

LES PREMIERS TEMPS DE LA MISSION AMÉRICAINE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS À L'ÉPOQUE DU GÉNÉRALAT DE FRANCISCO DE BORJA

PIERRE-ANTOINE FABRE

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

OUVERTURE

L'engagement de la Compagnie de Jésus sur le terrain des missions d'évangélisation occupe incontestablement une place importante dans le généralat de Francisco de Borja, sur un double front: celui de la participation locale directe des jésuites aux expéditions lointaines et celui des ambitions universelles de l'ordre à Rome. Mais, sur ce double front, les années 1565-1570 sont aussi des années difficiles: la vocation missionnaire des jésuites n'est pas irrésistible, et la recherche d'une contribution de la Compagnie à la politique générale de l'Église dans les nouveaux mondes n'est pas incontestée. C'est à ces difficultés qu'on s'attachera ici pour situer le généralat de Francisco de Borja dans la gestation très progressive de l'institution de la Compagnie de Jésus entre la mort de son fondateur (1556) et le long règne de Claudio Acquaviva (1581-1615).¹

FRANCISCO DE BORJA AU XIX^e SIÈCLE

On peut considérer comme un premier indice des obstacles rencontrés par le généralat de Francisco de Borja dans le développement d'un apostolat et d'une stratégie missionnaires la présentation de cet aspect de la période dans l'historiographie de la Compagnie de Jésus après la Restauration

1. La première hypothèse de méthode est ici de tenir ensemble deux pôles extrêmes de l'histoire des missions d'évangélisation: le pôle social et spirituel de la vocation et de l'administration des vocations au départ pour les «Indes»; le pôle politique et institutionnel des choix de l'Église. Comme on le constate, ces deux pôles se dédoublent: d'une part, la vocation au départ dans sa dimension personnelle, conversionnelle *et* dans sa dimension organisationnelle; d'autre part, la position des acteurs institutionnels dans l'élaboration de la politique romaine et les enjeux ecclésiastiques de cette politique, dans l'immédiate postérité du concile de Trente, déclaré clos en 1563. Il est par ailleurs indispensable de consulter, pour un rappel concis et complet des données géographiques et démographiques de la première entrée de la Compagnie en Amérique (en Floride, au Pérou, au Mexique et au Brésil) au grand ouvrage de Mario SCADUTO, *L'opera di San Francisco Borgia*, Rome, 1992, en part. pp. 111-129, 407-412 (et à la recension approfondie de M. BATLLORI, *AHSI*, 62 [1993], pp. 184-192).

de 1814.² Prenons pour exemple la première histoire globale de l'ancienne et de la nouvelle Compagnies, produite par Jacques Créteineau-Joly en 1844. L'auteur, un ecclésiastique légitimiste très favorable aux jésuites (et au pape Pie XI), consacre un chapitre à «Ce que François de Borgia a fait pour les missions», dans lequel d'une part il postule l'évidence de l'«enthousiasme des frères du Père François [...] pour s'élancer à la conquête des terres infidèles»³ et, d'autre part, il fait un silence complet sur l'activité de Francisco de Borja auprès du Saint-Siège dans ce que León Lopetegui appellera plus tard «les premiers pas de la *Propaganda Fide*». En revanche, il consacre plusieurs pages au massacre par, en 1569 au large des Iles Canaries, de trente-neuf missionnaires en partance pour le Brésil sous la conduite d'Ignacio de Azevedo. Cet épisode, dont le récit est élaboré par Pedro de Ribadeneira dans sa *Vita Ignatii* en 1572, connaîtra de nombreuses versions.⁴ Mais Créteineau-Joly insiste, par la voie indirecte des injures de Jacques Sourie, corsaire calviniste, sur le «papisme» des jésuites, de plus attribué à un jeune garçon qui postulait pour l'entrée dans la Compagnie (et nous retrouvons ici l'évidence de l'«enthousiasme» de la vocation): «Pendant la traversée, Juan vit de près les Jésuites et il supplia Azevedo de le recevoir au nombre des postulants. La promesse lui en avait été faite, il en demande l'accomplissement à Sourie: “Je suis de la Compagnie de Jésus comme ceux qui viennent de mourir”, lui dit-il. –“Tu n'as pas l'habit des Papistes”, répond le corsaire, “tu ne mérites pas la mort”. Ces paroles sont pour le jeune homme un trait de lumière. Il y avait encore sur le pont un cadavre de missionnaire; Juan se revêt de sa soutane toute sanglante, et il apparaît au milieu des bourreaux. Une seconde après le postulant était martyr».⁵

Quelques années plus tard, en 1863, J. M. S. Daurignac reproduit presque exactement le même récit dans son *Histoire de la Compagnie de Jésus*. Il déploie cependant avec un détail accru le dernier trait en plaçant ses mots dans la bouche du jeune Juan, à l'adresse du corsaire antipapiste: «“Je demandai au Père Azevedo de me recevoir au nombre de ses postulants, il me le

2. Les recherches des années à venir (dans la perspective de la commémoration de la Restauration de la Compagnie en 2014) devraient apprendre beaucoup sur l'historiographie jésuite du XIX^e siècle: comment se construit-elle? Avec quelles difficultés? En construisant quelle image de l'«ancienne Compagnie»? C'est au titre, pour ce qui me concerne, d'une première expérience dans ce domaine que je choisis cette entrée rétrospective dans le dossier. Voir sur cette question le balisage important de Robert DANIELUK, «La reprise d'une mémoire brisée: l'historiographie de la “nouvelle” Compagnie de Jésus», *AHSI*, 75 (2006), pp. 269-308. La seconde hypothèse de méthode de cette contribution est de repérer les effets des tensions ou des échecs de la période sur le développement de son historiographie dans la longue durée de l'histoire de la Compagnie de Jésus, et spécifiquement dans le XIX^e siècle, où les «missions» de l'ancienne Compagnie représentent tout à la fois un héritage essentiel et inaccessible –bref un *objet d'histoire* fortement investi.
3. J. CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, II, Paris, 1844, p. 135.
4. On peut consulter sur ce sujet P.-A. FABRE, «Peindre le monde, une entreprise infinie: portrait du missionnaire en artiste», in P. FOGELMAN (éd.), *Religiosidad, cultura y poder*, Buenos Aires, 2010 (avec une bibliographie de l'épisode). Ignacio de Azevedo meurt en martyr portant entre ses bras une image de la Vierge qui était la reproduction, réalisée pour lui sur la demande expresse de Francisco de Borja, de l'icône *Salus populis romani* de la basilique Santa Maria Maggiore (voir également sur ce point le récit minutieux de Pasquale D'ELIA, S. J., «Maria Salus Populis Romanis», *Arte e Fede*, Rome, 1954). Voir également les recherches récentes de M.-C. OSSWALD et José HERNÁNDEZ PALOMO sur le culte d'Ignacio de Azevedo (in *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesús*, Córdoba, 2010, pp. 129-153), qui signalent la rapidité du développement d'une iconographie du futur bienheureux (en particulier, sous le généralat Borja, Cesare CORDARA, *Historia de la Vita e della gloriosa morte del Beato Ignazio de Azevedo*, récit illustré de gravures). Benoît XIV promeut l'image des martyres dans un décret de 1742, en forme de suppléance de leurs reliques manquantes. L'épisode et sa suite sont ainsi un maillon important de la relation entre reliques et images dans la postérité du Concile de Trente.
5. *Ibidem*, p. 143. Je souligne la dernière phrase, qui effectue un fulgurant passage du désir de la Compagnie dans le désir du martyr.

promit, je vous demande d'accomplir sa promesse". Une seconde après, son héroïsme avait reçu sa récompense».⁶

La vaste synthèse d'Antonio Astrain, au tout début du siècle dernier (1902-1923), nous alerte d'une autre manière sur le bilan missionnaire du généralat Borja. Non pas qu'Astrain, comme ses prédécesseurs, construise l'emblème d'un jésuite papiste et martyr, c'est-à-dire résolve, comme par enchantement (ou par miracle), le problème de la vocation au martyr et celui de l'adhésion au pape;⁷ mais il se refuse, dans la discussion finale de son chapitre sur Francisco de Borja avec la question: «¿Hubo en la Compañía de España una decadencia general en tiempo de San Francisco de Borja?», à poser le développement des missions américaines comme une réponse négative à cette question. Au contraire même, en détaillant le cas de Bartolomeo Hernández, recteur de Salamanque, possédé par «el apetito de ser superior y maestro de los otros» (selon l'un de ses contemporains), finalement «enviado al Péru en 1569»,⁸ il fait surtout apparaître l'espace des missions américaines comme un exutoire pour les difficultés de la province d'Espagne. Il rappelle par ailleurs, à la toute fin du chapitre, une formule de Juan de Polanco dans une lettre à Baltasar Álvarez (qui avait adressé à Francisco de Borja une lettre –perdue– de «lamentations» sur l'état de la Compagnie): «Crea, Padre mio, que en cada parte hay tres leguas de mal camino, y que todo el mundo es uno».⁹ Or nous pouvons être d'autant plus attentifs à la tonalité de la fin de ce chapitre que, par ailleurs, Astrain publie dans le même volume une lettre de Philippe II à Francisco de Borja, datée du 3 mars 1566, dans laquelle le roi demande au général que «algunos (sic) de las personas de la Compañia se envien a las Indias del mar Oceano».¹⁰

Curieusement la première édition des lettres de Francisco de Borja, contemporaine d'Astrain (MHSI *Borgia*, IV, Madrid, 1910) ne publie pas cette lettre, pourtant connue selon Astrain par plusieurs copies dans les archives espagnoles de la Compagnie de Jésus et publiée dès 1710 par Bartolomé de Alcázar dans sa *Crono-historia de la Provincia de Toledo*.¹¹ Le volume de 1910 publie pourtant une lettre de Philippe, datée du 2 mars, remerciant le général pour avoir autorisé Araoz, pourtant nommé assistant d'Espagne à Rome, à demeurer à Madrid, et précisément à la Cour.¹² Compte tenu de tout ce que l'on sait de l'implication étroite d'Araoz dans la vie de la Cour et de ses relations difficiles avec le gouvernement romain de la Compagnie, pour cette raison en particulier, la publication de cette lettre exclut l'hypothèse d'une quelconque censure des *Monumenta* sur ce sujet politique. Comment expliquer, alors, que l'autre lettre de Philippe II soit négligée? Sinon par une marginalisation historiographique, jusqu'au début du xx^e siècle, du versant missionnaire du généralat Borja?¹³

Il nous faut nous tourner vers d'autres sources (et vers une autre historiographie) pour poursuivre l'hypothèse et comprendre les raisons de cette marginalisation.

6. J. M. S. DAURIGNAC, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, I, Paris: Pêrisse, 1863, p. 143. Il ajoute, comme Créteineau-Joly et en rapportant expressément à lui, une note sur la béatification des quarante jésuites (dont le jeune Juan) par Benoît XIV en 1742.

7. A. ASTRAIN, *Historia de la Asistencia de España de la Compañía de Jesús*, II, Madrid, 1902, mentionne en quelques lignes l'épisode de la mort d'Azevedo (p. 244).

8. *Ibidem*, p. 498.

9. *Ibidem*, p. 499.

10. *Ibidem*, p. 286.

11. B. DE ALCÁZAR, *Crono-historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo*, II, Madrid, 1710, p. 145.

12. MHSI *Borgia*, IV, pp. 213-214.

13. Le fait est d'autant plus significatif que, comme je l'ai souligné en commençant, le passé de la Compagnie dans le domaine des missions d'outre-mer domine l'historiographie du premier xix^e siècle (voir par exemple François-Xavier DE RAVIGNAN, *De l'existence et de l'institut des Jésuites*, Paris, 1844, p. 102, sur l'«héritage» légué par les jésuites de Chine à la nouvelle Compagnie).

LA PROMOTION DES *INDIPETAE*

Considérons deux lettres de Francisco de Borja. Lors de la première, le duc n'est pas encore devenu général, nous sommes en 1545. Il écrit de Gandia à Diego Miron:¹⁴ «V. R. tiene razon de vestirse de grande gozo y alegria espiritual, viendo las maravillas de nuestro Dios en las Indias [...]. Gran cosa era en la primitiva iglesia convertirse los reyes y senores, y sujetarse a unos pobres pescadores. Mas si miramos los poderes que estos trahian de Dios en senales y milagros, quasi persuadian, forçando a los coraçones de los hombres siguiesen la ley evangelica; mas ahora, que diremos? Con que palabra alabaremos a la sabiduria y charidad de Dios, pues vemos que por hombres pobres, y sin milagros, y quasi sin persuasiones, vienen a pedir el bautismo de los idolatras? [...] Con que causa podriamos hallar en este negocio? Por amor de nuestro Senor, V.R. me escriba lo que en ello siente [...]. O Padre mio, V. R. pida a nuestro Senor que, ya que he sido duro de corazon hasta aqui, no lo sea de aqui adelante».¹⁵

Doute saisissant, dans lequel on retrouve les accents de Francisco de Borja à l'époque où il répugne au «negocio» et cultive ce qu'Ignace de Loyola lui reprochera en 1549, dans sa célèbre lettre sur le prophétisme, comme le risque d'une retraite sectaire.¹⁶ Beaucoup plus tard, en juillet 1566, le même Borja, devenu général, insiste dans une lettre adressée à Leão Henriques, provincial de Portugal (que nous retrouverons), sur le petit nombre des compagnons qu'il est possible d'envoyer au Brésil:

Aunque no seamos obligados por la fundacion enviar cada ano gente a la India, quando se pudiere bien es que no se falte de enviar alguno, y quando hubieren de dejar de enviarlo, deseme aviso de la causa.¹⁷

L'écart, mais aussi l'écho, de ces deux lettres permet d'ouvrir le plus largement possible l'interprétation d'une donnée essentielle du généralat Borja: le développement des lettres de demande d'envoi aux Indes, les *Indipetae*, sur lesquelles les recherches se sont multipliées dans ces dernières années.¹⁸ En effet, ces lettres, adressées au général de la Compagnie par tout prétendant aux expéditions lointaines (c'est tout au moins cette destination qui domine, bien qu'elle entre dans un rapport complexe avec ce que les jésuites d'Italie appelèrent –suivis par d'autres– dès le milieu du xvi^e siècle les «Indes d'ici»¹⁹) sont d'abord le reflet d'une pénurie de «sujets» disponibles pour

14. Diego Miron, plus connu par la suite pour son rôle dans la crise de la province de Portugal, puis pour l'ouverture du chantier du *Directoire des Exercices* sous le généralat de Borja était alors le premier recteur du Collège de Valence.

15. MHSI *Borgia*, III, pp. 12-13.

16. Voir sur ce point entre d'autres travaux les deux études d'A. MILHOU, «La tentación joaquinita en los principios de la Compañía de Jesús. El caso de Francisco Borja y Andrés de Oviedo», *Florensia* (1994-1995), et «El mesianismo joaquinita del círculo jesuita de Francisco de Borja (1548-1550)», in *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600. Atti del IV Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore, 14-17 settembre 1994*, R. Rusconi éd., Milan, 2000, pp. 109-116; ou encore P.-A. FABRE, «L'histoire à faire», *Recherches de Sciences Religieuses*, 4 (1991), pp. 615-631.

17. MHSI *Borgia*, VII, pp. 567-568.

18. Voir en particulier les recherches d'Ana Rita Capoccia, d'Alessandro Guerra, de Marina Massimi et de Gian Carlo Roscioni. Il me semble significatif de l'évolution des perspectives historiographiques sur le versant missionnaire du généralat Borja que Enrique García Hernán rétablisse dans son édition nouvelle de la correspondance (MHSI *Borgia*, VII) un certain nombre de lettres *Indipetae* (et de réponses du général) que la première édition (1910, tome IV) avait laissées de côté. E. GARCÍA HERNÁN attire lui-même l'attention sur ce problème dans la conclusion de son *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado 1571-1572*, Valencia, 2000, p. 441.

19. Voir là-dessus P.-A. FABRE; B. VINCENT, *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, Rome: École Française de Rome, 2007, en part. pp. 229-380.

ces «vignes». Il faut recruter. En témoigne par exemple une nouvelle instruction de Francisco au provincial de Portugal, Leão Henriques, le 15 octobre 1566:

Tanto se intiende aca convenir esta mision de la India que aunque en estas partes estamos faltos de sujetos hechos, me he determinado de embiar alla el P. Organtino, rector de nuestro collegio de Loreto, con otro sacerdote del mesmo collegio, y tambien el P. Rodriguez, que era rector del collegio de Trigueros, todos tres muy buenos sujetos. [...] *Y si sus Altesas no proveyesen para mas de seis (lo qual no se cree), no se dejen de inuiar por eso [...].* Desde aca veremos se podemos ayudar con alguno no obstantes las Indias de Alemania, Polonia, Francia, Cerdena y otras partes. Y avise V. R. si, ultra de los operarios, crei se podran embiar algunos sujetos al Brasil, que muestren buena aptitud.²⁰

Mais on perçoit aussi, dans un document comme celui-ci, la difficulté de soustraire des «sujets complets» (c'est-à-dire des prêtres complètement et longuement formés) à «ces parties» du monde pour les envoyer «là-bas». Aussi les *Indipetae*, qui ne sont pas encore systématisées dans ces années-là (et leur conservation ordonnée non plus, elle ne l'est qu'après 1580), deviennent-elles de plus en plus nécessaires, aussi bien pour court-circuiter les autorités intermédiaires par un lien direct des «sujets» avec le général que pour inscrire l'horizon missionnaire dans la délibération personnelle de tout membre de la Compagnie sur l'orientation concrète de sa vocation;²¹ et, enfin, pour assurer l'institution du libre consentement des individus, dont le départ pour les «Indes» représentera souvent une rupture véritable, le moment de la rupture véritable avec le milieu familial et social local.

Le recours aux lettres *Indipetae* avait été décidé par Diego Laínez. C'est dans une lettre du 18 décembre 1558 adressée à «tous les supérieurs» qu'il évoque pour la première fois la nécessité d'un «désir» pour tout envoi:

V. R. mirara anche nell'inclinazione che in alcuni notara per pasar alle Indie o terre de infideli; che per esser difficile questa missione, et ricercar molta virtu, et special gratia d'Iddio nostro signore per farsi come conviene, habera grato nostro padre d'intender chi habbia inclinazione et spirituali desiderii d'andar in quelle parti, per che delli tali si potriano poi scogliere quelli che si giudicassero atti per tal assunto.²²

Il est remarquable ici que la spécificité des vocations «aux Indes ou aux terres des infidèles»

20. MHSI *Indica*, VII, pp. 21-22 (lettre partiellement publiée par SCADUTO, *L'opera di San Francisco Borgia*, p. 81). On remarquera que M. Scaduto évite le passage dans lequel le conflit d'intérêts entre *ici* et *là-bas* est le plus manifeste (ici en italiques).

21. Il faut ici rappeler les travaux de Thomas COHEN («Why the Jesuits joined», *The Canadian Historical Association* [1974], pp. 237-258, et «Sociologie de la croyance. Jésuites au Portugal et en Espagne (1540-1562)», in B. DOMPNIER [éd.], *Les jésuites parmi les hommes*, Clermont-Ferrand, 1987, pp. 21-34), fondés l'un et l'autre sur les *Interrogationes* élaborées par Jérôme Nadal pour les maisons et collèges d'Espagne en 1561-1563, soit peu d'années avant la période qui nous occupe ici. Mais le développement des recherches sur les *Indipetae* invite à réviser ces travaux, déjà anciens, avec prudence: en effet, tout indique que le monde des missions lointaines n'appartient encore ni à la connaissance ni au projet des membres de la Compagnie de Jésus à ses débuts, et que l'information comme la suggestion sont progressives sous les généralats de Diego Laínez puis de Francisco de Borja. Aussi est-il difficile d'interpréter le pourcentage très faible des jésuites interrogés déterminés au départ comme un rejet de l'engagement missionnaire. Mais il reste évidemment vrai qu'au fur et à mesure de la diffusion de la pratique spirituelle et administrative des *Indipetae*, l'interprétation inverse est elle aussi contestable; et ceci en particulier pour ce qui concerne ce fait surprenant: un grand nombre de lettres *Indipetae* feront remonter le «désir des Indes» très loin en amont dans le cheminement des individus, en amont même de l'entrée dans la Compagnie. Un désir qui ne s'était pas encore avoué à l'époque des visites du père Nadal?

22. MHSI *Lainii*, IV, pp. 77-78.

se détache dans le cours de la lettre («V. R. mirara anche») d'une instruction plus générale sur l'observation des «inclinations», des «vertus» et des «grâces» nécessaires à d'autres charges. Mais seule cette «mission difficile» doit répondre à un «désir spirituel». Le principe d'une lettre n'est cependant pas encore arrêté: «per informarsi V. R. usara la destrezza e modo che conviene per non muovere li persone piu di quel que forse bisogneria». ²³

La méthode prend progressivement forme, ainsi dans cette lettre de Francesco Trujillo à Diego Laínez:

Pues que no puedo en presencia echar me a los pies de V. P. para pedirle gracia de hazer esta peregrinacion a las Indias con la presente le dire mi deseo pues que se ofrece este comodo y viaje que ho tanto deseado y demandado se dignesse en caridad concederme esta gracia la qual no e demandado a su Paternidad por el pasado por no aver visto ni sentido modo ni licencia de otros que pasasen y pues ahora lo hay la suplico humildemente se dignesse de concederme esta gloriosa gracia metiendome en el numero ya ordenado y si no pudiere partir con los que al presente iran de Sicilia con la gracia del Señor y su licencia voluntariamente ire en peregrinaje siendome concedido hasta llegar adonde se an de embarcar y bastara esto. ²⁴

Et celle-ci, de Jérôme Domènech au même Laínez:

La instancia grande de los hermanos que dezean ir las Indias me haze escribir la presente; no contentandose con haver ellos scrito y mostrando por sus cartas su voluntad dezean que yo escriba tambien en recomendacion de su buen deseo. Dos otros ay que tambien tienen el mismo deseo. El uno se llama Vincenzo Tonda valentio el qual vino de Siena. Un buen mancebo de 22 anos vel circa studia humanidad y tiene habilidad para poder pasar adelante en los studios, de buena presentia y pienso seria col el tiempo para poder tomar carga de otros; por donde aca parece haria falta su ausencia. Un altro mancebo aragones [*Pietro Belver*] de 26 anos, el qual ha sido soldado. No sabe letras mas de un poco de leer, mas es bueno y quieto y seguro en su vocacion y de buena presentia y rezio; mas no es para poder pasar adelante en las letras si para coadjutor temporal pudiese servir; muestra mucho deseo de ir [...] Vincentio Romena ya lo tienen conocido aca siempre ha dado buena edificacion de si y sabe latin y griego y es sacerdote. La presencia es la misma que el tenia ay no habiendo salido la barba tiene todavia la lengua un poco ofensa como solia parlando con la gorga y no sabe espanol y aca es menester y tiene el libro de las cuentas haria fuelta su ausencia [...].

Miguel Beltran tiene unas pocas de letras y tiene buena voluntad bien que algunas vezes le tomaran ciertos movimientos y ligerezas que ha dado que hazer mas luego. Estos dias pasados le enviaron à Birona y se vino aca y estuvo el P. Don Paulo por no receverlo y tanto importuno que lo recibio. Esta firme en su vocacion y como digo es bueno y se va ayudando aca ha echo la pequena schuela y hazia bien y aca se sirve del en muchas cosas. Podria se ordinar este con el tempo. ²⁵

C'est également au tout début des années 1560 que Nadal, parallèlement à ses *Interrogationes*, fait circuler en Espagne une version du livret des *Exercices spirituels* dans lequel la méditation de la mort se trouve fortement développée (comme cela était indiqué, au titre d'une possibilité parmi d'autres, par Ignace de Loyola dans la version dite «autographe» de 1548). ²⁶

23. *Ibidem*, p. 78. Le risque de la suggestion de ce «désir» est ici explicitement formulé.

24. ARSI, Ital. 117, 49 (26 janvier 1561).

25. ARSI, Ital. 117, 32 (10 janvier 1559).

26. Miguel BATLLORI, «Los ejercicios que llevó Nadal a España y las meditaciones del juicio y de la muerte», *Cultura e finanze*, Rome, 1983, pp. 65-89. Voir également P.-A. FABRE, «La décision de partir comme accomplissement des Exercices? Une lecture des *Indipetae*», in T. McCOOG (éd.), *Ite Inflammate omnia*, Rome: BHSI, 2010, pp. 45-69.

Mais Enrique García Hernán donne de précieux exemples²⁷ de la régulation rhétorique des *Indipetae* sous le généralat de Francisco de Borja, alors même que pour l'ensemble de la correspondance, la part des lettres consacrées à l'activité de la Compagnie outre-mer, qu'il s'agisse de missives reçues ou envoyées par le général, reste extrêmement limitée: pour la période du 1er juillet 1565 au 1er juillet 1566 (première année de son exercice), moins d'une dizaine (dont une majorité pour les missions d'Orient) sur plus de six cents.²⁸ Ce paradoxe rend compte de l'une des fonctions des *Indipetae*, qui ne furent pas seulement les effets (en tant qu'instrument de contrôle, de sélection, d'assurance) d'un mouvement spontané vers les expéditions lointaines, mais des leviers pour la construction concrète d'une institution universelle.

LES PREMIÈRES ESQUISSES D'UNE *PROPAGANDA FIDE*

Si l'on se déplace maintenant, beaucoup trop brièvement, vers l'autre pôle de notre objet, celui des stratégies ecclésiales dans lesquels s'inscrit le généralat Borja, il me semble que l'élucidation des termes du problème missionnaire de la Compagnie de Jésus à cette époque s'effectue en deux temps,²⁹ au-delà de ce que j'ai appelé plus haut la figure enchantée d'un «papiste» martyrisé.

Le premier temps correspond à la période qui suit le déplacement vers Rome de la production des *Monumenta Historica Societatis Iesu* et la création de l'*Archivum Historicum Societatis Iesu*, au début des années 1930.³⁰ Il est hors de portée de nos ressources immédiates (mais l'enquête est certainement à conduire) d'établir un rapport de détermination entre les deux faits. Mais il se trouve que ce premier temps se caractérise par le développement d'une grande hypothèse: celle d'un généralat marqué par le projet d'une coopération étroite de la Compagnie de Jésus et du Saint-Siège sur le sujet des missions d'évangélisation et par la résistance des monarchies ibériques face à cette coopération.³¹ Cette hypothèse se fonde sur le constat, dans la postérité immédiate de la mort du

-
27. Dans sa nouvelle édition de la correspondance de Borja (voir ci-dessus, note 17): par exemple les lettres de Martin Aparicio (de Gandia), le 18 février 1566 (à laquelle Borja répond le 21 novembre), de Diego de Samaniego, de Valladolid, le 17 juin 1566, 723, ou encore cette réponse du Général à la demande d'Ignacio de Azevedo (elle-même perdue): «Esta vez se cumpliran en parte sus deseos de ir a peregrinar en qualquier parte de la India sino en la muy encantada del Brasil» (MHSI *Borgia*, VII, p. 460).
28. La plupart des lettres ajoutées à l'édition ancienne par celle de 2009 sont précisément des *Indipetae*. Le *Diario espiritual* de Francisco de Borja, attentivement édité par Manuel Ruiz Jurado (Bilbao: Mensajero, 1997) n'accorde lui-même qu'une place très réduite (quatre occurrences, centrées pour deux d'entre elles sur les martyrs de Floride) à l'engagement de l'ordre dans l'apostolat missionnaire. On peut lui comparer le statut des «Constitutions pour les missions» dans le *Diario* d'Ignace de Loyola (voir sur la question extrêmement complexe des feuillets conservés des papiers d'Ignace, qui doit évidemment obliger à la prudence sur toute forme d'interprétation comparative, Ignace DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, éd. P.-A. Fabre, Bruxelles: Lessius, 2007).
29. On conçoit d'ailleurs la difficulté de cette élucidation puisque toute une partie du déroulement de l'histoire romaine des missions d'évangélisation échappe à l'archive, pourrait-on dire par *excès de centralité*. C'est une limite fascinante et troublante de l'histoire des institutions romaines que de cerner, dans certains moments cependant décisifs, les vibrations perdues d'une conversation.
30. Il faut citer principalement León LOPETEGUI, «San Francisco de Borgia y el plan misional de san Pío V. Primeros pasos de una congregación de *Propaganda Fide*», AHSI, 11 (1942), pp. 1-26; Félix ZUBILLAGA, «Métodos misionales de la primera instrucción de san Francisco de Borja para la América española (1567)», AHSI, 12 (1943), pp. 58-88; J. WICKI, «Nuovi documenti attorno ai piani missionari di Pio V nel 1568», AHSI, 37 (1968), pp. 408-417; et Ernest BURRUS, «Pius V and Francis Borgia. Their efforts on behalf of the American Indians», AHSI, 41 (1972), pp. 207-226. Rappelons enfin la synthèse de ces travaux dans SCADUTO, *L'opera di san Francisco Borgia*, pp. 108-111.
31. On mesure bien la fécondité d'une telle approche dans des travaux (en nous limitant au milieu du xvr^e siècle)

fondateur de la Compagnie de Jésus et sous le règne de Paul IV, d'une situation difficile de la jeune Compagnie; non pas seulement parce que la succession d'Ignace ouvrait une «crise de croissance» de l'institution, ni même seulement parce que le pape Paul IV et les jésuites avaient toujours connu des rapports conflictuels, mais parce que, plus profondément encore, la stabilisation de la Contre-Réforme catholique, à l'échelle de l'Italie et de l'Europe,³² et l'élaboration d'une politique romaine en direction des «nouveaux mondes»³³ menaçaient l'avant-garde qu'avait représenté la Compagnie de Jésus dans les années 1540, sur ces deux terrains. D'où l'engagement de Francisco de Borja, sous le pontificat suivant (Pie V est élu en 1566 et son pontificat s'achève en 1572 en même temps que le généralat de Borja), pour reprendre l'avantage sur un front évidemment capital dès l'achèvement du concile de Trente pour la redéfinition d'une *ecclesia universalis* par delà le schisme de l'ancienne *christianitas*: l'évangélisation des mondes extra-européens. D'où aussi la tentative, par le gouvernement romain de la Compagnie, de construire une articulation entre l'initiative pontificale et le développement de l'implantation jésuite en Amérique dans le cadre du *padroado* impérial. Le montage textuel parallèle, dans l'étude citée de León Lopetegui (complétée par Joseph Wicki en 1968), de l'*Instruction* de Pie V au nonce en Espagne Castagno, et de l'*Instruction*, conçue par Juan de Polanco, à l'adresse de Philippe II, reste le document le plus saisissant (jusque dans les échanges directs, sans traces, des protagonistes, qu'il suppose), de cette politique.

Le deuxième temps, beaucoup plus récent, me semble correspondre à la poussée des recherches sur l'institution de la *Propaganda fide* et sur sa genèse, depuis la fin du concile de Trente jusqu'à sa fondation effective, en 1622.³⁴ Ce deuxième temps témoigne d'un changement profond de perspective: il ne place plus, ou plus seulement, l'échec d'une stratégie curiale romaine de la Compagnie de Jésus dans le rejet d'une intervention directe de la papauté dans la conduite des affaires impériales,³⁵ car il explique la très longue gestation de la Congrégation de la *Propaganda fide*

comme ceux de Juan Carlos Estenssoro sur le Pérou des années 1560-1580 (J. C. ESTENSSORO, *Del paganismo a la santidad*, Lima: IFEA, 2003), ou d'Hervé Pennec sur la première expédition jésuite en Ethiopie (HERVÉ PENNEC, *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean (Ethiopie). Stratégie, rencontres et tentatives d'implantation, 1495-1633*, Paris: Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2003).

32. Voir la belle synthèse, toujours efficace, d'A. AUBERT, «Alle origine della Controriforma: studi e problemi su Paolo IV», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (Rome, 1986), pp. 303-355, et naturellement les grands travaux de Massimo Firpo sur le procès puis la réhabilitation de Giovanni Morone.
33. Il faut rappeler l'article pionnier de Pedro LETURIA, «Felipe II y el pontificado en un momento culminante de la historia hispano-americana», *Estudios Eclesiásticos*, 7 (1928), pp. 41-77, qui retrace la genèse de la politique internationale de la Compagnie de Jésus depuis le généralat de Diego Laínez (1558-1565). Je me permets de renvoyer sur ce point à une recherche antérieure, que celle-ci prolonge: P.-A. FABRE *et alii*, «Les politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV», *Mélanges de l'École Française de Rome*, I (1999), pp. 278-344.
34. Voir en particulier les nombreux travaux de G. PIZZORUSSO et l'ensemble des recueils dans lesquels ils s'inscrivent: «Agli antipodi di Babele. *Propaganda Fide* tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)», in L. FIORANI; A. PROSPERI (a cura di), *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, Torino, 2000 (Storia d'Italia. Annali, 16), pp. 479-518; *idem*, «La Congregazione "de Propaganda Fide" e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo», in M. C. GIANNINI (a cura di), *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare maschile nell'Europa d'antico regime (Cheiron, 43-44)* (2005), pp. 197-240; *idem*, «Propaganda Fide e gli Ordini religiosi nel XVII secolo. Note di ricerca con particolare riferimento ai cappuccini», in *I cappuccini nell'Umbria del seicento*, a cura di Vincenzo Criscuolo, Rome: Istituto storico dei cappuccini, 2003, pp. 309-334; *idem*, «La Congrégation "De Propaganda Fide" à Rome: centre d'accumulation et de production de "savoirs missionnaires" (XVII^e - début XIX^e siècle)», in *Circulación de saberes y Misiones (ss. XVI-XVIII)*, Madrid, 2010.
35. Sur l'attitude complexe de la Compagnie de Jésus dans la longue gestation de la fondation d'un organisme missionnaire curial, voir Giovanni PIZZORUSSO, «La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione

(de ses premières esquisses, contemporaines du généralat de Laínez, jusqu'à 1622) par une difficulté interne à l'équilibre des pouvoirs ecclésiastiques romains, qui rend finalement compte de l'influence croissante des Carmes, arbitres de la rivalité entre les grandes congrégations missionnaires médiévales et modernes, et de l'accès de Francesco Ingoli, lui-même étroitement lié au milieu carmélitain, au gouvernement de la nouvelle Congrégation romaine.³⁶

Le troisième temps de l'historiographie pourrait s'écrire aujourd'hui (d'où l'importance d'une rencontre scientifique comme celle dans laquelle s'est inscrite cette contribution), et sans doute aujourd'hui seulement, en fonction des contours nouveaux de l'histoire des missions d'évangélisation depuis une vingtaine d'années: une histoire certes globalisée mais tout aussi différenciée, non plus selon le découpage des empires mais selon des situations locales distinctes et comparables,³⁷ qui nous conduiraient à engager dans chacune de ces situations le calcul de trois types de rapports de force entre les pouvoirs locaux, régionaux et métropolitains sur les terrain politique, ecclésiastique et spécifiquement «religieux», dans le sens, naturellement, de la «religion» des congrégations, dont celle des jésuites.

CLÔTURE

Comme l'a montré sous de nombreux aspects la publication récente d'un ensemble de recherches sur le généralat d'Everard Mercurian,³⁸ les généralats méritent une approche globale et plurielle, qui permet de mesurer combien chacun d'entre eux se saisit de l'ensemble des projets au nom desquels la Compagnie de Jésus avait été fondée par son premier général et comment donc chacun d'entre eux, d'une certaine manière, doit refonder l'institution. Le cas Borja nous a permis de mettre en évidence un paradoxe: la vocation missionnaire de la Compagnie de Jésus en tant que telle, qui la conduit à devancer, voire à vouloir contraindre, en toute obéissance, le désir de la papauté de faire de la nouvelle institution une pièce maîtresse de l'évangélisation américaine doit s'accompagner d'une contrainte exercée par la Compagnie sur ses propres membres pour placer l'horizon des «terres lointaines» dans leur volonté religieuse.

della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo: tracce di una ricerca», in Paolo BROGGIO; Francesca CANTÙ; Pierre-Antoine FABRE; Antonella ROMANO (éd.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia: Morcelliana, 2007, pp. 55-85; *idem*, «Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la *Propaganda Fide* et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle», in P.-A. FABRE; C. MAIRE (éd.), *Les antijésuites*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 539-561.

36. G. PIZZORUSSO, «Ingoli Francesco», in *Dizionario biografico degli Italiani*, 62, Rome, 2004, pp. 388-391.

37. Au nombre desquelles la situation romaine en tant que telle: voir sur ce point A. ROMANO, «Rome, un chantier pour les savoirs de la catholicité post-tridentine», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 55 (2008), pp. 101-120.

38. Thomas McCOOG (éd.), *The Mercurian Project*, Rome: BHSI, 2004.

