

Les promesses de l'errance mystique ou la refondation du récit apostolique par les missionnaires jésuites en Asie

C'est à travers la trajectoire de deux figures emblématiques du missionnarisme jésuite en Asie que nous nous proposons ici d'explorer la question de l'errance et de la dérive tant ils en auront incarné une facette singulière. En témoignent d'abord la fortune et les levées de bouclier qu'ont suscité leurs cheminements respectifs dans l'histoire missiologique, leurs écrits ensuite, où se confondent de manière intangible *errare* et *iterare*.

Au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle, Matteo Ricci en Chine (1552-1610) et Roberto de Nobili en Inde (1577-1656) s'illustraient comme les figures de proue des *indipetae*, ces missionnaires jésuites des Indes orientales triés sur le volet pour ouvrir la voie de ces nouveaux horizons chrétiens que l'Eglise tridentine appelait de ses vœux. Pour ces pionniers, l'errance messianique représentait la condition nécessaire au rayonnement du catholicisme planétaire. Se perdre revenait à chercher le mystère qui mène à l'Autre lointain et à ce lieu d'élection habité d'inconnu et d'espérance, au risque de s'y abîmer mais de pouvoir aussi y réinventer la geste apostolique. Pour le missionnaire, l'inconnaissance qui porte ce mouvement erratique caractérise l'esprit avide de parcourir les chemins malaisés de l'altérité et les voies obscures qui mènent à Dieu, Autre absolu. Elle conditionne le désir de celui qui part en quête d'autrui vierge de préjugés et armé de sa seule intelligence¹. Libéré de ses déterminations premières et animé par le désir de l'Autre, le missionnaire accède à la vérité du divin et à l'universel par la connaissance des hommes, dans la conscience de ce qui les réunit et de ce qui les distingue². L'apostolat comme plongée dans la culture de l'Autre et quête d'universel n'est pas sans dommage. Elle confronte le missionnaire à ses propres limites, le renvoie à la conscience de sa différence, lui enseigne l'humilité et le rend lucide face à la nécessité de s'altérer pour oublier sa dissemblance et devenir un homme parmi d'autres, y compris « barbare par amour de Dieu »³, en somme de s'égarer. Cette vision partagée par Ricci et par Nobili fut à l'origine de la querelle des rites chinois et malabars qui divisa la Compagnie jusqu'à sa dissolution.

Pour mettre en lumière cette nature particulière de l'errance, dans ses composantes messianiques et chrétiennes, mais aussi dans ses attributs intrinsèques (quête incessante d'un ailleurs, d'un dépassement, nécessité intérieure), il nous faudra identifier une archéologie de l'errance missionnaire et jésuite, pour révéler à l'épreuve des textes de ces deux figures, sa dimension spéculative, la manière dont elle s'élabore comme mystique de l'action, faisceau de péripéties d'un récit apostolique fondateur, expérience de la chair et de la magie du lieu sans entrave du lien, mouvement de la pensée vers l'universel, du *je* vers l'Autre, d'une langue à l'autre.

Errare et iterare

Nombre de publications scientifiques montrent à quel point la notion d'errance occupe le cœur du champ littéraire⁴ et habite, par delà la diversité des pratiques d'écriture, les processus de création et la fabrique du discours qui dit et qui pense la condition humaine.

¹ « Cette inconnaissance ne décourage ni ne désespère, elle éclaire et purifie, elle embrase de ses feux l'âme et l'intelligence », Luce GIARD in DE CERTEAU Michel, *L'Etranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. XI.

² DE CERTEAU Michel, *op. cit.*, chap. 6, p. 146-147.

³ RICCI Matteo, *Lettere*, Macerata, Quodlibet, 2002, lettre du 24/11/1585 à Giulio Fuligatti, de Zhaoqing, p. 111.

⁴ Ne citons ici que le dernier congrès de 2015 de la Société Nord Américaine pour la littérature française du XVII^e siècle « Errances, égarements, erreurs, hérésies au XVII^e siècle ».

Dans sa *Poétique de l'espace*, Bachelard, évoquant les dynamiques du mouvement et d'intériorisation de l'espace chez les personnages, souligne que « souvent c'est au cœur de l'être que l'être est errance »⁵. L'errance serait consubstantielle à l'humanité et à sa parabole existentielle, *errare* et *iterare* étant les deux versants d'une existence qui chemine et qui s'écrit.

L'errance est l'accompagnatrice du pèlerin et du voyageur au long cours, le menant bon gré mal gré loin des causes et des desseins qui l'avaient mis en marche. Elle se décline au pluriel lorsque le récit la soumet aux caprices du hasard, à la rencontre, à l'opportunité ou la nécessité pour devenir détour, dérive, épreuve ou quête. Par analogie et par métonymie, elle s'élabore comme le fruit des hésitations et des tergiversations qui mènent à la méprise, aux errements de la pensée, à la perte ou à l'hérésie. Dans son acception dépréciative, elle se veut dialogique, convoquant à chaque instant la ligne ou la règle dont elle a quitté le sillon au profit d'une nouvelle vérité ou au nom d'une orthodoxie plus proche de la lettre. Ce fut tout l'enjeu de la perspective dont se réclamèrent les écrits de Matteo Ricci et de Roberto de Nobili. Ce dialogisme suggère toujours un contrepoint plus valorisant de l'errance lorsqu'elle façonne un parcours initiatique ou quand elle se meut en viatique de connaissances dans lequel l'âme errante saura se retrouver. Dans la littérature jésuite ultramarine, les représentations de l'errance ont bien entendu une dimension géographique, mais l'âme pérégrine de ses auteurs les conduit à remettre sur le métier bien d'autres arguments qui sont d'ordre philosophiques, théologiques et mystiques, et à la base de nouvelles pratiques scripturales. Les textes que nous ont laissés Ricci et Nobili, correspondances, traités, journaux de mission, une *Apologie* pour Nobili, renvoient le lecteur contemporain à au moins quatre types d'errances : viatiques, intérieures, mystico-philosophiques et scripturaires.

Portraits d'errances croisées

Cette réflexion sur l'errance missionnaire ne peut faire l'économie d'un portrait croisé de Ricci et de Nobili. Un peu plus d'une génération sépare les deux hommes. L'un naît en 1552 à Macerata dans les Marches, alors Etat pontifical, l'autre à Montepulciano en Toscane en 1577. Ils incarnent respectivement la deuxième et la troisième génération des compagnons de Jésus après celle des fondateurs Ignace et François-Xavier. Issus tous deux de la noblesse – Nobili compte deux papes dans sa famille – ils suivent une solide formation dans les noviciats et collèges jésuites, en humanités, rhétorique, théologie, métaphysique et logique, Ricci ajoutant à ces disciplines l'astronomie, les arts mécaniques, la cartographie, la géométrie. Leur fréquentation du Collège romain est l'occasion de mûrir une vocation qui les conduit tous deux à se porter candidats pour l'apostolat en Asie. Les deux *indipetae* sont élus à la mission ultramarine d'Extrême-Orient sur les traces de François-Xavier, passant d'une errance apostolique phantasmée dans les textes canoniques à l'expérience de la chair dans les provinces d'Asie. Tous deux font le voyage de Coïmbra et de Lisbonne en attendant un bateau pour Goa, de 1577 à 1578 pour l'un, 27 ans plus tard pour l'autre. Une terrible navigation de près d'un an les conduit jusqu'au comptoir portugais où trône le tombeau de François Xavier, point de départ d'une parabole apostolique qui dure vingt-huit ans pour Ricci et plus de cinquante pour Nobili. Ces longues années sont documentées par une intense activité d'écriture. Leurs deux *corpus* respectifs peuvent être mis en parallèle en ce qu'ils œuvrent sur deux fronts de l'écriture : une production romanophone (italien, portugais et latin) d'un côté et une œuvre en langue asiatique de l'autre, en mandarin pour Ricci, en tamoul et en sanscrit pour Nobili.

⁵ BACHELARD Gaston, « Dialectique du dehors et du dedans » in *Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957, p. 194.

Les 52 lettres de la correspondance de Ricci, autant pour Nobili, le *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, qui comprend un traité sur la Chine et une abondante relation de mission, dessinent un cheminement erratique exemplaire fait de péripéties, de périls et de rencontres. Les trois années de Goa et de Cochin, Ricci, à peine ordonné, les passent dans ce qu'il vit comme un désœuvrement, partagé entre ses activités d'enseignant auprès des novices autochtones, l'alitement auquel le contraint le paludisme et un dolorisme rituel qui lui fait dire qu'il ne « désirai[t] ici en Inde [s]'occuper d'autre chose que d'enseigner les Lettres »⁶, plus enclin à l'action apostolique auprès de la gentilité. Dès le début de son apostolat, Ricci, au nom de la tradition universaliste de l'enseignement de la Compagnie, s'insurge contre la décision des supérieurs de Goa d'exclure les *naturali* de l'enseignement de la philosophie et de la théologie, en fustigeant l'argument de l'orgueil supposé du clergé indigène, s'opposant avec véhémence à ce qu'il juge être une dérive à l'égard des prescriptions apostoliques. C'est aussi pour lui l'occasion de s'élever, au nom de l'intérêt supérieur de la mission, contre la politique apostolique conduite par sa hiérarchie en Asie, inféodée aux caprices du patronat portugais, qui expose la Compagnie à la division au sein même de ses rangs⁷.

Cette hétérodoxie de vue à l'égard des pratiques d'évangélisation sera partagée par Nobili dès son arrivée à Goa et par ceux peu nombreux qui soutiendront sa méthode, que d'aucuns jugeront erratique pour ne pas dire hérétique. Au premier chef, Gonzalve Fernandez, ancien militaire portugais qui, en 12 années d'apostolat, n'avait à son actif aucune conversion, ce qui suffisait à mettre à bas la légende d'un siècle d'évangélisation sous le signe de François Xavier. Comme Ricci, Nobili constate que les missionnaires et leur religion suscitent un rejet et une haine liés à leur assimilation aux colons portugais, autrement dit à la caste des *pranguis* et à leur interprétation fautive de la société indienne. Ce terme tamoul de *pranguis* ou *franguis*, sans doute une déformation du mot *francs/franchi*, par lequel on désignait les Européens, identifiait les Portugais à une caste méprisable de personnes violentes et de peu de culture. La manie d'eupéaniser, en l'espèce de « portugaliser » par la religion, autrement dit de recourir à la méthode du *compelle intrare* propre à l'eupéanisme missionnaire, devait être abandonnée. Pour paraphraser Pierre Dahmen, vouloir devenir chrétien, c'était accepter d'entrer dans la caste des *pranguis*, et « pour tout Hindou qui se respecte, la mort est préférable »⁸. D'où la nécessité de se démarquer et de gagner à la conversion les hautes castes et au premier chef les Brahmanes auxquelles étaient confiées les fonctions sacerdotales et le magistère culturel. Considérant cette position comme un égarrement, le père provincial Fernandez, dans une lettre du 7 mai 1610 adressée au père Pimenta, le Visiteur de Maduré, dénonça cette attitude d'extranéation à l'égard des *pranguis* et par la même d'assimilation de Nobili aux Brahmes, *Guru* et *Sannyâssin*⁹.

La même année, Nobili prend la plume dans son *Apologie* pour faire face aux accusations de Fernandez concernant sa méthode apostolique. Notons que pour cet exercice Nobili a recours à un genre que l'on trouve peu dans la littérature jésuitique. L'apologie adopte la forme de la réfutation dite de la *responsio*. En tant que genre, elle trouve ses sources dans l'Antiquité : on connaît la fameuse *Apologie de Socrate* où Platon met en scène Socrate se défendant lui-même lors du procès qui déboucha sur sa condamnation à mort, ou celle de Tertullien qui écrivit en 197 une *Apologie du Christianisme*. Ce choix opéré par Nobili, rare pour ne pas inexistant au sein de la communication entre les missionnaires et leur hiérarchie, choix scripturairement erratique, est une façon de renouer avec les premiers apologistes chrétiens – Justin de Nablouse, Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie – en faisant de

⁶ Lettre n° 5 à C. Acquaviva, 25 novembre 1581, p. 29.

⁷ *Idem*, p. 30.

⁸ DAHMEN Pierre, *P. R de Nobili, l'apôtre des brahmes: première apologie (1610)*, Paris, SPES, 1931, p. 12.

⁹ *Idem*, lettre de G. Fernandez du 7 mai 1610 au P. Pimenta in R. De Nobili, *Apologie*, Paris, SPES, 1931, p. 200.

ce texte l'instrument d'une palingénésie chrétienne en Inde sur le modèle testamentaire et vétérotestamentaire. Il s'agit non seulement de défendre l'avènement d'une communauté catholique indienne, d'une liturgie accessible aux convertis et d'un clergé catholique indien, en réfutant les errements d'une stratégie violente et inopérante, mais aussi de réaffirmer l'orthodoxie évangélique des premiers âges du Christianisme et, par la même, de former de nouveaux compagnons de Jésus à la méthode que Nobili a expérimentée. Dans ce court texte, il se pose en défricheur et induit l'idée d'une palingénésie chrétienne parmi les Indiens, telle qu'elle apparaît sous la plume de l'apôtre Mathieu¹⁰ ou de Paul de Tarse dans l'épître à Tite¹¹. Il s'agit autant de renouveler l'individu dans son rapport à son être chrétien que de réconcilier la réalité indienne avec la Christianisme. Tout au long des quatre chapitres, Nobili déconstruit point par point les accusations de dérives et d'hérésie, avec âpreté et précision, ce qui implique une bonne dose de prise de risque pour un jésuite lié par le vœu d'obéissance et une mise au défi de l'Inquisition de Goa¹². Dans la chapitre IV, Nobili revient sur le terme de *prangui* qu'il définit à la lumière de la connaissance de la langue tamoule et de la société indienne, ripostant avec nuance et véhémence à l'accusation, articulant son propos en réponse et thèse soutenue par des preuves¹³.

Il est à noter que dans la conclusion à la première objection, Nobili fait un portrait de la société indienne et de sa langue qui suggère la nécessité d'une rencontre au plus profond de la culture brahmanique. La diffusion et l'inculturation de la doctrine chrétienne passe selon lui par une intégration des mœurs, de la langue et, s'agissant de la société indienne, du système des castes et de son éthique. Ce point, Nobili l'évoque dès le chapitre I où il se défend en justifiant la séparation des castes comme faisant « seulement partie des institutions sociales de ce pays »¹⁴. Dans ce même chapitre I, où il s'explique sur les termes *Guru* et *Sannyâssin*, sur le port le *kudumi* –chignon brahmanique–, sur celui du cordon brahmanique qu'il combine, dans un souci de syncrétisme, avec une croix ou une médaille légendée en sanscrit « Jésus Nazaréen »¹⁵, sur l'adoption des pratiques vestimentaires et alimentaires des ascètes indiens les *sannyâssin*, il insiste sur la nécessaire intégration des pratiques sociales et éthiques pour que puisse émerger une Eglise catholique indienne, d'abord pour d'évidentes raisons prosélytes, ensuite pour ne pas subir les persécutions dont il a été l'objet, loin de toute hérésie : « Je n'estime pas ma réclusion et mon nouveau genre de vie, avec les dures privations qu'il impose à ce point, que je sois insensé pour perdre le bonheur éternel et me condamner aux peines inévitables de l'enfer soit en me mettant en dehors de la religion dans laquelle par la miséricorde divine je suis né et j'ai grandi, soit en devenant un fils insoumis de l'Eglise [...] Pour m'en être éloigné [des pratiques et usages sociaux indiens] quelque peu en cette matière et en d'autres, j'ai dû subir de graves persécutions et ennuis »¹⁶. Le chapitre 2 justifie ses pratiques syncrétiques – le *kudumi*, l'onction au santal et les ablutions avant la messe – par une méthode qui fait la part belle à sa connaissance de la langue et à sa science des livres sacrés de l'hindouisme, par des considérations éthiques quant à leur adoption, soulignant qu'elle ne contrevient pas aux fondements de la doctrine et à leur enseignement. Pour Nobili, il s'agit d'un retour à l'orthodoxie du religieux par le commun dénominateur de la théologie chrétienne en ne faisant de concession qu'à une éthique païenne pour paraphraser le titre d'un article d'Iñes Županov¹⁷. Le chapitre 3 s'attache quant à lui à l'explicitation et à

¹⁰ Jésus : « Oui je vous le dis à vous qui m'avez suivi : lors de la régénération, quand le Fils de l'homme s'assoira sur son trône de gloire, vous vous assoirez vous aussi sur douze trônes... » in Matthieu XIX, 28.

¹¹ Dans l'épître à Tite, Paul affirme que la palingénésie du chrétien est donnée par le baptême : « il nous a sauvés [...] par un bain de régénération et de renouvellement » (III, 5).

¹² *Apologie*, introduction à la *Responsio* p. 56.

¹³ *Idem*, p. 158-167.

¹⁴ *Idem*, p. 62.

¹⁵ *Idem*, p. 68.

¹⁶ *Idem*, p. 72-73.

¹⁷ ŽUPANOV Iñes, « Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du XVIIe siècle entre la théologie chrétienne et une

la traduction des termes sacrés qu'on lui reprocha.

Pour résumer la pensée hétérodoxe exprimée dans son *Apologie*, Nobili défend la proposition d'un abandon des stratégies missionnaires jusque-là adoptées qui ne suscitent que rejet et confusion avec les *pranguis*, terme méprisant non synonyme de chrétien. L'usage des ablutions, du *kudumi*, du cordon et de la poudre de santal était une simple conformation à une éthique sociale sans compromission religieuse et qu'il pouvait donc être permis aux convertis. L'adaptation aux usages de la population indienne n'avait rien de superstitieux ou de religieux, elle ne constituait qu'une simple accommodation à caractère politique et social.

Cette démarche s'inscrit dans la voie théologique marquée au sceau de l'hétérodoxie menée par Matteo Ricci dans son improbable périple de Macao à Pékin plus de trente ans auparavant. L'*Apologie* de Nobili est d'ailleurs publiée l'année même où Ricci meurt dans la capitale impériale en 1610. Arrivée malade à Macao le 7 août 1582, Ricci se lance dans une étude effrénée du mandarin, en donnant une description de la langue et de son écriture qui fera date dans la sinologie¹⁸, la maîtrise de la langue de l'Autre, autre point de convergence entre les trajectoires des deux missionnaires. La Providence veut, après les multiples échecs de son compagnon Michele Ruggieri, qu'ils parviennent à s'installer à Zhaoqing, dans la province du Guangdong, entre 1583 et 1589, à la condition expresse du gouverneur Wang Pan qu'ils ne retournent jamais chez eux, qu'ils résident en ville et qu'ils adoptent l'habit du bonze. Là encore, la nécessité de se démarquer des Portugais et des envahisseurs chrétiens incite Ricci à une certaine prudence et à une adaptation à ce nouvel horizon à évangéliser¹⁹. Ce long séjour à Zhaoqing est aussi l'occasion pour Ricci d'offrir l'image d'une Chine hyperbolique et merveilleuse, comme d'une terre pré-adamique oubliée de Dieu et de l'histoire, restée à l'abri de la Révélation, terre d'élection que le catholicisme post-tridentin appelait de ses vœux. Pour le missionnaire, conscient de l'extraordinaire nouveauté de son expérience, le lieu fait l'événement²⁰.

Cette conscience de la singularité du Céleste Empire en ces temps de conquête et de colonisation du Nouveau Monde revient comme un leitmotiv sous la plume de Ricci, autant comme réalité historique qu'en tant que légitimation aux yeux de l'Ordre, de l'Église et de ses mécènes. Comme le souligne Michel de Certeau, la formation mystique dont l'errance viatique est la condition première, en tant qu'elle reproduit le mouvement évangélique des origines du Christianisme et qu'elle ne peut définir son objet²¹, a besoin d'une « topique », le lieu d'exception où se joue la réalisation d'un grand Récit tenu pour vrai, au même titre que les récits bibliques. La Chine de Ricci comme l'Inde de Nobili plantent littérairement le décor d'une expérience singulière, « privée » dit de Certeau, que le récit s'attachera à transcender pour la faire revenir dans le champ de l'Institution. La mystique se veut une science sans cesse renouvelée, qui exige la pratique d'une langue nouvelle, une méthode et un parcours le plus souvent erratique entre une expérience à la première personne et un absolu. Au contraire des expériences de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, la mystique de Ricci et Nobili est une science expérimentale de l'action, mais elle partage avec le château intérieur que décrit Thérèse l'idée d'un espace ouvert à la parole, à l'écriture de soi et à la construction d'une histoire.

La Chine de Ricci, sa « topique », lui suggère une nouvelle méthode d'apostolat, du fait notamment de la propension du peuple chinois aux lettres plutôt qu'à la guerre²². Prenant la mesure de cette singularité, il souligne la nécessité de mettre en œuvre la méthode qu'Alessandro Valignano avait pensée pour le Japon, celle du dialogue avec les élites

éthique païenne » in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1996, Volume 51, Numéro 6, p. 1201-1223.

¹⁸ *Lettere*, lettre du 13 février 1583, p. 45.

¹⁹ *Idem*, lettre du 22 août 1608 à C. Acquaviva, de Pékin, p. 485.

²⁰ *Idem*, lettre n° 13 du 24 novembre 1585 à G. Fuligatti, de Zhaoqing, p. 111.

²¹ DE CERTEAU Michel, *La fable mystique*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 105.

²² *Lettere*, lettre du 13 septembre 1584 à J. B. Román, de Zhaoqing, p. 82-83 et lettre du 14 août 1599, p. 362.

autochtones. Voilà encore une communauté de destin qui unit Ricci et Nobili. Ce que l'un va entreprendre auprès des élites confucéennes, l'autre le reproduit auprès des Brahmanes. Cette nécessité l'oblige à entamer un travail ardu de traduction : *Décatalogue, Credo, Pater, Ave Maria* et un premier *Cathéchisme*, qui constitue la première œuvre occidentale imprimée en Chine. De son côté, Nobili fort de sa science des livres en sanscrit, entreprend à son tour de créer une littérature catholique indienne : un cathéchisme en quatre volumes, un exposé des vérités chrétiennes, un manuel de théologie en termes de pensée indienne, un catéchisme destiné à un public moins instruit et différents traités apologétiques en langue tamoule. En sanscrit, il compose un abrégé de doctrine chrétienne en *slokas* (vers sanscrits), une vie de Notre Dame et un rituel pour les cérémonies de mariages.

Des tribulations, des procès et une expulsion conduisent Ricci à rejoindre la ville de Shaozhou où il demeure jusqu'en 1595. Bientôt seul, après la mort brutale de ses compagnons De Ameida e De Petris, et convaincu qu'« en Chine on fait davantage avec des livres qu'avec des mots », il entreprend la traduction en latin des *Quatre Livres* et l'apprentissage par cœur des classiques du Confucianisme²³. Cette entreprise colossale est mue par le désir d'atteindre les deux capitales impériales que sont Nankin et Pékin. Profitant d'une sollicitation d'un puissant mandarin, le Vice-Président du Ministère de la guerre, un certain *Shilou*, Ricci s'embarque sur le fleuve Gan puis sur le fleuve bleu et arrive à Nanchang après maintes péripéties. C'est là qu'il décide de quitter l'habit du bonze pour prendre celui du lettré confucéen, imité plus tard par Nobili qui prendra la robe des Brahmes, le *Kudumi* et le cordon.

Les quatre années passées à Nanchang et les douze mois de Nankin sont l'occasion d'une intense vie sociale au plus haut niveau et de précieuses amitiés confucéennes. La fréquentation de dignitaires de sang impérial lui ouvre la table de mandarins et de lettrés influents qui lui rendent accessible la route de Pékin. C'est aussi pour lui une période d'écriture en langue mandarine de deux œuvres prophanes : un traité de mnémotechnique et le *Jiaoyou lun* ou *Traité sur l'amitié*. Dedicacé au Prince de Jian'an, ce traité de morale se présente comme le trésor d'une centaine d'aphorismes issus du *corpus* occidental humaniste sur la question de l'amitié. Le plus étonnant dans ce texte, qui connut un succès considérable, est d'abord l'absence de références explicitement chrétiennes. L'amitié défendue par Ricci est l'amitié romaine et stoïcienne de Cicéron et de Sénèque, celle de Pline, la conception d'Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*, celle de Plutarque, de Diogène Laërce, Démosthènes, passées par le prisme d'une forme typiquement confucéenne, l'aphorisme (dans la tradition de la littérature mnémotechnique chinoise). Ensuite, autant dans la préface de Feng Yingjing que sa propre introduction au texte, Ricci apparaît comme *Xitai*, maître du Grand Occident et comme « homme noble de grande vertu », à la manière non pas d'un homme de foi serviteur d'une doctrine religieuse mais plutôt de celle d'un grand lettré confucéen²⁴. Enfin, ce texte fut publié sans l'accord de l'Inquisition de Goa et ne reçut pas l'*imprimatur* de l'Ordre ignacien, bien que Ricci prit le soin d'en envoyer une traduction au Collège romain, à Girolamo Costa. Tout comme le fera après lui Nobili, Ricci opère sur deux fronts de l'écriture et ses nombreuses œuvres en mandarin – des traités d'apologétique, de philosophie morale, de sciences astronomiques, de géométrie, de science mécanique – participent d'un processus évident d'inculturation de la culture européenne au cœur de la culture chinoise. Ses traités d'apologétique chrétienne en langue chinoise promeuvent l'idée d'un rapport harmonique entre l'éthique d'un Confucianisme primitif, celui de Maître Kong et de son école des lettrés, et la conception d'un Catholicisme chinois, régénéré dans la tradition syncrétique de la religiosité des habitants de l'Empire du Milieu. Ricci intègre dans la liturgie chrétienne le culte des ancêtres, comme Nobili après lui introduit les ablutions et la poudre de santal avant

²³ *Idem*, lettre du 15 novembre 1594, p. 192.

²⁴ RICCI Matteo, *Dell'amicizia*, Macerata, Quodlibet, p. 53.

la messe.

Son arrivée à Pékin en 1601 marque la fin d'une trajectoire chaotique et ouvre neuf années d'une intense activité d'écriture et de collaboration au sein même de la Cité interdite. Il enseigne aux membres du Collège impérial de Mathématique le fonctionnement des horloges mécaniques, avec Diego Pantoja et sur ordre de l'Empereur il prodigue des leçons de musique aux eunuques-musiciens de la cour et écrit pour eux ses *Otto canzoni*, il collabore avec le scientifique Li Zhizao à des travaux d'astronomie, de géographie et d'arithmétique. Il est élevé au grade de mandarin et bénéficie d'une rente pour lui-même et ses compagnons, il fait réimprimer la troisième et la quatrième édition de sa *Mappemonde*, il lance la réforme du calendrier chinois, il traduit la géométrie d'Euclide avec Xu Guanqi. Il compose deux traités de philosophie les *Vingt-cinq sentences* et *Les dix chapitres d'un homme étrange* ou *Dix paradoxes*. Il s'éteint en 1610 à 58 ans, sans que l'on puisse retrouver son journal spirituel, et se voit offrir une sépulture sur un terrain concédé par l'Empereur, comme aucun étranger avant lui.

Comme Ricci, Nobili impose une vision nouvelle du missionnarisme, erratique au regard de l'euro-péanisme missionnaire tel qu'il fut pratiqué avant eux, en Asie tout au moins. Si le contenu des pratiques religieuses restent substantiellement identiques, les deux missionnaires incarnent une forme d'émancipation et l'amorce d'un renversement de l'« ancien régime religieux englobant au profit d'une éthique sociale »²⁵, la fin d'une intransigeance doctrinale au nom d'une régénération du message évangélique primitif, un refoulement du dogmatisme institutionnel au profit d'une action, d'une parole et d'une écriture renouvelées par l'expérience singulière et inédite de nouveaux apôtres de la foi. D'un point de vue doctrinal et littéraire, Ricci et Nobili sont les témoins et les acteurs d'une sécularisation de la pensée que la découverte des mondes lointains aura contribué à mettre au jour. Ils sont aussi les révélateurs pour l'Europe des contradictions et des ambitions spirituelles et temporelles disproportionnées de l'Ordre ignacien, que le siècle des Lumières verra disparaître. La retour à l'ordre qu'impose la querelle des rites malabars et chinois tout au long du XVIIe siècle sonne comme l'aveu d'un échec. La dernière partie de l'existence de Nobili illustre bien les tiraillements et les tergiversations que vit la Compagnie de Jésus à cette époque : bien qu'il sorte vainqueur de toutes les controverses – parfois par un concours de circonstance – et qu'il puisse compter sur de solides appuis romains, Nobili décide de renoncer à ces signes extérieurs qui avaient tant contribué au succès de son apostolat et promeut une figure d'enseignant de la vérité s'adressant à l'ensemble des castes sans discrimination. L'opposition du monde brahmanique et les persécutions – il fut jeté en prison à maintes reprises- le contraignent à une retraite anticipée à Meliapor où il meurt en 1656.

Errances viatiques, errances bibliques

L'errance viatique suggère un trajectoire erratique, au cours de laquelle l'*homo viator*, l'*apostolos*, l'envoyé, figure topique du judéo-christianisme, erre et s'égare en butte aux tentations et aux illusions du monde qu'il traverse, en proie à la perte de lui-même et des desseins auxquels sa mission l'a convoqué ici-bas. L'errance se confond alors avec la dérive, le missionnaire se trouvant en tension entre d'un côté ce qui fait son architecture essentielle, son identité, sa vocation, et de l'autre l'altérité lointaine, réceptacle du mystère de son irréductible étrangeté. Cette perspective met en balance deux représentations et autant de résolutions possibles de l'errance viatique : l'une nocive et destructrice de son sujet, l'autre constructive et créatrice qui mène l'errant vers l'Autre et l'épiphanie de son monde, donnant lieu à l'émergence d'une figure paradoxale de pèlerin erratique, à la fois enracinée dans la

²⁵ ŽUPANOV Iñes, *op. cit.*, p. 1222.

réalité d'une terre d'élection et se détachant, s'exilant du monde de ses origines et de l'itinéraire que l'on a tracé pour lui.

Le sillon théologique et scripturaire de l'errance missiologique s'inscrit dans une généalogie riche de filiations lointaines et contemporaines pour les deux missionnaires-écrivains qui nous occupent. Les errances bibliques sont nombreuses. Elles ouvrent ou concluent par exemple les épisodes de la *Genèse*. Les errements d'Adam et Eve finalement chassés du Paradis terrestre, l'errance de Caïn, de Moïse et de ses fils, l'errance post-babélique, celle d'Abraham et de la sortie d'Égypte²⁶. Ces errances vétérotestamentaires précèdent de nombreuses autres errances viatiques, celle du Christ dans le désert et celles des apôtres notamment. Plus fondatrice encore pour les missionnaires d'Asie, car à la base de la tradition prosélyte chrétienne, est sans doute la démarche erratique de Paul de Tarse qui inscrit dans le marbre la doctrine de l'apostolat catholique dans les *Actes* et les *Epîtres*. Au concile de Jérusalem, Paul, dans un souci propagandiste, s'était refusé à imposer par la force aux premiers convertis païens les rites de la tradition judaïque. Il fallait se faire Juifs avec les Juifs, gentils avec les gentils « d'être tout à tous pour les sauver tous »²⁷. La parole du Christ devait suffire à assurer le salut de ceux qui souhaitaient l'entendre, au-delà de toute contingence liée à l'appartenance communautaire judéo-chrétienne. C'est sur cette idée que s'était principalement construit l'esprit missionnaire et apostolique de l'Église primitive, dans ce passage de l'ésotérique à l'exotérique. L'errance trouve donc là une justification théologique et propagandiste. La parole du prêcheur devait être universelle et agir comme le levain pour que toute la pâte – par essence culturellement œcuménique – lève vers le royaume des cieux.

La littérature jésuitique est tributaire de cette doctrine où la représentation de l'itinérance erratique, l'exil volontaire auprès des peuples païens régénère et renouvelle l'expérience apostolique autant que le discours, la doctrine et jusqu'au texte canonique. Il faut lire l'exil et l'itinérance erratique dans cette perspective eschatologique, palingénétique et universaliste, les textes de Ricci et Nobili se proposant comme des fables mystiques et éducatives à l'usage des nouveaux apôtres de la foi en cette période post-tridentine de réforme et de renouveau. Notons au passage que cette méthode propagandiste qui devait toucher le gentil, l'indigène, le païen, quelle que fût sa culture, fut remise en cause en particulier lorsque les rapports de force furent renversés et que la société chrétienne put s'imposer. L'euro-péanisme missionnaire de la *Conquista* sur le continent américain fut animé d'esprit martial et d'intransigeance doctrinale. L'éradication de la culture indigène au profit de la culture coloniale avait fait son chemin avec succès en Nouvelle Espagne. Cette stratégie de la rupture culturelle dans la conscience du converti païen fut suivie en Inde. Les missions de Goa et de Cochin contraignaient ces nouvelles âmes chrétiennes à changer d'identité, à se couper de leurs mœurs et à embrasser celle du colon portugais. Toutefois, la structuration de la société indienne, sa culture, le pouvoir fort des monarques locaux ne permirent pas aux artisans de la conquête de s'imposer par la force. L'échec de la mission diplomatique de Rodolfo Acquaviva – compagnon de voyage de Ricci sur le *Saint-Louis* – auprès d'Akbar²⁸, le grand Moghol, sonna comme la fin d'une époque glorieuse pour les tenants de l'impérialisme européen. En ces terres extrême-orientales, la situation conduisit les pères jésuites à une aporie évangélique pour le christianisme, qui suscita rejet et persécutions.

Errances ignaciennes

Le fil généalogique de cette doctrine de l'errance passe aussi par les pères de l'Église

²⁶ WÉNIN André, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,4*, Paris, CERF, 2007.

²⁷ *Actes de apôtres*, chapitre XV.

²⁸ BARTOLI Daniello, *Missione al Gran Mogòr*, Bari, edizioni Paoline, 1961.

Grégoire le Grand et saint Augustin, doctrine que la *Propaganda fide* fait sienne dès l'époque d'Ignace. Dans les *Constitutions*, elle est théorisée par l'idée de « dispersion ». Le besoin de constitutions découle justement dans cette détermination de l'Ordre à se disperser dans le monde entier tel que la septième partie la synthétise : le chapitre 1 évoque « La promesse et le vœu que la Compagnie a faits à Dieu [...] et à son Vicaire universel de parcourir les différentes parties du monde »²⁹. Si les deux premiers chapitres tentent d'encadrer au plus près l'action des missionnaires, notamment en rappelant le vœu d'obéissance, le chapitre 3 sur « La liberté dans les déplacements » évoque en creux la possibilité d'une itinérance erratique, ne s'appuyant que sur le discernement de l'envoyé lorsque menacent les risques d'égarements : « Toutefois, quand on est envoyé dans un pays étendu, tels que les Indes ou d'autres provinces, et qu'aucun champ d'action n'est spécialement assigner, on peut rester plus ou moins dans un endroit ou dans un autre, et, après avoir fait oraison tout bien considéré, aller partout où on le jugera plus utile pour la gloire de Dieu notre Seigneur »³⁰. En ce cas, les seuls moyens de contrôle de la hiérarchie sur les missionnaires restent la correspondance entre eux et leurs supérieurs par ailleurs fortement encouragée³¹. Errer certes mais dans le chemin du Seigneur. L'idée d'une dispersion dans la conservation d'une unité communautaire pouvait sembler une gageure pour qui irait se perdre en Asie, loin de Rome et de l'Inquisition de Goa.

Outre les prescriptions d'Ignace, le modèle apostolique et scripturaire à suivre en Asie reste François Xavier. Nonce universel de l'ordre, c'est sur la côte de la Pêcherie en Inde d'abord, puis à Kagoshima au Japon et enfin sur l'île de Shangchuan, où il meurt sans avoir pu toucher le continent chinois, qu'il forge sa légende. Pour Ricci comme pour Nobili, les lettres de François Xavier, largement diffusées dans les collèges jésuites et lues dans les réfectoires des noviciats, créent une figure canonique du missionnaire jésuite en Asie et offrent un modèle scripturaire à imiter. L'homme des miracles, des prophéties et des conversions innombrables n'a en effet rien de commun avec celui que nous a révélé Henri Bernard-Maître³², moins glorieux, dont l'apostolat fut modeste et son aptitude à parler les langues orientales en rien comparable avec les dons de Ricci et de Nobili. Toutefois, les trois hommes ont en commun un zèle et une disponibilité pour l'action hors norme, ainsi qu'une production épistolaire à nulle autre pareille.

La littérature missionnaire jésuitique se veut par essence édifiante, les acteurs de cette geste apostolique bâtissant leur propre exemplarité aventureuse et mémorielle. La préoccupation est naturellement propagandiste et épique. François Xavier, Ricci et Nobili s'inscrivent dans une mémoire de l'errance apostolique dont ils sont eux-mêmes les auteurs et les dépositaires. Il s'agit là d'un *topos* largement employé dans la littérature ultramarine de la Conquête : ce fut par exemple tout le sens des lettres-relations d'Hernan Cortès à Charles Quint. Dans un savant dosage d'informations officielles et de considérations privées, Cortès s'autoreprésente comme un personnage littéraire, aux accents héroïques, aux limites du personnage conceptuel de Deleuze et Guattari. Les récits d'errance de nos deux missionnaires sont faits de cette eau-là, fidèles aussi à une mémoire littéraire du voyage en Asie : la *Historia de las cosas de Ethiopia* de Francisco Alvarez publiée à Coimbra en 1555, puis traduite en castillan à Saragosse en 1561, et l'édition de la *Primera historia de China* de Bernardino de Escalante (Séville, 1577), Juan Gonzales De Mendoza, les *Navigazioni e viaggi* de Ramusio en 1550, mais aussi et surtout une production lusophone comme la *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto (1555), la *Terceira decada da Asia* de João de Barros, premier texte à préciser la géographie administrative de la Chine, une lettre du jésuite Melchior Nuñez Barreto

²⁹ LOYOLA Ignace (de), *Constitutions*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 233.

³⁰ *Idem*, p. 246.

³¹ *Idem*, p. 254.

³² BERNARD-MAÎTRE Henri, *Saint François Xavier et la rencontre des religions*, Paris, Bloud et Gay, 1960.

envoyée de Macao et publiée à Venise sous le titre *Diversi avvisi particolari dall'Indie di Portogallo ricevuti dall'anno 1551 fino al 1558*, le récit du soldat et marchand portugais Galeote Pereira (1556) que les élèves du collège jésuite de Goa recopièrent et envoyèrent en Europe en appendice au rapport annuel sur la mission jésuite en Inde, bientôt traduit en italien et en anglais, enfin la relation du dominicain Gaspar Da Cruz composée à l'occasion d'un séjour d'un mois à Canton en 1556 et publiée à Evora en 1569. Il faut tenir compte aussi des compagnons de François Xavier qui se succédèrent entre Macao et Canton après 1562 comme les pères Del Monte, Frois, Perez, Texeira, De Escobar et qui abreuvèrent l'Europe d'informations sur l'Inde et le Céleste Empire.

L'aventure qui fabrique l'histoire et le récit qui crée la pérégrination ne sont qu'un seul et même objet, comme si le voyage dans sa réalisation empirique pour s'incarner en vérité ne pouvait se dispenser de l'homologation que lui confère le récit, comme si la fictionnalisation et la stylisation d'un cheminement erratique, par ailleurs objectivée par l'expérience, était la garantie absolue d'une place dans l'histoire. Le tournant du XVIIe siècle fut sans nul doute un moment clé de la littérature de la Conquête, mais aussi et surtout du récit erratique à la première personne.

Errances intérieures

La production de Ricci et de Nobili font également la part belle à ces errances intérieures, elles-aussi fortement débitrices des expériences scripturaires des fondateurs de la Compagnie. Il serait fautif de ne pas lire les œuvres italiennes de Ricci et l'*Apologie* de Nobili, ainsi que leurs correspondances, dans une mise en perspective avec le *Récit du Pèlerin* d'Ignace. Cette biographie, couchée sur la papier par Gonçalves Da Camara, sous la dictée du fondateur de l'Ordre, est elle-même l'évocation d'une errance viatique à la troisième personne, qui s'ouvre sur une conversion et qui suit un long pèlerinage de Pampelune à Manrèse, vers Jérusalem ensuite et de là retour en Europe pour une pérégrination académique qui mène Iñigo à Barcelone, Alcalá, Salamanque, puis à l'Université de Paris, pour finir en Italie, de la Vénétie jusqu'à Rome. Ce texte, en tant que source de cette littérature jésuitique de l'errance apostolique, ne doit pas être sous-estimé. Pendant de longues décennies, il servira de modèle aux lettres-relations et aux journaux de missions de tous les élus à l'apostolat dans le Nouveau monde et en Asie, du Canada à la Nouvelle Espagne, en Inde, en Chine et au Japon. Il impose un schéma narratif, des stylèmes et une manière de se raconter bien codifiée : l'expression d'un *pathos* conventionnel et ritualisé sur le modèle du dolorisme paulinien, des accents pénitentiels, la posture mélancolique de l'acédie, dépression spirituelle qui frappe l'homme de foi méditant sous le poids de sa trop lourde charge apostolique. A cela s'ajoutent l'expression du sentiment d'isolement, d'insécurité et de vulnérabilité que suscitent la rupture avec le port d'attache et le sentiment de perte des liens moraux et affectifs. Le récit de soi et la manière de se raconter constituent plus qu'une interrogation sur la forme et le sens. Pour les missionnaires jésuites ultramarins, il incarne un rapport à être au monde, face à l'Autre, face à soi, cet autre soi dans la représentation littéraire, et souvent même face à Dieu. Dire l'errance à la première personne, c'est bâtir une subjectivité dans le mouvement du monde, ou contre lui, c'est inviter le lecteur au cœur des péripéties existentielles qui jalonnent le cheminement erratique, c'est faire la part, au sein de cet exil volontaire que fut celui des missionnaires d'Asie, de l'actif et du passif de l'aliénation – certains diront « extranéation » –, du désir et de l'épreuve, du hasard et de la nécessité.

Errances mystico-philosophiques

S'agissant de religieux post-tridentins comme Ricci et Nobili, c'est à dire des hommes

de foi porteurs d'une mémoire des grands mystiques du XVI^e siècle, on ne peut faire l'économie d'une lecture spirituelle de leur trajectoire en Asie. Le discours qui accompagne l'expérience de la quête pérégrine s'enracine dans le mouvement d'un cheminement erratique et dans un paysage où se cache les mystères divins. Sous la plume du missionnaire, l'errance mystique emprunte aux deux précédentes catégories et notamment les poétiques du déplacement et du passage. Dans cet exil volontaire au cœur de géographies réelles et dans des mondes intérieurs à conquérir, l'homme de foi se fait *viator in fabula*, conjugant prérogatives auctoriales et mouvement spirituel, la route et les errements de l'âme ne faisant qu'un avec le sillon de la plume. L'abyme géographique, le sentiment croissant d'étrangeté à l'égard des fondements de l'identité originelle, la perte de son ancrage culturel, institutionnel et doctrinal antérieur, le délitement du sentiment du port d'attache sont autant d'éléments qui façonnent le devenir de ce *je* de l'errance, qui dit parfois *il*, vers un nouveau lieu de l'enracinement paradoxalement mouvant et instable, celui de l'altérité. Là, le discours s'émancipe de la fixité du monde ancien, de sa permanence, au profit d'une parole qui dit la dépossession, la souffrance de l'ascèse mais aussi l'expérience singulière et la révélation d'une mystique du Dieu caché³³, d'un Au-delà de lui-même dans sa rencontre avec l'Autre.

Dans sa correspondance comme dans sa relation de mission, Ricci place son errance au centre de sa narration à l'image de tous les grands récits messianiques fondateurs. Le chemin aventureux qui le mène de Zhaoqing à la cour impériale de Pékin se déroule comme modèle d'exemplarité, plaçant le missionnaire sous un halo de sainteté. Intrinsèquement, le voyage « garde une fonction éthique et culturelle »³⁴, comme miroir anthropologique d'abord, comme connaissance des mystères de l'Autre ensuite, comme quête de soi dans le regard d'autrui en tant que révélation d'une sagesse âprement désirée. Dans la conscience de la figure complexe que fut Ricci, à la fois *homo pelegrinus*, *peregrinus* et *academicus*, pèlerin, aventurier et savant, nul doute que le mythe du voyage et de l'Ailleurs dût résonner de façon particulière. Pour l'humaniste et le religieux, il s'identifie d'abord à la parabole du divin, de la mythologie, de la légende et des grandes figures messianiques. Il s'apparente ensuite aux récits antiques d'Hérodote, de Pausanias, d'Alexandre et d'Hippocrate et à leurs épigones de la tradition chrétienne et médiévale, de saint Brendan à Christophe Colomb, en passant par Jehan de Mandeville et Marco Polo. De fait, à travers ces récits de merveilles et la publication des premières anthologies de voyageurs, dont la plus célèbre reste les *Navigazioni e viaggi* de Ramusio, le mythe et son écriture en viennent à se confondre pour engendrer, à l'époque renaissante, un discours philosophique sur le voyage, dont les plus dignes représentants, Rabelais et Montaigne, sont aussi des contemporains de Ricci. En plus de son substrat religieux, l'errance s'impose comme une école de la vie et de la vertu, autrement dit comme magistère philosophique.

Vertus créatrices de l'errance

Je voudrais ici conclure sur ce tropisme particulier de la littérature jésuite à faire la part belle à la représentation de l'errance sous toutes ses formes. Le missionnaire jésuite est l'Inventif³⁵ d'une odyssée et d'une page de l'histoire qui le dépassent, mais qu'il a contribué à écrire, celle de la rencontre d'un Européen avec l'étrangeté du monde asiatique enfin révélé, loin de son enfouissement dans la légende du merveilleux du *Milione*. Il suggère un itinéraire initiatique comme nous l'enseigne *Le Cantique des Cantiques* : « Si tu ne te connais pas, sors ». L'errance missionnaire se pose comme une aventure de la connaissance qui ne se laisse enfermer dans aucune doctrine, aussi dure soit-elle : « L'aventure de la connaissance

³³ DE CERTEAU Michel, *L'Etranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

³⁴ BASLEZ Marie-Françoise, ANDRÉ Jean-Marie, *Voyager dans l'Antiquité*, Paris, Fayard, 1993, p. 287.

³⁵ Homère, *Odyssée*, Paris, Le Livre de Poche, 1996, I, 1-10, p. 17.

comporte une tension vers l'infini, une énergie, un dynamisme qui, selon le mot de Gabriel Marcel, ne se laisse pas encapsuler dans une formule ou dans une règle »³⁶. L'aventure de la connaissance, telle que peut l'être l'aventure missionnaire en Asie, dévie la règle, appelle le franchissement de barrières anthropologiques et culturelles. Ricci et Nobili milite pour une errance enracinée, un pied dans la fixité du monde de leurs origines dont il accepte l'exil au nom de leur mission évangélique, un autre dans le mouvement erratique qu'ils accueillent et qu'ils pénètrent au nom d'une palingénésie chrétienne. Sous leur plume, l'errance est donc « prédisposition à l'œcuménicité »³⁷, « un appétit du monde », comme le dit Glissant, passion et vertu de connaître et de préserver la totalité du monde³⁸.

³⁶ DÉSILETS André, *Tensions de l'errance*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2001, p. 4.

³⁷ RHOUTIER Gilles, *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Laval, Karthala et Presses Universitaires de Laval, 2002, p. 418.

³⁸ GLISSANT Edouard, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 130.