la deuxième naissance et on peut dire que l'épouse de Brama appelée Xabitri est sa mère, et que son père est celui qui enseigne l'*oubadesão* de Xabitri⁴⁵.

En adoptant le cordon, Nobili franchit le seuil du paganisme et renaît dans la famille « divine » des Hindous, famille qui n'est qu'une imitation diabolique de la famille chrétienne. L'horreur de tous ces faux dieux (Brahma, Savitri), que Fernandes fait apparaître dans son récit, donne à croire que ces êtres diaboliques vénérés par les Hindous n'étaient pas qu'une simple illusion, mais maîtrisaient certaines formes de magie. Son traité, lui-même encombré par les citations des textes indiens, ressemble à un livre sur la cabale ou sur la magie noire pratiquée en Europe.

De la façon prescrite par différents auteurs pour préparer le cordon des *dvija* (deux fois nés), *bramanes*, *rajos* (rois) et *comutins* (marchands) jus-

45. *Tratado*, p. 37.

qu'aux diverses cérémonies qui marquent l'utilisation du cordon dans les pratiques quotidiennes des Hindous, Fernandes construit dans ses descriptions successives un effet de présent perpétuel⁴⁶. Comme si la superstition embrouillait les hommes dans un travail abrutissant de répétition rituelle qui inclut la manipulation des objets et la récitation des formules sacrées. Fernandes nous offre une « ethnographie » basée sur la synchronie textuelle et l'objectivité taxinomique dans laquelle les causes et les effets se confondent ; de la même manière, les auteurs hindous sont pris pour des titres d'ouvrages, l'orthographe portugaise invente ses propres distinctions ou similitudes là où elles n'existent pas, et les vocables techniques, tamouls ou sanscrits, sont mis à contribution sans effort d'explication. Le mot *oubadesão* apparaît ainsi dans le texte précédemment cité, mais Fernandes n'en fournit aucune traduction. Le lecteur saura juste qu'il s'agit d'un objet d'enseignement païen, apparemment fort différent de l'enseignement chrétien dispensé en portugais. Pour une part, la langue de Fernandes dans son *Summario*, mélange de portugais parlé et de mots vernaculaires, reflète son manque d'éducation et sa longue immersion en pays tamoul. Mais l'emploi du terme *oubadesão* indique d'autre part que le sens du fragment se situe dans le registre de la superstition hindoue, et qu'il doit être par conséquent nettement séparé de l'enseignement chrétien. Nobili reprendra d'ailleurs la notion d'*upadesam* dans ses propres œuvres évangéliques écrites en tamoul : *ñanopadesam*, produit de la combinaison avec *ñanam* (savoir), signifiera l'enseignement de la doctrine chrétienne⁴⁷.

Selon Nobili, le cordon brahmanique est étroitement lié au savoir rassemblé et transmis, d'une manière extrêmement sélective et parcimonieuse, par les brahmanes :

Nous pouvons dire seulement que [le cordon] est clairement le signe du lignage brahmane et qu'il n'est d'aucune manière superstitieux (*superstitiosum*), mais politique (*sed mere politicum*)⁴⁸.

Le cordon marque le rang (*gradus*), par lequel les brahmanes se distinguent des autres Indiens, et l'office (*officium*), qui n'a rien en commun avec l'office de prêtre indigène, mais avec la préservation du savoir (*sapientia*). Pour répondre à Fernandes, Nobili explique le rituel de la seconde naissance non comme la naissance dans la superstition des brahmanes, mais comme la naissance dans leur office, c'est-à-dire dans leur profession. Pour preuve, Nobili cite un proverbe sanscrit (*Janmana jayate sudrah, karma jayate dvijah*) et le traduit en latin ainsi : *generatione nascitur plebeius, collatione lineae nascitur braman* (le plébéien vient au monde par naissance, le brahmane par investiture du cordon). Déjà en 1610, Nobili avait déclaré publiquement à Madurai, en affichant une *olai* (feuille de palme) sur l'arbre

46. Ou « *ethnographic present* », selon les anthropologues américains regroupés autour du projet de « l'ethnographie expérimentale ». Voir J. CLIFFORD et G. E. MARCUS édés, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, 1986.

47. *Upadesam* — 1. l'instruction spirituelle, l'enseignement de la doctrine ; 2. initiation aux mystères de la religion, par le moyen des mantras, *Tamil Lexicon*, Madras, 1982, vol. I, p. 424.

48. *Informatio*, p. 64.

MISSION ET PRÉDICTION

devant son église, qu'il venait d'une famille de *rajas*, mais qu'il était brahmane par profession⁴⁹.

L'examen méticuleux des « lois civiles » locales (le *Smruti* écrit par Manu) apporte à Nobili de plus en plus de preuves pour sa démonstration et il couvre son propre texte (*l'Informatio*) de citations en sanscrit, langue alors inconnue aussi bien des savants européens que des autres missionnaires d'Inde. A l'époque de cette rédaction, entre 1613 et 1615, Nobili était lui-même « rempli » de sanscrit, et d'enthousiasme pour le savoir brahmanique qu'il définit comme *sciencias* et *leges civiles*. En citant les fragments sanscrits comme s'il citait les *auctores* européens, Nobili cherche à asseoir son autorité auprès de ses lecteurs et de ses juges potentiels, tout en désavouant Fernandes qui ne maîtrise pas cette langue réputée être le « latin des Indiens ». Dans le même temps, les citations originales souvent longues, s'étirant sur plusieurs phrases, ont un effet indéniable de légitimation de la pensée hindoue qui se voit ainsi placée, au moyen d'une profusion d'analogies, au même rang que le savoir profane européen. Le sanscrit comme le tamoul, qui jaillissent directement des pages de Nobili, offrent une preuve extraordinaire de l'existence de l'Autre. Mais il ne s'agit plus d'un Autre dont le monde serait encombré de choses étranges et d'actions irrationnelles, comme sous la plume de Fernandes, mais d'une figure noble, le brahmane de Nobili qui sera spirituel ou rationnel chaque fois que l'exigera la démonstration.

Le cordon des brahmanes : le corps savant

Le droit héréditaire des brahmanes en Inde est d'apprendre les « sciences », insiste Nobili, et le cordon sert à marquer ce trait social qui est attesté étymologiquement par la racine *brum* signifiant *intellectio et sciencia*, ainsi que par le terme *brahma* signifiant *sapientia*⁵⁰. Parce qu'il en avait fait un attribut du savoir, Nobili est contraint de suivre une autre voie pour expliquer que d'autres groupes sociaux revendiquent également le port du cordon. La « république indienne » qu'il dépeint ressemble parfois à la cité idéale d'Aristote. Ainsi, l'acquisition du savoir est la plus parfaite des occupations, derrière laquelle se profilent les professions « utiles » comme la charge royale et le commerce.

Du savoir brahmane, on glisse un degré plus bas dans l'échelle de la perfection, mais le même schéma est reproduit. Le cordon des rois et celui des artisans et marchands (*vaisieres*), faits de fils de nature différente, indiquent ainsi leurs offices respectifs⁵¹, mais également leur compétence ou leur excellence dans le métier. Et certains qui ne font pas partie des « deux fois nés » peuvent aussi porter le cordon comme pur signe d'honneur. Nobili mentionne l'exemple des poètes tamouls honorés par l'investiture du cordon, tel le fameux poète intouchable Valluvar de l'époque classique ou l'en-

49. A. Laerzio à Aquaviva, Cochin 8 décembre 1610, ARSI, Goa 54a, ff. 76-79.

50. *Narratio*, p. 125.

51. *Informatio*, p. 88.

semble d'un lignage dans l'État contemporain de Manamadurai⁵². La possession du cordon signale donc le degré de savoir et d'honorabilité, le statut et l'excellence professionnelle et définit ceux qui l'arborent comme les membres d'un groupe génétique ou un lignage (*stirps*). La fixité des lignages et des rangs — que Nobili à la fois admire comme indication d'un ordre naturel et critique indirectement en soulignant qu'elle empêche l'individu d'exercer son libre arbitre et le conduit notamment à une certaine « obstination » vis-à-vis de la conversion — se combine avec un modèle plus souple de mobilité statutaire (promotion par l'excellence, déchéance par la transgression) pour interpréter les usages sociaux du cordon dans le langage de l'ordre civil.

Mais n'y a-t-il aucune religion ou superstition parmi les Hindous ? Est-il possible que tous les rites et cérémonies rapportés avec répugnance par tant d'autres Européens ne relèvent en fin de compte que de la civilité indienne ? Nobili ne semble en effet, après de longues dissections de manifestations d'allure fort « superstitieuse », ne reconnaître que des usages sociaux. Il concède cependant l'existence de sectes dans la région de Madurai, très dissemblables les unes des autres par leurs divinités, leurs rites, leurs espaces et objets rituels, leurs prêtres, leurs livres sacrés ou leurs fondements théologiques. Ces derniers ne sont pas toujours très éloignés des idées déistes ou de la religion naturelle que Las Casas a cru identifier parmi les Amérindiens. Ainsi, la secte des *gnanorum* ou spirituels rejette tous les sacrifices et idoles, adore un seul dieu (*qui cum spiritus sit et non corporeus*), professe la science dite *vedanta* (tenue pour *finem totium scientiae*) et prêche la vertu (*bona opera, morales virtutes*, etc.). A la place de la secte indifférenciée renfermant, d'après Fenicio, toutes les pratiques et croyances hindoues, Nobili considère que « ce peuple a un mode de vie civil [*civilem cultum*] et, en fait, de nombreuses religions »⁵³. Comme en Europe, ces différentes sectes s'opposent sur tous les fronts, même sur les questions aussi anodines que le vocabulaire (*voces*). Les sectes des athées (*buddher, ciarvacha*), des spirituels (*gnani*) et des idolâtres (*maivada, xaiver, vaisnuva, tadva-vada, logaides, sciandravadi, vamer, schiacti*, etc.) portent des « signes de protestation » (*signa protestativa*), mais Nobili affirme que le cordon n'en fait pas partie puisque tous le conservent comme marque d'honneur. Les brahmanes athées de même que les brahmanes idolâtres portent le cordon, et les seuls à en être dépourvus sont les renonçants (*saniasses*) qui quittent le monde pour une vie de chasteté (*san=perfecte ; nhassi=abnegans seu relinquens*) à la manière des religieux européens.

Alors qu'il écrit ces lignes, Nobili était déjà lui-même un *sannyasi brahmane* (depuis janvier 1610) et avait abandonné le cordon. Cette nouvelle incarnation de Nobili avait suivi, d'après la lettre défavorable du provincial jésuite Pero Francisco qui avait visité la mission du Madurai en 1612, d'autres expériences d'indigénisation. Ainsi, après avoir insisté sur son origine noble de *raja*, il était devenu *raja* renonçant, pour décider plus tard

52. *Narratio*, p. 104. Dans *Informatio* (p. 70), le cas de Valluvar est utilisé pour prouver que le cordon sert de signe de savoir général (*insigne sapientiae in communi*).

53. *Narratio*, p. 112.

MISSION ET PRÉDICATION

qu'il était en fait *brahmane* de profession (portant le cordon) avant de devenir finalement un *brahmane sannyasi*⁵⁴. Ce passage par différents « rôles » du répertoire hindou, relevant tous de la noblesse locale, suscita de nombreux soupçons de la part de Francisco et d'autres religieux. A Goa et à Rome, les théologiens commençaient à s'affronter sur le sujet. Le contenu des coutumes et rites, tels que ceux-ci étaient décrits par Nobili ou Fernandes, n'était pas controversé, mais il s'agissait de comprendre leur nature, leur origine, leur finalité et leur statut moral pour choisir de les incorporer, de les rejeter ou de les modifier au sein de la religion chrétienne. Comme le signale Francisco dans sa lettre, non sans ironie, Nobili utilisait les distinctions spéculatives et métaphysiques comme *formaliter, materialiter, primaria et secunda intentio* ainsi que des similitudes équivoques et étranges pour prouver que toutes les cérémonies des brahmanes ressortissaient du registre civil.

Adiaphora : entre la théologie et l'ethnographie

« Je me croyais obligé de monter [ma] défense dans la Sainte Doctrine », conclut Nobili dans le deuxième chapitre de son *Responsio* qui ressemble à un exercice scolastique par excellence, découpé en *questiones, responsiones et obiectiones*. Pero Francisco avoue éprouver quelque difficulté à le comprendre, ainsi que les étymologies obscures qui rapprochent les brahmanes d'Abraham ou les *pappu* (autre terme désignant les brahmanes) des papes de Rome⁵⁵. Le bricolage théologique auquel se livre Nobili, et qui ne convainc guère ses adversaires, porte sur les questions d'éthique et de théologie morale. A l'instar des théologiens philosophes de la Renaissance qui avaient effectué un travail de synthèse entre l'éthique classique et le système chrétien de moralité, Nobili n'hésite pas à entreprendre seul de tenter une reconstitution analogue au système brahmanique.

Nombreux sont les problèmes qu'il lui faut néanmoins trancher d'emblée. Le premier consiste à identifier les sources textuelles de l'autorité brahmane, projet rendu difficile par la nature secrète de leurs lois (*leges Brachmanium*), d'autant plus que l'identification même des brahmanes n'est pas aisée selon Nobili. Ainsi, les brahmanes de Goa, les seuls convertis en Inde hors de Madurai, appartiennent à des lignages ignorants des lois brahmaniques hormis certains livres de prières ou d'instructions pratiques⁵⁶.

Quant aux brahmanes savants, ils ne répondent jamais « d'une manière fidèle » aux questions des étrangers ; dévoiler son savoir serait considéré comme *maximum peccatum*⁵⁷. Pour persuader un brahmane de « pécher »,

54. Pero Francisco à Aquaviva, Cochin, 4 nov. 1612, ARSI, Goa 51, ff. 181-182. La « modélisation » missionnaire ne s'arrête pas ici, puisque dans les années 1620, Nobili va créer un autre type de modèle missionnaire, le *pandaram*, pour les castes non brahmanes.

55. Pero Francisco à Aquaviva, Cochin, 4 nov. 1612, ARSI, Goa 51, ff. 181-182. Francisco convient de ce que l'amphibologie est permise aux missionnaires parmi les païens, mais souligne aussitôt que les théologiens à Rome n'en seraient pas si facilement persuadés.

56. *Responsio*, 92.

57. *Responsio*, 93.

c'est-à-dire d'enseigner ses lois à un non-brahmane, Nobili a dû percer le système ancien des règles et valeurs, le pénétrer et le réorganiser de l'intérieur en fonction des nouvelles exigences chrétiennes. Le seul accès à ce système de savoir païen relève de la grâce divine ; Alberto Laerzio (1557-1630), le provincial jésuite de Malabar et Francesco Ros (1557-1624), l'évêque de Cranganore (jésuite aussi), ne cessent de souligner le caractère surnaturel de cet exploit, et notamment la facilité miraculeuse avec laquelle Nobili a appris les langues difficiles comme le tamoul, le sanscrit et le télougou. Mais l'entreprise n'est pas garantie de succès et les jésuites comme Fernandes et Bucerio (mort en 1617), l'archevêque de Goa Cristovão de Sá (mort en 1622) et d'autres prélats seront précisément persuadés que Nobili avait perdu la tête en étudiant des textes brahmaniques dénués de tout rapport avec l'éthique classique ou la moralité chrétienne.

Son expertise théologique sera en conséquence utilisée pour établir deux propositions : 1. qu'il y a une forte compatibilité entre les systèmes moraux des chrétiens et des brahmanes ; 2. que même en l'absence de correspondance, le brahmanisme peut être transfiguré, « converti » en christianisme. Pour démontrer la première thèse, comme on a vu, il suffit de définir la « religion » des brahmanes comme un système des coutumes civiles. Pour résoudre le second problème, Nobili introduit dans son argumentation la notion des choses et des actes (coutumes) « indifférents », dont le nom classique est l'*adiaphora*. Dans le *Responsio* de Nobili, certaines actions comme les ablutions ou le port du cordon allaient être progressivement interprétées comme *adiaphora*.

Comment deviner la signification de ces pratiques, demande Nobili, quand on ignore les textes ? Quoique Nobili insiste sur le témoignage oculaire direct, les signes extérieurs peuvent être trompeurs, puisque « toute action ou acte extérieur ou signe n'a, en soi, aucune vertu ou malice, si ce n'est pas par une dénomination extrinsèque, venant de la volonté (*ab actu voluntatis*) »⁵⁸. Dans la grammaire théologique du salut, la volonté est étroitement liée à l'intentionnalité (*intentio*) et à la finalité (*finis*), et c'est à travers ces catégories, maintient Nobili, qu'il faut juger des religions païennes. Une « éthique de l'intention », privilégiant l'acte individuel par rapport aux prérogatives ecclésiales, prend alors le dessus sur d'autres aspects, plus institutionnels, de la moralité chrétienne⁵⁹. En outre, puisque saint Thomas d'Aquin et les scolastiques n'étaient pas capables de préciser, faute de connaître les textes sanscrits, en quoi consistaient les finalités « théologiques » des Hindous, tout jugement éthique restait indéterminé, tout au moins jusqu'à l'entrée en scène de Nobili⁶⁰.

A la conviction de Fernandes pour qui le monde brahmanique et hindou en général — pur paganisme — n'a rien d'éthique, Nobili oppose son

58. *Responsio*, 91.

59. M. DE CERTEAU, « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e-XVIII^e) », dans *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 171. Le terme « ethics of intention » est emprunté à S. FISH, *op. cit.* Voir aussi, V. KAHN, « Revising the History of Machiavellism : English Machiavellism and the Doctrine of Things Indifferent », *Renaissance Quarterly*, XLVI, 3, août 1993, pp. 526-561.

60. *Responsio*, 91.

MISSION ET PRÉDICATION

évaluation théologique pour signaler qu'une certaine indétermination dans les affaires sociales, surtout païennes, n'empêche pas la constitution et l'imposition de l'éthique chrétienne. Tout d'abord, les actions des païens sont, d'après la *Responsio*, de deux sortes : celles qui par leur nature et leur usage commun sont destinées au culte et à la religion ; et celles qui restent indifférentes, mais en même temps « accommodées et déterminées » pour l'usage des « infidèles »⁶¹. L'exemple, présenté de manière presque furtive dans le texte, de cette première catégorie, est l'habitude de brûler de l'encens. Mais quelques paragraphes plus loin, la distinction semble s'estomper. Saint Jérôme est en premier lieu invoqué pour annuler le sens prohibitif d'une telle caractérisation — « elles sont mauvaises et mensongères en matière grave ». Dans sa lettre à saint Augustin sur l'urgence de la christianisation, Jérôme plaide pour la tolérance de certains vestiges païens. Les obsèques du Christ ne furent-elles pas observées selon la loi mosaïque ? Le pape Adrien VI est invoqué ensuite, pour une opinion théologique récente ; c'est uniquement l'esprit infidèle (*animus infidelis*) qui détermine une action comme bonne ou mauvaise, ce que le jésuite Valencia confirme comme n'étant pas improbable. En sorte que les pratiques païennes sont constamment vidées de leur substance religieuse ou superstitieuse, et le dispositif interprétatif théologique facilite ce phénomène.

Parmi les actions indifférentes teintées de paganisme, Nobili distingue trois catégories : 1. celles qui sont matériellement (*materialiter*) païennes parce que la nation qui les accomplit est païenne ; 2. les actions visant à distinguer dans un sens purement civil les païens des chrétiens (par exemple, le chapeau porté par les juifs à Rome) ; 3. les actions visant à distinguer les païens en un sens proprement religieux. La dernière catégorie, la seule à inclure des traits proprement religieux ou superstitieux, est encore divisée en deux sous-catégories : 1. les actions (ou les objets) dotées de deux finalités, l'une civile et l'autre religieuse (comme les habits protégeant du froid et portés lors de certaines cérémonies païennes) ; 2. les actions (ou les objets) dont la finalité avait toujours été exclusivement religieuse, comme les objets du culte sacrificiel (les vêtements des prêtres hindous).

Le religieux est évidemment refoulé graduellement sur les marges de la typologie de Nobili. La deuxième sous-catégorie est à son tour redéfinie par une nouvelle opération analytique qui vise à établir que les emblèmes et les vêtements des prêtres indigènes recèlent également, derrière une apparence de superstition, deux significations ou usages : de simples étoffes couvrant le corps et le protégeant du froid sont aussi pour celui qui les porte une marque d'honneur. L'analogie avec les anciens chrétiens méditerranéens vient à nouveau sceller le raisonnement théologique : « Nous savons, en effet, que jusqu'au temps de Gratien les empereurs romains portaient l'étole pontificale employée par les pontifes païens dans leurs sacrifices »⁶². La conversion religieuse sera par conséquent facilitée par l'existence d'une

61. *Responsio*, 96.

62. *Responsio*, 99.

acception civile (politique ou sociale), car cette dernière repose sur une signification fixe, immuable, qui paraît découler des lois naturelles⁶³.

« Chez les païens, une chose ayant une fin superstitieuse et ayant à la fois un usage politique de par sa nature, tient de soi le milieu, et est indifférente, même si, d'après les usages du pays, elle a été dans l'usage destinée à désigner une secte ou une religion »⁶⁴.

Il suffit ainsi de changer la finalité des actions ou choses à caractère religieux pour qu'elles se transforment, comme par transsubstantiation, en actions et choses chrétiennes.

Si Nobili avait besoin de la doctrine de l'*adiaphora* pour engager une discussion théologique en vue de promouvoir les arguments pour sa méthode évangélique d'adaptation, l'Église catholique avait au fond une solution plus simple à offrir : l'autorité suprême pour remplacer n'importe quelle finalité « superstitieuse » par une finalité morale (*honestum finem*)⁶⁵. La hiérarchie religieuse de Goa, et en particulier l'archevêque Cristovão de Sá, étant violemment opposée à ses méthodes missionnaires, Nobili n'avait pu s'appuyer sur cette autorité ecclésiale. Mais il était parvenu, par le déploiement de la doctrine de l'*adiaphora*, à retarder une condamnation immédiate de Goa en renvoyant la discussion vers la curie romaine et le pape, du fait de la complexité du débat théologique⁶⁶.

Le religieux refoulé

Avec l'introduction de la doctrine de l'*adiaphora* dans la controverse avec Fernandes sur le statut des coutumes, cérémonies, croyances et pratiques brahmanes, Nobili déplace pourtant le débat du champ théologique vers le champ sociologique, voire ethnographique. En redéfinissant la problématique propre à la dispute, il annule le paganisme brahmanique en le présentant comme un usage, certes erroné, mais dont la fondation est purement historique, humaine et circonstancielle. Il n'y a plus de religieux proprement dit dans l'interprétation de Nobili, mais uniquement du matériel social auquel doivent désormais s'attaquer les missionnaires en choisissant d'en préserver certaines formes, d'adapter les autres ou de supprimer gra-

63. « La morale l'emporte sur la foi [...] parce que presque toute la morale [...] est d'une nature immuable et qu'elle durera dans toute l'éternité, lorsque la foi ne subsistera plus et qu'elle sera changée en conviction », *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Genève, t. XVII, 1778, article « Foi », p. 1019, cité par M. DE CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1975, p. 156.

64. « Res quae apud ethnicos habet superstitiosum finem et suapte natura usum habet politicum, est per se media, et indifferens, etiam postquam est adhibita ex more gentis et instituta ad sectam vel religionem profitendam », *Responsio*, p. 101.

65. *Narratio*, p. 64.

66. La controverse qui suivra pendant un siècle cette première « querelle » à propos des rites indigènes sera appelée au 18^e siècle « la querelle des rites malabares », associée à « la querelle des rites chinois ». Elle sera finalement résolue une trentaine d'années avant l'abolition de la Société de Jésus, par la bulle pontificale de Benoît XIV, *Omnium sollicitudinum*, de 1744, qui suspendra la méthode d'accommodation conçue par Ricci, Valignano et Nobili. Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, *op. cit.*, pp. 1704-1745.

MISSION ET PRÉDICATION

duellement celles qui sont inacceptables, afin de réconcilier le christianisme et l'hindouisme « séculaire ». Nobili reprend, quoique involontairement, une gamme de questions plus larges, alors débattues dans l'Europe protestante et étroitement liées à la doctrine de l'*adiaphora* : la séparation entre le pouvoir civil et le pouvoir spirituel, entre l'Église et l'État, et la souveraineté royale sur la gestion des choses indifférentes (les lois humaines, l'éthique, les coutumes). Nobili, perdu en Inde du Sud, n'était assurément pas conscient qu'en rétrécissant la sphère du religieux, il contribuait à l'érosion de la juridiction ecclésiale en tant que lieu d'autorité sur les peuples non européens et que ses descriptions et interprétations ethnologiques du brahmanisme alimentaient différents camps européens opposés non seulement aux jésuites, mais aussi à l'Église catholique ou à l'institution même de la religion chrétienne.

Depuis le 17^e siècle en Europe, comme le montre bien Michel de Certeau, même si le contenu des pratiques (religieuses) reste le même, leurs « formalités » connaissent des changements suffisamment importants pour induire de fortes mobilités, d'imperceptibles mouvements destinés à renverser l'ancien régime religieux englobant, au profit de l'éthique sociale⁶⁷. Dorénavant, le champ politique et « civil », le terme social n'étant pas employé à cette époque, sera le seul lieu fondateur privilégié de tout ce qui touche au comportement humain (la moralité) et à la vie en société (la civilité). A la suite de l'effritement du religieux qui se manifeste depuis le début du 17^e siècle dans tous les domaines en Europe, effritement qualifié de « plaie » ou de « faille » par les mystiques étudiés par M. de Certeau, l'inflation galopante du social conduit à une large sécularisation, à un « désenchantement » par lequel la religion même en vient à être traitée comme un objet parmi les autres, souvent reléguée dans la catégorie des « coutumes »⁶⁸. L'ironie de l'histoire veut que le travail missionnaire que s'était fixé l'ordre jésuite, créé par Loyola et ses premiers compagnons pour guérir cette plaie dans le corps de l'Église et de la religion chrétienne, ait en définitive engendré les effets contraires. En fournissant les matériaux susceptibles d'étayer des thèses dissidentes, de la morale cartésienne par provision à l'athéisme des libertins, les jésuites, et en particulier les missionnaires établis hors d'Europe, s'étaient pris au piège de leurs propres contradictions et ambitions à la fois spirituelles et temporelles⁶⁹. L'époque des Lumières, un siècle plus tard, sera fatale non seulement aux idées et pratiques jésuites, mais également à la survie de l'institution.

La synthèse audacieuse entreprise par Nobili entre le savoir brahmanique et la religion catholique a également nourri un glissement dans les cadres interprétatifs de l'hindouisme, traduisant un déplacement de l'articulation théologique vers une articulation sociologique. Devenant un objet

67. M. DE CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1975, pp. 153-212.

68. M. DE CERTEAU, *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, 1987.

69. J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1985 (1^{re} éd. 1971); R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 2 vols, Paris, 1943; voir aussi Jack WARWICK, « La vertu des payens selon les missionnaires », et autres contributions dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 1985.

d'analyse plutôt que de conversion, le statut « païen », « superstitieux » et « diabolique » de l'hindouisme se lézarde pour renaître dans les siècles qui suivent dans d'autres registres, coloniaux et post-coloniaux comme mœurs et coutumes, tradition, culture ou idéologie, puis finalement comme religion, cette fois définitivement dissociée du christianisme.

Iñes G. ŽUPANOV
ESF/SOAS (European Science Foundation)
School of Oriental and African Studies, Londres

