Signes de la conversion au catholicisme dans l'Inde des XVI^e-XVII^e siècles

Signs of conversion to Catholicism in India, 16th-17th centuries

Señales de conversión al catolicismo en la India, siglos XVI-XVII

Sabina Pavone

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38661>

DOI : 10.4000/assr.38661

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2018

Pagination : 75-96

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Sabina Pavone, « Signes de la conversion au catholicisme dans l'Inde des XVI^e-XVII^e siècles », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 182 | avril-juin 2018, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38661> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38661>

Sabina Pavone

Signes de la conversion au catholicisme dans l'Inde des ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles

Les acteurs en scène

Dans une lettre adressée le 14 février 1662 à la congrégation *de Propaganda Fide* à Rome, le missionnaire séculier Manuel Barreto annonçait avoir fondé une « confrérie du Sauveur du monde¹ » auprès de la mission de Bicholim, dans le royaume d'Idalcan (cap Comorin) : « Les grands monarques catholiques avaient dû verser beaucoup de sang pour propager et envoyer prêcher notre Sainte Foi catholique jusque dans les Royaumes inconnus »². Le moment où la Chrétienté pourrait bénéficier d'une « plus grande estime, sans devoir payer un semblable coût »³ semblait arrivé.

Le contexte dans lequel cette nouvelle confrérie était fondée était comparable à celui de nombreuses missions créées à cette époque en Inde : il s'agissait, en effet, d'un territoire musulman dans lequel la présence de missionnaires catholiques n'était tolérée que jusqu'à un certain point, et où plusieurs brahmanes s'étaient malgré tout convertis à la religion romaine en adoptant des noms de baptême chrétiens, conformément aux prescriptions du Concile de Trente. La confrérie avait vocation à instaurer un lieu de partage pour les nouveaux convertis, mais sa constitution en indiquait clairement les limites :

1. *Lettre du p. Manuel Barreto*, Dicholim, 14 février 1662, in Archivio Storico di Propaganda Fide [APF], *Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali* [SOCG], vol. 237, 1662, f. 157v (original portugais, une copie en italien aux ff. 149-150). Sur le frontispice on lit « 4 décembre 1663 », qui nous donne l'indication de la date de la réunion de la congrégation (voir APF, *Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, 1663, f. 275v-276v, n. 19). Manuel [ou Emmanuel] Barreto est indiqué dans le résumé comme « supérieur de la mission des clercs séculiers de Biccilino [Bicholim, dans le règne d'Idalcan] aux Indes Orientales » (f. 275v). Mateo de Castro fut le premier vicaire apostolique d'Idalcan, Deccan et Bijapur érigé par la congrégation de la Propaganda Fide en 1637.

2. *Copia della relatione che fecero li Padri Missionari del Regno d'Idalxà [Idalcan], promontorio di Comorin] assistenti in Diciolim*, Diciolim [Bicholim], 9 novembre 1660, in APF, SOCG, vol. 237, 1662, f. 154 (une autre copie en portugais au f. 150r/v).

3. *Ibid.*

Et parce que le lieu ne permet pas la fonction publique de la Confrérie et pas même des processions publiques ni la composition de l'habit, chaque frère ou sœur de la Confrérie portera sa *patienza*⁴ blanche sous son vêtement, au centre de laquelle on sculptera un Monde représenté en cercle, et la croix rouge⁵.

Les signes d'appartenance à la confrérie devaient donc être dissimulés sous le vêtement, ce qui valait pour les chrétiens portugais comme pour les néophytes indiens.

Si j'ai choisi cet exemple pour introduire cette contribution, c'est pour rappeler à quel point le contexte indien des conversions est complexe d'un point de vue géopolitique : un territoire caractérisé par une série de croyances indigènes, qui interfèrent non seulement avec un espace colonial dans lequel les signes de la conversion sont étroitement liés aux rapports entretenus avec le nouveau pouvoir institué par l'*Estado de India*, mais également avec un cadre politique constitué d'une série de principautés musulmanes dans lesquelles les chrétiens sont perçus comme des infidèles. En ce sens, même le martyr est lié au thème de la conversion et des signes qui la marquent : de la même manière que Paul Miki⁶ n'échappa pas au martyre au Japon pour avoir refusé de quitter l'habit noir qui le distinguait en tant que néophyte, deux convertis appartenant à la caste des brahmanes moururent également en 1593 à Cuncolim avec le jésuite Rodolfo Acquaviva⁷. Il semble que l'un d'eux, selon les sources, serrait le bréviaire au moment de se faire couper les mains.

Parler des « signes de conversion » nous place donc face à un certain nombre d'acteurs différents, qui ont tous leurs particularités et obéissent à une chronologie qui change au fur et à mesure que se modifient les rapports entre les acteurs eux-mêmes. À un contexte indien par lui-même complexe s'ajoutent par ailleurs les stratégies conflictuelles des agents missionnaires (ordres religieux et *Propaganda Fide*), qui doivent rendre compte de leur action aussi et surtout à l'adresse de destinataires européens, qui modifient le récit des conversions lui-même. En fait, comme nous allons le voir, le lieu dans lequel se produisent

4. Signe de distinction des confréries ou associations pieuses (dit aussi *abitino*, petite robe), composé par deux petits rectangles de tissu imprimé avec des images sacrées, pendant sur la poitrine et le dos avec des rubans. Sur les objets de dévotion utilisés par les missionnaires comme objet de conversion voir Friant, 2011 : 7-20.

5. *Copia degli Statuti della Confraternita*, dans APE, in SOCG, vol. 237, 1662, f. 155.

6. Paul Miki, premier jésuite japonais, fut un des vingt-six martyrs crucifiés à Nagasaki en 1597 (trois jésuites, six franciscains et dix-sept tertiaires franciscaines). Ils furent béatifiés par le pape Urbain VIII en 1627 et canonisés par Pie IX en 1862. Voir : Yuuki, 1998 ; Tellechea Idígoras (intr. et éd. par), 1998. Pour le contexte général de la mission jésuite japonaise voir : Bourdon, 1993 ; Üçerler, 2008 : 153-168. Pour une comparaison entre la mission jésuite et franciscaine voir Correia, 2008.

7. Rodolfo Acquaviva, neveu du général de la Compagnie Claudio Acquaviva, fut le protagoniste de la mission au Grand Moghol (à la cour d'Akbar) en 1580. À son retour il fut nommé supérieur de la mission de Salsette et en 1583 martyrisé avec quatre confrères et deux néophytes. Voir Bartoli, 1668. Sur les martyres de Cuncolim voir Barreto Xavier, 2010 : 19-41 ; Souza, 1992 : 37-47. Sur les martyres dans l'espace portugais voir aussi Županov, 2005 : 47-171 ; Palomo, 2014 : 165-186 ; Strasser, 2015 : 558-585.

les conversions – les missions catholiques en Inde – ne sera pas le seul lieu où ces conversions seront ensuite discutées. Le débat sur les signes de conversion et sur leur valeur tour à tour religieuse ou politique se déroulera surtout à Rome, au sein des congrégations de *Propaganda Fide* et du Saint-Office.

Le débat historiographique

Dans un article portant sur la *Conversion Historiography in South Asia*, paru en 2009, Ines Županov a très justement souligné qu'il était difficile de trouver une approche équilibrée pour traiter d'un thème comme celui des conversions, estimant qu'aussi bien l'approche historiciste, basée sur des paradigmes de continuité et de discontinuité, que l'approche anthropologique, fondée sur une théorie des trois *stades* (prosélytisme, conversion, acculturation/adaptation) pouvaient sembler simplistes (Županov, 2009 : 303-325). C'est la raison pour laquelle elle suggérait plutôt aux chercheurs de ces différentes disciplines de mener les recherches sur le sujet en collaborant entre eux. Au cours des dernières années, le défi semble avoir été relevé par différents groupes de recherche qui, partant de perspectives et de questions différentes, ont indubitablement renouvelé le paysage historiographique dans ce domaine⁸. S'agissant en particulier de l'espace missionnaire indien, différentes études, favorisées par la richesse des sources et des archives de la Compagnie de Jésus, ont insisté sur le rôle des jésuites dans la définition des formes et des modes de conversion.

Par ailleurs, Angela Barreto Xavier a récemment mis en lumière la manière dont, dans la Goa du XVI^e siècle, le statut des convertis indigènes pouvait par certains aspects s'apparenter à celui des *néoconvertis* du judaïsme. Elle a évoqué une « in-between identity » qui faisait vivre les néophytes indiens, en dépit de leur conversion, dans des conditions d'infériorité par rapport aux citoyens portugais (Barreto Xavier, 2015 : 13-30⁹) : plus vraiment indiens, car convertis et contraints en tant que tels de respecter un certain nombre de règles qui les plaçaient hors de leur communauté d'origine, mais pas non plus placés au niveau des Portugais dans la mesure où, comme on va le voir, les néophytes n'étaient dans la plupart des cas pas équitablement traités, ni par les séculiers, ni par les religieux. Les recherches de Charles Amiel sur les processus inquisitoriaux du tribunal de Goa (dont il reste peu de traces, même si elles ouvrent des pistes de recherche ultérieure), suggèrent eux aussi une certaine forme d'analogie avec le traitement réservé aux crypto-juifs et aux crypto-hindouistes¹⁰.

8. Voir : Mazur, Shinn, 2013 ; Marcocci *et al.*, 2014 ; Fosi, 2011. Pour le projet suivi par Dietchfield et lié au volume du *Journal of Early Modern History*, consulter le site internet : <https://europeanconversionnarratives.wordpress.com>.

Sur les thèmes de l'évangélisation, des conversions et de la mondialisation, voir aussi Stelling, Hendrix, Richardson (eds.), 2013 ; Adogame, Shankar (eds.), 2013 ; Fox Young, Seitz (eds.), 2013 ; Alberts, 2013.

9. Pour la catégorie de *in between* voir Bhabha, 1994.

10. Voir Amiel, 2003 ; Amiel, Lima (eds.), 1997. Voir aussi Bethencourt, 2009.

Il est pertinent d'utiliser cette catégorie de l'*in-between identity* proposée par Barreto Xavier pour définir les convertis indigènes dans la Goa portugaise du XVI^e siècle, notamment dans le cas, déjà cité, des néophytes tués à Cuncolim en même temps que Rodolfo Acquaviva et que quatre autres missionnaires assassinés à cette occasion. En effet, si les cinq jésuites furent béatifiés en 1893 comme « martyrs de Salsette », les brahmanes convertis ne connurent pas le même sort, comme si leur « identité d'entre-deux » les avait rendus inaptes à être intégrés dans le processus de béatification. Les deux autres types de convertis souffrent également de cette identité d'entre-deux : les catéchistes, qui aidaient les missionnaires dans leur œuvre d'évangélisation, ainsi que le clergé indigène, auquel les jésuites étaient plutôt hostiles et qui se trouvait au centre d'un vieux débat amorcé en sourdine au cours de la première période moderne avant d'éclater dans toute sa force en Inde au cours du XIX^e siècle¹¹. Sur la base de ces premiers exemples, un autre aspect vient s'ajouter à ce concept d'« identité d'entre-deux » : une sorte de « hiérarchie des conversions » qui, en tant que telle, renvoie immédiatement au rapport entre tous les acteurs politiques et religieux agissant sur un territoire donné.

L'évolution de ces acteurs modifie la perception des convertis et de leur rôle : les signes de la conversion évoluent à nouveau, et doivent être renégociés au fur et à mesure avec ces mêmes acteurs. Dans le cas indien, les choses se compliquent du fait que le statut du converti, marqué par des signes spécifiques, impliquait le renoncement à d'autres signes, liés à l'identité de caste, mais qui restent pourtant considérés comme essentiels par les néophytes pour pouvoir conserver leur rôle au sein de la société indienne. On sait que ces signes furent considérés comme « neutres » (c'est l'*adiaphora*) par Roberto Nobili dans la mission du Madurai (Županov, 1999) en milieu hindou, et que leur maintien dans les missions dirigées par la Compagnie de Jésus donna lieu, entre le XVII^e et le XVIII^e siècles, à la fameuse querelle des rites malabares, dans la mesure où les jésuites considéraient ce maintien comme une condition *sine qua non* pour assurer les conversions ainsi que la sécurité des convertis eux-mêmes.

Mon objectif ici est de proposer une analyse des signes de conversion qui, tout en tenant compte de la querelle sur les rites malabares, permette également de s'interroger sur la centralité de cette querelle, et l'intègre dans le contexte plus vaste des conversions au catholicisme dans l'Inde des XVI^e-XVII^e siècles¹². Il me semble, en effet, que le débat sur les rites malabares a pris un poids

11. Sur les origines du clergé indigène au XVIII^e siècle voir Županov, 2007. Sur le débat au XIX^e siècle entre les jésuites et les autres missionnaires voir Lucquet, 1842 ; Bertrand, 1847. Le premier vicaire apostolique indigène fut Mateo de Castro : voir Sorge, 1986 ; Souza Faria, 2007 ; Barreto Xavier, Županov, 2015 : 249-264.

12. On ne parle pas ici des missionnaires protestants qui à partir du XVII^e siècle débarquèrent en Inde en réaction à la présence catholique. Sur les missions protestantes entre le XVIII^e et le XIX^e siècle voir Singh, 1999 ; Hudson, 2000 ; voir aussi Frykenberg (ed.), 2003 ; Kent, 2004 ; Porter, 2004. Sur le rôle des Hollandais, voir à présent Vink, 2015. Sur la mission luthérienne dans le territoire danois de Tranquebar voir Jeyaraj, 2009 (sur la collaboration entre missionnaires et convertis indigènes), Sweetman, 2015.

rétrospectif qui a fini par réduire à l'orthodoxie/hétérodoxie des néophytes le thème des conversions dans l'Inde des XVI^e-XVII^e siècles. Or si les pratiques de conversion nous arrivent filtrées par les missionnaires eux-mêmes – c'est là une considération banale, mais inévitable –, tous n'interprètent pas de la même manière l'attitude des pouvoirs politiques actifs sur le territoire, et les mêmes signes peuvent prendre une signification différente en fonction de celui qui s'en fait l'interprète auprès des Européens. À cet égard, les *Lettres édifiantes et curieuses* (dont des historiens comme Joao Pau Rubiès (2014) ont récemment souligné l'importance) ne constituent au XVIII^e siècle que l'exemple le plus frappant d'une série de publications qui, dès la fin du XVI^e siècle, ont mis l'accent sur la stratégie des jésuites en faveur des conversions, passant sous silence des positions plus ambiguës. Ces positions émergent pourtant nettement de mes investigations dans les très riches dossiers produits par les missionnaires qui, à partir de la naissance de la *Propaganda Fide*, trouvèrent dans cette congrégation leur point de référence le plus immédiat¹³.

Nous allons donc nous attarder sur trois étapes chronologiques distinctes : le XVI^e siècle et les premières conversions, pour lesquelles les autorités jouèrent un rôle central avec l'émergence des jésuites (Chakravarti, 2013) ; le début du XVII^e siècle, avec l'entrée en scène de la *Propaganda Fide* et l'émergence d'une optique différente chez les missionnaires dépendant de cette dernière ; la seconde partie du XVII^e siècle, avec le développement du débat sur les rites malabares, qui introduit une notion de « péril » beaucoup plus large. En effet, la sphère de ce qui peut être défini comme hétérodoxe s'étend démesurément : tous les aspects de la tradition hindoue envers lesquels les missionnaires avaient montré une certaine ouverture – donc, non seulement les signes jugés acceptables à l'époque de Nobili mais aussi d'autres cérémonies comme le bris de la noix de coco pendant le mariage ou celle des premières règles des jeunes filles ou, encore, la coutume permettant aux néophytes de garder leur propre nom – sont considérés comme un éloignement dangereux de l'orthodoxie romaine. En même temps, le mot « péril » a une double valeur car, *a contrario*, il est évoqué par les jésuites mêmes dans de nombreux documents adressés au Saint-Office pour justifier le fait que les néophytes convertis continuent à suivre les coutumes citées ci-dessus¹⁴.

La thèse que je cherche à démontrer est que cette notion de « péril », ainsi que le recours à des comparaisons avec le vieux monde païen dans lequel les premiers chrétiens avaient dû tracer leur chemin, n'étaient qu'une stratégie rhétorique utilisée par les jésuites pour convaincre les congrégations romaines de la Propagande et du Saint-Office d'accepter la pratique de l'adaptation. Comme l'a écrit David Mosse, « *[the] Jesuits [...] brought the sacraments of Catholic faith into the structures of Tamil ritual and social life so as to make them accessible* » (Mosse, 2012 : 58) mais ce faisant, ils étaient conscients

13. Sur la fondation et les stratégies de la *Propaganda Fide*, voir Pizzorusso, 2013, 2014, 2018.

14. Voir, par exemple, les documents du procureur Antonio Broglia Brandolini, dans Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede [ACDF], s.o., ST. ST. QQ – 1, l.

– bien plus qu'ils ne voulaient l'admettre – de la valeur tout sauf neutre des signes qu'ils avaient permis aux néophytes de conserver. Dans ce sens, la position de Roberto Nobili me semble significative. Le jésuite, en effet, dans ses textes rédigés à l'intention d'un public européen¹⁵, justifiait la conservation des signes brahmaniques, présentés comme neutres et exclusivement civils, s'efforçant de trouver des analogies avec les règles de comportement de l'aristocratie européenne. Comme l'a écrit Ines Županov, « *tamil purity and pollution rules were for Nobili equal to the separation of social orders in both contemporary Rome and even more so in its classical times* » (Županov, 1999: 26). Mais si nous tenons compte aussi de la correspondance privée du missionnaire, dans une lettre probablement adressée à Robert Bellarmin, il n'hésitait pas, en écrivant à son confrère devenu inquisiteur, à utiliser des mots méprisants à l'égard de l'hindouisme, qu'il considérait comme une forme d'idolâtrie à part entière: « s'agissant de la religion de ces gens-là, écrivait en effet Nobili, ils sont idolâtres et même s'ils confessent presque tout, que Dieu est unique, ils ne se lassent pas d'adorer de nombreuses idoles et racontent des histoires inventées, tout aussi fausses que celles de nos anciens Romains et des *Métamorphoses* d'Ovide »¹⁶.

Négocier la conversion

Lors de l'arrivée des Portugais à Goa, les conversions n'eurent pas immédiatement un impact significatif:

Lorsque quelqu'un se convertissait – écrivait Alessandro Valignano –, et ceux qui le faisaient étaient très peu nombreux, il restait si humble et si abattu qu'il n'osait pratiquement pas se reconnaître et s'identifier comme chrétien, car les Gentils¹⁷, qui étaient très riches et puissants, et qui contrôlaient presque tous les marchés et les rentes réelles, persécutaient et offensaient ceux qui voulaient se convertir, d'une telle manière qu'on en trouvait très peu, et qu'ils étaient méprisés (Valignano, 1944: 47).

Le roi Jean III lui-même était conscient de ce mépris; dans sa lettre du 8 mars 1546, relative à ses instructions au sujet de la destruction des idoles païennes, il reconnaissait avoir appris que ceux qui se convertissaient « de l'état

15. À propos du public européen, Županov écrit: « *the Jesuit missionary audience in Europe, separated from the Tamils by a cultural and linguistic wall, was invited to participate in Jesuit texts as ethnographers, theatre audiences, trial witnesses, or even juries and judges and confessors* » (1999: 8). Les trois traités en latin de Nobili sont la *Responsio ad ea quae modum quo nova Missio madurensis utitur ad ethnicos Christo convertendos obiecta sunt* (1610, connue aussi comme *Prima apologia*), l'*Informatio de quibusdam moribus nationis indicæ* (1613) et la *Narratio Fundamentorum, quibus Madurensis Missionibus institutum caeptum est et hucusque consistit* (1619). Voir Amaladass SJ, Clooney SJ (eds.), 2000.

16. « Roberto Nobili à R. Bellarmino ou F. Sforza », 1^{er} décembre 1607, dans Archivio Romanum Societatis Iesu [ARSI], Goa, 51, f. 7v. Aranha a attiré l'attention sur cette lettre (2010: 631).

17. Le mot « gentil » est ici synonyme de « païen », il est utilisé pour tous ceux qui ne sont pas chrétiens.

de Gentils vers notre sainte foi sont maltraités et méprisés par leur famille et leurs amis, on les éloigne de leur maison, on les dépouille de leurs biens avec tant d'injures et de violence qu'ils n'ont pas d'autre choix que de vivre misérablement, dans la nécessité et dans la peine » (cité par Silva Rêgo, 1991-2000, III, 319). L'historien indien Teotonio de Sousa a montré que l'hostilité vis-à-vis du christianisme doit être interprétée dans le contexte de la menace que représentaient les Portugais pour des intérêts socio-économiques bien établis. Il ne fait aucun doute que les convertis étaient associés au mépris voué aux Européens (*parangui*) ; il importait donc que les conversions soient d'une manière ou d'une autre négociées par le pouvoir politique, et récompensées par des concessions pouvant éventuellement revêtir un caractère économique.

On compte cependant de nombreux témoignages attestant le fait que la condition des convertis était bel et bien souvent inférieure à celle des chrétiens d'origine portugaise. Le mépris et les abus des dominants vis-à-vis des néophytes, par les Portugais comme par les autochtones, avaient encore cours au milieu du XVII^e siècle. Les comportements de ce type concernaient à la fois les religieux et les séculiers, comme on le déplore par exemple à propos du royaume de Golconda ainsi que sur la côte du Coromandel où, comme l'atteste un Père Théatin, les augustins et les franciscains usent de la violence vis-à-vis des convertis, marchandent les sacrements et « excommunient pour des causes très légères, et lorsqu'ils donnent l'absolution, ils bastonnent cruellement ces Chrétiens »¹⁸. Le Père Pietro Borges écrivait également à la *Propaganda* que « les fidèles néophytes et les catéchumènes ne sont pas traités comme des prochains, ni comme des sujets, mais plutôt comme des esclaves, de sorte qu'ils envient les Gentils, qui vivent entre eux et ne se convertissent pas pour ne pas empirer leurs conditions »¹⁹.

De surcroît, l'adhésion au catholicisme impliquait – comme on l'a déjà évoqué – de renoncer à toute une série de signes que la caste des brahmanes en particulier considérait comme essentiels et constitutifs de leur identité de naissance, mais aussi comme indépendants de leur adhésion à une nouvelle confession religieuse. À cet égard, le cas du Raja de Tanor, en 1546, est significatif : l'intéressé demanda à pouvoir se convertir et à se baptiser, mais en conservant les signes extérieurs de son identité hindoue, comme le cordon brahmanique (*pūnūl*) et la mèche de cheveux (*kudumi*) ; il justifia sa demande en affirmant que, de par sa position, cette concession aurait ensuite facilité la conversion de son peuple. Selon une source portugaise, le Raja déclara qu'après avoir atteint cet objectif, il pourrait même brûler son *pūnūl*. Il faut souligner ici le rapport entre identités collective et individuelle qui semble émerger de la source en question : les signes d'appartenance à la communauté ne comptaient que dans la mesure où celle-ci s'y reconnaissait entièrement ; à partir du moment où tout le monde serait passé à la nouvelle confession, il ne serait plus nécessaire de les conserver.

18. *Sommario*, in APF, SOCG, vol. 237, 1662, feuilles non numérotées [f.n.n.].

19. « Lettera di Piero Borges ai cardinali di Propaganda » [1640], in APF, *Indie Orientali e Cina*, vol. 1a (1623-1674), *Scritture riferite nei congressi*, f. 69.

Il s'agissait sûrement d'une explication suggérée par ceux qui, mêlant étroitement les plans politique et religieux, interprétaient la conversion d'un prince indien comme une opportunité à ne pas manquer pour le succès de l'entreprise portugaise : le théologien Diogo Borba, dans sa lettre au vice-roi, reconnaissait que le maintien des signes païens avait été refusé par Augustin dans plus d'un écrit, mais concluait que ce qui comptait, c'était la foi ; et il se déclarait prêt à accepter le *pūnūl*, le *kudumi*²⁰ et les autres signes d'appartenance à une caste, comme l'expression d'un nicodémisme pour la bonne cause. L'évêque de Goa émit une opinion identique, suscitant quelques décennies plus tard les doutes de l'historiographe jésuite du tournant du XVII^e siècle Giampietro Maffei, qui commentera négativement dans ses *Historiarum Indicarum libri xvi* le choix de l'évêque en faveur de la demande de Tanor, car il ne s'était pas rendu compte du lien entre l'habit national et les symboles religieux²¹, et jugeait donc de la valeur intrinsèque de ces signes d'une manière très différente de celle de Nobili quelques années plus tard. En effet, le jésuite de Montepulciano s'employa activement à démontrer aux institutions ecclésiastiques, à Goa comme à Rome, que les signes d'appartenance brahmanique avaient une valeur exclusivement civile et politique, et non pas religieuse. Par conséquent, ils pouvaient être portés par les néophytes sans risquer d'être considérés comme une expression de superstition et d'idolâtrie.

Le Raja avait en effet été baptisé secrètement sous le nom de Dom João, et l'autorisation de porter le *pūnūl* lui avait été accordée. Le fait qu'il ait rapidement fait acte d'apostasie n'entre pas ici en ligne de compte : celle-ci était, selon toute probabilité, due à une conversion dictée par des motifs d'opportunité politique, mais le fait que la demande en vue de pouvoir conserver le cordon ait été jugée légitime donne la mesure des marges de négociation qui existaient entre convertisseurs et convertis, marges qui évoluaient évidemment en fonction du statut du néophyte au sein d'une même communauté d'origine.

D'un point de vue formel, le premier Concile provincial de Goa (1567) établit qu'il n'était pas « licite de conduire quelqu'un vers notre foi et notre baptême par la force, en recourant à des menaces et à la terreur, car nul n'arrive au Christ par la foi s'il n'y est amené par notre Père céleste avec un amour volontaire et une grâce prévenante²² », et interdit dans le même temps

20. Le *pūnūl* est le nom tamul du cordon sacré des Brames. Le *kudumi* (dans le document appelé souvent « corumbin ») est la touffe des cheveux sur la tête des Brames.

21. Maffei, *Historiarum Indicarum libri xvi*..., 1588 : 295 : « *quanto inter habitum nationis, et symbola religionis intersit* ». J.P. Rubiés critique durement Maffei : « *Gian Pietro Maffei's Historiarum Indicarum libri xvi* (Florence, 1588), the most prestigious Jesuit historical synthesis concerning the first forty years of their Eastern missions, used the letters by Francis Xavier, Luis Fróis and other missionaries, as well as the more extensive reports by Alessandro Valignano, the general visitor of the Eastern missions, which included a survey of India. However, Maffei's treatment of the religion of the Brahmans as a collection of superstitious fables not worth going into detail was both dismissive and superficial » (2014 : 123).

22. Décret I^{er} voir Souza, 2002 : 189-201 ; Wicki, 1987 et 1981. Sur la réception du Concile de Trente, voir aussi Barreto Xavier, 2014.

les signes d'appartenance qui, comme nous l'avons vu, avaient été accordés au Raja de Tanor, y compris les signes de deuil hindou, de même que la participation des convertis aux mariages et autres cérémonies hindoues. Le Concile de Goa (ainsi que celui de Trente) ne s'appliquait toutefois directement qu'aux seules terres portugaises. Par conséquent, le péril qui pouvait découler de la non-observation des signes hindous n'était pas considéré comme un empêchement insurmontable par les missionnaires qui opéraient dans les territoires de la péninsule indienne, qui n'étaient pas sous le contrôle du Padroado lusitanien. L'accent était mis sur un seuil important, comme celui du changement de nom : de fait, il était interdit aux néophytes de conserver leur nom antérieur au baptême. Selon le rite tridentin, l'adoption d'un nom chrétien constituait sans aucun doute le premier signe tangible de l'entrée dans la nouvelle communauté et, par ricochet, le symbole d'une rupture définitive avec la communauté d'origine. Le nom prenait toute sa valeur au cours de la cérémonie de baptême qui, dans *l'Estado de India* et en particulier dans la ville de Goa, représentait le moment public de la conversion, doté d'une valeur non seulement religieuse mais aussi et surtout politique. Les cérémonies de baptême – tant individuelles que, comme on va le voir, collectives – se déroulant en « grande pompe et en grand apparat » avaient en effet une valeur double : d'une part, elles constituaient le signe tangible du succès de l'évangélisation missionnaire dans ces mondes lointains et, d'autre part, elles se voulaient une manifestation de force de la part du pouvoir colonial portugais.

Ananya Chakravarti a évoqué l'espace de la conversion à Goa comme une sorte de « théâtre impérial » (Chakravarti, 2013 : 521) dans lequel, avec le temps, les marges de négociation relatives entre convertisseurs et convertis (observées dans le cas du Raja de Tanor) commencèrent progressivement à s'éroder, pour réapparaître ensuite dans un espace missionnaire différent comme celui du Madurai, non soumis directement au pouvoir portugais. Dans cette sorte de théâtre impérial que constitue la cérémonie du baptême à Goa, les signes de la conversion sont en bonne partie liés à l'apparence de la cérémonie qui – et ce n'est pas un hasard – se déroule très souvent en présence du Vice-roi et du Patriarche²³. Les néophytes portent un vêtement de coupe européenne, et l'importance de l'habillement est également étayée par un décret du gouverneur de Salsette António Moniz Barreto, qui établit en 1575 qu'il convenait, en utilisant le produit des biens immobiliers confisqués aux brahmanes, de doter les convertis d'un habillement « chrétien » européen pour leur baptême²⁴. L'accent mis sur la valeur de l'habit européen dans les cérémonies de baptême – ici aussi à contre-courant de ce que sera par la suite l'habit de coupe indienne adopté par Roberto Nobili – apparaît également comme central dans les récits de conversion des missionnaires jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle,

23. Le titre de Patriarche ou « Primat de toutes les églises catholiques aux Indes orientales » fut reconnu aux archevêques de Goa par le pape Grégoire XIII (bref *Pastoralis officii cura*, 1572).

24. Cité par Ames, 2008 : 4. Le décret est dans les Archives Historiques à Goa, code 9529 (*Provisões a favor da Cristandade, 1513-1840*), ff. 27-50. Voir aussi Boxer, 1969 : 66-79.

tels que rapportés en Europe par l'édition de lettres comme les *Nuovi avisi delle Indie di Portogallo*. La description des habits somptueux endossés par les néophytes, de même que la liste des noms chrétiens adoptés par les convertis au cours de la cérémonie de baptême deviennent, dans les textes des jésuites, autant de signaux attestant de la puissance de l'ordre, et du monopole que celui-ci cherche à obtenir dans la gestion de ces cérémonies.

Signes de conversion entre pouvoir politique et pouvoir ecclésiastique

Une pratique similaire, bien avant l'explosion véritable de la querelle sur les rites malabares, est stigmatisée dès le début du XVII^e siècle par les autres ordres religieux, qui s'emploient à promouvoir une même quantité de cérémonies publiques. Comme l'écrit de Goa le dominicain Geronimo della Passione, dans une lettre au provincial de Portugal qui fait référence à la compétition avec les jésuites : « dans ce Royaume, à la Cour d'Espagne et à celle de Rome, il faut savoir que les frères de Saint Dominique ont la haute main sur le baptême des Empereurs, de leurs fils et petits-fils²⁵ ». Ils accusent par ailleurs explicitement les jésuites d'instrumentaliser les conversions à des fins politiques pour affirmer leur domination, allant jusqu'à excommunier les convertis qui fréquentent les églises d'ordres religieux concurrents, et n'hésitant pas à réquisitionner les nouveaux chrétiens eux-mêmes pour accompagner les missionnaires « à sons de trompettes et de pipeau (signes de leur appartenance indigène) lorsque ceux-ci viennent traiter avec le Roi de ce pays pour éjecter les pères de Saint Dominique de son Royaume²⁶ ». Un double niveau de signes, donc, utilisés par les pères jésuites selon le contexte à l'intérieur duquel ils agissaient en tant que missionnaires : chrétiens européens lorsqu'ils se trouvaient dans une ville comme Goa sous domination portugaise, « hindous » au contraire lorsque la terre de mission était gouvernée par des Indiens.

Suivant une logique qui pousse donc les autres ordres (augustins, franciscains, prêtres séculiers liés à la *Propaganda*) à lire sous un angle politique les conversions rapportées par les jésuites, le dominicain Francesco Donati dénonce le fait qu'ils « racontent en Europe chaque année les grandes conversions qu'ils obtiennent dans l'Inde des Gentils. Ce sont des fables. Ils feraient mieux de raconter la conversion qu'ils font de l'argent issu de l'usure, et à quel point ils exercent mal leur office²⁷ ». Dans ce jeu à plusieurs voix, même l'opposition coloniale entre les différentes puissances européennes est instrumentalisée, pour faire des conversions le résultat d'un acte politique d'affirmation de l'hégémonie exercée par certains ordres missionnaires (notamment la Compagnie de Jésus)

25. *Lettera al p. provinciale del Portogallo del p. Geronimo della Passione deputato del S. Offizio*, Goa 20 febbraio 1630, en APF, SOCG, vol. 98, ff. 64v-65r.

26. *Padre Francesco Donati al fratello Gregorio Donati*, Caretursi, 10 gennaio 1629, en APF SOCG, vol. 98, f. 185v.

27. Ivi, f. 191v.

à l'intérieur de l'espace indien. Dans le rapport du théatin Antonio Lubelli, il est écrit que les Anglais et les Hollandais racontent que les conversions au catholicisme sont inventées, en particulier celles dont se vantent les publications et les livres en Europe, « alors qu'ils savent très bien, en tant que praticiens des lieux dans lesquels ils feignent d'avoir du succès, que tout est faux et relève de l'affabulation, comme c'est le cas ; car si on excepte la chrétienté de la Pêcherie et de la Serre²⁸, dont l'une est sur le point de se perdre tandis que l'autre est déjà perdue, toutes les autres conversions, et même de nombreux martyrs, et tous les Ambassadeurs qui ont été présentés au Saint-Siège à maintes reprises, rien de tout cela n'est vrai [...] et tout est faux, et imaginaire, [...], et les hérétiques se servent de ces mensonges manifestes pour les opposer à de nombreuses vérités catholiques fondées sur l'*Historie Sacre* [sic] »²⁹.

L'instrumentalisation des récits de conversion et le rapport ténu qu'ils pouvaient parfois entretenir avec la réalité peuvent, une fois encore, se manifester par le vêtement comme signe distinctif, de nouveau décliné à l'intérieur d'une hiérarchie des conversions dans le contexte indien qui s'accompagnait, comme on l'a dit, du mépris pour les convertis. Le père Lubelli, bien que méprisant les missionnaires qui ne s'engageaient pas pour « éradiquer de nombreuses coutumes des Gentils », était prêt à comprendre l'autorisation obtenue par certains artisans devenus chrétiens, comme les barbiers, à « porter l'habit gentil », pour « ne pas perdre les revenus qu'ils trouvaient dans les maisons des Portugais en tant que gentils, [...] car s'ils s'habillaient à la mode chrétienne, personne ne les appellerait »³⁰.

Le cas des conversions collectives est encore différent, par rapport à celui des conversions d'individus ou de groupes constitués, de nature familiale ou professionnelle ; le type des vêtements choisis par les néophytes pouvait ne plus passer pour un signe distinctif, mais pour une manière de tromper les missionnaires qui opéraient les conversions en question. Dans une lettre de 1640, adressée aux cardinaux de la *Propaganda*, Pietro Borges, déjà cité, stigmatisait en effet les baptêmes collectifs qui avaient cours dans les îles de Salsette et de Bardas, en insistant sur le risque de rebaptiser plusieurs fois de suite les mêmes personnes. Ces baptêmes impliquaient en effet 300 ou 400 personnes à la fois, et uniquement trois jours par an, ce qui non seulement entraînait le fait que les baptisés bénéficiaient d'une très faible instruction religieuse, mais rendait également pratiquement impossible pour les prêtres de les distinguer les uns des autres. Il s'agissait de personnes pauvres, qui s'offraient comme catéchumènes pour survivre aux frais de la communauté pendant quelques jours ; ils gagnaient

28. La côte de la Pêcherie, fameuse pour la pêche des perles, est la côte située au Sud-Est de l'Inde, aujourd'hui dans l'État du Tamil Nadu. « Chrétiens de la Serre » étaient appelés les Chrétiens de St. Thomas, présents en Inde avant l'arrivée des missionnaires. La Serre, ou Serre Malabarique, est la côte du Malabar, située dans le Sud-Ouest de l'Inde.

29. Antonio Lubelli, *chierico regolare, all'arcivescovo di Laodicea, nunzio apostolico nel regno di Napoli su alcune cose più importanti allo stato christiano dell'Indie orientali* [6 febbraio 1663], en APE, *Indie Orientali e Cina*, vol. 1b (1721), f. 221r/v.

30. *Ibid.*

« un drap blanc », avec lequel ils apparaissaient en public de manière à ce que l'on pût compter combien avaient été baptisés, « d'où il ressort que beaucoup ne savent pas effectuer le signe de croix, et ne se rappellent même pas de leur nom qu'on leur écrit sur le côté droit, nom qui se perd facilement en même temps que leur appartenance à la chrétienté, ce qui a comme conséquence de les faire revenir l'année suivante se faire baptiser, du fait qu'ils n'ont pas été reconnus au milieu de tant de personnes »³¹. Comme on peut le voir dans un autre rapport du XVII^e siècle relatif aux baptêmes collectifs sur l'île de Ceylan, dépendante de l'archevêché de Goa, le problème de la reconnaissance difficile des néophytes se posait effectivement. On y remédiait « en donnant à chacun son nom de baptême écrit à la main, pour qu'il figure ensuite dans le registre des Néophytes baptisés par le Paroissien »³². Quant aux néophytes, ils manifestaient dès le baptême – selon le témoignage du frère mineur observant Francesco Negrone – leur adhésion au christianisme en crachant « par terre tous ensemble pour vitupérer et blâmer les mêmes idoles plusieurs fois, affirmant que par ce geste, ils crachaient sur leurs idoles, les prenant pour des démons ». Le fait de renier sa foi passait donc également par des manifestations extérieures, et était proposé à nouveau après le baptême lorsqu'ils

s'exclamaient à voix haute en sortant de l'église, en prononçant formellement ces paroles : Diables, Diables, qui m'avez jusqu'à maintenant trompé en me contraignant à vous adorer comme des dieux, il n'y a pas d'autre Dieu hormis le Christ. Il est le seul Seigneur du ciel et de la terre, c'est lui que nous adorons comme notre Dieu et non pas vous qui, nous le savons déjà, êtes des diables, vous n'avez aucun ascendant sur nous, nous sommes désormais dans la maison de Dieu. Tous disaient cela à voix haute en faisant des sauts et autres signes d'allégresse, qui nous émouvaient tous jusqu'aux larmes³³.

Il n'est pas possible d'insister ici sur ce point, mais l'évocation des signes du diable est continuellement présente dans les rapports qui relatent des cas miraculeux lors desquels le diable, apparu par exemple à ceux qui transcrivaient le nom des catéchumènes, est chassé grâce aux formules rituelles des exorcismes³⁴.

Nous avons surtout évoqué jusqu'à présent des signes de conversion qui accompagnent le passage vers la communauté catholique des néophytes indiens. On ne pourra pas venir dans le détail à la question des rites malabares, approfondie dans des études récentes³⁵. Ce qui nous intéresse ici, c'est de comprendre le degré d'acceptation de ces signes de la part du pouvoir politique colonial. Autrement dit, savoir si l'on peut identifier une évolution dans l'approche

31. *Lettera di Pietro Borges ai cardinali di Propaganda* [1640], cit., f. 75v.

32. *Relatione delli Battesimi generali dell'Indiani, quali nell'Isola Taprobana dell'India orientale fra Francesco Negrone, minorita osservante cronista Generale de frati minori di tutta l'India orientale, ha convertiti alle fede di Christo, e battezzati*, in Archivio Segreto Vaticano [ASV], Fondo Borghese I, 924, f. 13r.

33. ASV Fondo Borghese I, 924, f. 13 r/v.

34. Voir Županov, 2008 et 2011 ; Sweetman, 2015.

35. Voir Aranha, 2014 et 2010, Pavone, 2018.

de la question entre le xvi^e et le xviii^e siècle, et si cette approche a conditionné le débat entre les acteurs religieux sur le terrain – missionnaires, hiérarchie catholique indienne, mais aussi congrégations romaines.

On trouve un indice intéressant dans une lettre envoyée par l'Inquisiteur Général du Portugal à Paul V le 27 novembre 1620 : se déclarant favorable aux signes brahmaniques selon l'interprétation qu'en avait donnée Nobili (puisque, ajoutait-il, il y a parmi les brahmanes des athées³⁶ qui les portent tout autant), il concluait par une phrase dans laquelle il relatait le fait que le roi d'Espagne sollicitait la clôture des controverses et, pour cette raison, en appelait à la plus haute autorité pontificale³⁷. La bulle du pape Grégoire XV *Romana Sedis antistes* (31 janvier 1623) accepte les demandes des jésuites, en se montrant également conciliante envers le roi d'Espagne. Les signes étaient liés à une juste cause – *ad promovendam fidem* –, et les conversions représentaient non seulement un objectif du Saint-Siège, mais également une manifestation du pouvoir impérial. À cet égard, les autorités politiques étaient beaucoup plus disposées que celles de Goa à accepter les rites proposés par Nobili, mais si elles fermèrent les yeux sur ce que de nombreux autres missionnaires considéraient comme des « abus » à part entière, ce fut en raison de leur désir de renforcer l'empire portugais, plutôt que parce qu'elles adhéraient à ce qui devint, au cours du xviii^e siècle, le cheval de bataille des jésuites, c'est-à-dire la défense des rites malabares au nom d'un péril présumé, car « il est sûr – écrivait le procureur des Indes Broglia Brandolini – qu'ils ne pourraient vivre dans ce monde, mais comme le disait l'Apôtre, ils devraient sortir de celui-ci s'ils devaient renoncer à toutes les actions, indifférentes en soi, que la majorité de la Communauté dans laquelle ils vivent accomplit innocemment »³⁸.

36. « Il y a parmi les brahmanes des athées qui portent néanmoins les signes » (*Lettera dell'Inquisitore Generale di Portogallo a Paolo V*, 27 novembre 1620 in ACDF, s. o., ST. ST., QQ1-g, feuilles non numérotées). Contrairement à ce qui s'était passé en Chine entre les missionnaires jésuites protagonistes d'un débat animé sur la signification du mot « athéisme » et sur la possibilité de l'appliquer au confucianisme, la notion d'athéisme ne s'associe pas aux rites pratiqués par les brahmanes hindous et aux origines de l'hindouisme, plutôt assimilé à des mots comme « idolâtrie » et « gentilisme ». Il est probable que dans ce contexte le mot « athée » entende simplement souligner une distinction par rapport à la notion d'« idolâtrie » pour renforcer l'idée qu'il s'agit de rites exclusivement civils et non religieux (donc superstitieux). Sur une définition de la notion d'hindouisme, voir Rubiés, 2014. Sur la question de l'athéisme dans le débat sur les rites chinois : Catto, 2015 ; Ead., 2018. Voir aussi Mungello, 1991.

37. « A Rege Cattolico accepi literas, quibus magnopere mihi comendabat, ut qua maiori cura possem huius controversia compositionem procurarem », *Lettera dell'Inquisitore Generale di Portogallo a Paolo V*, 27 novembre 1620, cit. Dans le dossier QQ 1-g se trouve toute la documentation de la congrégation qui a été utilisée pour la rédaction du bref de Grégoire XV, *Romanae Sedis Antistes*, du 31 janvier 1623. Dans le Décret de la Congrégation du Saint-Office du 26 janvier 1623 il était souligné que l'usage de la ligne, du *kudumi*, du santal et des ablutions était permis à condition de ne pas les recevoir dans les temples des idoles, mais du prêtre catholique qui doit les bénir avec l'eau bénite ou avec les prières à présenter à l'ordinaire.

38. *Del Cordoncino di cent'otto fili tinto con zafferano col quale si lega al collo delle spose il Tali*, in ACDF, s. o., ST. ST., QQ 1-c, ss. pag.

Le changement d'attitude du Portugal, au cours de la dernière phase de la querelle sur les rites malabares (au XVIII^e siècle), me semble révélateur de cette sorte de pacte implicite entre jésuites et empire lusitanien : la crise de *l'Estado de India* met alors en question les paradigmes conceptuels sur lesquels reposait la colonisation/conversion de l'Inde et, par conséquent, le pacte entre la Compagnie et l'empire craque également. Nous ne sommes pas encore pleinement dans la période Pombaline³⁹, mais les lettres qui arrivent en provenance du Portugal à la congrégation du Saint-Office montrent clairement la perte d'intérêt de la monarchie pour le débat autour des signes hindous, et le fait que les missionnaires jésuites sont abandonnés à eux-mêmes.

Le fait qu'au XVIII^e siècle, les convertis ne risquent pas vraiment pour leur sécurité, même dans les missions qui se trouvent dans des territoires gouvernés par les musulmans, émerge à la lecture des rapports de nombreux autres religieux opérant sur ces territoires, qui considèrent l'acceptation des signes de la part des jésuites comme relevant d'une stratégie pour exercer le monopole sur les conversions, au détriment des autres ordres religieux :

Lorsqu'ils [les jésuites] savent qu'une famille veut se faire chrétienne, ils font en sorte qu'elle soit d'abord instruite par les Capucins, puis ils se rendent chez eux pour leur dire de ne pas se faire baptiser par les Capucins parce que, à ce qu'ils disent, ces derniers ne permettent ni la cendre, ni le *Tali*, et ils leur demandent d'aller dans leur collège, qui le leur permettra comme aux autres, et il arrive parfois que beaucoup de familles, pour sauvegarder leurs superstitions, quittent les Capucins et aillent chez les Pères jésuites⁴⁰.

Cette interprétation est par ailleurs également corroborée par le témoignage du jésuite Virgilio Mansi, lequel, tout en ayant été à son tour missionnaire au Malabar, n'adhère pas au discours officiel de la Compagnie en Inde. Interrogé au nom du Saint-Office par le nonce apostolique résidant à Vienne (où il se trouvait à l'époque), le père Mansi⁴¹ affirme que les persécutions, même là où elles ont eu

39. Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), I^{er} Marquis de Pombal, a été premier ministre portugais du roi Joseph I^{er} pendant la période 1756-1788. Il effectua de nombreuses réformes et soutint l'expulsion de la Compagnie de Jésus du Portugal (1759). Sur Pombal et les jésuites, voir Antunes, 1983 ; Franco, Rita, 2004 ; Franco, 2007.

40. *Fra Giovanni da Fano, cappuccino e missionario apostolico del Tibet*, 26 luglio 1708 a S. Santità, in ACDF, s. o., ST. ST. QQ 1-h. Le *tali* est un ornement féminin du mariage hindou.

41. Les cardinaux de la congrégation particulière sur les rites malabares, instituée par le Saint-Office lors de la réunion du 19 février 1721, décident d'envoyer une lettre au nonce afin qu'il écoute pour leur compte Virgilio Mansi, voir *Feria 4 die 19 febbraio 1721*, et *Memoria circa il Padre Mansi gesuita per i Riti Malabarici*, in ACDF, s. o., ST. ST. Q 1-h, ss. pag. (allegato A) – *Strane vicende del padre Vigilio Mancini* – dans laquelle est décrite l'histoire de l'arrivée en Europe de Mansi. Envoyé apparemment avec des lettres patentes par l'empereur pour discuter des rites malabares, une fois arrivé à Vienne il fut rappelé à Trente et, de là, conduit à Innsbruck et exilé dans un collège près de Monaco. Le frère de Mansi demanda la fin de cet exil et affirma que le jésuite avait été calomnié par ses confrères (qui l'accusaient d'avoir rapporté d'Inde des « richesses en argent, avec des bijoux et autres choses ») et il nomma le père Brandolini et le père Fonseca (auquel le père Mansi demanda inutilement une entrevue).

lieu, n'ont jamais eu leur origine dans des motivations de type religieux. En effet, Mansi écrit que « du moment que dans leurs villes capitales ils permettent l'exercice public de notre religion bien qu'ils sachent qu'elle enseigne et qu'elle prêche contre leur idolâtrie, de cette manière ils permettent toutes les autres cérémonies qui accompagnent notre religion, en sachant que celles-ci s'unissent à celles-là⁴² ». Donc à son avis l'on pouvait accepter le décret de Tournon qui limitait les rites, du moment que « ces Peuples présentent bien leurs objections, mais ensuite ils s'apaisent face aux raisons du missionnaire⁴³ ».

Et d'ailleurs, comme on peut le lire dans les *Lettres édifiantes et curieuses*, le Père Venance Bouchet n'avait pas hésité à s'adresser lui-même aux autorités de Nayaks, lorsqu'il avait dû lutter contre la rébellion de plusieurs catéchumènes indigènes à sa suite⁴⁴.

Les signes étaient par ailleurs indubitablement liés à l'identité d'origine des convertis car, comme l'écrit toujours Mansi, celui qui se faisait musulman perdait son statut antérieur et s'isolait du reste de sa communauté de naissance, alors que la même chose ne se produisait pas pour les chrétiens qui conservaient leur statut de caste et donc leur statut d'intouchables s'ils étaient nés tels. Les signes qui indiquaient l'appartenance à une caste étaient en effet considérés par les missionnaires uniquement comme « coutumes civiles et politiques ». Il semblait donc plus facile pour les jésuites d'invoquer un péril supposé, plutôt que de justifier leur acceptation de fait de la structure de caste de la société indienne.

*

* *

En conclusion, les signes de la conversion sont au centre d'un écheveau qui est, sinon inextricable, du moins très complexe. Il met en jeu des plans différents qui, s'ils restent parfois séparés, le plus souvent s'entrecroisent et se superposent. Le premier plan est naturellement le plan individuel dans lequel le converti a des difficultés à contrôler sa nouvelle identité et doit à chaque fois négocier non seulement les signes apparents de sa conversion, mais aussi ceux de son identité précédente. La négociation passe par l'implication d'une série d'acteurs qui vont des missionnaires – de véritables médiateurs – aux institutions actives non seulement dans les lieux de la conversion, mais aussi au cœur de la chrétienté, à Rome. Si les signes de la conversion, nous l'avons vu, ne sont pas neutres, les lieux physiques dans lesquels les conversions se produisent le sont encore moins.

Le second plan est celui du contexte indien, car les conversions qui ont lieu dans les territoires contrôlés directement par l'empire portugais subissent l'influence des institutions lusitaniennes – aussi bien laïques qu'ecclésiastiques –

42. *Scrittura del padre Mansi*, in ACDF, S.O., ST. ST. Q 1-i, ss. pag.

43. *Ibid.*

44. Voir Agmon, 2014 et 2017.

non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps. L'influence du contexte est également essentielle dans les territoires qui ne sont pas soumis à la juridiction portugaise, dans lesquels la présence des missionnaires est seulement tolérée par les institutions indigènes et où elle doit être renégociée à chaque fois.

Le troisième et dernier plan est naturellement représenté par l'Europe et plus particulièrement par Rome, le centre du catholicisme, éloignée physiquement du lieu des conversions mais, surtout à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, très active à travers les congrégations du Saint-Office et de la *Propaganda Fide*. À Rome le débat sur les rites malabares se concentre sur le caractère illégitime et le risque d'idolâtrie de tous les signes qui semblent indiquer une appartenance persistante des convertis à leur communauté d'origine. Le débat public met donc au centre les signes de la conversion comme autant de témoins de l'orthodoxie plus ou moins marquée des missionnaires dans leur manière de se conformer aux autorités de Rome en ce qui concerne l'évangélisation. C'est dans ce passage que le lieu réel de la conversion s'éloigne d'une manière pratiquement définitive du lieu dans lequel le problème des néophytes et de leur identité multiple devient l'objet d'un débat.

Les signes de la conversion se trouvent donc au centre d'un espace qui est à la fois public et privé, dont les limites sont ambiguës, traversées et modifiées suivant les rapports de force des protagonistes sur le terrain. Ils sont liés aussi bien à la territorialisation du pouvoir politique qu'à l'espace non moins réel qui est celui de l'Église catholique dans sa dimension universelle. C'est pour cela que les signes, de même que les conversions elles-mêmes, semblent devoir être analysés avec une forte conscience de leur enracinement dans le tissu non seulement religieux, mais également social, politique et économique, en cherchant à identifier précisément les modalités selon lesquelles différents acteurs évoluent, dans l'espace et avec le temps, dans leurs prises de position et leurs conduites.

Sabina PAVONE
Università di Macerata
 sabina.pavone@unimc.it

Sources archivistiques

- ARCHIVIO Storico di Propaganda Fide [APF], *Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali* [SOCG], vol. 98, 1629-1630.
 APF, SOCG, vol. 237, 1662.
 APF, *Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, 1663.
 APF, *Indie Orientali e Cina*, vol. 1a (1623-1674).
 APF, *Indie Orientali e Cina*, vol. 1b (1721).
 ARCHIVIO della Congregazione per la Dottrina della Fede [ACDF], s.o., ST. ST. QQ – 1, c-g-h-i.
 ARCHIVIO Romanum Societatis Iesu [ARSI], Goa, 51.
 ARCHIVIO Segreto Vaticano, *Fondo Borghese* I, 924.

Bibliographie

- ADOGAME Afe, SHANKAR Shobana (eds.), 2013, *Religion on the Move! New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*, Leiden, Boston, Brill.
 AGMON Danna, 2014, « Conflicts in the Context of Conversion: French Jesuits and Tamil Religious Intermediaries in Madurai, India », in Amaladass A., Županov I.G. (eds.), *Intercultural Encounter and the Jesuit Mission in South Asia*, Bangalore, Asian Trading Corporation, p. 179-198.
 AGMON Danna, 2017, *A Colonial Affair. Commerce, Conversion, and Scandal in French India*, Ithaca and London, Cornell University Press.
 ALBERTS Tara, 2013, *Conflict and Conversion. Catholicism in Southeast Asia, 1500-1700*, Oxford, Oxford University Press.
 AMALADASS Anand SJ, CLOONEY Francis X. SJ (trad.), 2000, *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises by Roberto De Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17th Century India*, Saint-Louis, MO, Institute of Jesuit Sources (Series I – Jesuit Primary Sources in English translation, n° 19).
 AMES Glenn J., 2008, « Religious Life in the Colonial Trenches: The Role of the Pai dos Cristãos in the Seventeenth Century Portuguese India, c. 1640-1683 », in *Portuguese Studies Review*, 16, 2, p. 1-23.
 AMIEL Charles, 2003, « L'Inquisition de Goa », in Borromeo A. (ed.), *L'Inquisizione, Atti del Simposio internazionale*, 29-31 ottobre 1998, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, « Studi e Testi », 417, p. 229-250.
 AMIEL Charles, LIMA Anne (eds.), 1997, *L'Inquisition de Goa: la relation de Charles Dellon (1687)*, Paris, Chandeigne.
 ANTUNES Manuel, 1983, « O Marquês de Pombal e os jesuítas », in Id., *Como interpretar Pombal? No bicentenário da sua morte*, Lisbon, Edições Brotéria, p. 125-144.
 ARANHA Paolo, 2010, « Sacramenti o samskahrah? L'illusione dell'accomodatio nella controversia dei riti malabarici », in Fattori M.T. (ed.), *Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*, num. mon. de Cristianesimo nella storia, xxxi, fasc. 2, p. 621-646.
 ARANHA Paolo, 2014, « The Social and Physical Spaces of the Malabar Rites Controversy », in Giuseppe Marcocci et al. (eds.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden, Brill, p. 214-234.

- BARRETO Xavier Ângela, 2010, « Power, Religion and Violence in Sixteenth-Century Goa », *Portuguese Literary and Cultural Studies*, 19, p. 19-41.
- BARRETO Xavier Ângela, 2014, « Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento no estado da Índia », in Camões Gouveia A., Sampaio Barbosa D., Paiva J. P. (eds.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas. Olhares Novos*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, p. 133-156.
- BARRETO Xavier Ângela, 2015, « Empire, Religion and Identity: the making of Goan people in the early modern period », in Sindic D., Barreto M., Costa-Lopes R. (eds.), *Power and Identity*, New York, Psychology Press, p. 13-30.
- BARRETO Xavier Ângela, ŽUPANOV Ines G., 2015, *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th centuries)*, New Delhi, Oxford University Press.
- BARTOLI Daniello (1668), *Dell'istoria della Compagnia di Gesù... L'Asia, Terza edizione accresciuta della missione al Mogor e della vita e morte del P. Ridolfo Acquaviva*, Roma, Stamperia del Varesse.
- BERTRAND Joseph S.J., 1847, *La mission du Maduré d'après des documents inédits*, Paris, Librairie de Poussielgue-Rusand.
- BETHENCOURT Francisco, 2009, *The Inquisition. A Global History, 1478-1834*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BHABHA Homi K., 1994, *The Location of Culture*, London, New York, Routledge.
- BOURDON Léon, 1993, *La Compagnie de Jésus et le Japon (1547-1570)*, Paris, Fondation Calouste Goulbenkian.
- BOXER Charles, 1969, *The Portuguese Seaborne Empire: 1415-1825*, New York, Knopf.
- CATTO Michela, 2015, « L'ateismo dei cinesi in Matteo Ricci e Niccolò Longobardo. La strategia della Compagnia di Gesù in Cina », in *Giornale di storia*, 18, <<http://www.giornaledistoria.net>>.
- CATTO Michela, 2018, « A word travelling to and from between Europe and China: atheism », in P-A. Fabre, I. G. Županov (eds.), *The Rites Controversy in the Early Modern World*, Boston, Leiden, Brill, p. 68-88.
- CHAKRAVARTI Ananya, 2013, « In the Language of the Land: Native Conversion in Jesuit Public Letters from Brazil and India », *Journal of Early Modern History*, 17, p. 505-524.
- CORREIA Pedro Lage Reis, 2008, *A concepção de missão na Apologia de Valignano. Estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597)*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau.
- FOSI IRENE, 2011, *Convertire lo straniero: Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna*, Roma, Laterza.
- FOX Young Richard, SEITZ Jonathan A. (eds.), 2013, *Asia in the Making of Christianity. Conversion, Agency, and Indigeneity, 1600 to the Present*, Leiden, Brill.
- FRANCO José Eduardo, 2007, *O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente, vol. II: Das origens ao Marquês de Pombal*, Lisbon, Gradiva.
- FRANCO José Eduardo, RITA Annabela, 2004, *O mito do Marquês de Pombal*, Lisbon, Prefácio.
- FRIANT Emmanuelle, 2011, « “Ils aiment bien leur chapelet”: le discours jésuite sur la transmission du religieux aux Hurons par l'objet de piété (1634-1649) », *Études d'histoire religieuse*, 77, p. 7-20.

- FRYKENBERG Robert Eric (ed.), 2003, *Christians and Missionaries in India: cross cultural communication from 1500*, London, Curzon.
- HUDSON Dennis D., 2000, *Protestant Origins in India: Tamil Evangelical Christians, 1706-1835*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Richmond (UK), Curzon Press.
- JEYARAJ Daniel, 2009, « Indian Participation in Enabling, Sustaining, and Promoting Christian Mission in India », in Fox Young R. (ed.), *India and the Indianness of Christianity. Essays on Understanding – Historical, Theological, and Bibliographical – in Honor of Robert Eric Frykenberg*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge (UK), B. Eerdmans Publishing Co., p. 26-40.
- KENT Eliza F., 2004, *Converting Women: Gender and Protestant Christianity in colonial South India*, Oxford, Oxford University Press.
- LUCQUET JEAN FÉLIX, 1842, *Lettres à Mgr l'évêque de Langres, sur la congrégation des Missions-Étrangères*, Paris, Gaume Frères.
- MAFFEI Gian Pietro, 1588, *Historiarum Indicarum libri XVI...*, Florentiæ, apud Philippum Iunctam.
- MARCOCCI Giuseppe et al. (eds.), 2014, *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden, Brill.
- MARCOCCI Giuseppe, 2014, « Jesuit Missionaries and the Portuguese Inquisition in South Asia: A Controversial History (16th-18th Centuries) », in Amaladass A., Županov I. G. (eds.), *Intercultural Encounter and the Jesuit Mission in South Asia*, Bangalore, Asian Trading Corporation, p. 232-256.
- MAZUR PETER A., SHINN ABIGAIL, 2013, « Conversion Narratives in the Early Modern World », *Journal of Early Modern History*, 17, p. 427-436.
- MOSSE David, 2012, *The Saint in the Banyan tree. Christianity and Caste Society in India*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- MUNGELLO David E., 1991, « Confucianism in the Enlightenment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophers », in Lee T. H.C. (ed.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong, The Chinese University Press, p. 99-127.
- PALOMO Federico, 2014, « Teatro de sangue, espelho de aço. António Francisco Cardim et la représentation du martyre dans le monde portugais de la première modernité », in Caron J.-C., Lamoine L., Planas N. (eds.), *Entre traces mémorielles et marques corporelles. Regards sur l'ennemi de l'antiquité à nos jours*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, Coll. « Histoires croisées », p. 165-186.
- PAVONE Sabina, 2018, « Jesuits and Oriental Rites in the Documents of the Roman Inquisition », in P.-A. Fabre, I. G. Županov (eds.), *The Rites Controversy in the Early Modern World*, Boston, Leiden, Brill, p. 165-188.
- PIZZORUSSO Giovanni, 2013, « La congregazione pontificia de Propaganda Fide nel XVII secolo: missioni, geopolitica, colonialismo », in Visceglia M.A. (ed.), *Papato e politica internazionale nella prima et à moderna*, Roma, Viella, p. 149-162.
- PIZZORUSSO Giovanni, 2014, « La Congregazione Romana "De Propaganda Fide" e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e universalismo pontificio (XVII secolo) », in *Librosdelacorte.es*, Monográfico 1, año 6, <<https://revistas.uam.es/librosdelacorte>>.

- PIZZORUSSO Giovanni, 2018, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione Pontificia de Propaganda Fide*, Viterbo, Sette Città.
- PORTER Andrew, 2004, *Religion versus Empire? Protestant missionaries and overseas expansion 1700-1914*, Manchester, Manchester University Press.
- RUBIÉS João Pau, 2014, « Reassessing “the Discovery of Hinduism”. Jesuit Discourse on Gentile Idolatry and the European Republic of Letters », in Amaladass A., Županov I. G., *Intercultural Encounter and the Jesuit mission in South Asia (16th-18th centuries)*, Bangalore, Asian Trading Corporation, p. 113-155.
- SILVA RÊGO António da, 1947-1958, *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente: Índia*, Lisboa, Ministério do Ultramar, (reproduction anastatique: 1991-2000), vol. III: 1543-1547.
- SINGH Brijraj, 1999, *The First Protestant Missionary to India: Bartholomaeus Ziegenbald 1683-1719*, New Delhi, Oxford University Press.
- SORGE Giuseppe, 1986, *Matteo de Castro (1594-1677). Profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo XVII*, Bologna, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna.
- SOUZA FARIA Patricia de, 2007, « Mateus de Castro: um bispo ‘brâmane’ em busca da promoção social no império asiático português (século XVII) », *Revista Eletrônica de História do Brasil*, 9, 2, p. 31-43.
- SOUZA Teotônio de, 1992, « Why Cuncolim Martyrs? An historical re-assessment », in de Sousa T., Borges C. (eds.), *Jesuits in India: in Historical Perspective*, Macau, Instituto Cultural de Macau, p. 37-47.
- SOUZA TEOTONIO DE, 2002, « The Council of Trent (1545-1563): Its Reception in Portuguese India », in Koschorke K., *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Ausereuropäischen Christentums*, Wiesbaden, Harrassowitz, p. 189-201.
- STELLING Lieke, HENDRIX Harald, RICHARDSON Todd (eds.), 2013, *The Turn of the Soul: Representations of Religious Conversion in Early Modern Art and Literature*, Leiden, Boston, Brill.
- STRASSER Ulrike, 2015, « Copies With Souls: The Late Seventeenth-century Marianas Martyrs, Francis Xavier, and the Question of Clerical Reproduction », *Journal of Jesuit Studies*, 2, 4, p. 558-585.
- SWEETMAN Will, 2014, « The Cessation of the Oracles: Authenticity and Authority in Jesuit Reports of Possession in South India », in Amaladass A., Županov I. G. (eds.), *Intercultural Encounter and the Jesuit Mission in South Asia*, Bangalore, Asian Trading Corporation, p. 156-176.
- SWEETMAN Will, 2015, « Empire and Mission. Protestant Beginnings in India and the “pious clause” », *Social Sciences and Missions*, 28, p. 11-31.
- TELECHEA IDÍGORAS José Ignacio (intr. et ed.), 1998, *Nagasaki. Gesta martirial en Japón (1597)*, Documentos, Salamanca, s. n.
- ÜÇERLER Antoni M. S.J., 2008, « The Jesuit enterprise in sixteenth and seventeenth century Japan », in Worcester T. (ed.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 153-168.
- VALIGNANO A. (1944), *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*, Wicki J. (édition et présentation), Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.

- VINK Markus, 2015, *Encounters to the Opposite Coast. The Dutch East-India Company and the Nayaka State of Madurai in the Seventeenth Century*, Leiden, Boston, Brill.
- WICKI Josef S.J., 1981, « Die Konzilien der Kirchenprovinz Goa (1567-1895) », *Annuario Historiae Conciliorum*, 1, 2, p. 155-269.
- WICKI Josef S.J., 1987, « I cinque concili di Goa (1567-1606) e l'attitudine portoghese verso i costumi dell'India (L'influenza del concilio di Trento) », in Fasana E., Sorge G. (eds.), *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, Milano, Jaca Book, p. 37-46.
- YUUKI Diego S.J., 1998, *The Twenty-Six Martyrs of Nagasaki*, Tokyo, Enderle Book Co.
- ŽUPANOV Ines G., 1999, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, New Delhi, Oxford University Press.
- ŽUPANOV Ines G., 2005, « The Art of Dying in the Tropics: Jesuit Martyrs in India », in Ead., *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 147-171.
- ŽUPANOV Ines G., 2007, « Goan Brahmins in the Land of Promise: Missionaries, Spies and Gentiles in the 17th-18th century Sri Lanka », in Flores J. (ed.), *Re-exploring the Links. History and Constructed Histories between Portugal and Sri Lanka*, Wiesbaden, Harrassowitz and the Calouste Gulbenkian Foundation, p. 171-210.
- ŽUPANOV Ines G., 2008, « Conversion, Illness and Possession: Catholic Missionary Healing in Early Modern South Asia », in Županov I., Guenzi C. (eds.), *Divins remèdes. Médecine et religion en Inde*, collection Purushartha 27, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 263-300.
- ŽUPANOV Ines G., 2009, « Conversion Historiography in South Asia: Alternative Indian Christian Counter-histories in Eighteenth Century Goa », *Medieval History Journal*, 12, 2, p. 303-325.
- ŽUPANOV Ines G., 2011, « La science et la démonologie : les missions des jésuites français en Inde (XVIII^e siècle) », in Castelnau-L'Estoile C. de et al. (eds.), *Circulation des savoirs et missions d'évangélisation (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Madrid, Casa de Velásquez/ EHESS, p. 379-400.

Signes de la conversion au catholicisme dans l'Inde des XVI^e-XVII^e siècles

Entre le XVI^e et le XVII^e siècle, les conversions au catholicisme observées dans le sud de l'Inde se traduisirent par un changement de statut des convertis au sein de la société traditionnelle dans laquelle ils vivaient. On sait très bien que la querelle des rites malabares prit naissance à partir de l'accusation portée par différents ordres religieux ainsi que par des congrégations romaines à l'encontre des jésuites, accusés de divulguer une forme de syncrétisme entre catholicisme et hindouisme. Les intéressés se défendirent en mettant en avant le fait que ces signes concernaient uniquement la sphère civile et politique, et que leur maintien visait à protéger les convertis de toute persécution de la part du pouvoir politique. On retrace ici l'histoire des débats relatifs au maintien de signes hindouistes à l'issue des conversions et à l'affichage des nouveaux signes catholiques, s'agissant notamment des congrégations romaines et des

pouvoirs politiques en place sur le territoire indien, pour comprendre si les justifications avancées par les missionnaires étaient corroborées par le danger auquel étaient effectivement exposés les convertis.

Mots-clés: conversions, Inde, catholicisme, hinduisme, rites.

Signs of conversion to Catholicism in India, 16th-17th centuries

Between the sixteenth and seventeenth centuries, conversion to Catholicism in southern India meant a change in the status of converts within the traditional society in which they lived. It is well known that the polemic over the Malabar rites began with the accusation of various religious orders and Roman congregations against the Jesuits, who were accused of propagating a form of syncretism between Catholicism and Hinduism. The Jesuits defended themselves claiming that the maintenance of certain exterior signs affected only the civil and political sphere and was intended to protect converts from persecution by political authorities. Here we retrace the history of polemics about the maintenance of Hindu signs after conversion and the display of new Catholic ones, particularly with regard to Roman congregations and the political powers in place in Indian territory. We seek to understand if the justifications advanced by Jesuit missionaries were corroborated by the dangers that converts actually faced.

Keywords: conversions, India, Catholicism, Hinduism, rites.

Señales de conversión al catolicismo en la India, siglos XVI-XVII

Entre los siglos XVI y XVII, las conversiones al catolicismo en el sur de la India se tradujeron en un cambio en estatutos de los conversos dentro de la sociedad tradicional en la que vivían. Sabemos que la disputa de los ritos malabares empezó con la acusación de varias órdenes religiosas y congregaciones romanas contra los jesuitas, quienes fueron acusados de divulgar una forma de sincretismo entre el catolicismo y el hinduismo. Los acusados se defendieron al señalar que estos signos se referían solo a la esfera civil y política, y que su mantenimiento tenía la intención de proteger a los conversos de cualquier persecución por parte de las autoridades políticas. En este artículo repasamos la historia de los debates sobre el mantenimiento de los signos hindúes después de las conversiones y la exhibición de nuevos signos católicos, particularmente con respecto a las congregaciones romanas y los poderes políticos en el territorio indio, para comprender si las justificaciones presentadas por los misioneros fueron corroboradas por el peligro al que estaban realmente expuestos los conversos.

Palabras clave: conversiones, India, catolicismo, hinduismo, ritos.