



HAL
open science

**Des jésuites au royaume du prêtre Jean (Ethiopie) :
stratégies, rencontres et tentatives d'implantation,
1495-1633**

Hervé Pennec

► **To cite this version:**

Hervé Pennec. Des jésuites au royaume du prêtre Jean (Ethiopie) : stratégies, rencontres et tentatives d'implantation, 1495-1633. 46 (1), 373 p., 2003, 972-8462-32-8. halshs-03815915

HAL Id: halshs-03815915

<https://shs.hal.science/halshs-03815915>

Submitted on 20 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Introduction

Alors qu'au milieu du XV^e siècle, la thalassocratie portugaise s'engage dans la découverte de nouvelles terres, la recherche d'une alliance politique et militaire, entre le Portugal et le prêtre Jean (terme sur lequel on reviendra ci-dessous), afin de prendre à revers les musulmans est une des composantes de la stratégie des découvertes lusitaniennes. Le règne de João II (1481-1495) marque une étape importante dans l'histoire de ces relations extérieures du royaume du Portugal.

C'est à travers deux projets mis en place concomitamment que la couronne portugaise comptait les concrétiser. En 1487, le roi João II envoie par deux chemins différents deux missions chargées d'atteindre les objectifs précédemment cités. La première, par voie maritime avec Bartolomeu Dias, devait découvrir un éventuel passage par le sud du continent africain et entrer en contact avec le royaume du prêtre Jean ; la seconde, par voie terrestre avec Afonso de Paiva et Pero da Covilhã, devant emprunter la Méditerranée orientale via l'Égypte, chargée de reconnaître la route des épices ainsi que le royaume du prêtre Jean.

Au début de l'année 1488, Bartolomeu Dias double le cap des Tempêtes — rebaptisé par la suite cap de Bonne-Espérance — sans s'en rendre compte à l'aller et accoste sur la côte sud-est de l'Afrique cinq cents kilomètres au-delà du Cap. C'est uniquement lors de son retour que le cap des Tempêtes est identifié. Il est à Lisbonne en décembre 1488¹. Si ce périple ne lui valu point de rencontrer le prêtre Jean, le franchissement du cap des Tempêtes en subsista comme une découverte fondamentale pour l'avenir des explorations

1. Quant à la chronologie précise du voyage de B. Dias, cf. notamment celle de Conde de Ficalho, 1898 (rééd. 1988 : 15-16).

portugaises. Il indiquait que l'on pouvait faire le tour de l'Afrique et ainsi atteindre les épices que l'on trouvait en Inde, ce qui fut réalisé une dizaine d'années plus tard en 1498 par Vasco de Gama.

Les résultats de la seconde mission maritimo-terrestre sont beaucoup plus mitigés. Les deux acolytes, Afonso de Paiva et Pero da Covilhã décident de se séparer ; le premier tenterait d'atteindre le royaume du prêtre Jean tandis que le second irait jusqu'en Inde. Un rendez-vous au Caire leur permettrait d'établir un bilan quant à la suite de leur voyage. Seul Pero da Covilhã s'y présente, apprend la mort prématurée de son compagnon et décide alors de gagner seul le royaume du prêtre Jean. Il atteint la cour éthiopienne et il est reçu par le roi Eskender (1478-1494) à qui il remet les lettres de son souverain². Retenu à la cour, il est alors dans l'impossibilité de revenir au Portugal et de faire un rapport de sa mission. C'est seulement en 1520, lors de l'ambassade portugaise conduite par Rodrigo da Lima et à laquelle le chapelain portugais Francisco Álvares participe, que Pero da Covilhã raconte la fin de son récit. Ainsi les tentatives de la couronne portugaise de la fin du XV^e siècle n'aboutissent pas à la reconnaissance des terres du prêtre Jean³.

Cette volonté d'établir des contacts avec le royaume du prêtre Jean — que l'on situe à l'époque des découvertes portugaises au sud de l'Égypte, sans précision supplémentaire — remonte à l'époque médiévale et trouve son dynamisme dans l'énigmatique figure du souverain « indien » : le prêtre Jean. Au XIII^e-siècle, en Europe on assiste à la diffusion de la *Lettre du prêtre Jean*, l'empereur chrétien des Indes, le roi des rois, invitant son destinataire à venir visiter son immense et puissant royaume, se prévalant d'être un vrai chrétien, d'exercer sa domination sur soixante-douze rois (cela dépend des versions), désireux de combattre les ennemis de la croix et d'aller jusqu'au Saint Sépulcre pour y glorifier le nom du Christ. Son domaine s'étendait sur les trois Indes et tous les territoires entre l'Extrême-Orient et la tour de Babel. Dans son royaume aucune place n'était laissée aux vices tels que le vol ou l'avarice, ni pour la pauvreté ou les différences sociales. Puis suivait une longue description de son palais revêtu d'or, de pierres précieuses. Enfin le prêtre Jean donnait la raison de son titre : ses propres vassaux portaient déjà des titres élevés de la titulature

2. Quant à la chronologie précise du voyage d'Afonso de Paiva et de Pero da Covilhã, cf. notamment celle de Conde de Ficalho, 1898 (rééd. 1988 : 13-14).

3. L. F. Thomaz, 1990 : 54.

Introduction

ecclésiastique. Aussi, par humilité, préférait-il pour lui-même le grade le plus bas ⁴. Cette *Lettre* qui, dans la plupart des versions, conserve le même modèle d'exposition ⁵, révèle à ses lecteurs, comme y insiste M. J. Ramos, la figure d'un empereur idéal, d'un roi et prêtre intemporel, seigneur des seigneurs gouvernant une société chrétienne égalitaire, comme le Christ apocalyptique. Ce souverain se présente comme le partenaire idéal pour l'alliance d'une croisade pour la conquête de Jérusalem. L'évolution de l'emploi idéologique du prêtre Jean dans la littérature européenne et les identifications successives de sa figure avec les différents souverains asiatiques (moghol, arménien, etc.) et africains (nubien et éthiopien) ont influé sur le message millénariste initial. Le mythe ainsi revigoré devint lui-même une source d'inspiration des projets impériaux européens ⁶. De quelle manière s'opère la modification cartographique du prêtre Jean situé aux Indes vers une localisation africaine ?

Dans son étude de *La connaissance et des figures de l'Éthiopie dans la cartographie occidentale* ⁷, B. Hirsch montre très clairement comment la représentation européenne cartographique glisse progressivement vers l'identification de l'*Ethiopia orientalis* (la partie sud-est du continent africain des mappemondes du XIII^e siècle) au royaume du prêtre Jean. En effet, dès le XIII^e siècle, l'espace de l'*Ethiopia orientalis* est présenté comme habité par un peuple chrétien. Dès cette époque, l'espace chrétien de la Nubie ou de l'Éthiopie est intégré dans les projets de croisade contre les musulmans (liés à la chute de Saint Jean d'Acre en mai 1291). Or de manière concomitante la figure légendaire du « prêtre Jean » faisant partie de la culture occidentale, cela dès le XIII^e siècle, les deux représentations n'avaient plus qu'à se rencontrer, la première étant le cadre approprié pour recevoir la figure de la légende. Dès le XIV^e siècle, le roi éthiopien devenait ce souverain mythique, chrétien et puissant ⁸.

4. La description précédente s'appuie sur celle faite de manière plus étendue par M. J. Ramos, (1997 : 53-63). Dès la fin du XIX^e siècle, Friedrich Zarncke, un philologue de Leipzig reconstituait à partir de la confrontation de 97 exemplaires latins une version considérée comme le texte « original » en établissant les différentes catégories d'interpolations.

5. M. J. Ramos, 1997 : 53-63.

6. *Carta do Preste João*, 1998, p. 9-11.

7. Cf. B. Hirsch, 1990, en particulier les chapitres I et II sur lesquels cette présentation s'est appuyée.

8. Cette identification du prêtre Jean au souverain éthiopien est encore à l'œuvre chez les auteurs jésuites. Deux exemples autorisent à fonder cette idée, le premier est une lettre du père Francisco

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÊTRE JEAN

L'enquête propose une analyse de la rencontre de deux royaumes chrétiens entre la fin du XV^e siècle et l'année 1633 — date de l'expulsion des missionnaires jésuites d'Éthiopie. Si le « phénomène » missionnaire est au cœur de ce travail, la mise en place d'un tel projet (missionnaire) ne peut se comprendre sans l'analyse de l'alliance politique recherchée par le Portugal.

En effet, après les tentatives échouées du XV^e siècle, la couronne portugaise manifeste à nouveau sa volonté d'entrer en contact avec le souverain d'Éthiopie. Les tentatives renouvelées dans les premières décennies du XVI^e siècle (sous Manuel I^{er} — 1495-1521) permettent d'atteindre les terres du prêtre Jean. Cependant, les contacts concrets établis par le biais des ambassades luso-éthiopiennes vont mettre au jour une autre réalité : « les sujets du prêtre Jean étaient infectés par l'hérésie », pour reprendre l'expression de J. Aubin⁹. Dès lors, à l'objectif diplomatique et militaire, s'ajoute celui de ramener cette chrétienté « dissidente » dans le giron de l'Église catholique. L'Éthiopie conservait son statut d'allié potentiel, mais l'union diplomatique et militaire aurait toute sa signification si la communion de foi était réalisée. Transformer l'Éthiopie en royaume catholique, c'était aussi détenir une place stratégique afin de lutter contre l'islam.

C'est à partir de ces données que l'Europe, en particulier Lisbonne et Rome, repense la question d'une alliance luso-éthiopienne. Le souverain portugais João III (1521-1557), soucieux d'établir une coopération avec l'Éthiopie sur des fondements idéologiques communs, engage un partenariat avec la toute nouvelle Compagnie de Jésus à qui il confie le projet d'élaboration d'une mission éthiopienne. Ignace de Loyola, premier général de l'ordre, se soumettant volontiers aux *desiderata* du roi portugais, rassemble la documentation pouvant l'aider à confectionner les instructions à l'intention des missionnaires d'Éthiopie.

Antonio de Angelis écrivant au père N. Mascarenhas (en charge de l'assistance portugaise), le 26 juillet 1622, quant à l'adhésion récente du roi éthiopien à la doctrine catholique « Quelle nouvelle plus joyeuse que d'entendre qu'un empire aussi vaste que l'Éthiopie à la tête de beaucoup de royaumes, après avoir été éloigné plus de mille ans et tant d'années de son vrai pasteur et vicaire de Christ, après avoir erré dans tant d'erreurs et d'hérésies, aujourd'hui retourne vers son pasteur » (*RESOI* 11, 1911 : 502). La référence à la légende du prêtre Jean apparaît ici de manière explicite dans l'étendue considérable du territoire de « l'empire » éthiopien et sur sa domination. Le second exemple est tiré de l'*Historia* de Manuel d'Almeida, ce dernier en donnant le récit des funérailles du roi Susneyos, l'identifie au prêtre Jean (*RESOI* 7, 1908 : 194).

9. J. Aubin, 1996a : 186.

Introduction

Mais à quel niveau se place la « dissidence » de l'Église éthiopienne ? Il est utile de rappeler ici le débat de fonds préoccupant la hiérarchie romaine en cette période de réformes, même si la suite de l'enquête ne l'abordera que de manière indirecte. Ainsi Ignace de Loyola s'adressant au roi éthiopien Gälawdéwos souligne que le rattachement de l'Église éthiopienne au patriarcat d'Alexandrie la plaçait dans l'impossibilité de :

« recevoir l'influx de la vie, le mouvement et le sentiment de la tête. Le patriarche qui est à Alexandrie ou au Caire étant schismatique et séparé du Siège Apostolique et du Souverain Pontife, qui est la tête de tout le corps de l'Église, ne reçoit pour lui ni vie de grâce ni autorité, pas plus qu'il ne peut la donner légitimement à aucun patriarche. L'Église catholique n'est qu'une dans le monde entier et ne peut qu'être une sous le Pontife romain et non pas une autre sous celui d'Alexandrie »¹⁰.

L'affaire est ancienne et remonte au V^e siècle lorsqu'à l'occasion du concile de Chalcédoine (451), fut affirmée la double nature complètement humaine et complètement divine du Christ, dans une seule personne et une seule hypostase. Cette doctrine chalcédonienne d'inspiration plutôt occidentale condamnait le « monophysisme » (doctrine centrée sur la divinité du Christ incarné). C'est l'empereur Justinien (527-565) qui impose clairement la formulation chalcédonienne provoquant par la répression la constitution d'Églises « monophysites » dissidentes. Ainsi naquit en Égypte l'Église copte dont l'Éthiopie fut elle-même dépendante puisque le patriarche d'Alexandrie en nommait le métropolitain¹¹. Le projet missionnaire d'Ignace de Loyola vise à substituer à la hiérarchie ecclésiastique alexandrine celle de Rome. De plus, l'ensemble des controverses entre les jésuites qui parviennent sur leur terrain entre 1555 et 1630 portent pour une bonne part sur la question christologique.

Avant de détailler davantage les différentes phases de la mission d'Éthiopie, présentons le contexte historique dans lesquelles elles s'inscrivent.

Du point de vue de l'histoire spécifiquement éthiopienne, la période allant de la fin du XV^e siècle à l'expulsion des jésuites en 1633, recouvre des

10. Lettre d'Ignace de Loyola au roi Claude (Gälawdéwos) d'Éthiopie, Rome, 23. 2. 1555 (I. de Loyola, 1991 : 918-922).

11. Sur le contexte historique du V^e siècle, cf. H.-I. Marrou, 1985 : 119-125, 143-167 ; et la récente proposition de présentation faite par B. Heyberger, 1994 : 13-18.

phases distinctes, en particulier celles d'une série de crises qui affectent le royaume chrétien éthiopien dans ses structures mêmes.

La première débute dans les années 1520, avec la montée en puissance du royaume ottoman. En 1515, le jeune souverain éthiopien Lebnä Dengel (1508-1540) doit lutter contre les armées musulmanes qui envahissent le nord de l'Éthiopie et parvient à les repousser. En 1529, le conflit qui oppose depuis le début du XIV^e siècle les sultanats musulmans de l'est et l'État chrétien des hautes terres change de nature. C'est un véritable *jihad* que lance l'imam Ahmad ibn Ibrahim (surnommé Grañ, le « gaucher », par les chrétiens), après avoir pris le contrôle du vieux pouvoir aristocratique de la dynastie Walasma. Ses troupes, composées en partie de nomades somali et afar, le suivent lorsqu'il décide de ne plus se contenter des traditionnelles expéditions annuelles de pillage, mais de procéder à une véritable conquête du royaume chrétien. Face à ces deux menaces conjuguées (des troupes et des armes turques soutiennent Ahmad), l'Éthiopie chrétienne recherche l'appui du Portugal. Ayant gardé des contacts avec Lisbonne depuis le retour (1526) de l'ambassade envoyée par Manuel I^{er} et conduite par Rodrigo da Lima en 1520, elle est secourue en 1541. Lisbonne envoie de l'Inde une expédition militaire pour aider l'empereur éthiopien Lebnä Dengel, sous la conduite de Christovão da Gama, le fils du célèbre navigateur. Après la mort de Lebnä Dengel, Gälawdéwos (1540-1559), le nouvel empereur était rejoint par la troupe de da Gama (quatre cents soldats portugais). Le 22 février 1543, l'armée de Grañ fut mise en déroute et son chef abattu.

Dès le milieu du XVI^e siècle, alors que l'Éthiopie se remettait à peine de cette longue série d'affrontements, les Oromo Bareentuma et Boorana (groupes semi-nomades occupant jusqu'alors les régions sud-est du royaume éthiopien), profitent des espaces abandonnés par les chrétiens sous le coup des guerres de Grañ et commencent à s'installer à la périphérie méridionale du royaume chrétien, puis menacent des zones vitales (les régions du Goğğam et du Šäwa).

Introduction

Figure 1 L'espace éthiopien dans les frontières actuelles

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

Elles vont constituer, dans la seconde moitié du XVI^e siècle et tout au long du XVII^e siècle, le principal adversaire du pouvoir royal ¹².

La seconde phase correspond à la restructuration du royaume éthiopien et à la résistance engagée par le pouvoir royal contre les offensives des Oromo, en particulier Śārā Dengel (1563-1597) qui est le premier à avoir su organiser ses troupes et adopter une stratégie défensive. Elle consistait à renforcer le principal obstacle aux attaques oromo, en installant sur les rives du Nil bleu (l'Abbay) des troupes disposées à résister à l'envahisseur. Une politique qui fut largement suivie par le roi Susneyos (1607-1632), d'autant plus habilement qu'il avait vécu longtemps parmi eux ¹³.

Cependant, après ces graves crises ayant décimé les élites éthiopiennes et ravagé les campagnes, le royaume chrétien en pleine restructuration, soudé autour de l'Église et du roi, commence une nouvelle expansion à la fin du XVI^e siècle. Les missionnaires jésuites n'ont donc pas toujours trouvé en face d'eux un pouvoir affaibli.

La mission débute réellement en 1557, quand l'évêque André de Oviedo, accompagné de cinq autres missionnaires, débarque en Éthiopie. Les contacts avec la cour furent difficiles, les discussions animées. Alors commencèrent les persécutions contre les jésuites, sous le règne de Minas (1559-1563) et, avec moins d'intensité, sous celui de son successeur Śārā Dengel (1563-1597). Jusqu'à la fin du XVI^e siècle, les jésuites furent écartés de la cour et durent rester dans le nord du pays, dans la province du Tigré, à May Gwagwa (Fremona) ¹⁴. Cette mise à l'écart s'accrut avec la « fermeture » de Massawa. Le port étant occupé par les Turcs, plus aucun Européen ne pouvait passer par cette voie d'accès en Éthiopie et la relève missionnaire ne put arriver.

Le dernier des jésuites meurt en 1597 et ce n'est qu'en 1603 qu'un père de la Compagnie entre à nouveau en Éthiopie. Entre-temps, des mesures avaient été prises pour envoyer un prêtre séculier indien chargé de préparer la mission suivante. Celle-ci débute en 1603 avec l'arrivée de Pero Paes bientôt rejoint par quatre autres pères. Les cinq missionnaires tentent à nouveau d'entrer en contact avec les rois éthiopiens qui se succèdent à rapide allure.

12.E. Ficquet, 2000 : 137 ; M. Hassen, 1990 : 253 p.

13.E. Ficquet, 2000 : 137.

14.Girma Beshah & Merid Wolde Aregay, 1964 : 61-68.

Introduction

Figure 2 Migrations oromo XVI-XVIIe siècles

En effet, un des fils du roi Śārā Dengel, Ya‘eqob, régna une première fois de 1597 à 1603, puis fut renversé, exilé et remplacé par Zä-Dengel pendant une année, et régna à nouveau de 1604 à 1607, après avoir éliminé son rival. Cependant, le roi Ya‘eqob devait également compter avec le prince Susneyos, qui après un long exil chez les Oromo, revenait au premier plan de la scène politique et entendait bien imposer sa légitimité sur le trône. Après une guerre sans merci, Susneyos remportait la victoire contre son rival au début de l’année 1607. Les pères jésuites ont établi des contacts avec chacun de ces souverains, et leur proposèrent le soutien militaire européen en échange d’une soumission à la papauté. Cette période s’achève par l’adhésion à la foi romaine du roi Susneyos à la fin de l’année 1621.

Les missionnaires arrivèrent alors en grand nombre. Le patriarche Afonso Mendes, débarqué en 1625, recevait du roi Susneyos le serment de soumission à Rome et appliquait la réforme religieuse sur le modèle de l’Église romaine. Action très hardie qui s’achevait en 1633 par un rejet de la part du successeur de Susneyos, son fils Fäsilädäs. Tous les jésuites furent alors expulsés, ou pourchassés et mis à mort.

Ces données factuelles, esquissées à grands traits, soulèvent au moins deux grandes questions. La première concerne les tentatives d’implantation missionnaires au royaume du prêtre Jean surtout pour le premier tiers du XVII^e siècle. Quelles stratégies furent mises en place en amont, sur le terrain missionné et quelles furent les attitudes missionnaires et éthiopiennes qui permirent durant une période relativement courte d’implanter le catholicisme en Éthiopie ? Une seconde plus générale, relative à cette rencontre culturelle entre l’Éthiopie et l’Occident, porte sur les raisons de l’échec de la rencontre.

Ces questions ne sont pourtant pas nouvelles, surtout la seconde. En effet, dès l’édition de la documentation missionnaire par Camillo Beccari entre 1903 et 1917¹⁵, l’historiographie moderne s’est intéressée à la mission en Éthiopie. Cependant son étude fut intégrée tout d’abord dans de grandes synthèses. La première, celle de J. B. Coulbeaux, intitulée *Histoire politique et religieuse de l’Abyssinie depuis les temps les plus reculés jusqu’à l’avènement de Menelik II*

15. Camillo Beccari collectait et éditait l’ensemble des écrits missionnaires sous le titre *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti* (1903-1917) (désormais *RÆSOI*). Dans cette collection de quinze volumes on trouve des informations sur l’Éthiopie du milieu du XVI^e siècle jusqu’au début du XIX^e siècle — l’essentiel du corpus portant sur la mission jésuite (1555-1640) —.

Introduction

(1929), s'attardait dans le volume II sur la période jésuite¹⁶. En 1949, A. Kammerer faisait éditer au Caire, par la Société royale de géographie, une étude sur *La mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie aux XVI^e et XVII^e siècles et la cartographie des portulans du monde oriental*. La seconde partie de l'ouvrage porte sur les jésuites portugais et l'éphémère triomphe du catholicisme (1603-1632)¹⁷. Mise à part l'usure normale d'ouvrages déjà anciens, ces livres adoptent une perspective proche de l'hagiographie abordant la mission jésuite d'Éthiopie essentiellement en termes de « réussites » ou d'« échecs » en insistant avant tout sur les figures missionnaires les plus marquantes. L'histoire de la mission était ainsi périodisée selon l'ordre de succession de ses chefs : la période de l'évêque André de Oviedo (1557-1597), fut celle d'une tentative avortée ; celle de Pero Paes (1603-1622), avec la conversion du souverain éthiopien au catholicisme, celle de la réussite ; enfin avec le patriarche Afonso Mendes (1625-1633) prenait corps la latinisation de l'Éthiopie accompagnée de son cortège d'intolérance religieuse provoquant l'expulsion des jésuites en 1633. Mais cette analyse plaça d'emblée en retrait d'autres acteurs, européens et éthiopiens, et ne permit jamais de faire la lumière sur les dynamismes de la rencontre.

Le second type d'études sur cette question adopta une chronologie plus étroite pour ne s'intéresser qu'à la mission proprement dite. La dernière en date, et la mieux documentée est celle du capucin Tewelde Beiene, ayant soutenu une thèse à l'université grégorienne en 1982 (Rome) sur ce sujet¹⁸. Tewelde Beiene proposait « de reconstituer cette importante période historique en reparcourant les différentes phases, en faisant le point sur les éléments factuels et les aspects problématiques »¹⁹. L'histoire de la mission jésuite en Éthiopie est faite dans cet ouvrage de manière très sérieuse, du point de vue de l'historien, l'auteur s'étant

16.J. B. Coulbeaux, 1929 : 132-263.

17.A. Kammerer, 1949 : 263-426.

18.Tewelde Beiene, 1983. Seulement la seconde partie de sa thèse a été publiée, mais le sujet d'étude englobait une période chronologique plus large, partant des débuts de la mission, donc au milieu du XVI^e siècle. Il est vraiment dommage que cette thèse n'ait pas été diffusée plus largement car elle aurait pu pallier les insuffisances, voire les supplanter, d'un ouvrage très médiocre publié dans sa version anglaise en 1985, par le jésuite P. Caraman (1988 (trad. française), qui lui, à l'inverse se trouve dans toutes les bibliothèques européennes et est cité en référence par de nombreux auteurs souhaitant signaler la dernière synthèse sur la mission jésuite d'Éthiopie.

19.Tewelde Beiene, 1983 : II.

servi des fonds inédits des archives romaines, de la documentation éditée et des sources éthiopiennes. Cette étude devenue une référence du point de vue de l'histoire événementielle, mon enquête, sur certains points, a pu y prendre appui. Cependant, cette volonté de réécrire une histoire de la mission se traduit par un développement extrêmement classique, reprenant pour les titres de ses différentes parties et chapitres, le découpage habituel —, « 1. L'epoca di Andrea di Oviedo e i suoi collaboratori (1556-1597), 2. L'epoca di Pietro Paez (1589-1622), 3. L'epoca di Alfonso Mendes (1622-1633) »²⁰. Mais c'est au récit qui caractérise chaque époque que l'auteur se livre, présentant une histoire événementielle et linéaire.

Je n'ai donc pas voulu écrire une « histoire des missions », ni davantage celle de l'« union » éphémère de l'Église éthiopienne avec Rome. Pour réévaluer le « phénomène » missionnaire, il était nécessaire d'aborder les politiques tant du point de vue externe, qu'interne ; c'est-à-dire d'une part, de mesurer l'impact de la représentation européenne de l'Éthiopie chrétienne sur les stratégies missionnaires et d'autre part, d'étudier de manière concrète la politique missionnaire mise en place sur le terrain. Cette approche conduit à prendre en compte les contacts qui s'établirent entre les pères et le pouvoir royal et les dynamismes de la rencontre en tentant d'éclairer les logiques propres à chacun des acteurs.

Ce travail s'inscrit à la rencontre de deux champs de recherche, d'un côté l'histoire des politiques missionnaires et de l'autre, l'histoire des rapports entre le pouvoir et la religion dans le royaume chrétien éthiopien.

L'histoire des politiques missionnaires jésuites a connu un renouvellement historiographique, ces dernières années, en particulier dans le domaine des missions jésuites en renouvelant les approches, tant du point de vue de la littérature missionnaire (études rhétoriques et narratologiques sur les chroniques missionnaires, de la correspondance) que du point de vue de l'exploitation ethnographique de la masse documentaire, des analyses sociologiques et politiques²¹. Cette appropriation a donné l'occasion d'une

20. Tewelde Beiene, 1983 : V-VII.

21. Voir à ce sujet la présentation faite par P.-A. Fabre & A. Romano, 1999 : 247-260.

Introduction

redéfinition des sources qui conduit à réévaluer l'histoire du « phénomène missionnaire » et des institutions chargées de leur promotion ²².

Le deuxième champ de recherche dans lequel s'inscrit ce travail est celui des relations entre le pouvoir politique éthiopien et les mouvements monastiques. Celui-ci a notamment permis de mettre en lumière l'existence de réseaux constitués de monastères liés à une maison-mère et dont l'implantation dans l'espace éthiopien releva largement de la volonté royale de créer une « superstructure politique et religieuse par la fondation d'églises et de monastères royaux » ²³. Ce renouvellement est également lié à la réouverture de l'Éthiopie depuis 1991 ²⁴, ce qui a donné l'occasion de mener à nouveau des études sur le terrain et d'offrir à la documentation écrite davantage de « relief », en lui donnant corps dans une représentation des espaces ²⁵.

C'est donc grâce aux réflexions nouvelles engagées de part et d'autre, que cette enquête se propose de réévaluer le projet missionnaire jésuite au royaume du prêtre Jean. Elle s'appuie sur un corpus composé de deux types de sources : des sources européennes et des sources éthiopiennes.

Le premier pilier, élément central, est l'ensemble des écrits missionnaires collectés et édités par C. Beccari sous le titre *Rerum Æthiopicarum Occidentales Inediti* (1903-1917) ²⁶. Cette collection de quinze volumes

22. Il faut signaler ici les thèses du point de vue de l'histoire de la mission, P. Girard, (1996 — éd. 2000) ; C. De Castelnau-l'Estoile, (1999 — éd. 2000) ; C. A. de Moura Ribeiro Zeron, (1998) ; J.-P. Zuniga, (1995 — éd. 2002) ; A. Maldavsky, (2000) ; et J.-C. Laborie, (1999 — éd. 2001). Enfin, les travaux collectifs de ces dernières années du Groupe de recherches sur les missions religieuses ibériques modernes (désormais GRM), groupe constitué d'une dizaine de membres, travaillant sur des missions différentes mais dont les problématiques sont similaires. Ces premières recherches collectives ont donné lieu à la publication des Actes de la journée d'études du 14 novembre 1997 (GRM, 1999 : 277-344). Enfin, un colloque sur « l'histoire culturelle et sociale : les missions religieuses dans le monde ibérique » organisé par ce groupe le 25-27 mai 2000 proposait de redéfinir le « phénomène missionnaire » à travers des recherches prosopographiques, des croisements de sources et l'histoire comparée des missions intérieures et missions lointaines. Actes du colloque à paraître.

23. Il s'agit des études de M.-L. Derat, 1998b : 371-565 ; C. Bosc-Tiessé, 2001.

24. En effet sous la dictature du DERG, jusqu'en 1991, l'accès aux régions éthiopiennes était limité.

25. Voir à ce sujet et sur le renouvellement des « études éthiopiennes » l'avant-propos rédigé par B. Hirsch, 2000, p. I-III.

26. Un dépouillement systématique des fonds d'archives utilisés par C. Beccari a été effectué (il figure en bibliographie pour les fonds d'archives utilisés), en particulier à Rome dans les Archives de la Compagnie de Jésus, celle du Vatican et de la Propagande de la Foi. Cet inventaire a mis en

(l'équivalent de 7000 pages), dont un est consacré uniquement à l'index, présentait une somme de textes inédits, tout d'abord sur l'histoire missionnaire, puis sur l'histoire politico-religieuse à travers les lettres des souverains portugais et espagnols concernant l'Éthiopie. L'une des attentes de l'érudit jésuite quant à l'effet que pourrait produire l'édition de cette masse documentaire était ce qu'il livre en introduction générale : « à propos des XVI^e et XVII^e siècles, quand en Abyssinie se fit sentir l'influence des Portugais et, par leur intermédiaire s'installa la mission catholique des jésuites, les notices historiques des sources abyssiniennes déjà publiées, ou en cours de publication, ont besoin d'être complétées, et en grande partie rectifiées en fonction des sources occidentales »²⁷. Le ton était donné : les documents inédits que cette collection mettait à la disposition du public — restreint tout de même —, donneraient l'occasion d'une recherche de « l'authenticité » de l'histoire de la mission jésuite en Éthiopie. C'est en effet de cette manière que bien souvent cette collection a été utilisée par les historiens, pensant y trouver des indices susceptibles de combler les « lacunes » des documents éthiopiens. La présence de l'index général (le volume 15²⁸) y est probablement pour beaucoup, car il donne l'illusion d'un ensemble homogène alors que cette collection est particulièrement composite. Dès lors, une classification s'impose. Celle qui suit propose de recourir à une typologie qui prend en compte le lieu de production :

1) Les « Histoires de l'Éthiopie », qu'il conviendrait plutôt d'appeler Histoires des jésuites en Éthiopie, écrites sur le terrain missionnaire, comme lieu de production. À cette première catégorie, appartiennent l'*Historia da Ethiopia* du père Pero Paes (que renferment les volumes II et III) et celle du père Manuel d'Almeida (dans les volumes V, VI et VII). Le cas du dernier est à la limite de la deuxième catégorie qui semble pertinente, puisque M. d'Almeida achève son *Historia* à Goa alors que les jésuites ont été expulsés d'Éthiopie.

2) Le second groupe de documents englobe des ouvrages écrits par des missionnaires d'Éthiopie dont la particularité est d'avoir été rédigés après leur éviction du terrain missionné. À cette catégorie appartiennent l'ouvrage de

évidence les documents laissés de côté par C. Beccari. Il s'agit principalement des lettres annuelles de la mission d'Éthiopie, publiées dès le XVII^e siècle.

27. *RÆSOI* 1, 1903 : III-IV.

28. L'index a quelquefois chez certains auteurs été considéré comme un « ouvrage » qui pouvait servir de référence, alors qu'il n'est qu'un outil de travail. Voir l'exemple le plus caricatural de l'édition M. Barradas, 1996 : 3, 6, 23, 25, 33...

Introduction

Manuel Barradas, *Tractatus Tres Historico-Geographici (1634)* (le volume IV de la collection) et l'*Expeditionis Æthiopicæ patriarchæ Alphonsi Mendesii* (les volumes VIII et IX) du patriarche Mendes.

3) Enfin, la troisième catégorie est la correspondance, regroupée au sein des quatre volumes de la collection beccarienne (X, XI, XII et XIII). Il s'agit d'un ensemble de lettres écrites par les missionnaires du royaume du prêtre Jean à leurs supérieurs hiérarchiques, de ces derniers aux missionnaires sur le terrain, d'extraits des rapports annuels de la province de l'Inde adressés à Rome et de lettres des souverains ibériques à leurs vice-rois de l'Inde. Un regroupement donc extrêmement pratique d'utilisation, mais pour lequel les précautions de contextualisation ne doivent pas être négligées. À nouveau, le lieu de production permet, surtout dans le cas de la correspondance jésuite, de différencier les sources.

Seul l'exemple de la correspondance produite sur le terrain éthiopien sera évoqué. En effet, les lettres des missionnaires et surtout la correspondance avec la hiérarchie appartiennent à un genre particulier. Il s'agit au premier abord, d'un rapport de situation sur l'état de l'avancement de la mission, son état général et particulier (les activités des missionnaires dans leur résidences respectives). Ces documents fourmillent d'informations concernant l'activité de ces hommes de terrain (leur nom, leur situation missionnaire, le nombre et le nom des résidences, et quels résultats « spirituels » ont été obtenus cette année-là). Ces lettres sont donc la mise en forme de faits édifiants dont la dimension spirituelle est essentielle²⁹. Pour le jésuite qui l'écrit, c'est l'occasion d'un retour sur soi, d'une réflexion sur sa mission, voire même de « l'écriture de soi », pour reprendre l'expression de J.-C. Laborie, écriture qui participe à la construction identitaire de l'ordre³⁰.

Dans le cadre éthiopien, un recensement de ces lettres permet de constater en général que la période de la saison des pluies, du mois de juin au mois de septembre, était choisie pour leur rédaction. Il s'agit d'un moment propice car les activités à l'extérieur sont réduites en raison des pluies fréquentes. Cette période d'écriture était pour le jésuite « comme le lieu de

29.Cf. C. De Castelneau-l'Estoile, 1999 : 139-140.

30.Cf. J.-C. Laborie, 1998b : 177-178.

consolation, qui permettait de réaffirmer constamment son intégrité au milieu... »³¹, dans le cas éthiopien, des « schismatiques ».

Enfin, ces lettres étaient le lien physique unissant le missionnaire aux autres membres éparpillés sur l'ensemble du globe. Elles permettaient surtout de susciter des vocations auprès des novices dans les collèges jésuites d'Europe, puisque une lecture en était faite³². Rapidement, la Compagnie de Jésus, dès 1558³³, organise elle-même la publication de cette correspondance, ce qui donne l'occasion au public d'avoir des nouvelles des missions lointaines et « des bonnes nouvelles des missions qui servent de consolation à ceux qui sont désespérés de la division de la chrétienté et qui sont également utilisées dans la propagande antiprotestante »³⁴.

Dans le cas de la mission éthiopienne, les lettres transitaient *via* Goa. Elles étaient dans la plupart des situations, selon les destinataires, intégrées à celles que rédigeait à son tour la province de Goa, chargée de rendre compte de la situation missionnaire d'autres lieux, et de l'expédier à Rome. C'est donc à travers toute une série de filtres modificateurs que cette correspondance parvenait en Europe.

Cette mise au point concernant la collection *Rerum Æthiopicarum Occidentales Inediti* invite à réévaluer cet ensemble composite et à manier avec précaution les informations qui s'y trouvent.

D'autres sources éditées par les soins de la Compagnie de Jésus, — la correspondance d'Ignace de Loyola (*Epistolæ et instructiones*, vol. 8) et les *Documenta Indica* (15 volumes) — sont venus compléter la documentation relative à l'Éthiopie en fournissant des informations plus spécifiques à la fois sur l'élaboration du projet missionnaire au sein du gouvernement romain et sur la province de l'Inde.

L'autre corpus de sources sur lequel ce travail s'appuie est la documentation éthiopienne. Il s'agit pour l'essentiel des *Chroniques* royales que

31.J.-C. Laborie, 1998b : 182.

32.Cf. C. De Castelnau-l'Estoile, 1999 : 140.

33.Cette correspondance qui réunit un ensemble des lettres des missionnaires du monde entier, paraît à Venise sous le titre *Avisi particolari dall'Indie di Portogallo ricevuti dall'anno 1551 sino al 1558...*, Venise, 1558, 286 p. et contient trois lettres des jésuites au royaume du prêtre Jean.

34.Cf. C. De Castelnau-l'Estoile, 1999 : 140, n. 35, citant les travaux de A. Prosperi, 1980 : 205-234.

Introduction

L'on divise habituellement en deux catégories : les *Chroniques* « longues »³⁵ et les « brèves »³⁶. Pour les premières, il s'agit de textes dont l'élaboration est contemporaine des événements qu'ils relatent et sont rédigés au cours du règne. Celle du roi Susneyos a été utilisée le plus largement, car elle correspond à la période où les jésuites ont été les plus actifs. Mais le chroniqueur est resté relativement discret sur les activités des pères et sur l'introduction du catholicisme à la cour du roi éthiopien. Enfin viennent les *Chroniques* « brèves » qui retracent l'histoire de la royauté depuis les « origines ». À l'inverse des précédentes, elles restent imprécises et allusives.

La disproportion entre la documentation européenne, pour abrégé, et l'éthiopienne est tout à fait considérable. Cela s'explique par plusieurs éléments. D'une part, une documentation européenne extrêmement riche, surtout celle des pères jésuites, dont la caractéristique est d'être particulièrement abondante même comparée à celles des autres ordres missionnaires européens — donc un phénomène qui ne fait qu'accentuer la disproportion —, et d'autre part, une documentation éthiopienne qui a cherché à gommer l'épisode jésuite, à obscurcir les actions des pères.

Enfin, ce travail s'appuie sur les résultats d'une enquête de terrain menée en 1998³⁷ dont les objectifs étaient de confronter l'ensemble de la documentation écrite (missionnaire et éthiopienne) au « témoignage des ruines », et de tenter d'identifier certains toponymes qui apparaissent dans les sources. Certains sites ayant connu une occupation par les pères ont été visités, ce qui a permis de mieux saisir l'organisation spatiale des lieux. Ces résultats d'enquêtes de terrain apparaîtront au cours de ce travail, à travers l'essai d'une cartographie la plus précise possible, des plans des édifices et des clichés photographiques.

35.Sur ces textes voir M. Kropp, 1983-1984 : 49-69.

36.Cf. A. Caquot, 1957 : 187-192.

37.En juin 1998, grâce au soutien financier et logistique du Centre français des études éthiopiennes et à son directeur B. Hirsch, j'ai pu effectuer des enquêtes de terrain et des interviews dans la région située entre Gondar et le lac T°ana. Je tiens à remercier tout particulièrement Monsieur Témétchatche Yeferu qui m'a servi de chauffeur et de guide ce qui a contribué à la réussite de ce voyage. Dans ce voyage d'étude, plusieurs sites ayant été occupés par les jésuites ont été visités (le site de l'église de Mär□ulā Maryam au Goğgam, le site d'Azäzo, la région de Gorgora et de Däkana, Dänqaz et Emfraz). Des plans ont été dressés pour certains de ces sites et des photographies ont été prises.

L'analyse proposée pour rendre compte du « phénomène » missionnaire d'Éthiopie s'articule autour de différentes échelles : européenne, « régionale » puis locale. Il s'agira dans un premier temps d'aborder ce qui fait l'unité et la cohérence du projet missionnaire éthiopien tel qu'il est pensé en Europe, et en particulier dans les milieux romains. À partir de quels instruments la Compagnie de Jésus élabore la politique missionnaire à mettre en place au royaume du prêtre Jean. Quels sont les outils permettant à Ignace de Loyola et au gouvernement romain de rédiger les instructions adressées au patriarche catholique d'Éthiopie, qui deviendront une véritable charte pour la mission éthiopienne (chapitre I). Puis, on tentera de déplacer l'analyse tant en termes géographiques qu'institutionnels, en s'intéressant au second maillon de la chaîne, qui dans le cadre éthiopien, se trouve être la province de l'Inde. Quelle est sa place et sa fonction dans l'entreprise missionnaire éthiopienne ? Cela conduira à traiter des rapports entre le centre et les périphéries et à voir dans quelle mesure la périphérie est parfois certainement plus consciente du décalage qui pouvait exister entre le projet et sa réalisation (chapitre II).

Après avoir analysé la manière dont la politique missionnaire éthiopienne est pensée, élaborée et appliquée du point de vue externe, il conviendra de se livrer à l'analyse à l'échelle du terrain missionnaire. Celle-ci sera abordée essentiellement du point de vue de l'implantation missionnaire dans l'espace éthiopien. Quelles sont concrètement pour eux les occasions de créer un espace catholique et avec quelles limites ? Ce qui sera souligné c'est la période extrêmement courte durant laquelle est créé cet espace catholique (chapitre III).

La création d'un tel espace ne peut être le fait des seuls jésuites, c'est pourquoi il est nécessaire de s'intéresser à la politique religieuse du souverain éthiopien Susneyos. En effet, dans quelle mesure le roi instrumentalise les pères afin de mettre en place une stratégie visant à renforcer son pouvoir personnel. Le thème des fondations religieuses royales comme une des composantes de la meilleure maîtrise d'un espace permettra d'éclairer tout un pan de la politique du roi Susneyos. Enfin c'est à la chronologie qu'il faudra faire appel, car si l'instrumentalisation est unilatérale dans les quinze premières années de son règne (jusqu'en 1622-1625), la tendance commence à s'inverser à partir du moment où le roi s'engage par un serment de soumission à la papauté. Dès lors, les exigences de la hiérarchie romaine d'Éthiopie dans le domaine religieux pouvaient être réclamées (chapitre IV).

Introduction

Enfin, le dernier chapitre sera consacré à l'activité d'écriture des jésuites d'Éthiopie. Si les résidences sont les lieux d'où peuvent rayonner les efforts pour la latinisation de l'Éthiopie, ils sont également des espaces d'écriture, dont l'acte même conduit le missionnaire à renouer les liens entre l'Europe d'une part, et la province de l'Inde d'autre part. En effet, deux jésuites à des époques différentes rédigent des Histoires ou des chroniques sur place, mais c'est à la demande de leurs supérieurs hiérarchiques qu'ils engagent ces travaux. L'élaboration de ces derniers les entraîne à la rencontre de la documentation éthiopienne. À travers quelle grille de lecture celle-ci est analysée ? L'enquête, puisqu'elle aborde les conditions de production de ces écrits, conduira à souligner un aspect concret des relations entre les missionnaires eux-mêmes (chapitre V).

CHAPITRE I

DU PROJET D'ALLIANCE POLITIQUE AU PROJET DE MISSION AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

Entre la fin du XV^e siècle et les premières décennies du XVI^e siècle, comment le Portugal, d'un projet d'alliance politique avec le royaume du prêtre Jean s'engage dans un projet missionnaire, cette chrétienté étant entachée par l'« hérésie » ? Ce thème a été abordé notamment par J. Aubin qui décrit de façon remarquable tout l'arrière plan de la politique portugaise¹. L'utilisation de ses travaux permettra d'éclairer ce que furent les représentations européennes du royaume du prêtre Jean au milieu du XVI^e siècle et de voir ainsi dans quelle mesure la Compagnie de Jésus les intégra afin de mettre en place son projet de mission en terre éthiopienne.

En effet, les sources auxquelles Ignace de Loyola accède sont de différentes natures, d'un côté il s'appuie sur des récits d'Européens ayant effectué un séjour prolongé en ces terres, et de l'autre il mène ses enquêtes auprès de la communauté monastique éthiopienne de Rome établie depuis le premier tiers du XVI^e siècle environ. L'étude de ces instructions adressées au patriarche João Nunes Barreto montre à l'évidence de la part du gouvernement de la Compagnie de Jésus une connaissance relativement étendue sur le terrain à missionner, surtout dans le domaine des pratiques religieuses. En même temps, elles révèlent aussi le décalage entre la représentation européenne de l'état du christianisme éthiopien du milieu du XVI^e siècle et les réalités du terrain. L'analyse de ces instructions permet de saisir le degré de compréhension des milieux romain et lisboète et d'éclairer la première phase de la mission d'Éthiopie.

1. J. Aubin, 1996 (Il s'agit de la réunion et de la réimpression d'articles de l'auteur parus dans différentes revues et remis à jour).

D'UN PROJET D'ALLIANCE POLITIQUE À UN PROJET DE MISSION EN TERRE
« HÉRÉTIQUE »

Les éléments d'une alliance politique entre le Portugal et le royaume du prêtre Jean à l'époque manuélina (1495-1521)

L'alliance politique avec le prêtre Jean : une des pièces du projet impérial de Manuel I^{er}

L'idée d'une alliance politique avec l'Éthiopie à l'époque de D. Manuel I^{er} (1495-1521), s'intègre dans un véritable projet impérial dont les lignes principales ont été mises en évidence par L. F. Thomaz « L'idée impériale manuélina représente une sorte de grande synthèse de tous les projets de croisade, mythes, aspirations et utopies du Moyen Âge finissant. Son originalité ne réside nullement dans les éléments dont elle se compose mais plutôt dans leur agencement en un ensemble vaste, simple et assez cohérent. C'est là aussi que se trouve la « modernité » du projet, par ailleurs très médiéval encore : médiéval de par sa conception du pouvoir, son obsession de Jérusalem, son messianisme de teint joachimite, mais déjà moderne de par sa stratégie qui se déploie à une échelle quasi-planétaire »².

Le royaume du prêtre Jean a sa place sur l'échiquier politique de D. Manuel I^{er}. La position continentale de celui-ci est bien connue depuis le voyage de Vasco da Gama, et il paraît assuré que l'alliance recherchée fut bien moins commerciale que politique et militaire. L'objectif du souverain portugais était de compter sur les forces militaires offertes par le prêtre Jean afin de donner l'assaut contre l'Égypte mamelouk en mer Rouge³. En 1508, après plusieurs tentatives dès le début du XVI^e siècle, trois émissaires portugais débarquent près du cap de Gardafui. Parvenus auprès du roi éthiopien, ils proposent une alliance politique entre le Portugal et l'Éthiopie afin de lutter contre l'État mamelouk en mer Rouge⁴. La réponse éthiopienne ne parvient à Lisbonne qu'en 1514, par l'intermédiaire du marchand Abraham connu par les Portugais sous le nom de Mateus⁵.

2. L.-F. Thomaz, 1990 : 98.

3. L.-F. Thomaz, 1990 : 55-61.

4. L.-F. Thomaz, 1990 : 58.

5. Sur le personnage et sur son ambassade, cf. J. Aubin, 1996b : 133-182.

L'intention éthiopienne : l'alliance militaire avec le Portugal

Mais avant d'aborder le contenu de cette réponse il convient de présenter les principaux acteurs éthiopiens. Le 31 juillet 1508 le roi Na'od (1494-1508) vient de mourir. La reine Elléni, femme du roi Bā'edā Maryam (1468-1478), place sur le trône le jeune Lebnā Dengel âgé de onze ou douze ans⁶. Le métropolitain égyptien l'*abuna* 7 Marqos, haut dignitaire de l'Église éthiopienne, chef du clergé séculier et nommé par le patriarche d'Alexandrie, lui accorda son appui⁸. Arrivé en Éthiopie en 1481, en tant que coadjuteur du métropolitain Yeshaq, il prit sa succession vers 1500. C'est la reine Elléni, s'adressant au nom du roi Lebnā Dengel qui prit l'initiative de répondre au souverain portugais. Quelle était à cette période les différentes tendances religieuses exprimées en Éthiopie ?

Selon J. Aubin, « au cours du XV^e siècle en Éthiopie, deux tendances s'étaient manifestées dans le clergé éthiopien, l'une prônant l'élection d'un métropolitain indigène, l'autre favorable à un rapprochement avec Rome »⁹. À l'appui de cette idée, l'auteur cite l'ouvrage de l'historien éthiopien Tadesse Tamrat¹⁰. Ces références sont cependant loin d'être convaincantes. Tadesse Tamrat ne fait que signaler l'envoi d'une ambassade en 1450 auprès du pape Nicolas V (1447-1455), par le souverain éthiopien Zār'ā Ya'eqob et ajoute que le « but de cette visite à Rome n'est pas clairement connu »¹¹. Une seconde référence à l'historien éthiopien concerne la période du roi Eskender (1478-1494). Ce dernier aurait tenté de réformer les pratiques religieuses éthiopiennes,

6. Deux reines homonymes ont fréquenté la cour éthiopienne à des époques contemporaines : la reine Elléni, *Qan Ba'altehat*, du roi Zār'ā Ya'eqob (1434-1468), princesse du Hadya qu'il épousa avant 1445 (J. Perruchon, 1893 : 59) et la reine Elléni, *Qan Ba'altehat* du roi Bā'edā Maryam (1468-1478), à laquelle l'*Histoire de Lebnā Dengel* fait allusion en précisant qu'elle vécut au cours des règnes de trois rois, que l'on peut identifier, à l'instar de M. Kropp, comme étant Bā'edā Maryam, Eskender et Na'od (M. Kropp, 1988 : 3 n. 9).

7. On plaçait avant le nom du métropolitain le titre *abuna* [= notre Père] en signe de respect, cf. P. Piovanelli, 1995 : 221.

8. Selon P. Piovanelli, 1995 : 190, cette dépendance vis-à-vis du patriarcat copte d'Alexandrie était justifiée par le trente-sixième article des Canons de Nicée du *Sénodos* arabe, correspondant au quarante-deuxième de la version éthiopienne (cf. M. Da Leonessa, 1942 : 34-36, 50 et 78 ; Getatchew Haile, 1981 : 115, n. 57).

9. J. Aubin, 1996b : 141-150.

10. Tadesse Tamrat, 1972 : 265 ; 291.

11. Tadesse Tamrat, 1972 : 265.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

comme le sabbat et les interdits alimentaires, réformes auxquelles le métropolitain Marqos fit allusion devant le chapelain de l'ambassade portugaise, Francisco Álvares, après 1520¹². Et Tadesse Tamrat d'ajouter que les traditions hagiographiques témoignent d'une certaine hostilité du clergé local à l'égard de certains aspects religieux à l'époque de ce roi¹³. Mais de là à en conclure qu'il existait un mouvement en Éthiopie favorable à un rapprochement avec Rome est peut-être excessif, dans la mesure où seul Álvares en parle. Aucune autre source ne permet de recouper les informations du chapelain portugais qui, comme on le verra plus loin, pensait en termes de rapprochement des deux Églises.

Un autre passage de la relation de Francisco Álvares vient confirmer cette hypothèse. L'auteur raconte qu'à l'époque :

« de Zeriaco [Zār'ä Ya'eqob (1434-1468)] (...) le Prêtre ne voulut pas en envoyer chercher un autre, en disant qu'il ne désirait pas qu'un *abima*¹⁴ [*abuna*] vînt d'Alexandrie ; et que s'il ne venait pas de Rome, il n'en voulait pas ; et qu'il aurait préféré perdre ses terres, plutôt que de recevoir un père [venant] de ce pays d'hérétiques »¹⁵.

P. Piovanelli fait remarquer que le désir d'obtenir un patriarche romain est à attribuer à la main d'Álvares tant l'épisode qu'il rapporte est plutôt l'illustration d'une période de froid avec le patriarcat d'Alexandrie, au cours de laquelle l'Éthiopie resta vingt-trois ans sans métropolitain égyptien de 1458 à 1481. Ce qui est interprété par Francisco Álvares comme un désir de recevoir un patriarche romain était plutôt la volonté de l'Église éthiopienne d'affirmer son originalité au sein du monophysisme¹⁶. Dans la mesure où le passage sur les « réformes » du roi Eskender sont racontées à la suite du précédent passage, on est tenté de penser que les confidences du métropolitain, qui pour reprendre les

12.Tadesse Tamrat, 1972 : 291. Idée reprise dans J. Aubin, 1996 : 203.

13.Tadesse Tamrat, 1972 : 291-292.

14.Les premiers textes imprimés d'Álvares donnent *abima* au lieu d'*abuna*. En réalité il s'agit d'une forme incorrecte que l'on peut expliquer par une mauvaise lecture des éditeurs du texte d'Álvares, qui confondirent le « m » avec le « n » et le « i » avec le « u », d'où le terme « abima » au lieu d'« abuna ». En revanche, cette confusion ne se trouve pas chez les traducteurs italiens de l'ouvrage d'Álvares qui écrivent correctement *abuna* (cf. G. Schurhammer, 1973 : 687, n. 75).

15.F. Álvares, 1989 : 193 ; F. Álvares, 1961 : 356. J'ai repris ici la traduction française de P. Piovanelli, 1995 : 221.

16.P. Piovanelli, 1995 : 221.

termes de J. Aubin « avait l'arrière-pensée d'inféoder son Église à l'autorité de Rome »¹⁷, dont fait part Álvares, sont à considérer avec prudence. Que l'*abuna* Marqos n'ait pas été le propagandiste de l'élection d'un métropolite indigène se conçoit aisément. De même, qu'il fut partisan d'une épuration des rites de l'Église éthiopienne n'a rien d'anormal, dans la mesure où les objectifs de l'Église copte d'Alexandrie, dès le XI^e siècle, d'après R. Beylot, furent d'éliminer les pratiques religieuses éthiopiennes trop liées à l'Ancien Testament¹⁸. Il est néanmoins certain que le décret d'union promulgué par Eugène IV, le 4 février 1442, entre l'Église copte et la papauté, incluant les Éthiopiens (de façon certes plus virtuelle que réelle)¹⁹ put influencer l'*abuna* Marqos qui débarqua en Éthiopie en 1481.

Cependant, en l'absence d'autres sources, il convient de rester prudent. Le contenu de la réponse que la reine Elléni adressa au roi portugais Manuel I^{er}, dont on possède que des versions européennes²⁰ ne permet pas d'y voir les intentions d'un rapprochement de l'Église éthiopienne de la papauté. Sur le fond, il s'agit pour la reine de réaffirmer l'appartenance de l'Éthiopie au monde chrétien, de proposer une aide militaire afin de vaincre l'islam en mer Rouge et d'unir les deux couronnes par une alliance matrimoniale²¹.

La diffusion de la lettre d'Elléni (1514) en Europe

Quelle fut la diffusion en Europe des versions européennes de la lettre de la reine Elléni, au nom du prêtre Jean, remise en 1514 à D. Manuel par l'ambassadeur éthiopien Mateus ?

La version portugaise est publiée pour la première fois dans *La Carta das novas que vieram a el Rey nosso senhor do descobrimento do Preste Johã*²² en mai ou juin 1521, à Lisbonne. L'objectif de cet opuscule était de raconter

17.J. Aubin, 1996a : 203.

18.R. Beylot, 1995 : 166. L'auteur s'appuie sur Tadesse Tamrat, 1972 : 209 n. 1.

19.A. Santoni, 1974 : 201-02.

20.À propos de ces différentes versions européennes, voir J. Aubin, 1996b : 140 n. 30. Il existe tout de même une version éthiopienne (en ge'ez) éditée par Sergew Hable-Selassié, 1974 : 554-556 (texte ge'ez) ; 556-558 (traduction anglaise). Mais il s'agit en réalité d'un texte ge'ez incorporé dans une chronique d'un lettré éthiopien du XX^e siècle, Takla Haymanot Walda Kidan, dérivé peut-être de l'original qui serait conservé dans un monastère sur une île du lac Zway (565).

21.Pour la version intégrale portugaise, cf. A. Cortesão & H. Thomas, 1938 : 123-124.

22.A. Cortesão & H. Thomas, 1938 : 13-14.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

comment en 1520, l'escadre de Diogo Lopes de Sequeira (celle qui déposa sur la côte de la mer Rouge, à Arquiço l'ambassade de Rodrigo da Lima, qui demeura en Éthiopie jusqu'en 1526) avait tenté d'établir des relations entre le Portugal et l'Éthiopie afin de vaincre l'islam²³. Cependant comme le signale J. Aubin, « La *Carta das novas...*, resta confidentielle (...). L'unique exemplaire connu fut révélé en 1935. Il est probable qu'elle avait été très vite retirée de la circulation. D. Manuel mort à la fin de 1521, le changement de règne accentua l'abandon d'une politique active du Portugal en Orient »²⁴.

Jean Aubin ajoute que, « Damião de Gois qui eut accès à une copie des dépositions de Mateus envoyée à Anvers en 1514, n'a pas connu la *Carta das novas* lorsqu'il rédigea, en 1531, d'après les renseignements disponibles à la *feitoria* de Flandres, sa *Legatio magni Indorum imperatoris Presbyteri Ioannis* »²⁵.

En revanche, l'arrivée au Portugal de cet ambassadeur éthiopien et sa rencontre avec les théologiens de Lisbonne marque le début d'une prise de conscience en Europe dans le domaine religieux : le christianisme éthiopien était soupçonné de déviances religieuses. Les contacts luso-éthiopiens postérieurs allaient confirmer ces premières impressions.

Les ambassades luso-éthiopiennes : la confirmation d'un christianisme éthiopien « hérétique »

L'ambassadeur éthiopien ሳገላ ጌጌጌ et sa rencontre avec Damião de Gois

En 1515, une ambassade conduite par Duarte Galvão est envoyée par D. Manuel I^{er} auprès du souverain éthiopien Lebnä Dengel (1508-1540), ou Dawit (un de ses noms de règne). L'expédition est un échec, l'ambassadeur meurt en mer Rouge et les membres de l'ambassade sont obligés de retourner à Goa. En 1520, un nouvel ambassadeur, Rodrigo da Lima renouvelle la tentative. L'ambassade arrive en Éthiopie en 1520, et demeure dans ce pays jusqu'en 1526.

23.J. Aubin, 1996a : 184.

24.J. Aubin, 1996a : 184-185.

25.J. Aubin, 1996a : 184-185.

L'année suivante, l'ambassade portugaise de retour à Lisbonne était accompagnée de l'ambassadeur éthiopien, ሳገላ ጌላቅ, le « Zagazabo » du livre d'Álvares, un dignitaire religieux envoyé par le roi Lebnä Dengel et choisi pour sa connaissance du portugais ²⁶. ሳገላ ጌላቅ avait pour mission d'établir une alliance politique entre le Portugal et l'Éthiopie. Au lieu de cela, il subit un interrogatoire des théologiens de Lisbonne, dont les discussions portèrent essentiellement sur les rites du christianisme éthiopien : l'observance du sabbat, le mariage des prêtres, le renouvellement annuel du baptême, la circoncision, les interdictions alimentaires. Cet ensemble de pratiques montrait une Église atteinte d'influences judaïques ²⁷. Bien loin d'éliminer les soupçons d'hérésie du christianisme éthiopien que s'étaient déjà faits les théologiens portugais lors de la venue de Mateus en 1514 ²⁸, l'interrogatoire de ሳገላ ጌላቅ en 1527 les confirme ²⁹.

Ce dernier, en butte à l'accusation et à la malveillance des docteurs de Lisbonne, rencontre en 1533, à la cour de D. João III (1521-1558), l'humaniste portugais Damião de Gois ³⁰. Celui-ci lui propose de rédiger un mémoire sur le christianisme éthiopien, ce qui est fait en 1534, sans doute en portugais. Ce mémoire, *Hæc sunt quæ de fide et religione habentur et observantur*, dont on ne possède pas l'original du texte du prêtre éthiopien, paraît à Louvain en septembre 1540, dans une version latine, sans doute corrigée et adaptée par Damião de Gois, dans la deuxième partie de l'ouvrage *Fides, religio moresque Æthiopum* ³¹.

Cette rencontre entre les deux hommes donna l'occasion au prêtre éthiopien de défendre les spécificités de son Église et de démontrer que les observances éthiopiennes n'étaient que le strict respect de la Loi Ancienne et de

26. C'est Álvares qui donne cette information, il ajoute même que ሳገላ ጌላቅ avait déjà effectué un voyage « dans nos terres » c'est-à-dire en Europe (F. Álvares, 1989 : 230 ; F. Álvares, 1961 : 420), ce qui semble difficile à accepter comme le fait remarquer B. Hirsch dans la mesure où aucune autre source ne signale un voyage précédent de ሳገላ ጌላቅ en Europe (B. Hirsch, 1990 : 478).

27. J. Aubin, 1996a : 201.

28. J. Aubin, 1996a : 186.

29. J. Aubin, 1996a : 186.

30. Sur ce personnage cf. les études de M. Bataillon, 1974 : 121-154 ; J. Aubin, 1996c : 211-235 ; 1996 : 237-307 ; B. Hirsch, 1990 : 477-488.

31. J. Aubin, 1996a : 204 ; B. Hirsch, 1990 : 482.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

la Nouvelle. Ce qui surprit ሳጎጎ ገረጎህ fut d'avoir été interrogé sur des points particuliers et non sur les dogmes, ce qu'il confie par l'intermédiaire de Damião de Gois :

« Il est indigne de blâmer avec tant d'acrimonie et d'hostilité les chrétiens étrangers, comme je l'ai été sur ce point [des interdits alimentaires] et sur d'autres qui ne touchaient nullement à la vérité de la foi. Il serait beaucoup plus approprié de soutenir dans l'amour et dans les étreintes du Christ les chrétiens de cette sorte, Grecs, Arméniens, Éthiopiens ou de quelque autres des sept Églises, et de leur permettre sans outrages de vivre et d'être parmi les autres frères chrétiens, puisque nous sommes tous fils du baptême et sommes unis dans la vraie foi. Il n'y a aucune raison pour qu'on débattenne si acerbement des pratiques, chacun devant observer les siennes, sans haine ni persécution envers les autres, ni que pour cela on soit exclu des commerces de l'Église, si hors de son pays on en observe en d'autres pays les usages »³².

M. Bataillon, dans une étude sur « le cosmopolitisme de Damião de Gois », s'interrogeait tout d'abord sur ces paroles de tolérance, fallait-il les attribuer à ሳጎጎ ገረጎህ lui-même, ou bien à son traducteur ?³³ Il mettait ensuite en évidence la résonance de ce plaidoyer en faveur de l'unification religieuse du monde et de la tolérance dans les milieux érasmiens. En revanche, parmi les théologiens de Lisbonne, l'exposé de ሳጎጎ ገረጎህ des spécificités religieuses de son Église, le rendait suspect³⁴. Le 22 octobre 1540, au Portugal, l'inquisiteur général, l'archevêque-infant D. Henrique « décrétoit la censure préalable de l'Inquisition sur tout ce qui s'imprimait au Portugal et sur tous les livres se trouvant chez les libraires du pays »³⁵.

Cette mesure inquisitoriale eut-elle un effet sur la diffusion de l'ouvrage de Damião de Gois ? À nouveau, J. Aubin apporte des éléments précieux en soulignant qu'après la parution de l'ouvrage un traité intitulé *Dubia circa errores Æthiopum* rédigé par un théologien anonyme reprenait vingt-trois passages du *Fides, religio moresque Æthiopum* et tentait de dissiper les doutes qu'une telle lecture aurait entraînés. L'ouvrage a donc bien circulé³⁶.

32. Passage du *Fides...*, cité par J. Aubin, 1996a : 205 ; M. Bataillon, 1974 : 148.

33. M. Bataillon, 1974 : 148. Également signalé par J. Aubin, 1996a : 205.

34. M. Bataillon, 1974 : 145, 149.

35. J. Aubin, 1996a : 206.

36. J. Aubin, 1996a : 208.

Par ailleurs, G. Schurhammer signale que le *Fides, religio moresque Æthiopum* se trouvait au collège Saint-Paul à Goa en 1543, et que le vicaire général Miguel Vaz ayant découvert de nombreuses erreurs à la lecture de l'ouvrage espérait qu'une réfutation pourrait être rédigée au Portugal³⁷. À l'évidence, les mesures de censure, prises au Portugal dès 1540, ne limitèrent pas la diffusion du *Fides...*, tant en Europe qu'en Orient (Goa). Il est même envisageable de penser qu'Ignace de Loyola, dont l'intérêt pour l'Éthiopie va grandissant dès 1546, eut accès (directement ou par échos) à l'ouvrage de Damião de Gois. Même si la correspondance de ce dernier n'en conserve pas la trace, il est important de relever, avec B. Hirsch, que le *Fides, religio moresque Æthiopum* de Damião de Gois fut l'une des références de la réflexion humaniste de cette moitié du XVI^e siècle³⁸. Cependant d'autres éléments allaient nourrir la réflexion du projet de mission éthiopienne de la Compagnie de Jésus.

La relation sur le royaume du prêtre Jean de Francisco Álvares

Avec le retour à Lisbonne en 1527 de l'ambassade de Rodrigo da Lima, Francisco Álvares³⁹, le chapelain de la mission, revenait avec un récit de onze années de voyage (1515-1526), dont six s'étaient déroulées au royaume du prêtre Jean de 1520 à 1526⁴⁰.

L'ouvrage paraît à Lisbonne au mois d'octobre 1540, sous le titre *Verdadera informaçam das terras do Preste Joham das Indias*⁴¹ (cf. figure 3). Il s'agit d'un récit recomposé en partie à partir de ses notes, écrit au passé, dont les objectifs sont la description de ses observations et de ses rencontres⁴², comme l'auteur le dit lui-même :

« Ce qui m'est arrivé en chemin, les choses vues et les choses trouvées, sur mer et sur terre, les royaumes, seigneuries et provinces, cités, villes et lieux par où nous sommes allés, les nations et les peuples, leurs vêtements, manières et

37. G. Schurhammer, 1977 : 503.

38. B. Hirsch, 1990 : 477-488.

39. Sur le personnage voir J. Aubin, 1996a : 185-209 ; B. Hirsch, 1990 : 363-399.

40. J. Aubin, 1996a : 185.

41. Cf. J. Aubin, 1996a : 183-210, qui mène ici une étude sur la censure portugaise dont a été victime l'ouvrage d'Álvares. Quant aux différents états du texte, cf. F. Álvares, 1961 : 8 ; C. F. Beckingham, 1987 : 174-175 ; B. Hirsch, 1990 : 368-375.

42. J. Aubin, 1996a : 195-96.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

coutumes, tant des chrétiens que des maures, juifs et païens, les coutumes de chacun d'eux »⁴³.

B Hirsch fait remarquer « l'auteur met ici l'accent sur la continuité chronologique du récit »⁴⁴, mais également sur son désir de peindre une fresque des lieux et des gens rencontrés. C'est justement ce tableau que dévoilera Álvares à l'Europe et qui révélera l'Éthiopie du prêtre Jean et les pratiques de son Église. En 1532, D. João III, dans ses instructions à D. Martinho, définit le contenu du livre composé par Álvares, que ce dernier emportait en Italie, afin que le pape en prenne connaissance, dans ces termes :

« Comment ils arrivèrent chez le Prêtre, et où ils le trouvèrent, et comment ils furent reçus par lui, et ce qu'ils virent dans les terres par où ils cheminèrent en fait d'églises, d'édifices, de religieux, la manière de son christianisme (*christandade*), le mode de sa justice et toutes les autres choses [...], le temps qu'ils furent à sa cour, et le bon traitement et l'entretien qu'ils reçurent, et les fêtes qui leur fut faites, et la joie qu'il eut de leur venue, et les questions qu'il leur fit faire par ses lettrés touchant notre foi, car la personne du Prêtre est vue rarement, tant par les naturels que par les étrangers, et la réponse que lui donna à tout »⁴⁵.

J. Aubin signale que « cette description correspond à celle de l'ouvrage qui fut imprimé huit ans plus tard à Lisbonne »⁴⁶. Pour notre propos, il est évident que toutes les informations apportées par le récit d'Álvares quant à la nature du christianisme éthiopien « la manière de son christianisme » confirment l'existence d'une chrétienté « hérétique » en Éthiopie. Qu'une grande partie de son ouvrage soit consacrée aux questions des différences religieuses ne doit pas surprendre. Francisco Álvares était homme d'Église. Chapelain de l'ambassade, il ne pouvait que se sentir davantage concerné que ne l'aurait été un marchand, par exemple.

43.J'ai repris ici la traduction de J. Aubin, 1996a : 194, qui signale que « ce préambule ne figure ni dans l'édition lisboète de 1540, ni chez Ramusio. Le manuscrit (Vat. Ottob. Lat. 1104) d'une version italienne faite autour de 1540 par Luigi Beccadelli, d'après les papiers posthumes d'Álvares, nous l'a seul conservé. Il est antérieur à avril 1523, car le nom de D. Manuel, dont Álvares n'apprit la mort qu'à cette date, n'est pas suivi de l'eulogie qui accompagne le nom des personnages défunts ».

44.B. Hirsch, 1990 : 370.

45.La traduction française est de J. Aubin, 1996a : 189.

46.J. Aubin, 1996a : 189.

La conclusion des ambassades luso-éthiopiennes : la rectification du christianisme déviant

Plus que les détails des prolongements de ces différentes ambassades, c'est leur signification qui est intéressante, et surtout la manière dont elles sont perçues en Europe. Or, une des différences entre la politique portugaise à l'égard du royaume du prêtre Jean à l'époque manuélina et à l'époque joanine est liée en partie à cet échange d'ambassades luso-éthiopiennes. Ces dernières ont permis de localiser plus précisément ce royaume et d'en révéler le christianisme dissident. Ainsi la politique portugaise à l'égard de l'Éthiopie évoluait en ces termes : on passait de l'idée de croisade contre les Infidèles où l'Éthiopie chrétienne pourrait s'unir à la flotte portugaise, avec Manuel I^{er} (1495-1521), à celle d'une mission pour une terre hérétique, sous D. João III (1521-1558), où l'Éthiopie chrétienne était devenue une chrétienté déviante qu'il convenait de ramener dans le giron de l'Église romaine⁴⁷.

La lettre du cardinal D. Afonso, frère de D. João III adressée au souverain éthiopien Lebnä Dengel, le 20 mars 1539, exprime le mieux les préoccupations des théologiens portugais vis-à-vis du christianisme éthiopien et permet de prendre la mesure de la représentation religieuse éthiopienne des milieux religieux lisboètes.

47.J. Aubin, 1996a : 186.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

page de titre d'Alvares (figure 3)

Le cardinal s'adresse à un coreligionnaire « très cher frère en Christ » et cette appartenance commune à la famille des chrétiens l'engage et le contraint à pointer certains usages, qui « d'après la relation de ceux qui sont venus de là-bas » existent en Éthiopie « à savoir la circoncision, la solennité du sabbat et le baptême qui se fait à nouveau chaque année le jour de l'Épiphanie, et ainsi d'autres choses et coutumes diverses en dehors de ce que l'Église romaine nous enseigne ».

Il est donc de sa responsabilité de souligner que de telles pratiques « sont détournées de l'usage de l'Église universelle et de la loi de notre Seigneur Jésus-Christ ». Mais pour quelle raison les Éthiopiens ont conservé ces coutumes qui ne « gardent pas la pure et la sainte doctrine de la sainte Église de Rome » ? D. Afonso ne remet pas en cause leur foi, mais au contraire, il trouve une explication à cette situation. C'est leur ignorance des décisions conciliaires des pères et des docteurs, sous-entendu d'Occident, qui permet de comprendre ces « souillures qui entachaient la pureté de leur foi ». Investie de l'autorité légitime de conserver la doctrine pure et sainte, l'Église romaine pouvait pallier ces insuffisances en faisant parvenir aux Éthiopiens les décisions conciliaires, décisions pouvant les éclairer sur ces pratiques⁴⁸. Ce qui apparaît ici, c'est la justification d'une action missionnaire à partir d'un discours sur l'ignorance, qui est, comme le souligne B. Heyberger, un discours commun à tous les missionnaires se trouvant en terrain « schismatique »⁴⁹.

Cependant, la définition quant à l'observance du sabbat ne s'était imposée en Éthiopie qu'un siècle auparavant, au terme de controverses extrêmement vives entre les différents réseaux monastiques⁵⁰. L'étude récente de P. Piovanelli insiste sur le rôle essentiel qu'occupait le roi Zār'ä Ya'eqob (1434-1468) quant à l'application de l'observance du sabbat. En effet, depuis le XIII^e siècle avec l'enseignement du moine Ewos□atéwos, une grande partie des moines du Tigré (province du nord de l'Éthiopie) militaient en faveur d'une observance du sabbat le samedi, en plus du dimanche.

Ce mouvement dissident fut excommunié au XIV^e siècle par le métropolitain Bartaloméwos (nommé par le patriarche d'Alexandrie) et persécuté. Le règne du roi Dawit (1379/80-1413) correspond à un moment de répit pour ce

48. *RÆSOI* 10, 1910 : 7. Passage commenté également par J. Aubin, 1996a : 201-203.

49. B. Heyberger, 1994 : 139-143 ; 1997 : 292-298.

50. J. Aubin, 1996a : 202-203, reprenant Tadesse Tamrat, 1972 : 206-247.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

mouvement, auquel il autorisa la célébration du sabbat sans pour autant l'imposer à l'ensemble de l'Église éthiopienne. Ce ne fut que Zär'ä Ya'eqob qui imposa le sabbat à l'ensemble de l'Église éthiopienne, se posant ainsi comme le décideur dans le domaine des pratiques religieuses. Mais pour y parvenir il dut convaincre les deux métropolitains égyptiens Mika'él et Gäbre'él hostiles pour des raisons théologiques à cette pratique. Le coup de force engagé par le roi lui permit d'obtenir l'accord de principe des métropolitains le 14 août 1449 lors du concile de Däbrä Meqmaḥ⁵¹.

Les milieux théologiens lisboètes et romains sont loin d'avoir compris les controverses alimentées par l'apport de nouveaux textes et par le problème de la soumission à l'Égypte qui ont animé l'Éthiopie un siècle auparavant. Cet autre malentendu, en partie dû à leur ignorance des débats internes éthiopiens, plaçait l'Europe, surtout les milieux religieux, en total décalage et le débat de fond restait incompris.

Un malentendu supplémentaire allait s'ajouter aux précédents. En effet, parallèlement à cette « découverte » en Europe des pratiques hérétiques religieuses éthiopiennes, se développait l'espoir d'une soumission prochaine du royaume du prêtre Jean à la papauté, espoir qui apparaissait dans les lettres du souverain éthiopien Lebnä Dengel (1508-1540) adressées au pape Clément VII.

Les ambassades luso-éthiopiennes : l'espoir de l'obédience du prêtre Jean au catholicisme

Francisco Álvares : le porteur des lettres de soumission du prêtre Jean à la papauté

Alors que la lettre de la reine Elléni ne laissait entrevoir aucune volonté d'un rapprochement avec Rome, celles du roi éthiopien Lebnä Dengel au pape Clément VII (1523-1534) ont pu le laisser penser. Francisco Álvares avait été chargé par le souverain éthiopien de se rendre auprès du pape afin de lui remettre des lettres et des présents. Il chercha à obtenir l'autorisation du nouveau pouvoir portugais, D. João III (1521-1558), autorisation qui fut rejetée sous prétexte que « les routes ne rendaient pas possible [la mission à Rome], à

51.Ce développement est emprunté aux études de P. Piovanelli, 1995 :189-228 ; M.-L. Derat, 1998b : 285-95.

cause des guerres avec la France »⁵². Selon J. Aubin, la raison avancée ici était « fort admissible pour 1527, l'année du sac de Rome, et 1528 »⁵³. Cependant il ajoute « Le refus de D. João III de saisir l'opportunité d'une entente avec l'Éthiopie se dérobe à l'analyse faute de textes explicites. [...] Il n'y a aucun signe manifeste que le gouvernement portugais se dispose à tirer parti des offres d'alliance portées en 1527 par ሳገላ ጌሳዕ. Il faut attendre l'envoi de D. Martinho de Portugal au Saint-Père, au printemps 1532, tandis que déjà s'affaïsse la menace turque, pour trouver des indices de l'intérêt fluctuant que les perspectives tracées par l'ouverture éthiopienne exercent sur la politique joanine »⁵⁴.

C'est seulement en 1532, qu'Álvares se rend à Bologne auprès du pape Clément VII à qui il remet les lettres du souverain éthiopien signalant son obédience à Rome ainsi qu'une croix d'or. Le récit de cette ambassade et la traduction latine des lettres envoyées au pape par Lebnä Dengel fut publié dans un opuscule anonyme en 1533 à Bologne sous le titre, *Legatio David Æthiopiae Regis ad Sanctissimum D. N. Clementem Papam VII*⁵⁵.

Les circonstances de l'écriture des lettres : doute quant à l'obédience du prêtre Jean

Lorsque l'ouvrage de F. Álvares, *Verdadera informaçam das terras do Preste Joham das Indias* paraît en 1540, les traductions portugaises des lettres du roi éthiopien au pape Clément VII ne sont pas éditées⁵⁶. En revanche, l'auteur relate les circonstances de leur écriture :

« Le prêtre [Jean] envoya nous appeler, et il envoya dire qu'il désirait écrire au pape de Rome [...] et il désirait que j'écrive le début de la lettre, car ils n'étaient pas accoutumés à écrire et ils ne savaient pas comment écrire au pape [...]. Un message arriva comme quoi nous devrions venir le trouver après le dîner et que

52.Cf. F. Álvares, 1989 : 289 ; F. Álvares, 1961 : 507. Je cite d'après la traduction française de J. Aubin, 1996a : 186.

53.J. Aubin, 1996a : 186.

54.J. Aubin, 1996a : 186.

55.J. Aubin, 1996a : 190, le texte de la Legatio annonçait également le plan de l'ouvrage de Francisco Álvares en cinq livres. C. Beccari a édité le texte dans *RÆSOI* 10, 1910 : 463-466.

56.En revanche, la traduction française réalisée par J. Temporal, 1556 : 257-263, contient à la suite de la relation les deux lettres de David (Dawit/Lebnä Dengel) au pape Clément VII.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

je devrais apporter tous mes livres afin de préparer les lettres et c'est ce que nous fîmes [...]. Ensuite, je me mis à écrire et brièvement je fis le début, lequel fut apporté à son Altesse, qui bientôt revint et sur cette heure nous le récrivîmes dans leur langue, que nous lui retournâmes. Et sans délai, le page revint disant que le roi était très content de ce qui était écrit et qu'il en était surpris parce que cela n'était pas tiré des livres, et il ordonna qu'elle soit écrite au propre et en deux lettres ; et il ordonna que ses clercs lettrés étudient dans leurs livres le plus qu'ils le pourraient ce qui serait à mettre dans leurs lettres »⁵⁷.

Il faut relever l'importance du rôle que joua Francisco Álvares dans la rédaction de ces lettres. En effet, d'une part bien que des lettrés aient été désignés par le roi afin de réfléchir à ce qui pourrait nourrir les lettres, il semble que la rédaction finale revienne à Álvares⁵⁸. Et d'autre part, du fait même que le document a été rédigé en portugais, tout d'abord, puis traduit en éthiopien, en ge'ez probablement, ne peut que confirmer la participation active du père. Ainsi ces différentes étapes par traductions interposées laissent planer le doute quant aux termes de l'obédience du prêtre Jean à la papauté. De plus, les versions ge'ez étant perdues il est difficile d'estimer la soumission dont fit preuve le roi éthiopien à l'égard de la papauté.

À nouveau, toutes ces remarques invitent à prendre de la distance vis-à-vis de ce qui fut ressenti en Europe, c'est-à-dire une obédience prochaine du prêtre Jean à l'Église romaine. Ces lettres traduites et retravaillées ne seraient-elles pas que la projection d'un souhait de l'Europe ?

À l'issue de cet échange d'ambassades luso-éthiopiennes, nous entrons à la fin du premier tiers du XVI^e siècle, dans une nouvelle phase de la lecture européenne du mythe du prêtre Jean. Ce prêtre Jean situé en Éthiopie, aux contours concrets confirmés par les ambassades, pratiquait un christianisme hétérodoxe, mais conscient de ses déviances religieuses il ne demandait qu'à se soumettre au saint Siège de Rome. C'est cette nouvelle interprétation qui allait influencer les mesures prises au Portugal et à Rome à l'égard de ce royaume.

Parallèlement à cette évolution du « regard » européen, l'Éthiopie chrétienne connaît une période de crise qu'il convient de présenter maintenant.

57.F. Álvares, 1989 : 229.

58.Cette remarque a déjà été formulée par A. Kammerer, 1947 : 9.

João Bermudes : l'envoyé du roi éthiopien Lebnä Dengel

Il est nécessaire de souligner le rôle joué par ce personnage dans les relations luso-éthiopiennes des années 1535-1539 avant d'aborder la question de son imposture, largement développé par les historiens. Ce fut en tant que barbier médecin de l'ambassade de Rodrigo da Lima qu'il débarqua au royaume du prêtre Jean, soit en 1520. Après avoir passé six années en Éthiopie l'ambassade portugaise regagne Lisbonne en compagnie de l'ambassadeur éthiopien ሳገላ ገሳዖስ dont il a été question précédemment. À la différence des autres membres composant l'ambassade, le barbier médecin João Bermudes demeura en Éthiopie (attitude qui n'est pas nouvelle car adoptée par de nombreux Européens). À la fin de l'année 1535 ou au début de 1536 alors que l'Éthiopie chrétienne est mise à mal par les assauts des troupes musulmanes conduites par l'imam Ahmad ibn Ibrahim, surnommé Grañ (« le gaucher ») par les chrétiens, et parce que le roi Lebnä Dengel n'a toujours pas de nouvelles de son ambassadeur envoyé au Portugal près de dix ans auparavant, il décide d'utiliser les services de João Bermudes et le charge de solliciter auprès du pape et du souverain portugais le soutien militaire des Portugais. Arrivé à Rome en 1536 ou 1537 puis à Lisbonne près d'un an après, il rend compte de la crise que connaît l'Éthiopie chrétienne et obtient ainsi la promesse de João III d'une expédition militaire afin d'assister les armées de Lebnä Dengel contre celles de Grañ. Le 9 juillet 1541, il débarquait à Massawa avec une troupe de quatre cents soldats et cent trente esclaves conduite par Dom Christovão da Gama⁵⁹, le frère du vice-roi des Indes Dom Estevão da Gama (4 avril 1540 - 7 mai 1542)⁶⁰.

Il est celui qui informe l'Europe de la situation critique dans laquelle se trouve le royaume du prêtre Jean. Par conséquent, il offrait au Portugal la justification d'une intervention militaire, phénomène totalement nouveau puisque jusque là leurs relations s'en étaient tenues à des échanges d'ambassades. Dans l'hypothèse d'une victoire contre les musulmans, celle-ci

59. Il était le quatrième fils de D. Vasco da Gama, né en 1516 ou peu après probablement à Évora où ses parents résidèrent de 1507 à 1519. Il fut éduqué dans la carrière des armes comme ses frères. En 1524, lorsque Vasco da Gama fut gouverneur en Inde avec le titre de vice-roi, D. Christovão da Gama ne fut pas avec lui, c'est seulement en 1532 qu'il partit de Lisbonne en compagnie de son frère D. Estevão da Gama. Après avoir hiverné à Mozambique ils arrivèrent à Goa à la fin de l'année 1533. Il servit comme capitaine de la forteresse de Malacca pendant trois ans. En 1541, il entra en Éthiopie (F. M. E., Pereira, 1898, (rééd. 1983) : IX-XV).

60. A. Kammerer, 1947 : 39-42.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

était un argument supplémentaire pour une implication plus spécifiquement religieuse.

Ayant obtenu de la couronne portugaise le soutien militaire souhaité, João Bermudes chercha, mais probablement après avoir quitté l'Europe, grâce à sa position d'envoyé du roi éthiopien, à agréger des projets qui ne semblent pas avoir été au cœur des préoccupations de Lebnä Dengel, notamment la soumission de ce dernier à la papauté et sa propre reconnaissance en tant que patriarche catholique d'Éthiopie.

Une lettre du jésuite Alonso Salmeron ⁶¹ à Ignace de Loyola d'octobre 1546 relate les événements qui se produisirent à Rome aux alentours de 1537 :

« Ayant, dit-il, reçu la lettre de Votre Révérence, j'en ai parlé aussitôt ce même jour avec le cardinal de Sainte-Croix, auquel j'ai lu le passage. Il m'a répondu que ce cas avait passé par ses mains peu avant de partir à Rome pour venir à Trente. Voici ce qui est arrivé : un Portugais [João Bermudes] était venu des Indes de chez le Prêtre Jean, en compagnie de deux ambassadeurs chargés de lettres de leur prince. Mais il paraît que l'un des deux ambassadeurs mourut en mer et l'autre dans les environs de Venise, de sorte que le Portugais porta les lettres à Rome au pape. On les fit lire au frère Pedro qui est de ces régions ⁶² et à un prêtre qui est avec le cardinal Thetino, auprès desquels Votre Révérence pourra s'informer de leur contenu. L'objet de la requête de ces lettres était, paraît-il, que sa Sainteté accordât le pouvoir d'élire le patriarche comme jadis les Éthiopiens avaient coutume de le faire, sans demander la confirmation de l' élu au patriarche d'Alexandrie, auquel ils ont l'habitude de recourir, et que la confirmation de Rome pût suffire désormais. Puis elle demandait que le pape leur créât un patriarche. Ce Portugais, sans avoir reçu aucune solution ni réponse, quitta Rome et en arrivant chez le Prêtre Jean lui dit que sa Sainteté l'avait élu patriarche. De la sorte il fut intronisé et mis en possession du patriarcat. Dans la suite, le provincial qui se trouve à Jérusalem étant venu à Rome demanda au pape de la part du Prêtre Jean si ce Portugais était vraiment

61. Compagnon d'Ignace de Loyola, il est chargé de participer aux séances du concile de Trente (1545-1565). En contact avec la cour pontificale et les prélats il put obtenir des renseignements précis sur João Bermudes (A. Kammerer, 1947 : 53).

62. Il s'agit du moine éthiopien Täsfa ሳይን, appelé également Petrus Abyssinus. Voir ci-dessous p. ?? sq.

patriarche, s'il avait été consacré à Rome et s'il il avait porté avec lui les lettres de son élection... »⁶³.

Comme le remarquait A. Kammerer, « loin de se prétendre patriarche lors de sa visite à Rome il se disait seulement chargé de demander au pape de créer un patriarche »⁶⁴. Lors de sa présence à la cour portugaise, il ne fut absolument pas considéré comme le patriarche catholique d'Éthiopie. La lettre du cardinal D. Afonso adressée à Lebnä Dengel, du 20 mars 1539, précédemment commentée, signifierait qu'elle utiliserait les soins de João Bermudes pour faire parvenir au roi éthiopien cette missive. Le cardinal l'appelle « votre ambassadeur » et non le patriarche, ce qu'il n'aurait certainement pas omis si cela avait été le cas⁶⁵.

En revanche, le récit de l'expédition militaire en Éthiopie menée par Dom Christovão da Gama et rédigé par un des capitaines, Miguel de Castanhoso⁶⁶ présente João Bermudes comme le patriarche⁶⁷.

Par conséquent il y a tout lieu de penser que João Bermudes s'attribua cette dignité avant d'entrer en Éthiopie où il devait rester jusqu'en 1556. Non satisfait du récit de Miguel de Castanhoso, João Bermudes après avoir quitté l'Inde en 1557, se mit à rédiger son propre récit des événements en donnant sa version des faits. Il déclare qu'il aurait été, à la mort de l'*abuna* Marqos, consacré patriarche par ce dernier, le roi Lebnä Dengel l'ayant demandé. Il aurait accepté cette décision à la condition d'être confirmé par le souverain pontife. Le roi l'aurait chargé de se rendre à Rome afin de signifier au pape son obéissance⁶⁸. Cette lecture des événements est malaisée, car comme le souligne A. Kammerer, l'*abuna* Marqos ne pouvait pas en sa qualité de métropolitain consacrer João Bermudes. Seul le patriarche d'Alexandrie était autorisé à le

63. *RÆSOI* 5, 1907 : LV-LVI. J'ai repris la traduction française de A. Kammerer, 1947 : 53-54.

64. A. Kammerer, 1947 : 54.

65. *RÆSOI* 10, 1910 : 17.

66. M. de Castanhoso est né à Santarém, vint en Inde comme *escudeiro fidalgo*, participa à l'expédition militaire de D. Christovão da Gama en Éthiopie, retourna en Inde en 1544, et de là au Portugal en 1545 où il reçut du roi un commandement en 1548. En 1554, il accompagna le vice-roi D. Pedro Mascarenhas en Inde comme capitaine de la *Conceição*. De retour au Portugal, il mourut à la fin de 1564 ou au début de 1565 (G. Schurhammer, 1977 : 627).

67. F. M. E., Pereira, 1898 (rééd. 1983 : 17).

68. J. Bermudes, 1565 (rééd. 1875).

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

faire⁶⁹. De plus, que le roi Lebnä Dengel ait accepté ce marché est de l'ordre du fantasme. On est donc en face d'un homme qui profite de sa situation d'envoyé du souverain éthiopien pour s'attribuer une dignité qui ne lui appartenait pas. On comprend aisément alors en quoi cet épisode complique les relations luso-éthiopiennes ne faisant qu'ajouter à la liste des malentendus.

De nombreux historiens du début du siècle jusque dans les années 1940 se sont penchés sur l'itinéraire de ce personnage, en insistant sur son imposture⁷⁰. Cependant il serait intéressant de revenir sur la réaction d'Ignace de Loyola qui au courant de la situation dès le mois d'octobre 1546 par une lettre que lui adresse le père Salmeron⁷¹. La même année, Pierre Favre est choisi par la Compagnie comme patriarche d'Éthiopie mais sa mort survenue au mois d'août⁷² empêche le projet d'aboutir. Par conséquent, la solution envisagée par la Compagnie fut de traiter Bermudes par prétérition et de désigner un patriarche comme s'il n'en existait pas⁷³. Les réactions que provoqua l'affaire Bermudes ne semblent pas avoir dépassé la sphère du commandement de la Compagnie. En effet, à la fin de l'année 1554 ou au début 1555, les Instructions qui sont adressées au patriarche catholique d'Éthiopie João Nunes Barreto⁷⁴ (sur lesquelles on reviendra plus avant) signalent que les Éthiopiens « ont accepté un pseudo-patriarche qui s'est présenté au nom du Siège apostolique »⁷⁵. Le pseudo-patriarche auquel il est fait allusion est à n'en pas douter João Bermudes, mais le patriarche João Nunes Barreto ne semble pas avoir relevé l'allusion comme on le verra après. De plus, comme semble l'indiquer les Instructions, la Compagnie en hauts lieux tirait argument, au contraire, de l'existence de ce pseudo-patriarche dans la mesure où si les Éthiopiens avaient accepté ce dernier, pour quelle raison refuseraient-ils cette fois-ci un patriarche doté de tous les pouvoirs nécessaires. Elles se poursuivaient de cette manière,

69.A. Kammerer, 1947 : 42-43.

70.A. Kammerer, 1940, 54 p. ; 1947 : 39-62. M. Chaîne, 1909 : 321-330 ; S. Euringer, 1925 : 226-256 ; Rodrigues, 1919 ; C. Conti Rossini, 1940 : 37.

71.*RÆSOI*, 5, 1907 : LV-LVI.

72.Cf. Repères chronologiques dans I. de Loyola, 1991 : 26.

73.*MHSI*, *MI*, 1, 1903 : 429-430.

74.João Nunes Barreto à qui échet cette dignité avait été de 1548 à 1552 en charge des captifs chrétiens de Tetouan au Maroc en compagnie du père Luis Gonçalves da Camara (*RÆSOI* 10, 1910 : 180 ; F. Guerreiro, 1611, (rééd. 1942 : 314) ; *RÆSOI* 5, 1907 : 413).

75.*RÆSOI* 1, 1903 : 251 ; *MHSI*, *MI*, 8, 1966 : 688.

« Ainsi, il semblerait qu'ils soient disposés à bien recevoir le patriarche et par conséquent sa doctrine... »⁷⁶.

Cependant, le signalement d'un pseudo-patriarche à João Nunes Barreto semble ne pas avoir suffisamment retenu son attention, car à son arrivée à Goa, en septembre 1556, la rencontre avec João Bermudes qui vient de passer une quinzaine d'années, de 1541 à 1556, en Éthiopie et qui déclare être le patriarche catholique d'Éthiopie⁷⁷, le laisse dubitatif. Il confie dans une lettre à Ludovico Gonçalves da Camara du 5 novembre 1556 d'une part, sa surprise de voir qu'à Goa un certain João Bermudes avait été reçu tel un patriarche et d'autre part, sa stupéfaction de constater que les bulles dont il était muni ne faisaient pas cas de cette affaire. Pour ces raisons, il souhaitait interroger Rome⁷⁸. D'une certaine manière, la réaction de João Nunes Barreto démontre que le gouvernement de la Compagnie était resté relativement discret quant à cette affaire, ne l'informant pas clairement de la situation, en donnant le nom du personnage que l'on connaissait à Rome, en rappelant les circonstances dans lesquelles la supercherie s'était produite.

Tant et si bien que ce « scandale » déjà étouffé au milieu du XVI^e siècle, fut peu éclairci par les auteurs jésuites (Pero Paes⁷⁹, Manoel Barradas⁸⁰, Afonso Mendes⁸¹) et dominicain (João dos Santos⁸²) du XVII^e siècle, qui, à l'exception de Manoel d'Almeida⁸³, reconnaissent à João Bermudes le titre de patriarche.

Tels sont les éléments qui donnent corps à la réflexion se mettant en place dans la première moitié du XVI^e siècle. Ils nourrissent l'élaboration d'un

76. *RÆSOI* 1, 1903 : 251 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 688.

77. Il est de retour à Goa en 1556, clame que les bulles papales qui avaient fait de lui le patriarche catholique d'Éthiopie ont été perdues à l'époque de la mort de Dom Christovão da Gama. Mais la tromperie avait été détectée depuis longtemps à Rome et à Lisbonne. Il quitte l'Inde en 1557, reste à Sainte Hélène pendant une année et arrive à Lisbonne en 1559, où il publie son ouvrage en 1565 et meurt en 1570 (G. Schurhammer, 1977 : 628).

78. *DI* 3, 1954 : 515-517 ; en revanche, dans les éditions de C. Beccari (*RÆSOI* 10, 1910 : 62-65) et Silva Rego (*DI* 6, 1951 : 127-130) ce paragraphe conclusif n'apparaît pas.

79. *RÆSOI* 2, 1905 : 345 sq. ; 409, 411 ; *RÆSOI* 3, 1906 : 44.

80. *RÆSOI* 4, 1906 : 121.

81. *RÆSOI* 8, 1908 : 34.

82. J. dos Santos, 1609, (rééd. 1999 : 310 sq).

83. *RÆSOI* 5, 1907 : 327-28.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

projet missionnaire au royaume du prêtre Jean dont il convient à présent d'analyser les moyens politiques et religieux de réalisation.

LE ROYAUME DU PRETRE JEAN À CONVERTIR AU CATHOLICISME : D. JOÃO III
ET LA COMPAGNIE DE JÉSUS

Une association d'intérêts communs : des terres à missionner

Les différents traités et bulles papales de la fin du XV^e siècle, celui d'Alcaçovas-Toledo (4 septembre 1479 - mars 1480) entériné par la bulle *Æterni Patris* du 21 juin 1481 et complété par le traité de Tordesillas du 7 juin 1494, d'une part confirmait le monopole portugais sur la côte ouest africaine, sur celles de l'océan Indien et en Asie⁸⁴. et d'autre part cette découpe du monde entre les Portugais et les Espagnols s'accompagnait d'une dimension spirituelle puisque le pape confiait aux deux couronnes le soin d'évangéliser des populations des terres découvertes. Les deux États s'engageaient à envoyer dans leurs zones respectives des missionnaires, de créer une organisation ecclésiastique et de pourvoir financièrement aux besoins des églises⁸⁵.

D'après le découpage territorial du traité, l'Éthiopie revenait au Portugal, et pour les raisons développées avant, les « sujets du prêtre Jean infectés par l'hérésie », devenaient dans la stratégie portugaise un royaume à ramener dans le giron de l'Église romaine. De son côté, la Compagnie de Jésus, un Ordre religieux récent, dont les premiers textes, la *Summa* viennent d'être soumis à l'approbation du pape Paul III (1534-1549) le 3 septembre 1539⁸⁶ et disposée à faire vœu d'obéissance au pape afin d'être envoyée « dans n'importe quelle province ou n'importe quel pays, aussi bien chez les fidèles que chez les infidèles »⁸⁷ trouvait dans l'association avec le souverain portugais, quasi obligatoire comme on vient de le voir, un excellent moyen de mener à bien l'une de ses vocations premières : le missionnariat.

84.P. Chaunu, 1967 : 207 sq.

85.J. Delumeau, 1985 : 147-148.

86.P.-A. Fabre, dans I. de Loyola, 1991 : 269-273.

87.I. de Loyola, 1991 : 283.

Des jésuites à la cour portugaise dès 1540 : une position à conserver

C'est sous le règne du souverain portugais D. João III (1521-1557), en 1540, que la Compagnie de Jésus fit son entrée au Portugal, cette dernière ayant été vivement recommandée par le savant portugais Diogo de Gouveia l'Ancien, principal du collège parisien de Sainte-Barbe au roi portugais, notamment pour leur envoi en Inde⁸⁸. João III dépêcha son ambassadeur à Rome, Pedro de Mascarenhas, afin d'en savoir davantage et ce dernier s'adressa au pape afin de demander l'envoi de compagnons « à sa cour pour aller évangéliser les conquêtes portugaises, où ils auraient un champ apostolique tout prêt, offert à leur zèle »⁸⁹.

Le pape Paul III autorisa l'envoi de jésuites au Portugal, et deux des premiers compagnons d'Ignace de Loyola : un Portugais, Simão Rodrigues de Azevedo (1510-1579) et le Navarrais, Francisco Javier (1506-1552) rejoignaient Lisbonne en 1540, étape qui devait les mener jusqu'en Inde⁹⁰. Au lieu de cela, João III fit pression pour les garder à la cour, tant et si bien que sur les deux jésuites, S. Rodrigues dut accepter de rester auprès du roi⁹¹.

Une installation du jésuite à la cour qui se fit par la « grande porte » puisqu'en 1545, le roi portugais lui demandait de devenir son directeur de conscience. Cette « promotion » rapide ne manqua pas de poser certaines difficultés, comme la concurrence avec les autres ordres réguliers (franciscains, dominicains...), implantés bien avant les jésuites, mais également de lourdes responsabilités, puisqu'elle engageait Simão Rodrigues à conseiller le souverain portugais sur des affaires de politique intérieure et extérieure⁹². Une lettre qu'Ignace de Loyola adresse à Simão Rodrigues, le 18 mars 1542, souligne la chance inestimable de la Compagnie d'avoir été remarquée et sollicitée à la cour royale portugaise :

« Qui sommes-nous, d'où venons-nous, pour que Dieu notre Seigneur ait ainsi disposé qu'un prince si remarquable ait pensé à nous ? Suivant son impulsion personnelle ou celle des siens, sans que nous y songions et que nous nous y employions aucunement, avant que la Compagnie ne fût confirmée par le Siège

88.F. Rodrigues, 1926 : 270.

89.F. Rodrigues, 1926 : 273-274.

90.J. F. Marques, 1996 : 214.

91.J. C. Monteiro Pacheco, 1987 : 94-95, cité par J. F. Marques, 1996 : 214.

92.J. F. Marques, 1996 : 215.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

Apostolique, il a demandé au pape avec force instances quelques-uns d'entre nous pour son service en notre Seigneur et, en un temps où beaucoup d'autres tenaient en suspicion notre doctrine, il nous a montré sa faveur de toutes les façons... »⁹³.

Ainsi, la position d'Ignace de Loyola en 1542 est réaffirmée en 1545, lorsque S. Rodrigues hésite à devenir le confesseur de João III ; Ignace lui répondit de se soumettre au désir de sa Majesté⁹⁴. Comme le fait remarquer J. F. Marques, « Ainsi le supérieur général choisit consciemment ce qui pouvait servir les fins de l'institution qu'il avait fondée, à savoir la mise en œuvre de la réforme spirituelle de la société, à partir du haut, en collaboration avec le pouvoir politique, selon une stratégie d'ensemble qu'il fit adopter chaque fois que les pouvoirs en place s'inscrivaient dans l'orthodoxie catholique. Elle eut pour corollaire une règle de conduite générale, maintes fois explicitée dans la correspondance d'Ignace : si nul jésuite ne devait rechercher les honneurs et les dignités, ni aspirer aux charges qui pouvaient y conduire, en revanche il ne convenait pas de refuser ces charges quand elles étaient proposées par des souverains ou des princes catholiques »⁹⁵.

La Compagnie de Jésus devait dans son intérêt conserver ce poste clef, ce qui lui offrirait par la même occasion un appui majeur afin de parvenir à ses fins.

L'appui politique : un moyen plus qu'une fin

Pour Ignace de Loyola, João III était « entre les princes chrétiens, le premier et le principal instrument de la Providence divine pour mener à bien les affaires de la Compagnie »⁹⁶. Mais comme le souligne D. Bertrand, Ignace de Loyola use des relations politiques parce qu'elles lui livrent les moyens et non le but. En analysant une lettre du 23 juillet 1554, qui traite de la préparation de la mission d'Éthiopie, il fait remarquer qu'Ignace présente João III « comme l'instrument très noble et principal avec quoi la main divine met en mouvement les autres qui vont œuvrer en un si haut service »⁹⁷, ce qui est une manière de

93.I. de Loyola, 1991 : 667-668.

94.J. F. Marques, 1996 : 217.

95.J. F. Marques, 1996 : 217.

96.I. de Loyola, 1991 : 679-681.

97.D. Bertrand, 1985 : 162 citant *MHSI, MI*, 7, 1908 : 298.

reconnaître son rôle d'instigateur, donc d'accepter le système du padroado, mais comme ajoute D. Bertrand « Le roi n'est qu'un « instrument ». Instrument « très noble et principal », certes, et que Dieu lui-même tient en sa main ; mais indépendamment des autres (les jésuites) qui servent aussi à l'œuvre si haute, devant quoi tout s'incline, car elle est de Dieu et concerne l'unité de l'Église »⁹⁸.

L'analyse de la conception d'Ignace à l'égard de la puissance temporelle permet d'éclairer la crise que connaît la Compagnie en 1547 et qui aboutit au limogeage de S. Rodrigues en 1552. M. Bataillon interprétait cet épisode comme un affrontement au sein de l'ordre entre rigoristes et modérés. Ignace aurait sacrifié Rodrigues avec pour objectif de conserver avant tout l'appui du pouvoir temporel⁹⁹. Cependant, dans une étude récente, le Groupe de recherches sur les missions religieuses ibériques modernes pointait cette crise portugaise en signalant que « le nœud de l'affaire avait été le développement séparé de la province sous la tutelle du roi portugais Jean III et un éloignement progressif de Rome. Le remplacement de Simon Rodrigues par l'Espagnol Diego Mirón eut toutes les apparences d'une reprise en main »¹⁰⁰.

La Compagnie se trouve ces années-là en face d'un paradoxe. D'un côté, le recours aux puissances temporelles est une nécessité pour les missions outre-mer et de l'autre elle entend conserver un droit de regard sur les provinces, dans le cas présent, celle du Portugal. C'est donc une « partie de bras de fer » qui s'engage entre la couronne portugaise et le gouvernement de la Compagnie dès 1547 dans l'affaire de la mission d'Éthiopie.

98.D. Bertrand, 1985 : 162-163.

99.M. Bataillon, 1974c : 222-223.

100.GRM, J.-C. Laborie, 1999 : 284, n. 14. Cette crise portugaise évoquée en quelques phrases dans cette publication a fait l'objet d'une communication lors du colloque des 25-27 mai 2000, « L'histoire culturelle et sociale : les missions religieuses dans le monde ibérique », Actes du colloque à paraître.

Un projet de mission éthiopienne dès 1546 : D. João III et les jésuites

La nomination d'un patriarche d'Éthiopie : le « bras de fer » entre João III et la Compagnie

C'est le roi D. João III qui décida en 1546 de nommer un patriarche pour le royaume du prêtre Jean parmi les membres de la petite Compagnie de Jésus ; le choix s'arrêta sur Pierre Favre. Afin de confirmer son choix, D. João III s'adressa au pape Paul III¹⁰¹ et à son ambassadeur auprès du Saint Siège, Balthasar de Faria.

La lettre à ce dernier retrace les événements depuis le retour de l'ambassade de Rodrigo da Lima, notamment l'envoi du contingent militaire en Éthiopie conduit par Christovão da Gama ; le « scandale » d'un certain João Bermudes se réclamant de la charge de patriarche, pousse le roi à prendre des mesures pour qu'un patriarche adapté assume cette tâche au mieux :

« Quant à ce qu'il convient au service de Dieu et au bien de la chrétienté du dit royaume de lui envoyer le dit patriarche, ayant confiance en maître Fabre [Pierre Favre] de la congrégation et de la Compagnie de Jésus [...], car il est une personne en qui affluent toutes les qualités qui pour cela se requièrent, et de telles lettres et vertus qui dans [ce cas] peut servir grandement notre Seigneur et faire un grand bénéfice dans la doctrine, l'édification et la correction de cette chrétienté, à émender et à éviter les préjudices que le dit dom João Bermudez aurait fait. Je demande, de grâce, à sa Sainteté qu'il veuille l'élire [Pierre Favre] et le faire patriarche du dit royaume... »¹⁰².

A. Kammerer faisait remarquer que, « l'intermède extravagant de Bermudes, qui n'en est que le prélude, en est aussi l'origine »¹⁰³. En effet, c'est certainement l'appropriation abusive de Bermudes du titre de patriarche qui poussa le roi, le gouvernement de la Compagnie et le pape à chercher à contourner la situation de « scandale » en nommant un patriarche régulier.

Cependant, la mort de Pierre Favre, en 1546 empêcha l'exécution de ce premier projet. Ignace de Loyola, conscient qu'une telle situation pouvait entraîner un réajustement de la politique royale portugaise, réagit en proposant

101. Lettre de D. João III à Paul III, 8. 1546, dans *CDP* 6, 1884 : 58.

102. Lettre de D. João III à Balthasar de Faria, 27. 8. 1546, dans *CDP* 6, 1884 : 71.

103. A. Kammerer, 1947 : 45.

de partir lui-même en Éthiopie comme patriarche ¹⁰⁴. Diplomatique au premier chef, cet acte permet néanmoins de mesurer l'intérêt qu'il portait à cette affaire. En 1547, Ignace de Loyola proposait comme patriarche, Pascal Broet ¹⁰⁵. Selon l'hypothèse avancée par N. da Silva Gonçalves le roi refusa cette proposition car celui-ci était étranger ¹⁰⁶.

Le projet semble dès lors avoir été ajourné, et ce fut à nouveau à l'initiative de João III qu'il reprit en 1553. Il n'est pas superflu de rappeler que cette période correspond au moment des tensions entre la couronne portugaise et la Compagnie avec l'affaire Rodrigues, cette dernière étant à mettre en relation probablement avec l'ajournement du projet éthiopien. Quand en 1553, le souverain portugais écrivit à son représentant à Rome, il s'inquiétait du fait que la mission d'Éthiopie n'était toujours pas enclenchée et demandait par conséquent à nouveau à Ignace de Loyola de bien vouloir choisir parmi les siens un patriarche, à condition qu'il soit portugais ¹⁰⁷.

Par conséquent, l'idée avancée par N. da Silva Gonçalves quant au refus du roi concernant P. Broet est tout à fait recevable. Effectivement, cette lettre de João III montre que le souverain préférerait que le patriarche soit choisi au sein des Portugais de la Compagnie et nous renseigne sur la part que pouvait occuper la couronne portugaise dans les questions touchant aux missions. Leur subsistance matérielle dépendait officiellement du roi. Ainsi, la période de 1547 à 1553 illustre bien la difficulté qu'éprouve la Compagnie, celle de la volonté d'un tracé et du respect de la frontière entre le monde laïc et religieux, au centre des préoccupations de l'ordre ¹⁰⁸.

Ignace de Loyola dut se « soumettre » au souverain portugais en proposant cette fois-ci trois candidats parmi les Portugais (João Nunes Barreto, Cornelio Gomez, Melchior Carneiro ¹⁰⁹) et deux autres parmi les Castellans

104. Lettre d'Ignace de Loyola à D. João III, Rome, 10. 1546, *MHSI, MI*, 1 1903 : 429.

105. Lettre d'Ignace de Loyola au père Simão Rodrigues, Rome, 26. 10. 1547, *MHSI, MI*, 1, 1903 : 599.

106. N. da Silva Gonçalves, 1993 : 92.

107. *CDP* 7, 1884 : 282-283.

108. GRM, J.-C. Laborie, 1999 : 284.

109. Melchior Carneiro occupa avant son envoi en Inde la charge de recteur du collège de Lisbonne (*RÆSOI* 1, 1903 : 233). Sur cette responsabilité et la signification dans la Compagnie de Jésus, (cf. A. Demoustier, 1995 : 24-26. En ce qui concerne les fonctions du recteur d'après les Constitutions, (cf. I. de Loyola, 1991 : 496-500). Choisi pour occuper la fonction ecclésiastique

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

(Diego Miron et André de Oviedo ¹¹⁰) ¹¹¹. Dès lors que João III obtenait ce qu'il souhaitait, la mission pouvait s'enclencher. João Nunes Barreto était choisi comme patriarche secondé par deux évêques coadjuteurs, Melchior Carneiro et André de Oviedo. À partir de là, il incombait à la Compagnie de dresser une stratégie à mener en cette terre de mission, de rédiger des recommandations à l'attention des missionnaires.

Ces recommandations sont le socle de toute l'entreprise missionnaire en Éthiopie. Elles induisent une ligne de conduite que le patriarche pourrait adapter aux réalités du terrain. Mais le cadre était posé et d'une certaine manière, ces instructions programmatiques allaient conditionner les différentes phases de la mission jésuite en Éthiopie. Ces instructions depuis leur édition ¹¹² ont retenu l'attention des historiens, surtout ceux de la Compagnie, et les études sur les premiers moments de la mission éthiopienne ne manquent pas. Elles ont fait l'objet de nombreux articles dès les années 30 ¹¹³ et jusqu'à une date récente puisqu'en 1993, N. da Silva Gonçalves consacrait lors du colloque international de l'histoire missionnaire portugaise tenu à Braga (Portugal), une communication sur ce thème ¹¹⁴.

Alors pourquoi revenir sur une question si souvent abordée ? Ces différents travaux ont analysé la connaissance que pouvait avoir Ignace de

d'évêque coadjuteur du patriarche, il fut élu (en même temps que le second, le père André de Oviedo — cf. n. suivante) à la fin de l'année 1554 ou au début 1555 par le consistoire réuni autour du pape Jules III (1550-mars 1555). Cependant, à leur arrivée à Lisbonne au début de l'année 1555, ils attendaient les lettres apostoliques pour leur consécration, tout comme le patriarche. À la fin du mois de mars, les lettres n'étant toujours pas parvenues (le pape Jules III venait de mourir), le roi portugais décida de retenir le patriarche et l'évêque André de Oviedo, en revanche le père Melchior Carneiro embarqua le 1^{er} avril 1555 sans avoir été consacré évêque (J. Polanco, *Chronicon*, trad.franç. dans textes ignatiens, cahier n° 4, p. 306). Sur les péripéties de sa consécration en Inde, cf. chapitre II.

110. Choisi comme évêque coadjuteur du patriarche, André de Oviedo avait occupé la charge de recteur du collège de Naples (*RÆSOI* 1, 1903 : 233).

111. *RÆSOI* 1, 1903 : 232-235. C. Beccari en introduction signalait que cette minute d'Ignace de Loyola à João III pouvait être datée entre 1551 et 1553. À mon avis, cette minute est une réponse à la lettre de João III à Ignace du 30 juillet 1553 (*MHSI, MI*, 6, **année** : 104 sq.) donc postérieure. R. Streit propose le 28 décembre 1553 (R. Streit, 1951 : 425).

112. *RÆSOI* 1, 1903 : 237-54 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 680-690.

113. J. M. Granero, 1931 ; I. Ortiz de Urbina, 1934 : 382-98 ; A. Brou, 1936 : 341-356 ; G. Despatie, 1956 : 145-153 ; F. Regina, 1978 : 15-18, 39-41 ; A. Rabuske, 1980 : 3-42.

114. N. da Silva Gonçalves, 2, 1993, p. 89-100.

Loyola des questions éthiopiennes, en insistant sur la vision globale du projet (religieux, éducatif et social) et enfin sur les qualités de prudence, de modération du projet ignatien. Il semble désormais intéressant d'aborder ce discours sous un autre angle.

Tout d'abord, quelles ont été les sources dont disposait Ignace de Loyola quant aux questions éthiopiennes, pour rédiger ses instructions ? Et ensuite, comment ces sources ont-elles pu influencer sur la précision des connaissances du préposé général et sur la représentation qu'il avait de cette terre de mission telle qu'on peut la retrouver dans ses recommandations ?

Informateurs, informations du projet de mission éthiopienne

Le projet s'appuie sur deux catégories d'informations, orales et écrites. Dans une étude sur la *Connaissance cartographique*, B. Hirsch souligne le rôle joué par un moine éthiopien, Petrus Abyssinus (Täsfa □eyon) arrivé à Rome en 1536¹¹⁵, dans la construction d'une vision géographique de l'Éthiopie au milieu du XVI^e siècle¹¹⁶. On lui doit également l'introduction en Europe de la culture écrite éthiopienne avec la première édition en langue ge'ez, la langue classique et religieuse éthiopienne, du Nouveau Testament, publiée en 1548¹¹⁷. Täsfa □eyon membre au couvent San Stefano dei Mori de Rome a également été un informateur d'Ignace de Loyola. R. Lefevre dans une étude menée sur ce personnage a réuni de nombreux documents, dont l'un signale l'existence de contacts entre le fondateur de la Compagnie de Jésus et le moine éthiopien. Il s'agit d'une lettre d'Ignace de Loyola au père L. de Grana, écrite le 17 janvier 1549 à Rome :

« Trois choses qui veulent être au service de Dieu N. S. et du roi, nous sont venues à l'idée pour vous donner un avertissement, lesquelles, avec la révérence et l'obéissance partagée, vous représenterez de ma part à S. A. La première du Prêtre Jean. Au sujet de la première, vous devez savoir, qu'il y a huit ans vinrent ici le moine Pierre [Täsfa □eyon] des terres du Prêtre Jean et quelques autres

115. Moine du couvent éthiopien de Däbrä Libanos au Šäwa, étant passé par le couvent éthiopien de Jérusalem avant d'arriver à Rome (C. Conti Rossini, 1, 1928 : 2).

116. B. Hirsch, 1990 : 421-422.

117. *Testamentum novum*, 1548. cf. R. Lefevre, 1971 : 87.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

avec lui ¹¹⁸, lequel en ce temps là [le moine Pierre] avait médiocrement appris la langue italienne et quelque peu de latin [...]. Il semble qu'il soit de vie honnête, et qu'à raconter beaucoup de choses de ces terres, il ait pris du crédit parmi les cardinaux et les autres prélats. Ce moine Pierre, comme il a vu que le choix du roi en faveur de M. Pierre Favre ne prenait pas effet à cause de sa mort et qu'on n'en avait pas choisi d'autre, commença rapidement à montrer le grand besoin des terres du Prêtre Jean, pour que tant d'âmes soient rapidement secourues ; et faisant des démarches auprès des autres, arrivèrent ceux qui briguaient, c'est-à-dire cinq évêques pour l'Éthiopie et par la suite le Prêtre Jean choisirait l'un d'eux pour être patriarche. À cette époque mourut le seigneur Pero Luis, ils n'avaient pas la commodité d'exécuter rapidement l'affaire. Il y a peu de temps, le roi [du Portugal] écrivant à Baltasar de Faria [son ambassadeur à Rome] pour qu'il fasse obstacle à ce qui se tramait là-bas, et que son Altesse obtienne une personne vertueuse pour une telle charge. Et Baltasar de Faria parlant au pape, et sa Sainteté confiant cela au cardinal de Santa Cruz, tout cela a embarrassé l'affaire. Le moine Pierre voyant que [son projet] était empêché me raconta l'histoire de son expédition de la manière que j'ai dite (ce qu'avant, au temps de ses démarches, il ne nous avait pas manifesté), me poussant à faire qu'il puisse aller avec le patriarche, que le roi [du Portugal] devait choisir ; et me disant comment il savait la langue d'ici et de là-bas etc. ; et comment tout cela pourrait aider dans une expédition comme celle-là » ¹¹⁹.

Avant de souligner l'importance de cette lettre dans l'élaboration du projet ignatien quant à l'Éthiopie, il faut aborder un point de chronologie. Cette lettre écrite en 1549 signale « qu'il y a huit ans, vinrent ici le moine Pierre [Täsfa □eyon] des terres du Prêtre Jean et quelques autres avec lui ». Ainsi l'arrivée en Europe de Täsfa □eyon et d'autres moines éthiopiens se situerait en 1541. Il semble qu'Ignace de Loyola commette une erreur dans la mesure où d'autres documents signalent sa présence à Rome, aux alentours de 1537, lorsque João Bermudes s'y présenta afin d'apporter les lettres de Lebnä Dengel au pape Paul III. Celles-ci furent présentées à Täsfa □eyon (« frère Pierre »)

118. Il fut accompagné de deux autres moines éthiopiens, Tanse'a Wald et Za Sellasé (C. Conti Rossini, 1, 1928 : 2).

119. L'édition complète du document se trouve dans *MHSI, MI*, 2, 1904 : 304-306. L'étude de R. Lefevre (1971 : 96-98) ne fait que citer l'extrait concernant l'Éthiopie et le moine éthiopien Täsfa □eyon (= Petrus Abyssinus, Petrus Æthiops, Pietro Indiano).

comme le laisse entendre la lettre de A. Salmeron adressée à Ignace de Loyola, citée précédemment.

Cette lettre est intéressante à plus d'un titre, tout d'abord elle témoigne des rapports assez étroits entretenus entre Ignace de Loyola et Täsfa □eyon mais également des informations orales données par ce moine éthiopien concernant « les choses de là-bas » au fondateur de la Compagnie de Jésus et plus largement à un public ecclésiastique romain. Même si Ignace de Loyola ne détaille pas la relation faite par cet Éthiopien, qu'il juge d'ailleurs de vie honnête, la logique permet d'envisager qu'il donna des renseignements entre autres, soit par oral et de toute manière par écrit, sur le christianisme éthiopien. Car à la suite de la publication du Nouveau Testament en langue ge'ez, publié en 1548 se trouvait le missel éthiopien¹²⁰, et en avril 1549 fut publiée la deuxième partie contenant certaines lettres de saint Paul et la traduction latine du rituel éthiopien du baptême et de la confirmation sous le titre, *Modus baptizandi...*¹²¹. Certaines caractéristiques du christianisme éthiopien rendues accessibles au moyen de leur traduction ont probablement servi à Ignace de Loyola pour la rédaction de sa lettre au souverain Gälawdéwos et ses instructions au patriarche João Nunes Barreto.

Elle met aussi en évidence le rôle actif qu'il occupa dans le projet de cette mission éthiopienne. Mais un rôle actif en faveur de quel dessein ? Si on prend en considération essentiellement la lettre d'Ignace de Loyola, celle-ci le présente comme un acteur de la propagande liée aux idées développées depuis le retour de l'ambassade portugaise en 1527, et qui a confirmé les soupçons d'hérésie de l'Église chrétienne éthiopienne, « tant d'âmes devant être secourues ». Täsfa □eyon devant les difficultés rencontrées, l'opposition royale portugaise d'une nomination pontificale, puis la mort de Pierre Favre en 1546, a cherché à diversifier ses appuis romains. Il s'adressa directement à Ignace de Loyola, engagé depuis 1546 par le souverain D. João III afin de

120. *Testamentum Novum*, 1548.

121. *Modus baptizandi*, 1549. Cette petite œuvre contient la version latine de la formule du baptême et de la messe éthiopiens. Le texte débute avec une lettre dédiée à Paul III, du 5 novembre 1548, dans laquelle Täsfa □eyon explique la raison de la publication « diretta a smentire le accuse mosse ai riti della chiesa etiopica, e dichiara di essersi avvalso, per la traduzione del Battesimo, della scrupolosa collaborazione di un esperto della lingua etiopica, cioè del cremonese Bernardino Sander e, per la traduzione della Messa, di quella del dotto Pietro Paolo Gualtieri di Arezzo » (R. Lefevre, 1971 : 98).

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

préparer un projet de mission en Éthiopie, comme on l'a vu auparavant. Sa volonté de participer concrètement à la mission en accompagnant le patriarche apparaît dans ce document avec clarté et l'argument de sa maîtrise conjointe de l'italien, du latin et de l'éthiopien (le ge'ez et l'amharique) revêt une importance particulière, il entendait jouer le rôle d'intermédiaire culturel et l'on peut envisager, même si Ignace de Loyola reste discret sur cette question, que ce dernier n'ait pas été insensible à l'argument linguistique de ce moine éthiopien. Néanmoins le fondateur de la Compagnie ne fait montre d'aucun enthousiasme quant à l'intégration du moine éthiopien au projet de mission.

Cependant, on peut s'interroger sur le rôle qu'il entendait jouer en accompagnant la mission en Éthiopie. En effet, la phrase de la lettre, « Le moine Pierre [...] commença rapidement à montrer le grand besoin des terres du Prêtre Jean, pour que tant d'âmes soient rapidement secourues », peut être interprétée dans un autre sens, car lors de sa présence à Rome, comme en témoigne l'épilogue de son édition du Nouveau Testament, Täsfa □eyon ne semble pas avoir renoncé à la foi monophysite, mais au contraire la défend et entendait la conserver¹²². Par conséquent, on peut très bien envisager que le souhait qu'il formule de repartir en Éthiopie fût motivé davantage par la réaffirmation dans son pays du christianisme éthiopien que par la propagation du catholicisme. Ayant fréquenté depuis plus de dix ans les milieux pontificaux et ayant acquis de solides connaissances sur la foi de l'autre, il serait à même de défendre plus habilement la sienne.

La possibilité d'une participation plus directe des moines éthiopiens du couvent de Santo Stefano dei Mori (à Rome) dans l'élaboration du projet missionnaire éthiopien n'est peut-être pas à exclure : les informations contenues dans les instructions d'Ignace ne réfléchissent pas directement ce que ces moines pouvaient connaître de la situation éthiopienne, mais ceux-ci, comme on vient de la voir, peuvent avoir eu intérêt à infléchir, pour faire progresser le projet missionnaire, les informations qu'ils possédaient. Les relations de la Compagnie de Jésus avec la nébuleuse « d'experts » extérieurs dont il pouvait s'entourer pour l'élaboration de sa politique n'est pas, on le voit, un point qu'il est aisé d'éclairer, tant ont conspiré ensemble la difficulté d'interprétation des sources et les silences de l'historiographie.

122.S. Euringer, 1927 : 59-60, cité dans R. Lefevre, 1971 : 119.

Il n'y eut pas de prolongement immédiat à cette affaire puisque d'après l'épithaphe qui se trouve au couvent de San Stefano dei Mori à Rome, Täsfa □eyon serait mort en 1550¹²³.

En ce qui concerne les sources écrites sur lesquelles la Compagnie s'est appuyée, il en est une qui sert largement. Il s'agit de la relation de Francisco Álvares qui paraît à Lisbonne en 1540, sous le titre *Verdadera informaçam das terras do Preste Johan das Indias*. Le 17 juillet 1553, le provincial des jésuites au Portugal, Diego Miron dans une lettre adressée à Ignace de Loyola signale qu'il accompagne sa missive d'un livre sur l'Éthiopie,

« Parce que V. P. est davantage au courant des choses [concernant le royaume] du Prêtre, nous envoyons d'ici un livre qui conte l'histoire des choses de cet endroit, bien qu'à présent elles sont en train de changer »¹²⁴.

G. Schurhammer¹²⁵ comme J. Aubin¹²⁶ ont établi que le livre auquel fait référence la lettre de Diego Miron est la *Verdadera Informaçam...* de Francisco Álvares. Cela indiquerait donc qu'en 1553, au plus tard au début de l'année 1554, Ignace de Loyola put tirer de cette relation des informations extrêmement précieuses concernant les caractéristiques du christianisme éthiopien. Et c'est probablement la source principale sur laquelle Ignace de Loyola s'est appuyé afin d'élaborer la stratégie missionnaire au royaume du prêtre Jean.

C'est donc riche de toutes ces informations que la Compagnie rédigea des instructions adressées au nouveau patriarche João Nunes Barreto et aux évêques coadjuteurs André de Oviedo et Melchior Carneiro. C'est à eux, ainsi qu'à l'ensemble des missionnaires en partance pour l'Éthiopie, que s'adressent ces instructions du préposé général de l'ordre.

123.R. Lefevre, 1971 : 102-13 donne l'inscription lapidaire en latin dans sa totalité sur laquelle la date du 28. 08. 1550 est apposée. La même date est répétée dans le texte éthiopien qui suit le texte latin.

124.Lettre de Diego Miron à Ignace de Loyola, Lisbonne, 17. 07. 1553, *MHSI*, 3, 1900 : 398-399.

125.G. Schurhammer, 1973 : 687, n. 75.

126.J. Aubin, 1996a : 208.

LES INSTRUCTIONS AU PATRIARCHE D'ÉTHIOPIE : LA « RÉDUCTION » ¹²⁷ DU
ROYAUME DU PRÊTRE JEAN À L'ÉGLISE ROMAINE

Les différents états du projet de la Compagnie de Jésus

Les deux rédactions du projet

Les différents travaux cités précédemment ont négligé les deux rédactions que l'on possède de ce texte et plus particulièrement le manuscrit édité par C. Beccari en 1903 ¹²⁸. Ce dernier est un brouillon abondamment corrigé avec des ajouts dans la marge et des paragraphes supprimés, ce qui permet de reconstituer les différents états du texte et ainsi de noter des informations précieuses quant à l'évolution et l'adaptation du projet de la Compagnie de Jésus à l'égard du royaume du prêtre Jean. Quand C. Beccari édita ce manuscrit, en 1903, il déclarait en introduction critique : « cet écrit n'est pas de la main de saint Ignace, ni même de son secrétaire ordinaire, le père Juan Polanco, de laquelle main sont seulement les corrections et les ajouts » ¹²⁹. Si ce document, en tous les cas pour le texte de base, n'est ni de la main d'Ignace de Loyola ni de Juan Polanco, sa production est contrôlée au plus haut niveau de l'ordre puisque Juan Polanco la corrige. Il est donc un premier témoignage dans l'élaboration du projet éthiopien. L'intérêt de l'édition de Beccari est de prendre en compte le texte dans son ensemble, c'est-à-dire la première version, les corrections et les ajouts ¹³⁰. Il faut tout de même ajouter que cette manière de faire, c'est-à-dire d'écrire et de réécrire les lettres n'a rien d'original, en ce qui concerne la Compagnie de Jésus ; elle est la méthode préconisée par Ignace de Loyola ¹³¹. Si le procédé n'a rien d'original, en revanche l'existence d'un document abondamment corrigé est un témoin

127. Il s'agit de la traduction du terme « reducir » tel qu'on l'entend aux XVI-XVII^e siècles, par exemple celle proposée par le *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sébastien de Covarrubias, « être ramené par la conviction à un ordre meilleur » (1611) citée dans D. Bertrand, 1985 : 87.

128. Les deux documents sont conservés dans les ARSI, le premier *Goa 39 I*, doc. 4, fol. 9-13v. a été édité par Beccari dans *RÆSOI* 1, 1903 : 237-54 et le second, *Decret. et instrucciones*, fol. 87-89v. a été édité dans *MHSI, MI*, 8, 1966 : 680-690.

129. Cf. *RÆSOI* 1, 1903 : 230 et hypothèse reprise dans *MHSI, MI*, 8, 1966 : 680, n. 1.

130. *RÆSOI* 1, 1903 : 237-54.

131. I. de Loyola, 1991, p. 671.

précieux pour l'historien, dans la mesure où il lui permet de marquer les différents temps d'une pensée.

La seconde rédaction a été éditée en 1909¹³². Elle reprend la version définitive du manuscrit édité par C. Beccari¹³³. Par conséquent, la filiation entre les deux rédactions est évidente, les corrections apportées sur le document édité par Beccari ont servi à mettre en forme le document édité dans la collection *Monumenta Historica Societatis Iesu* (désormais *MHSI*).

Cependant, la comparaison entre le manuscrit original et la transcription réalisée par C. Beccari conduit à revoir certains passages de son édition. On proposera ci-après, un extrait de ces instructions présentant une différence entre le texte « initial » et le texte définitif. Mais avant de le présenter il faut résoudre la question de leur datation.

La datation des documents

Les deux documents conservés dans les Archives romaines de la Compagnie de Jésus ne sont pas datés. En revanche, deux autres lettres d'Ignace de Loyola adressées à João Nunes Barreto permettent de les situer chronologiquement ; la première, du 26 juillet 1554, dans laquelle Ignace de Loyola le convainc d'accepter la charge de patriarche d'Éthiopie et s'engage à rédiger une instruction :

« Vous demandez une instruction pour réaliser au mieux le service de Dieu en cette mission. J'espère que le Saint Esprit vous la donnera plus parfaitement en vous accordant son onction sainte et le don de prudence, d'après les circonstances particulières. Toutefois, si quelques indications et avis peuvent vous être envoyés d'ici, fondés sur les informations que nous possédons sur l'état de ces provinces, on vous les enverra. Si là-bas vous survenaient quelques doutes, vous pourrez les écrire et l'on vous fera réponse »¹³⁴.

La lettre étant une réponse à celle de João Nunes Barreto du 8 avril, on suppose de 1554, on peut déjà conclure que la proposition du patriarcat lui avait

132. *MHSI*, *MI*, 8, 1966 : 680-90. Une traduction française assez libre motivée davantage par le souci d'élégance que de littéralité se trouve dans I. de Loyola, 1991 : 927-34.

133. Entre la version définitive du manuscrit utilisé par Beccari et celle utilisée pour la *MHSI*, les variantes ne sont que mineures.

134. I. de Loyola, 1991 : 888 ; *MHSI*, *MI*, 7, 1908 : 313-14.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

été faite auparavant. En revanche, l'instruction n'était pas rédigée puisqu'Ignace s'engageait à en faire une, à partir du 26 juillet 1554.

L'autre lettre, du 17 février 1555, indique que l'instruction demandée par le patriarche était rédigée :

« On n'écrit pas de bref particulier au Prêtre Jean, parce que les bulles lui sont adressées, bien qu'il ait demandé, comme il est dit dans l'instruction. On vous envoie une instruction sur ce que nous pouvons juger ici en fonction des informations que nous avons sur le Prêtre Jean et sur ses royaumes »¹³⁵.

L'instruction à laquelle les lettres font allusion est à n'en pas douter celle qui était à l'attention de ce même patriarche : par conséquent, sa rédaction est à placer entre le 26 juillet 1554 et le 17 février 1555.

Les différences entre les documents

Cette mise au point étant faite on proposera à présent un exemple qui permettra de mesurer les modifications entre le texte « initial » (A) et le texte définitif (B)¹³⁶. Il y est question de ce qu'il conviendrait le mieux pour une éducation efficace de la jeunesse, donc de la future élite éthiopienne.

135. Lettre à João Nunes Barreto dans *MHSI, MI*, 8, 1966 : 435 Pour la traduction française cf. I. de Loyola, 1991 : 916-17.

136. Je présente ici uniquement la traduction française des deux extraits des versions (A) et (B), pour le texte espagnol, cf. annexe 1.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÊTRE JEAN

A

« Cela aiderait à la réduction complète de ces royaumes que, pour commencer, le Prêtre [Jean] donne des ordres pour instruire en latin beaucoup d'enfants, et pour cela il serait bien de créer et de financer des collèges ici, dans notre pays, en dehors de leur terre, où l'on pourrait créer des séminaires ce qui serait une pépinière, qui servirait à les pourvoir [en prêtres]. Il serait bien qu'il y eut à Rome un collège, un à Coïmbra, un à Goa, sous l'autorité des nôtres, un à Chypre de l'autre côté de la mer et à cet effet, il serait bien d'y envoyer beaucoup d'enfants capables d'être formés, hors de ces royaumes [ceux du prêtre Jean].

[fol. 11v] Là-bas en Éthiopie dans la mesure du possible on doit faire en sorte de créer beaucoup d'écoles pour enseigner à lire, écrire et d'autres connaissances et des collèges pour apprendre la langue latine à la jeunesse et aussi tous les autres qui en auraient besoin ; car cela représenterait le salut de cette nation. Car leur nombre augmentant ils prendraient goût à ce dont ils auraient appris des rudiments et à tout ce qui leur semblerait dépasser le savoir de leurs aînés, et rapidement les erreurs et les excès des anciens disparaîtraient [...] »¹³⁷

B

« Cela aiderait à la réduction complète de ces royaumes que, dans les débuts comme en tout temps, s'il y avait là-bas, en Éthiopie beaucoup d'écoles où l'on enseigne la lecture et l'écriture, et les autres connaissances, et des collèges pour instruire la jeunesse et tous ceux qui en auraient besoin, dans la langue latine et les mœurs de la doctrine chrétienne, ce serait le salut de cette nation. En effet, ces élèves en grandissant, resteraient attachés à ce qu'ils auraient appris dans les commencements et qui leur paraîtrait un progrès sur leurs aînés. Rapidement tomberaient et disparaîtraient les erreurs et les excès des anciens. S'il paraissait difficile de pouvoir instruire comme il convient les enfants au milieu de ce royaume tant habitués à leurs pratiques, que l'on considère s'il serait bien que le Prêtre [Jean] envoie bon nombre d'entre eux, intellectuellement doués, hors de ses territoires, en créant un collège à Goa et, s'il le voulait, un autre à Coïmbra, un autre à Rome et un autre à Chypre de l'autre côté de la mer, pour que, munis d'une instruction sérieuse et catholique, ils soient, de retour dans leurs royaumes, une aide à ceux de leur nation. S'étant mis à aimer les choses de l'Église latine, ils n'en seraient que plus fermes dans la manière de faire qui est la sienne [...] »¹³⁸.

137. *RÆSOI* 1, 1903 : 246-47. Pour une transcription revue et corrigée du texte espagnol, cf. Annexe 1.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

L'inversion de la perspective entre le texte A et le B est tout à fait remarquable. Dans le A, la formation intellectuelle et religieuse devait se faire avant tout en dehors de l'Éthiopie, « au début et par la suite ». Parallèlement, en Éthiopie, une infrastructure d'enseignement pouvait s'établir afin de compléter la latinisation réalisée à l'extérieur. Le texte B inverse complètement la proposition en insistant sur la formation de la jeunesse tout d'abord en Éthiopie, le recours à l'extérieur n'étant qu'une proposition face à un échec. Cet extrait est significatif des difficultés qui se posent à la Compagnie dans ses relations avec le monde laïque et les personnes à missionner. Cette vision est celle d'une société perçue à travers un découpage, d'un côté les missionnaires, et de l'autre les missionnés. Au centre se trouveraient les enfants non encore « corrompus » sur qui il fallait concentrer les efforts évangéliques. Les textes A et B illustrent l'hésitation de la Compagnie entre deux actions missionnaires.

Les moyens proposés dans le texte A tentent d'éliminer les influences « néfastes » du milieu culturel par la méthode radicale d'une formation à l'extérieur. Mais dans ce cas, les jeunes recrues deviendraient opérationnelles au bout d'un certain temps, avec le risque de déracinement. En revanche, la solution du texte B tout d'abord inverse la perspective et ensuite met en lumière la crainte des religieux vis-à-vis de la porosité de la société et de ses manifestations corruptrices. Le texte B tranche en faveur d'une formation locale de la jeunesse quitte à accepter les risques, mais conserve néanmoins la possibilité d'une extraction des jeunes gens pour un milieu plus « sûr ».

Mis à part ces deux extraits qui montrent entre les deux textes des hésitations et des oscillations, il est clair que pour le reste, les différences entre les deux textes ne sont pas fondamentales, elles ne sont que nuances. Les ajouts et les modifications du texte B ne vont pas à contresens du premier, c'est un travail de réécriture qui s'inscrit dans la pondération du vocabulaire, des verbes et des temps employés. Et c'est probablement le paragraphe conclusif que l'on trouve uniquement dans la version « définitive » qui illustre le mieux la manière ignatienne, en insistant sur la latitude d'action que possède le patriarche :

« Toute cette proposition servira d'avis, mais que le patriarche ne se tienne pas obligé de faire conformément à cela, mais qu'il se conforme à la charité personnelle vu l'état actuel des choses avec l'onction du Saint Esprit qui doit le guider principalement en toutes choses, et ainsi avec ses prières et [celles] de

138. *RÆSOI* 1, 1903 : 246-47. Pour une transcription revue et corrigée, cf. Annexe 1.

toute la Compagnie et de tous les fidèles d'ici et de là ; il conviendra de solliciter auparavant la clémence et divine bonté qui s'apitoie sur ces nations, si elles sont dignes d'être réduites à l'union de sa sainte Église et de la vraie religion et au chemin du salut de leurs âmes, à son honneur et à sa gloire »¹³⁹.

Comme le font remarquer les éditeurs de la traduction française de ces instructions « On [y] trouve également la conjonction, très caractéristique de la manière ignatienne, entre une grande précision des directives fournies, informées et argumentées avec rigueur, et la liberté néanmoins donnée aux missionnaires de modifier certaines de ces directives, en fonction d'autres informations liées à l'expérience de la situation concrète, et d'une nouvelle argumentation, dont la première aura, en quelque sorte, fourni le modèle »¹⁴⁰. Un moule qui allait conditionner toute l'action missionnaire en Éthiopie du XVI^e siècle et du XVII^e siècle.

C'est ce modèle que l'on propose d'analyser à présent, en développant davantage comment et pour quelles raisons Ignace de Loyola accorde au prêtre Jean une fonction démesurée dans la conversion au catholicisme de l'Éthiopie, ce qui excluait ainsi la nécessité pour les missionnaires de composer avec un pouvoir religieux¹⁴¹.

Le prêtre Jean, clef de voûte de la conversion du peuple éthiopien au catholicisme

Trois thèmes principaux se dégagent de l'analyse de ces instructions. Le premier fait apparaître le prêtre Jean comme l'instrument de la conversion du peuple éthiopien au catholicisme. Le second met en valeur la nécessité de réformer les rites éthiopiens sur le modèle de l'Église romaine. Enfin, le troisième souligne la nécessité de mettre en avant les bienfaits apportés par la civilisation européenne, devant entraîner une meilleure latinisation de l'Éthiopie.

139. *RÆSOI* 1, 1903 : 253-254.

140. I. de Loyola, 1991, p. 928. Cette traduction française est celle du manuscrit des ARSI, *Decret. instruc.*, fol. 87-89v.

141. Aspect négligé dans les précédentes études que je signalai auparavant, qui ont insisté tout d'abord sur la connaissance d'Ignace de Loyola de la situation religieuse éthiopienne (ce qui ne sera pas remis en cause) et ensuite sur la vision globale de son projet, dans les domaines religieux et social.

Deux présupposés fondamentaux

Avant d'aborder le premier thème il conviendra de faire deux remarques. Premièrement, le projet d'une alliance politique entre le Portugal et l'Éthiopie dans ces instructions n'est pas abandonné, il est seulement subordonné à l'union et à l'uniformité de la foi. L'alliance politique ne pouvait devenir effective qu'à partir du moment où il y aurait unité de pensée religieuse avec les autres princes chrétiens, de là, la victoire sur l'islam « serait accordée par Dieu »¹⁴². Ce qui signifie que le thème de la croisade contre l'islam, dont nous savons qu'il fut une préoccupation directe d'Ignace de Loyola, qui proposa lui-même à Charles Quint un plan militaire en Méditerranée¹⁴³, est encore bien vivant dans ces instructions¹⁴⁴.

Deuxièmement, le concept opératoire qui est à l'œuvre dans ces instructions est le présupposé du désir d'obédience à Rome du souverain éthiopien Lebnä Dengel (Dawit/David 1508-1540), le prédécesseur du roi alors en place, Gälawdéwos (Claude 1540-1559). C'est le texte publié anonymement à Bologne en 1533, la *Legatio David Æthiopiae Regis ad Sanctissimum D. N. Clementem Papam VII* qui sert de référence à Ignace de Loyola. Cette apparente soumission du prêtre Jean, Lebnä Dengel, à la papauté pouvait servir d'argument afin de convaincre le souverain Gälawdéwos (ou Claude), et si Ignace de Loyola l'utilise c'est qu'elle avait du sens en Europe.

Le prêtre Jean, le moyen humain de la conversion

L'élément central sur lequel repose la conversion de l'Éthiopie au catholicisme est à l'évidence le prêtre Jean, « en qui consiste humainement l'essentiel de cette entreprise »¹⁴⁵. Il apparaît donc ici comme l'instrument humain principal, le moyen et non la fin de l'entreprise. Cette idée, développée par D. Bertrand à propos des relations politiques qu'Ignace de Loyola a entretenues notamment avec le souverain portugais D. João III, peut s'appliquer au roi éthiopien. Ignace de Loyola, s'adressant à D. João III au sujet de la préparation de la mission éthiopienne en 1554, présente son interlocuteur

142. *RÆSOI* 1, 1903 : 239 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 681.

143. Lettre d'I. de Loyola à J. Nadal, Rome, 6. 08. 1552 (I. de Loyola, 1991 : 815-818).

144. La menace de l'islam est un des thèmes essentiels qui engagent les autorités romaines à agir dans le champ des missions jusqu'à la fin du XVII^e siècle (cf. B. Heyberger, 1997 : 292-298).

145. *RÆSOI* 1, 1903 : 237 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 680.

« comme l'instrument très noble et principal avec quoi la main divine met en mouvement les autres qui vont œuvrer en un si haut service »¹⁴⁶, le roi n'étant qu'un instrument dans les mains divines. Dans le cas éthiopien, le prêtre Jean représentait l'instrument essentiel pouvant conduire à l'union avec l'Église romaine, le seul but ou finalité de l'entreprise. Si les instructions d'Ignace au patriarche insistent faiblement sur cette notion, en revanche, sa lettre du 23 février 1555, adressée au roi Gälawdéwos (qui constitue l'autre élément capital de la stratégie ignatienne à l'égard du royaume du prêtre Jean), souligne quant à elle la nécessité pour le prêtre Jean d'adhérer à la démarche de son prédécesseur, Lebnä Dengel (David), désireux de rejoindre le corps mystique de l'Église :

« l'aïeul et le père de Votre Altesse n'étaient pas sans comprendre le préjudice et avoir le regret de la reconnaissance pour le spirituel du patriarche d'Alexandrie qui, comme membre coupé et pourri du corps mystique de l'Église, n'a ni mouvement ni vertu ni ne peut recevoir celle-ci de ce même corps ; car, étant schismatique et se trouvant séparé du Saint-Siège apostolique et de la tête de toute l'Église, il ne peut donner la vie de la grâce ni administrer la dignité et l'office de pasteur légitimement ni ne la reçoit pour pouvoir la donner et la communiquer à qui que ce soit de quelque manière ou selon quelque droit que ce soit ; car l'Église sainte et catholique n'est qu'une dans tout le monde ; et il est impossible, étant seulement une, qu'elle reconnaisse conjointement le pontife romain et le patriarche d'Alexandrie ou que, pour chacun d'eux, on ait une Église particulière et absolue »¹⁴⁷.

Dans ce passage, Ignace de Loyola considère le prêtre Jean comme un instrument unificateur de l'Église, de même que D. João III, et à ce titre il le responsabilise en lui démontrant par des arguments théologiques¹⁴⁸ à quel point ses rapports avec le patriarcat d'Alexandrie et l'union avec l'Église romaine étaient inconciliables.

Pour revenir aux instructions au patriarche, même si elles insistent plus particulièrement sur le fait que les efforts des missionnaires devaient porter sur

146. *MHSI, MI*, 7, 1908 : 298.

147. D. Bertrand, 1985 : 584. Je me suis appuyé sur la traduction française proposée par l'auteur, la version espagnole a été éditée dans *MHSI, MI*, 8, 1966 : 460.

148. Cette lettre compte parmi les plus théologiques de toutes les *Lettres et instructions* d'après D. Bertrand, 1985 : 584.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

le roi, en le gagnant lui, ou plus exactement son âme, à la cause catholique ¹⁴⁹, il n'en demeure pas moins qu'elles concernaient également le peuple. Un des sous-titres de ces instructions permet cette interprétation : « Afin d'aider le peuple (*pueblo*) et le roi conjointement » ¹⁵⁰.

C'est le peuple qui est visé...

Quelle est dans ce texte la conception du « peuple » ? Sa définition est à prendre ici dans un sens collectif et restrictif. Il désigne tout ce qui est en dehors du prêtre Jean, ce qui lui confère de multiples visages composés de différentes catégories, comme les Grands personnages proches du roi ¹⁵¹, ceux qui sont considérés comme saints par les Éthiopiens ¹⁵², ceux qui sont le plus estimés dans la doctrine (sous-entendu éthiopienne), c'est-à-dire les lettrés ¹⁵³, les confesseurs, donc des prêtres éthiopiens, que les missionnaires pourraient instruire « de la manière dont il faut procéder » par l'intermédiaire d'un interprète ¹⁵⁴, et enfin, les chanoines des églises canoniales et les abbés des monastères qui devraient être visités afin de les réformer ¹⁵⁵.

À l'évidence, la majorité des catégories de cette définition appartient à l'univers religieux. Cependant, même si la reconnaissance implicite de l'existence en Éthiopie d'un clergé séculier et régulier se remarque dans la définition qu'il propose du « peuple », surtout quand il est question de visiter les églises canoniales et les monastères, à aucun moment, il n'est fait allusion à une quelconque autorité religieuse. On peut expliquer cette absence de deux manières.

La première provient de la représentation européenne du prêtre Jean. Ignace de Loyola invitant les missionnaires à agir avec diplomatie leur confie :

« On remarquera que jusqu'ici le Prêtre Jean détient la juridiction ecclésiastique et laïque et il faudra voir s'il conviendrait de l'informer que le

149. *RÆSOI* 1, 1903 : 237 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 681.

150. *RÆSOI* 1, 1903 : 241 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 682.

151. *RÆSOI* 1, 1903 : 240 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 682.

152. *RÆSOI* 1, 1903 : 244 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 684.

153. *RÆSOI* 1, 1903 : 242 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 683.

154. *RÆSOI* 1, 1903 : 245 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 685. Probablement ces instructions font allusion aux soldats portugais demeurés en Éthiopie après leur victoire sur les musulmans en 1543.

155. *RÆSOI* 1, 1903 : 253 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 689.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÊTRE JEAN

roi et les grands princes de l'Église catholique ont l'habitude de proposer [des candidats] à quelques places essentielles, mais que l'attribution de ces places ou d'autres appartient au souverain pontife, aux évêques, aux archevêques (sic) et au patriarche dans ses diocèses, et se conformer avec l'Église romaine et ses princes pourrait dans ce cas beaucoup l'aider (...) »¹⁵⁶.

L'idée développée ici est influencée de la lecture du mythe du prêtre Jean et de la concrétisation que lui a apporté Francisco Álvares, selon laquelle le prêtre Jean détenait à la fois le pouvoir temporel et spirituel. À aucun moment, Ignace de Loyola n'a cherché à remettre en cause la légende : bien au contraire, ces instructions et la lettre adressée à Gälawdéwos reconnaissent l'identification, faite depuis le XIV^e siècle en Europe, entre le souverain éthiopien et le prêtre Jean. Il faut ajouter que cette représentation européenne du prêtre Jean correspondait également à une réalité dans la mesure où depuis le milieu du XV^e siècle, et le règne de roi Zär'ä Ya'eqob (1434-1468), le souverain avait cherché à contrôler l'ensemble des affaires religieuses¹⁵⁷. « Il n'est donc pas surprenant que des Européens aient vu en lui l'incarnation idéale du Prêtre Jean »¹⁵⁸.

Le second raisonnement permettant d'expliquer la non-référence à un pouvoir religieux est fondé sur l'extrait où Ignace de Loyola s'inspire à l'évidence de la relation de F. Álvares. Pour plus de lisibilité, on proposera côte à côte les deux passages.

156. *RÆSOI* 1, 1903 : 241 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 682.

157. P. Piovanelli, 1995 : 189-228.

158. B. Hirsch, 1997 : 161.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

Relation de Francisco Álvares (chap. 99)

« Il [Abima¹⁵⁹ [abuna] Marcos¹⁶⁰] espérait en Dieu que cela viendrait, parce que les Abyssins avaient une prophétie selon laquelle en leur terre, il n'y aurait pas plus de cent papes, et ensuite ils auraient un nouvel officier [religieux] de l'Église romaine et que l'Abima [Marcos] clôturerait la centaine [...] »¹⁶¹.

Instructions d'Ignace de Loyola au patriarche d'Éthiopie

« On notera que selon leurs prophéties et leurs traditions, après cent patriarches pris à Alexandrie, ils en attendaient un de Rome, et ceux-là se sont finis avec Abima¹⁶² Marco [...]. Ainsi il semblerait qu'ils soient disposés à bien recevoir le patriarche et par conséquent sa doctrine [...] »¹⁶³.

La référence à la relation de Francisco Álvares est claire, et Ignace de Loyola s'appuie sur elle pour justifier la vacance du pouvoir spirituel en Éthiopie. Ainsi, la représentation du royaume du prêtre Jean qui se dessine dans ces instructions est celle d'un souverain dont les prérogatives interfèrent avec la sphère du spirituel et celle d'un peuple chrétien « abandonné » à lui-même, car sans guide religieux. De là, découle la nécessité pour les jésuites, premièrement de remplir cette fonction spirituelle et, deuxièmement d'amener progressivement le prêtre Jean à se départir de ce rôle. Cependant l'efficacité même de l'action passait en premier par la réforme des déviations du christianisme éthiopien.

Réformer les rites sur le modèle de l'Église romaine

Le second thème développé dans ces instructions est celui de la réforme des rites éthiopiens sur le modèle de l'Église romaine. Les théologiens

159. À propos de cette erreur de transcription, cf. n. ??

160. Arrivé en Éthiopie en 1481, en tant que coadjuteur du métropolitain Yeshaq il prit sa succession vers 1500 (cf. J. Aubin, 1996 : 142-143).

161. F. Álvares, 1989 : 194 ; F. Álvares, 1961 : 358.

162. La transcription du manuscrit des ARSI (*Goa* 39 I, doc. 4, fol. 12v) réalisée par C. Beccari corrigeait le terme « abima » par « abuna » ce qui est correct. Cependant, ce détail montre que le gouvernement de la Compagnie s'est appuyé pour la rédaction de ces Instructions sur un des premiers textes imprimés d'Alvares, car comme le signale G. Schurhammer (1973 : 687, n. 75), cette confusion ne se trouve pas chez les traductions italiennes de l'ouvrage d'Alvares.

163. *RÆSOI* 1, 1903 : 251 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 688.

portugais avaient interrogé ሰጎጎ Zä'äb lors de son séjour à Lisbonne à partir de 1527, sur la circoncision, le sabbat, les interdits alimentaires etc. Ignace de Loyola, loin de négliger ces aspects, les place dans la catégorie des abus principaux, qui « sont l'observation de la Loi ancienne »¹⁶⁴. Cependant il ne les aborde pas dans le détail, ne développe aucune argumentation scripturaire et la seule suggestion qu'il propose, qui permettrait l'abandon de ces abus, c'est l'initiation aux vérités catholiques¹⁶⁵.

La lutte contre les « abus secondaires »

En revanche, l'autre catégorie, celle des abus secondaires, occupe une place bien plus importante dans ces instructions. Ignace de Loyola les détaille bien davantage, ils portent sur les austérités pratiquées dans le jeûne et les exercices corporels¹⁶⁶, sur la manière de célébrer les offices¹⁶⁷ et d'administrer les sacrements¹⁶⁸. Les références à la relation de Francisco Álvares pour cette partie est manifeste. Sans l'ouvrage d'Álvares, Ignace de Loyola aurait sans doute été incapable de détailler et de dresser cet inventaire des abus secondaires, et de montrer une telle connaissance des pratiques éthiopiennes. Cet aspect a souvent d'ailleurs retenu l'attention des historiens qui se sont intéressés à ce projet de mission en Éthiopie¹⁶⁹.

Le programme de réforme du clergé local

Qui dit réforme des rites, suggère réformes ecclésiastiques. Sur ce sujet Ignace de Loyola n'entendait pas se passer du clergé indigène. D'une certaine manière il place ici le clergé éthiopien sur le même plan que le clergé européen. Dans ce projet, il n'est pas question de substituer un clergé à un autre, il est question de le réformer. La perspective est donc identique à celle qui est à l'œuvre à cette époque en Europe où la Réforme catholique s'attache à la réformation du clergé séculier et régulier. En Éthiopie, la question de la formation d'un clergé « indigène » ne se posait pas puisqu'il existait déjà. Par

164. *RÆSOI* 1, 1903 : 242 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 683.

165. *RÆSOI* 1, 1903 : 242 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 683.

166. *RÆSOI* 1, 1903 : 243 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 683.

167. *RÆSOI* 1, 1903 : 244 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 684.

168. *RÆSOI* 1, 1903 : 245 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 685.

169. Cf. la n. ??? du chapitre I.

conséquent, ce qu'il fallait lui enseigner, c'était à prononcer correctement la messe selon le rite catholique et faire en sorte que le culte puisse être « compris par tous ».

Quant à la formation catholique que pourrait recevoir le clergé éthiopien, Ignace de Loyola propose d'avoir recours à des interprètes choisis parmi les Portugais présents en Éthiopie¹⁷⁰. Ceux dont il est question ici sont les Portugais qui à la suite de l'expédition militaire menée par Christovão da Gama en 1541¹⁷¹ étaient restés en Éthiopie où ils avaient fait souche, mais ayant appris la langue éthiopienne ils pourraient servir d'intermédiaires culturels entre les missionnaires et les missionnés.

La latinisation de l'Éthiopie et les apports de la civilisation européenne : manières d'obtenir l'uniformité de la foi

Le dernier thème abordé dans ces instructions insiste sur les moyens d'obtenir l'uniformité de la foi. Seule l'association entre, ce que l'on appellerait de nos jours « le transfert des technologies » et la latinisation de l'Éthiopie permettrait de faire de ce pays un royaume catholique. On reconnaît ici une orientation de la Compagnie, la réforme globale d'une société devant passer par l'instruction religieuse et intellectuelle de la jeunesse, celle-ci associant l'importation d'un savoir faire technique européen.

En ce qui concerne l'instruction de la jeunesse éthiopienne, elle devait passer par la fondation d'écoles pour la lecture et l'écriture, de collèges afin d'enseigner à la jeunesse le latin et la doctrine chrétienne ; enfin, au moment approprié, par la création des universités. Ainsi la formation locale¹⁷² de la jeunesse donnerait les moyens d'une implantation du catholicisme en ces terres. De plus, la formation locale pourrait être doublée par la formation à l'extérieur¹⁷³, ce qui pourrait contribuer à la latinisation de l'Éthiopie.

170. *RÆSOI* 1, 1903 : 248 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 686.

171. J. Cuoq, 1981 : 254-260).

172. Sur ce point précis, il faut noter une inversion entre la proposition du texte « initial » qui préconisait une instruction de la jeunesse hors des terres du prêtre Jean (*RÆSOI* 1, 1903 : 246) et celle du texte définitif qui la propose en Éthiopie (*RÆSOI* 1, 1903 : 246-47 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 685).

173. *RÆSOI* 1, 1903 : 247 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 685-86.

Enfin, cette réforme religieuse et cette formation intellectuelle seraient insuffisantes sans l'apport de techniques occidentales. Ce qui apparaît en filigrane dans ces instructions c'est le projet civilisateur selon lequel les manières de faire européennes devaient être importées pour pallier des insuffisances éthiopiennes. Ainsi, après le travail préparatoire des missionnaires, dont on vient de parler, « des hommes de talent pourraient venir afin de leur montrer comment construire des ponts »¹⁷⁴, « comment cultiver la terre »¹⁷⁵, on pourrait également « apporter des livres de droit afin de leur montrer comment administrer la justice avec plus d'ordre »¹⁷⁶, « envoyer des médecins, des chirurgiens »¹⁷⁷, « construire des hôpitaux »¹⁷⁸, « organiser des confréries afin de racheter les captifs »¹⁷⁹ : toutes ces initiatives visant à démontrer la supériorité du christianisme romain et de la civilisation européenne sur le christianisme éthiopien. On perçoit également dans ces mesures une attitude condescendante vis-à-vis des Éthiopiens qui sont à un autre endroit des instructions considérés comme bien plus frustrés que le peuple d'Europe¹⁸⁰.

De façon évidente, cette lettre programmatique s'est nourrie d'informations auxquelles Ignace de Loyola eut accès en Europe et la précision quant aux manières du christianisme éthiopien globalement est assez juste. Il est clair que la Compagnie de Jésus n'a pu élaborer ce projet qu'en fonction de ce qu'elle savait et c'est ce qu'Ignace de Loyola déclare au patriarche João Nunes Barreto en lui adressant ces instructions : « On vous envoie une instruction sur ce que nous pouvons juger ici en fonction des informations que nous avons sur le prêtre Jean et sur ses royaumes »¹⁸¹.

Cependant les fondements même de l'envoi de cette mission reposaient sur deux présupposés déjà abordés lors de l'analyse de l'instruction.

174. *RÆSOI* 1, 1903 : 250 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 688.

175. *RÆSOI* 1, 1903 : 250 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 688.

176. *RÆSOI* 1, 1903 : 250 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 688.

177. *RÆSOI* 1, 1903 : 250 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 688.

178. *RÆSOI* 1, 1903 : 248 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 687.

179. *RÆSOI* 1, 1903 : 249 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 687.

180. *RÆSOI* 1, 1903 : 244 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 684.

181. Lettre à João Nunes Barreto dans *MHSI, MI*, 8, 1966 : 435 « Alguna intrucción se os ynbia de lo que acá podemos juzgar por alguna información que tenemos del Preste Joan y aquellos reynos suyos ». Pour la traduction française complète, cf. I. de Loyola, 1991 : 916-17.

Chapitre I : Du projet d'alliance politique au projet de mission

Premièrement, la vacance du pouvoir religieux avec la disparition de la « lignée » des métropolitains égyptiens et deuxièmement, la soumission à Rome du souverain éthiopien Lebnä Dengel ou Dawit (1508-1540). Qu'en était-il réellement ? L'Europe n'était-elle pas en face d'une représentation trop abstraite et déjà largement caduque ?

Le chapitre suivant veut démontrer en quoi l'élaboration de ce projet missionnaire pour le royaume du prêtre Jean va se heurter à un incompressible décalage temporel et de quelle manière Goa, en tant que plaque tournante des missions d'Orient, d'une certaine manière plus au fait des réalités éthiopiennes, tente d'intervenir afin d'assurer un avenir plus réaliste à l'entreprise missionnaire.

CHAPITRE II

GOA, LA PLAQUE TOURNANTE DES MISSIONS D'ORIENT : SA FONCTION ET SA GESTION DU PERSONNEL DE LA MISSION DU PRETRE JEAN

Un changement d'échelle est à présent nécessaire pour éclairer la politique missionnaire à l'égard du royaume du prêtre Jean. Aussi, la stratégie missionnaire sera-t-elle abordée à partir de la province de l'Inde (Goa) dont le rôle majeur était d'établir le lien physique (par la correspondance) entre les centres (romains et lisboètes puis romain et madrilène) et les périphéries. L'Inde avait été rapidement conçue après le passage de Francisco Javier en 1542, comme la « mission-mère dans l'empire portugais »¹. Dès lors, quel fut son rôle dans la politique missionnaire en Éthiopie ?

Les circonstances de la « découverte » de l'Inde par les Portugais puis son insertion progressive dans un espace structuré incitent à étudier la fonction de Goa dans le temps. Ses rapports avec la mission au royaume du prêtre Jean ne sont pas les mêmes au milieu du XVI^e siècle et dans les dernières décennies. Enfin, la même préoccupation chronologique présidera à l'étude des trajectoires individuelles : quel était le « profil » des jésuites sélectionnés et envoyés sur le terrain ? Comment évolue-t-il ? Et que révèlent ces changements quant à la politique romaine et goanaise ?

1.GRM, P.-A. Fabre, 1999 : 333.

LA PROVINCE DE L'INDE (GOA) : UN « GOUVERNEMENT LOCAL » DES MISSIONS D'AFRIQUE ORIENTALE

Goa est un des espaces sélectionnés par la puissance portugaise qui s'installe en Orient. Dans cette capitale de l'*Estado da India*, installations militaire et civile sont suivies de près par des projets d'implantation religieuse. Le rôle de Goa par rapport aux missions dont elle a la responsabilité est fondamental surtout pour le milieu du XVI^e siècle. C'est précisément le moment où la Compagnie de Jésus se pose la question de la création à Goa d'un gouvernement local des missions autonome par rapport au centre romain. Cette question étant « réglée » au début des années 1560, alors la province de l'Inde devient bien la périphérie par laquelle les missionnaires transitent. L'exemple de la mission au royaume du prêtre Jean illustre bien ce rôle de redistribution du personnel en direction des terrains à missionner.

Le rôle stratégique de Goa

La découverte de l'Inde : entre mythe et réalité

La clef de voûte de l'idée impériale manuéline et de sa stratégie en Inde fut la destruction du bloc islamique, selon l'historien L. F. Thomaz, celle-ci étant animée par des certitudes messianiques de l'entourage du souverain. En effet, à partir d'une relecture et d'une nouvelle interprétation du livre de l'*Apocalypse* de Jean (des chapitres 17 à 21), où « Babylone, la grande prostituée » (chap. 17, 5) condamnée à disparaître est identifiée à l'empire musulman, le « pseudo-prophète » au prophète Mahomet, leur destruction étant annoncée, l'arrivée des Portugais (le nouveau peuple élu) en Orient serait l'amorce d'une nouvelle ère de paix, de prospérité et de justice, comme l'annonçait le livre prophétique (chap. 20), sous le terme du « règne millénaire du Christ »². La dimension messianique de l'idéologie impériale manuéline est d'autant plus stimulante qu'elle permet d'éclairer tout un volet de la politique portugaise en Orient. Il s'agit d'une idéologie qui s'affine et s'affirme en fonction des éléments recueillis lors des différentes expéditions.

Quand Vasco da Gama débarque le 20-21 mai 1498 à Calicut sur la côte de Malabar (côte sud-ouest de l'Inde, cf. figure 5), il fut reçu par le roi, le

2. Pour des explications plus détaillées, voir L. F. Thomaz, 1990 : 78-98.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

Zamorin, de manière hostile, pour une raison assez évidente. Les marchands musulmans (connus sous le nom de Moplals à Malabar et de Naitiais à Kanara — au sud de Goa) intégrés à la cité de par leur enrichissement dû au commerce dans l'océan Indien, exerçaient à la cour du Zamorin un rôle influent. Mais en raison de l'exploit que Vasco da Gama venait de réaliser, il put obtenir ce qu'il était venu chercher : du poivre ; un des objectifs de son voyage, le second étant de « chercher des chrétiens »³.

Comme le souligne L. F. Thomaz, ce second objectif a souvent été mal interprété. Il ne signifiait pas de « faire » des chrétiens mais de les rencontrer, car on supposait leur présence en Inde depuis les premiers temps du christianisme grâce à la prédication de l'apôtre Thomas. L'auteur rappelle cet épisode fameux « Si l'on croyait l'Inde peuplée de chrétiens — à tel point que Vasco da Gama pria dans les temples hindous en supposant qu'il s'agissait d'églises, prit les brahmanes pour des prêtres chrétiens et l'image de Kali pour celle de la vierge Marie, et rentra au Portugal sans se rendre compte de son erreur — comment l'expédition aurait-elle pu se proposer l'évangélisation comme un but ? »⁴.

Plutôt, chercher des chrétiens en Inde, c'était trouver des alliés susceptibles d'être intégrés dans la grande alliance contre l'islam, dans laquelle on souhaitait également y associer le royaume chrétien du prêtre Jean, ce qui explique la raison pour laquelle, dès Mozambique, on s'enquiert de ce fameux royaume⁵. Il y avait donc deux objectifs à l'expédition. Le premier était commercial et concernait la quête des épices. Le second était militaro-religieux, motivé par la recherche de royaumes que l'on croyait chrétiens. Le Portugal pourrait s'allier avec ces derniers afin de provoquer la chute de l'islam en Orient. Ce n'est pas par hasard si la petite somme géographique en appendice au *Routier* d'Álvaro Velho contient à la fois pour chaque royaume, la liste des épices, mais également les effectifs des gens de guerre sur lesquels on pourrait compter. Sur quatorze royaumes sommairement décrits, douze étaient chrétiens. Le total des forces militaires s'élevait à plus de 290 000, tandis que celles du côté musulman ne dépassaient pas les 20 000-25 000. Ces informations furent accueillies par l'entourage du souverain portugais de façon modérée. La

3.G. Schurhammer, 1977 : 138-139.

4.L. F. Thomaz, 1990 : 51.

5.À cette date on prêtait au royaume du prêtre Jean une dimension démesurée (cf. chapitre 1).

description des pratiques religieuses en Inde, celles des Hindous que Vasco da Gama avait identifié aux pratiques chrétiennes, furent soupçonnées d'hérésie. Par conséquent, avant de pouvoir compter sur ces forces il fallait les ramener à l'orthodoxie ⁶, phénomène similaire qui devait se produire quelques années plus tard avec le royaume du prêtre Jean ⁷.

   cet optimisme modéré, d'autres informations sur les réalités de la géographie religieuse de l'Inde vinrent assombrir le tableau. Ce fut lors du voyage de Pedro   lvares Cabral en 1501 que cette géographie religieuse se précisé. Les Indiens n'étaient pas des chrétiens mais des idolâtres et sur la côte occidentale de l'Inde, les « Maures » étaient aussi nombreux qu'influents. Ces nouvelles semblent avoir divisé le conseil du roi : d'un côté ceux qui étaient d'avis de renoncer à l'Inde et de se contenter de l'Atlantique ; et de l'autre, ceux persuadés que le Portugal était une pièce ma  trese du plan divin et qui considéraient que l'aventure devait être poursuivie. C'est la dernière solution qui l'emporta ⁸.

Par conséquent, les estimations militaires de Vasco da Gama étaient très différentes de la réalité et les précisions apportées par Pedro   lvares Cabral quant à la présence musulmane sur la péninsule indienne engagent la couronne portugaise    reconsidérer sa stratégie. En réalité quelle était la situation politique et religieuse de l'Inde occidentale au début du XVI^e siècle ?

Deux grands ensembles territoriaux peuvent être distingués, du nord-ouest au centre de la péninsule, les pouvoirs étaient musulmans, tandis que du centre au sud, les pouvoirs étaient hindous. Au nord-ouest, le Sind dans la vallée inférieure de l'Indus entre les montagnes du Baluchistan et le désert indien était soumis à l'islam depuis une longue période. Il en était de même pour le roi de Cambay, dont le territoire s'étendait le long de la côte ouest (connu aussi sous le nom de Gujar  t). Célèbre pour son coton, ses marchands indiens, les Banyans particulièrement dynamiques, que l'on trouvait autant à Sofala qu'à Malacca. D'importantes places commerciales bordaient la côte : Diu, Bassein et Th  na.

6.L. F. Thomaz, 1990 : 52.

7.Cf. chapitre I.

8.L. F. Thomaz, 1990 : 53.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

Avant l'arrivée des Portugais, l'empire des Bahmanides qui occupait l'ensemble de l'Inde centrale (le Koukan et le Deccan) se désagrégea et cinq rois musulmans appuyés par des mercenaires étrangers (Turcs, Rumes⁹, Khorasans, Éthiopiens et Arabes) s'emparèrent du royaume. À l'est de Bassein s'étendait le royaume de Nizam-ul-mulk (Nizamaluco) un chi'ite. Au sud de ce royaume, le pouvoir de Yusuf Adil Khan, le roi du Bijapur s'étendait sur les ports de la côte, Dabhol et Goa.

La partie centrale et sud de la péninsule indienne séparée du reste de l'Inde tout d'abord de par son langage et ensuite par sa religion hindou, comprenait le vaste royaume du Vijayanagara de la côte ouest à la côte est. Au sud-ouest, Malabar, le pays du poivre divisés en de nombreux royaumes indépendants : Cannanore, Calicut, Cranganore, Cochin, Quilon et d'autres, mais sur lesquels le Zamorin, le roi de Calicut prétendait exercer sa domination¹⁰.

La réalité politique et religieuse de l'Inde occidentale étant loin du rapport de l'état militaire fourni par l'expédition du premier voyage de Vasco da Gama. Les voyages postérieurs l'avaient d'ailleurs démontré. Ainsi le rêve d'une alliance contre l'islam, sans disparaître, fut ajourné.

Quand les agents de Manuel I^{er} furent envoyés en Inde, les capitaines, Vasco da Gama en 1502, (pour un second voyage en Inde), Dom Francesco de Almeida († en 1509) et Afonso de Albuquerque († en 1516) ils reçurent du roi les instructions de conclure des traités commerciaux avec les pouvoirs en place du sud de la péninsule. C'est ce qui est fait par le premier avec les rois de Cochin et de Cannanore, où des forteresses furent construites afin de protéger les factoreries portugaises¹¹. À aucun moment cependant les instructions stipulèrent de s'emparer du gouvernement direct de quelque territoire¹². C'est plutôt une forme de vassalité qui fut utilisée, différente selon les cas¹³,

9. Terme donné aux habitants de l'empire byzantin afin de les distinguer des Turcs de l'Asie mineure. Après la chute de Byzance en 1453, les Portugais appelèrent les Turcs : *Rumes* afin de les distinguer des autres musulmans qu'ils appelèrent : *Mouros* (Maures). G. Schurhammer, 1973 : 686.

10. G. Schurhammer, 1977 : 137-138.

11. G. Schurhammer, 1977 : 140.

12. L. F. Thomaz, 1990 : 40.

13. L. F. Thomaz, 1990 : 39-41 ; 1998 : 53-79.

permettant à la couronne de profiter des gains acquis par le commerce des épices et du contrôle de la navigation dans l'océan Indien.

Cette stratégie commerciale et diplomatique reposait sur l'idée d'une Inde jadis chrétienne. Après la rectification par Pedro Álvares Cabral dès 1501 de la représentation fantaisiste de Vasco da Gama quant aux pratiques religieuses observées en Inde, le Portugal s'engage tout de même à prouver que la péninsule indienne fut jadis chrétienne. D'où l'intérêt, comme le souligne L. F. Thomaz, pour le tombeau de l'apôtre Thomas au Coromandel (sur la côte orientale de l'Inde)¹⁴. Il faut y voir une motivation évidemment religieuse, mais aussi juridique et politique. La preuve de la présence d'un christianisme antérieur aux autres cultes en Inde entraînerait la légitimité d'une reconquête (proche idéologiquement de la *Reconquista* engagée dans la péninsule ibérique), d'une restauration par les Portugais, « de là l'euphorie que causa la découverte d'une croix de cuivre à Goa, parmi les débris d'une maison saccagée lors de l'attaque d'Albuquerque, en 1510 »¹⁵. Si la situation stratégique de Goa explique, pour une part, sa prise de 1510 par les Portugais, le mythe qui sous-tend l'effort de conquête n'est sans doute pas un moindre facteur.

Goa un espace convoité

L'île de Goa de forme triangulaire, entre la rivière Zuari au sud et la rivière Mandovi au nord (cf. figure 5), de trois lieues d'est en ouest et de deux du nord au sud, fut le siège des rois hindus de la dynastie Kadamba à partir de 1052. Goa velha (dans les textes anciens appelée Govapuri, Gopakura...) au sud-est de l'île (cf. figure 5) demeura la capitale même quand l'île passa sous le contrôle en 1366 des rois de Vijayanagara (terres au sud-est de Goa, cf. figure 4).

En 1471, après que le capitaine Mahmūd Gwān du roi Bahmani, Muhammad III eut pris la ville, le centre du nouveau pouvoir musulman se déplaça dans la partie nord-est de l'île sur les berges de la rivière Mandovi.

14.L. F. Thomaz, 1991.

15.L. F. Thomaz, 1990 : 76 ; cf. également G. Schurhammer, 1977 : 229, d'où le nom donné à une rue à Goa : « Rua do Crucifixo » située entre la Miséricorde et l'église de saint François.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

Figures 4& 5 Cartes la péninsule indienne et les territoires politiques
& île de Goa

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

C'est un nouvel espace portuaire qui est créé, la navigation dans l'estuaire de la Mandovi étant plus appropriée pour les tonnages plus importants. En 1479, les Naitiais, les descendants des immigrants musulmans arabes et persans s'installèrent dans la nouvelle capitale. Le port permettait la réception des chevaux arabes et persans, instruments de guerre fort prisés, et leur expédition dans l'arrière pays. L'empire Bahmani qui occupait l'ensemble de l'Inde centrale se désagrégea une dizaine d'années plus tard et donna naissance à cinq États indépendants. L'un d'eux était le Bijapur (cf. figure 5) unifié sous le pouvoir de Yusuf Adil Khan. Goa son principal débouché maritime fut l'objet d'une attention particulière de la part du souverain. Et ce en raison des taxes prélevées sur le commerce des chevaux, et parce que Goa constituait la porte maritime en direction de l'Arabie et de la Perse. Goa devint alors une place forte : une forteresse, une citadelle et un palais furent construits ; une garnison de neuf mille hommes y était installée : Rumes, Turcs, Persans, Arabes et même des Vénitiens et des Génois ¹⁶.

On le voit, cet espace fut convoité par les différents pouvoirs en place avant l'arrivée des Portugais. Goa se trouvant à la frontière de l'État musulman du Bijapur au nord et de l'État hindou du Vijayanagara au sud, l'île constituait pour les Portugais et en particulier pour le capitaine Afonso Albuquerque une place à conquérir.

Avec l'aide de ses alliés hindous, Albuquerque à la fin du mois de février 1510 s'empare de la ville sans qu'elle oppose de résistance. Le successeur de Yusuf (déjà mort en février 1510), son jeune fils Ismail (1510-1534) équipa une armée de 60 000 hommes et assisté des habitants reprit la ville. La riposte portugaise et hindoue se fit en novembre 1510 et en dépit de la résistance de ses défenseurs Goa fut capturée à nouveau et ses habitants sévèrement punis. La ville fut mise à feu et à sac. Au début 1512, une dernière tentative d'invasion fut tentée par le roi du Bijapur, mais après une bataille difficile, Albuquerque la remportait avec succès boutant l'ennemi hors de l'île.

Ainsi les Portugais en arrivant en Inde ont pénétré dans un monde « agité par les fluctuations de l'équilibre de ses pouvoirs géopolitiques, sociaux et économiques » ¹⁷.

16.G. Schurhammer, 1977 : 177-178.

17.S. Subrahmanyam, 1999 : 44.

L'Inde la « mission-mère » dans l'empire portugais

Dès les premiers voyages en destination de l'Inde, les capitaines des navires portugais embarquèrent des religieux¹⁸. C'est de Lisbonne qu'ils partaient en direction des ports de la côte occidentale de l'Inde et dans d'autres espaces portuaires de l'océan Indien. C'est donc dans l'arrière-pays de Lisbonne, constitué essentiellement des pays de l'Europe du sud, que le recrutement des religieux s'effectuait. Une fois débarqués, ces « marchands d'âmes »¹⁹ avaient pour arrière-pays les espaces confinés des ports (Calicut, Cochin, Socotra, Goa...) où des églises avaient été construites dans les factoreries et les forts des Portugais. La « clientèle » était composée des Portugais, de leurs femmes locales, des enfants nés de ces unions, des nouveaux convertis et des esclaves baptisés²⁰. C'est dans les espaces portuaires, qui faisaient office d'arrière-pays, que les religieux « vendaient » leurs services et « recrutaient » leur clientèle. Un phénomène qui correspond aux premiers temps de l'implantation portugaise dans l'océan Indien et qui peut être étendu jusqu'à la fin du premier tiers du XVI^e siècle²¹.

L'ensemble de ces implantations en Orient étaient soumises au *padroado* portugais dont Manuel I^{er} recevait les droits dès 1516 et son fils et successeur João III par la bulle *Eximia devotionis* de 1522 fut autorisé à dispenser les honneurs et les dignités à l'ordre du Christ. Les souverains portugais se voyaient attribuer la juridiction sur les affaires spirituelles et temporelles dans leurs propres territoires, dont l'administration ecclésiastique était confiée au diocèse de Funchal (Portugal) créé en 1514. La gestion de cet espace étendu engagea la couronne à le subdiviser en 1534. Par la bulle du pape Paul III,

18. Avec Pedro Álvares Cabral lors de son voyage en 1500, il s'embarquait avec un prêtre de l'ordre du Christ, huit prêtres séculiers et huit franciscains, dont trois restèrent à Calicut et quatre à Cochin (G. Schurhammer, 1977 : 145, 161).

19. L'analogie marchande ne contient aucun sens péjoratif, dans la mesure où au XVI^e siècle les missionnaires sont désignés ainsi (cf. GRM, I. G. Zupanov, 1999 : 297).

20. G. Schurhammer, 1977 : 145.

21. À Socotra, une île de l'océan Indien au large du cap de Gardafui (le cap le plus oriental du continent africain) connaît le même phénomène. En 1506, le roi Manuel I^{er} y envoie cinq franciscains sous la direction de Frey António do Loureiro où un fort portugais avait été construit. Le bilan est assez décevant, deux religieux meurent à cause du climat, le supérieur est fait prisonnier par le sultan de Cambay et les deux derniers sont obligés de quitter Socotra lorsque le fort est abandonné en 1511 (cf. G. Schurhammer, 1977 : 161-162).

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

Æquum reputamus, Goa était érigée en diocèse, un évêque était nommé ²², et l'espace de l'évêché devait s'étendre du Cap de Bonne Espérance à la Chine ²³.

Le souverain portugais, comme administrateur et patron de l'ordre du Christ recevait les mêmes droits et obligations en regard de ceux qu'il avait reçu pour le diocèse de Funchal. Parmi ceux-là se trouvait le droit de présentation pour la charge d'évêque et tous les autres bénéfices. En retour, cela impliquait le maintien de toutes les églises existantes, des chapelles, des monastères et des fondations pieuses et si nécessaire de les restaurer ou d'en créer de nouvelles. Il acceptait également la responsabilité de fournir aux églises et aux monastères toutes les fournitures dont ils auraient besoin et de leur procurer en nombre suffisant les prêtres séculiers et les religieux ²⁴. Une organisation structurelle qui plaçait les religieux à « l'abri » des soucis pécuniaires et qui allait leur donner les moyens d'élargir leur arrière-pays religieux, mais qui en contrepartie les plaçait dans la dépendance des pouvoirs temporels.

Les premiers religieux à fonder des maisons permanentes en Inde furent les franciscains. En 1517, le frey António do Loureiro après un premier séjour en Orient relativement mouvementé était de retour avec douze confrères. Il avait obtenu du roi portugais l'autorisation d'établir des monastères dans les espaces portugais de la côte occidentale indienne. De 1518 à 1520, le premier fut construit à Cochin et de 1519 à 1527, le second à Goa ²⁵.

Un pas décisif est franchit en 1540, lorsque le vicaire général de l'Inde, Miguel Vaz Coutinho ²⁶, entreprit l'éradication des temples « païens » de l'île de

22.Le premier évêque de Goa, Frey Juan de Albuquerque était un Espagnol originaire de l'Estramadura. Après être entré en 1500 chez les franciscains, de 1526 à 1529 et de 1532 à 1535 il occupe la fonction de provincial de la province de Piedade et parallèlement fut le confesseur du duc de Bragança et plus celui de João III. En 1537, sur la recommandation de Dom João de Castro, il fut nommé par le roi portugais et approuvé par le pape pour occuper la fonction d'évêque pour le nouvel évêché de Goa. En janvier 1538, il était consacré à Lisbonne et embarquait à destination de l'Inde peu de temps après (G. Schurhammer, 1977 : 154-155).

23.Le diocèse de Goa était divisé en treize paroisses : Sofala, Mozambique, Ormuz, Diu, Chaul, Goa, Cannanore, Cochin, Quilon, Colombo, São Thomé, Malacca et Maluco (G. Schurhammer, 1977 : 154).

24.G. Schurhammer, 1977 : 145.

25.G. Schurhammer, 1977 : 161-162.

26.Il fut vicaire général de l'Inde de 1533 à 1545. Dès son arrivée, il remit de l'ordre parmi le clergé séculier et parmi les moines. Au début 1534, il renvoya au Portugal trois autres prêtres à

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

Goa ²⁷. Celle-ci fut complétée par un ambitieux programme de conversion des païens. Le vicaire général et le prêcheur de la cathédrale, Diogo de Borba ²⁸ décidèrent de fonder la confraternité de la sainte foi, placée sous la protection de saint Paul, l'apôtre des nations. Grâce aux fonds récoltés on pourrait construire un collège où les jeunes garçons du pays seraient éduqués dans la doctrine chrétienne et par la suite envoyés parmi les leurs comme missionnaires. Le séminaire commença à accueillir des étudiants non-portugais (selon les statuts de 1546) âgés de 13 à 15 ans ²⁹. Différentes nations étaient concernées « Canaras, Paravás, Malaios, Malucos, Chins, Bengalas, Chingalas, Pegus, de Siam, Guzarates, Abexins [Éthiopiens], Cafres de Sofala et de Mozambique et de l'île de São Lourenço [Madagascar] » ³⁰. Ces jeunes hommes devraient vivre dans le collège jusqu'à leur ordination à la prêtrise.

Malgré des débuts prometteurs, le problème de l'administration du collège se posa rapidement. La confraternité invita les franciscains à s'en occuper, ce qu'accepta le commissaire, mais que refusa le chapitre. Le vicaire général, Miguel Vaz Coutinho, à l'arrivée de Francisco Javier en Inde en 1542, chercha à confier la responsabilité du collège aux jésuites. Près de dix plus tard, après les insistances du gouverneur, du secrétaire royal et de l'évêque de l'Inde, les jésuites prenaient possession du séminaire en 1551, après l'accord de ratification par João III et Ignace de Loyola. Au milieu du XVI^e siècle, le collège connu sous le nom de Santa Fee ou de saint Paul était entre les mains des jésuites ³¹. Il devint l'espace central des efforts missionnaires, en liaison avec les arrières-pays religieux en Orient. En 1549, l'Inde devenait la troisième

cause du scandale et du mauvais exemple qu'ils donnaient et enfin renvoya un franciscain, ce dernier vivant tel un laïc depuis vingt-deux années. Il revint au Portugal en 1545 et retourna en Inde en 1546 et mourut le 11 janvier 1547 à Chaul (G. Schurhammer, 1977 : 156-161).

27.D. Alden, 1996 : 44.

28.Né dans le village de Borba dans l'Alemtejo, après un cursus à l'université de Salamanque il obtient le degré de maître et possédait une bonne connaissance de la théologie. Il porta l'habit de saint François, mais quand il fut demandé par le roi, à cause de sa vertu, il l'avait déjà déposé. Le roi portugais l'envoya en Inde afin de prêcher dans la cathédrale et de travailler à la conversion des païens. Il fut envoyé avec l'évêque en 1538 (G. Schurhammer, 1977 : 167).

29.D. Alden, 1996 : 44.

30.DI 1, 1948 : 784.

31.D. Alden, 1996 : 44.

province de la Compagnie de Jésus³² et fut alors « conçue comme la missionnière dans l'empire portugais »³³.

Ainsi, dès cette époque, Goa détient un rôle de plus en plus prépondérant, et devient la plaque tournante des missions des « Indes orientales ». Elle ne se limite pas à la redistribution des hommes, mais prend part également à la formation des missionnaires envoyés d'Europe et ceux recrutés localement, essentiellement des Portugais nés en Inde. De plus, sa situation géographique bien plus centrale que Rome et Lisbonne, par rapport aux terres de mission, fait d'elle une « périphérie » plus au fait des réalités et des difficultés des terrains et la rend plus efficace. Ces raisons engage la Compagnie de Jésus à poser la question d'une éventuelle décentralisation. Un document interne de l'ordre autorise cette supposition et deux missions en pleine élaboration au milieu du XVI^e siècle, l'une au royaume du prêtre Jean et l'autre en « Cafrerie » sont des exemples concrets qui ont du peser dans cette réflexion engagée par la Compagnie à cette période.

Goa : une périphérie au cœur des réalités du terrain

En effet, les années 1557 à 1560 sont pour l'ordre une période d'élaboration d'une politique ecclésiastique globale à « l'extérieur ». L'étude récente du Groupe de recherches sur les missions religieuses ibériques modernes qui s'est penchée sur un document interne³⁴ de l'ordre de 1558 souligne en effet qu'à cette époque la question du lieu du gouvernement des missions est posée. Dès le premier paragraphe, le texte de 1558 aborde la question de la relation entre le centre et les périphéries de la Compagnie :

« Considérer s'il convient d'avoir à Rome et au Portugal, ou dans d'autres lieux comme à Goa ou Cochin, un conseil désigné d'hommes qui, par leur jugement, leur expérience des choses et leur esprit de charité, vailent d'être consultés sur les affaires des Indes ; ou [s'il convient] que ce soin soit confié, certainement à Rome aux assistants du préposé général, et ailleurs aux conseillers du provincial, afin qu'ils réfléchissent, confèrent entre eux et réfèrent aux supérieurs, sur ce qui peut servir à augmenter et à conserver les nouveaux chrétiens, et sur ce qui

32.La première ayant été celle du Portugal et la seconde celle d'Espagne, cf. repères chronologiques dans I. de Loyola, 1991 : 26-28.

33.GRM, P.-A. Fabre, 1999 : 333.

34.Document rédigé probablement par J. Polanco.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

pourrait être mis en œuvre pour amener à la foi les Chinois, Brésiliens et autres »³⁵.

Ce texte propose comme le souligne A. Maldavsky, « deux champs de réflexion : d'une part, le problème de la spécificité des décisions liées aux terres de mission et donc de l'existence d'une instance particulière ; d'autre part, la question de sa localisation, centrale ou excentrée et, dans le premier cas, du lieu central qu'il convenait de retenir »³⁶.

L'exemple de la mission au royaume du prêtre Jean montre de quelle manière cette idée a pu naître sous la plume du rédacteur romain. Les décisions prises à Goa relatives à l'Éthiopie soulignaient une certaine acuité et une capacité à administrer les missions. Ceci était due à l'expérience immédiate des problèmes et à la possibilité de les résoudre plus efficacement et plus rapidement.

La question de la vacance du pouvoir religieux en Éthiopie : décalage et/ou complémentarité entre centre (Lisbonne et Rome) et périphérie (Goa)

Alors qu'à Rome et à Lisbonne la mission du prêtre Jean était une affaire entendue, pour laquelle on se préparait à expédier des missionnaires (en 1555 pour le premier contingent et en 1556 pour le second — que l'on détaillera ultérieurement) à Goa, en sa qualité de vice-roi, Pedro Mascarenhas (16 sept. 1554-23 juin 1555) estima que deux jésuites devaient être envoyés en éclaireurs avant l'arrivée du patriarche³⁷. De retour à Goa en 1556, leur rapport défavorable invitent à réévaluer la mission en envoyant un contingent réduit à six missionnaires qui firent voile vers l'Éthiopie en 1557³⁸.

Quelles sont les raisons de telles initiatives ? Pour répondre à cette question, il faut revenir sur l'un des postulats des Instructions d'Ignace de Loyola adressées au patriarche João Nunes Barreto, concernant la vacance du

35.GRM, 1999 : 340.

36.GRM, A. Maldavsky, 1999 : 330.

37.Le vice-roi P. Mascarenhas informe de son projet le préposé provincial du Portugal, D. Miron dans une lettre du 7. 1. 1555 (*RÆSOI* 10, 1910 : 43-45). Lettre rééditée dans *DHMPPOI* 6, 1951 : 9-10.

38.*RÆSOI* 10, 1910 : 146-156, lettre des pères Manuel Fernandes, Gonçalo Cardoso et Francisco Lopes au préposé général, Éthiopie, 29. 7. 1562.

pouvoir religieux en Éthiopie³⁹. Sur ce point précis, on peut observer un décalage temporel entre les informations prises en compte par le centre (Lisbonne et Rome) et celles dont dispose la périphérie. Ces instructions, rédigées entre la fin de l'année 1554 et le début de 1555, fondent leur argumentation sur des informations vieilles de près de trente ans. Or sur le point précis de la vacance du pouvoir religieux, Goa disposait de relations directes et récentes sur le royaume du prêtre Jean, grâce aux marchands et aux Portugais.

Ainsi, en 1551 selon un document portugais édité par C. Beccari⁴⁰, probablement des Portugais venus du royaume du prêtre Jean à Goa, fournissaient des renseignements précis quant à la situation religieuse. Selon eux, un patriarche, ou plus exactement un métropolitain égyptien du nom de Osefee [Iyosab] serait arrivé en Éthiopie en 1548⁴¹. Le recoupement avec les sources éthiopiennes donne à cette information toute sa crédibilité, puisque le *Liber Axumæ* signale qu'en « l'an 199 [de la miséricorde] l'abuna Iyosab sortit de l'Égypte comme métropolitain »⁴², cette année correspondant dans le calendrier julien à la période du 29 août 1546 au 29 août 1547⁴³. Cette information précieuse correspondait à une réalité et permettait aux autorités goanaises d'agir en conséquence.

Que dire en revanche de ce décalage de l'information ? À Goa, selon toute probabilité dès 1551, on savait qu'un nouveau métropolitain égyptien avait été envoyé en Éthiopie, ce qui, semble ne pas être le cas en Europe, puisqu'Ignace de Loyola en 1555 se sert encore de l'argument de la vacance du pouvoir religieux. Outre cet aspect temporel, le décalage portait sur une question plus essentielle, celle de la contestation du pouvoir religieux par le roi, comme le permet de le souligner le second document.

Il s'agit de la lettre du vice provincial de l'Inde, Gaspar Barzeu, écrite de Goa le 12 janvier 1553 et adressée à Ignace de Loyola, dans laquelle il est question du peu de disposition du prêtre Jean à recevoir un patriarche

39.Cf. chapitre I.

40.*RÆSOI* 10, 1910 : 23-34.

41.*RÆSOI* 10, 1910 : 28.

42.C. Conti Rossini, 1909-1910 : 82. Le *Liber Axumæ* est un recueil de textes de différentes natures, notices de l'église et des biens d'Aksum, des donations royales dans cette région septentrionale du royaume et de documents historiques et juridiques.

43.Cf. C. Conti Rossini, 1948 : 18-19.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

catholique ; par conséquent G. Barzeu suggère d'envoyer un père et un frère afin de s'assurer si l'Éthiopie souhaite ou non recevoir un patriarche⁴⁴. En Europe, si cette proposition de voyage de reconnaissance est parvenue jusqu'à Ignace de Loyola, elle n'a pas infléchi la stratégie missionnaire, puisque dès 1555, dix jésuites s'embarquaient de Lisbonne et un minimum de huit l'année d'après⁴⁵.

Même si l'entreprise menée en Europe n'est pas en contradiction totale avec les informations fournies par Goa, elle permet de souligner à quel point les centres décisionnels n'avaient pas mesuré les dispositions dans lesquelles se trouvait l'Éthiopie. En revanche, à Goa les réalités du terrain à missionner étaient davantage prises en compte. Au début de l'année 1555, sur la proposition du vice-provincial, G. Barzeu et à l'initiative du vice-roi de l'Inde Pedro Mascarenhas, deux jésuites étaient envoyés en éclaireurs⁴⁶ avant même l'arrivée du premier contingent de missionnaires à destination de l'Éthiopie.

Missionnaires et missionnés : les réalités du contact (1555)

Ce qui se met en place à Goa au mois de février 1555, avant l'arrivée du premier contingent destiné à l'Éthiopie, c'est une stratégie des préliminaires ; avant d'envoyer un patriarche et la structure l'accompagnant, la reconnaissance du terrain à missionner était nécessaire pour une implantation satisfaisante.

Ainsi deux jésuites, le père Gonçalo Rodrigues⁴⁷ et le frère Fulgêncio Freire⁴⁸, et un militaire portugais, Diogo Dias, qui avait participé aux côtés de

44. *DHMPPOI* 7, 1952 : 188.

45. Cf. les pages ? ? ? sq.

46. Le vice-roi P. Mascarenhas informe de son projet le préposé provincial du Portugal, D. Miron dans une lettre du 7 janvier 1555 (*RÆSOI* 10, 1910 : 43-45). Lettre rééditée dans *DHMPPOI* 6, 1951 : 9-10. Je suis en désaccord avec les auteurs G. Beshah & M. W. Aregay (1964 : 56) qui attribuent l'ordre d'envoyer des éclaireurs en Éthiopie au roi du Portugal. Leur référence à l'ouvrage de B. Tellez (1660 : 160-161) est loin d'être fiable ; en effet, cet auteur qui s'appuie sur le manuscrit de Manoel d'Almeida se livre à une reconstruction de l'histoire, à une glorification de l'action des jésuites en Éthiopie. Pour ma part, je préfère m'en tenir à la lettre que j'ai signalé ci-dessus.

47. Ce jésuite portugais s'était embarqué le 10 mars 1551, à destination de Goa (J. Wicki, 1967 : 270). Il avait le grade de docteur en théologie (*RÆSOI* 10, 1910 : 48). En 1553, il était à Ormuz (*DI* 2, 1950 : 620).

48. Ce portugais entre dans la Compagnie de Jésus alors qu'il était en Inde (*RÆSOI* 10, 1910 : 48, n. 3).

Christovão da Gama à la guerre contre les musulmans ⁴⁹ furent envoyés le 7 février 1555 en éclaireurs à la cour du roi Gälawdéwos. À leur arrivée, le 17 mai 1555, ils rencontrèrent le souverain auquel ils remirent les lettres du roi João III dont ils étaient chargés. Ces dernières lui expliquaient, raconte Gonçalo Rodrigues, que,

« Dans l'année, le roi [João III] comptait lui envoyer un personnage de sa maison, avec un certain nombre de religieux de vie sainte et de doctrine éprouvée. Le roi [Gälawdéwos] se montra confus et hésitant à ce sujet et ne nous donna aucune réponse. Ainsi nous nous séparâmes de lui et nous retournâmes à nos tentes. Après deux ou trois jours, le roi partit pour rendre visite à une de ses aïeules qui se trouvait à huit ou dix jours de là. Nous restâmes dans un camp, fort désarmés, sans installation, sans nouvelles de lui et sans qu'il nous fit faire un compliment. [...] Après un mois, le roi revint. Un Portugais me fit savoir que le roi n'avait pas besoin des pères [missionnaires jésuites], et qu'il voulait encore moins prêter obédience à la sainte Église romaine. Les gens m'affirmaient que la plupart des Grands du royaume préféraient être sujets des musulmans plutôt que de changer leurs coutumes et prendre les nôtres » ⁵⁰.

Ce passage montre bien la surprise d'un côté comme de l'autre ; Gälawdéwos n'était absolument pas disposé à reconnaître l'autorité de Rome, ni à recevoir un patriarche pour les Éthiopiens, à la rigueur pour les Portugais, comme il s'en explique dans une lettre qu'il adressa à dom Pedro Mascarenhas, vice-roi de l'Inde, le 23 juin 1555 ⁵¹ ; les missionnaires quant à eux, persuadés de conclure cette affaire le plus rapidement possible, durent prendre leur mal en patience. De retour à Goa en septembre 1556, ils revenaient avec un rapport relativement défavorable, mais bien plus en phase avec les réalités éthiopiennes.

49.Voir la lettre du gouverneur Pedro Mascarenhas adressée à l'empereur Gälawdéwos, du 1. 2. 1555, dans *RÆSOI* 10, 1910 : 46-47 ; *RÆSOI* 3, 1906 : 27 ; P. Pais, 2, 1945 : 266 ; *RÆSOI* 5, 1907 : 357.

50.Passage d'une lettre écrite par Gonçalo Rodrigues de Goa, à son retour d'Éthiopie, le 13. 9. 1556, et adressée aux pères de la Compagnie du Portugal. Lettre éditée par F. Guerreiro au Portugal (1611, réédit. 1942 : 305-311). Cette lettre est citée partiellement par Pero Paes, qui déclare s'être appuyé sur l'édition de Guerreiro en donnant des références précises (*RÆSOI* 3, 1906 : 27-32 ; P. Pais, 2, 1945 : 266-271). Reprise par Manoel d'Almeida (*RÆSOI* 5, 1907 : 358-365). Je cite d'après la traduction française de A. Kammerer (1949 : 280), légèrement modifiée.

51.Lettre publiée par Merid Wolde Aregay, 1964 : 363-373.

La réévaluation à Goa de la mission d'Éthiopie

C'est donc à partir de ces informations nouvelles qu'une réévaluation de la mission d'Éthiopie fut entreprise. On jugea opportun de ne pas envoyer le patriarche João Nunes Barreto arrivé à Goa en septembre 1556, de réduire le nombre de missionnaires à six et de mettre à leur tête l'évêque dom André de Oviedo (un des coadjuteurs du patriarche). Une réévaluation numérique à la baisse qui se mit en place entre la fin de l'année 1556 et le début de l'année suivante⁵². Sur le premier contingent parti de Lisbonne en 1555, le père Manoel Fernandes était le seul à être choisi⁵³. Sur le second de 1556, furent désignés l'évêque dom André de Oviedo le père André Gualdames, les frères Francisco Lopes et Gonçalo Cardoso (sur lesquels il est difficile de savoir si à leur départ de Lisbonne ils étaient désignés pour l'Éthiopie)⁵⁴. Un sixième missionnaire, le frère António Fernandes, recruté peut-être localement parmi les membres de la communauté portugaise de Goa fut choisi pour accompagner le contingent réduit⁵⁵.

Ainsi se dessine la prise en main de la politique missionnaire par Goa. Elle ne se coupait pas des centres décisionnels, mais en sa qualité de relais des missions d'Orient elle influait sur les stratégies à mener en territoire outre-mer.

52. *RÆSOI* 10, 1910 : 74. Lettre du patriarche João Nunes Barreto à D. João III, Goa, 1. 12. 1556.

53. Cf. tableau 1 : Liste des missionnaires à destination de l'Inde en 1555, p. ??.

54. Cf. tableau 2 : Liste des missionnaires à destination de l'Inde en 1556, p. ??.

55. Les renseignements dans la documentation concernant ce personnage ne permettent pas de reconstituer de manière précise son itinéraire, d'où la conclusion d'un recrutement local. En effet, aucun personnage de ce nom n'est arrivé en Inde entre 1541 et 1556 d'après les travaux de J. Wicki (1967 : 269-271). Les seuls renseignements plus précis sont postérieurs à son envoi en Éthiopie en 1557, et sont contenus dans la lettre de Francisco Cabral écrite à Goa, le 25. 11. 1559, et adressée au général de la Compagnie J. Lainez dans laquelle il signale qu'António Fernandes était un nouveau chrétien entré dans la Compagnie depuis trois ans, soit en 1556 (*DI* 4, 1956 : 455), et dans une lettre d'António Fernandes au pape Sixte V, alors qu'il se trouvait en Éthiopie, du 12. 7. 1587. Il raconte qu'en 1550, il se trouvait au Portugal (*RÆSOI* 10, 1910 : 351). En fonction de ces éléments, on peut peut-être envisager un voyage du personnage vers l'Inde avant son entrée dans la Compagnie de Jésus et donc d'un recrutement local.

Les décisions goanaises et les missions africaines orientales

Solution pacifique et solution militaire pour l'Éthiopie

Depuis le départ en 1557 des six missionnaires à destination de l'Éthiopie jusqu'en 1560⁵⁶, aucune nouvelle n'était parvenue en Inde. Le « silence » des jésuites d'Éthiopie peut s'expliquer par le fait de l'occupation par les Turcs ottomans des ports de la mer Rouge (Massawa, Arkiko et Mocca qui contrôlait le détroit de Bab el Mandab) et leur volonté de conquête du royaume éthiopien par le nord, ce qui rendait difficile la communication. Pour ces raisons d'incommunicabilité, les jésuites de Goa, impliqués dans ces questions religieuses et désireux de venir en aide à leurs compères d'Éthiopie, élaborent un moyen de les atteindre. Cependant deux approches complémentaires sont proposées en 1560 : la première consistant à envoyer d'autres religieux de façon pacifique et la seconde au contraire, à compter sur un appui militaire pour une pénétration religieuse.

Le tenant de la première est le patriarche João Nunes Barreto qui décide d'envoyer, au début de l'année 1560 le frère Fulgêncio Freire (le compagnon du père Gonçalo Rodrigues de la mission éclair de 1555) afin d'obtenir davantage de renseignements quant aux missionnaires d'Éthiopie. Il ne part pas seul, outre le capitaine de la flotte et son équipage, un jeune éthiopien du nom de Joane [Yohannes] formé au collège de saint de Paul de Goa⁵⁷, depuis 1556⁵⁸. Il est à noter au passage la volonté d'utiliser des intermédiaires culturels déjà fortement catholicisés.

Partis de Goa le 10 février 1560, ils accostent l'île de Socotra le 24 février de la même année ; et lors de leur périple devant les mener à Massawa, ils sont capturés par les Turcs à Mocca, cité de la péninsule arabique⁵⁹. À la fin du mois de septembre 1560, ils sont déportés vers le Caire. Avant leur

56.*RÆSOI* 10, 1910 : 102. Information identique dans une lettre du frère Luis Frois écrite de Goa, le 16. 11. 1559 (éditée dans *DHMPPOI* 7, 1952 : 324).

57.*RÆSOI* 10, 1910 : 114.

58. On peut supposer qu'un des collégiens éthiopiens du nom de Yoane ayant débuté sa formation depuis sept mois, auquel fait référence la liste des élèves de novembre 1556 (éditée dans *DHMPPOI* 6, 1951 : 106 et rééditée dans *DI* 3, 1954 : 488) soit celui qui fut envoyé en 1560 afin d'accompagner le frère Fulgêncio Freire.

59.*RÆSOI* 10, 1910 : 103-112. Lettre écrite de Mocca, le 12. 8. 1560.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

déportation, le frère Fulgêncio Freire signale avoir reçu vers la fin juillet une lettre d'Éthiopie, du père Manuel Fernandes, récit dont il fait part au préposé général, J. Lainez en écrivant à Rome ⁶⁰.

De manière concomitante, un autre point de vue quant à la politique missionnaire à conduire en Éthiopie est développée par le père Melchior Carneiro (l'évêque en attente de sa consécration ⁶¹). Dans une lettre qu'il adresse au préposé général, J. Lainez, le 20 novembre 1559, il lui confie ceci :

« En ce qui concerne les affaires [du royaume] du prêtre Jean, bien que ce soit ne pas donner toutes les informations au patriarche, je ne manquerai pas de dire ce que je sais et ce que je pense afin que V. P. soit mieux informé. Jusqu'à maintenant nous avons peu d'espoir d'entrer là-bas, parce que le port d'Arquiço [Arkiço] et Baroa [Debarwa], ville de l'intérieur de l'Abyssinie, sont occupés par les Turcs animés du désir de conquérir le reste de l'Éthiopie. Que grâce à Dieu notre Seigneur, qu'ils soient repoussés par le prêtre [Jean] et les Portugais et ainsi ils libéreront et rendront le pays plus sûr, mais pas la mer, puisque les Turcs qui demeureront se réfugieront dans une île de la mer Rouge où ils se trouvent maintenant [...]. Il est nécessaire que parte avec le patriarche une flotte qui coûterait 6 000 escudos, et cet État [de Goa] est en ce moment en guerre contre de nombreux rois païens [...]. Pour financer toutes ces guerres, cet État n'a pas plus de 7 000 ducats de rente, et avec toutes ces difficultés les gouverneurs de cette terre n'ont pas autant de ferveur que le roi, que Dieu tient en gloire, bien que ce vice-roi fasse preuve de beaucoup d'ardeur, il serait moins réticent à nous envoyer, s'il n'y avait pas tant de frais et s'il recevait seulement un message du père évêque [dom André de Oviedo], qui lui dise ce qu'il doit lui envoyer, bien qu'à moi cela ne semble pas autant indispensable, bien que ce serait très bien parce que, bien que le prêtre [Jean] ne veut pas que nous nous en allions, il n'est pas bon que nous restions, au moins jusqu'à ce que nous ayons vu ce que Dieu attend de ses faibles serviteurs » ⁶².

De son point de vue, seule une intervention militaire, coûteuse, donnerait l'occasion aux missionnaires d'entrer en Éthiopie. Sur ce point son avis différait de celui du patriarche qui entendait employer uniquement la solution

60. *RÆSOI* 10, 1910 : 114-115.

61. En effet, à cette époque il n'était pas encore consacré évêque (*DI* 4, 1956 : 411 ; extrait de cette lettre dans *RÆSOI* 10, 1910 : 97).

62. *DI* 4, 1956 : 412-413 ; *RÆSOI* 10, 1910 : 98.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

religieuse. Donner ces informations au préposé général de l'ordre revenait à lui demander d'examiner ce qui pouvait être fait du côté de Lisbonne, du point de vue politique et militaire. Dans une lettre écrite de Goa le 9 décembre 1560 et adressée au préposé général, il donna de nouveau le même plan d'action, en insistant sur la flotte qui devrait accompagner les missionnaires et permettre de reprendre les ports de l'île de Massawa et celui d'Arkiqo des mains des Turcs. Sans cette mesure aucun secours religieux pour l'Éthiopie ne serait envisageable ⁶³.

La différence de point de vue quant à la manière d'entrer en Éthiopie est manifeste entre le futur évêque et le patriarche. Ce dernier, en sa qualité de décideur ne semble pas avoir tenu compte de l'avis de M. Carneiro et la tentative qu'il engagea se solda par un échec.

En tout état de cause, Goa devient bien un relais de gouvernement des missions où l'on décide de la politique à mener pour les missions africaines. Il devait regrouper tout d'abord, le patriarche João Nunes Barreto doté de tous les pouvoirs sur les membres de la Compagnie en Inde ⁶⁴, puis le provincial António de Quadros ⁶⁵.

Melchior Carneiro à Cochin (un comptoir de l'Inde au sud de Goa. Cf. figure 5) depuis l'automne 1556 ⁶⁶, ayant reçu une lettre du préposé général pour qu'il se présente à Goa afin d'être consacré évêque, s'y trouva en novembre 1559. En effet, sa consécration ne pouvait se faire qu'en présence de trois prélats. Étant donné que deux évêques dominicains envoyés du Portugal (Jorge Temudo et Jorge de Santa Luzia) devaient arriver à Goa il pourrait y recevoir l'investiture. Mais comme son voyage fut plus long que prévu, à cause des difficultés causées par la guerre, un des deux évêques avait déjà quitté les lieux avant son arrivée. C'est dans cette lettre où il manifeste son désaccord avec le patriarche, citée avant, qu'il raconte au préposé général sa malchance ⁶⁷.

63. *DI* 4, 1956 : 821.

64. J. Polanco, 1970-1979 : 431.

65. Selon J. Polanco, 1970-1979 : 446 « Le patriarche demandait également au père Ignace d'obtenir du saint-père la nomination du père Antoine de Quadros comme patriarche et successeur, si l'un des coadjuteurs ou des successeurs était frappé par la mort ».

66. J. Polanco, 1970-1979 : 448.

67. *DI* 4, 1956 : 411 ; *RÆSOI* 10, 1910 : 97.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

Son statut virtuel d'évêque dû l'empêcher de peser plus fortement sur les décisions touchant la stratégie à mener en Éthiopie, pour laquelle il se sentait autant partie prenante que le patriarche. C'est probablement la raison pour laquelle, la seule solution fut pour lui de s'adresser au préposé général directement afin d'exposer un point de vue qui ne semblait pas être entendu à Goa. Il espérait que Rome puisse arbitrer l'affaire et intervenir sur une décision prise de manière unilatérale. Il semble que cet épisode reflète tout d'abord une certaine incommunicabilité et ensuite montre un patriarche usant de ses pouvoirs d'une manière totale.

Un autre cas de mission se mettant en place au même moment illustre bien cette situation. Il s'agit du projet de mission pour la « Cafrerie », la zone géographique servant aux Portugais à désigner la côte de l'Afrique orientale.

Goa et l'implantation missionnaire en « Cafrerie »

La « Cafrerie » ou la « côte des Cafres » servait aux Portugais à désigner de manière générique la côte orientale africaine de Mozambique à Inhambane ainsi que l'arrière-pays, le royaume du Monomotapa, royaume le plus puissant des plateaux du sud-est africain. Le terme *cafre* d'origine arabe (*kafir* signifiant infidèle), avait été donné aux communautés rencontrées par les marchands musulmans lors de leur arrivée en ces lieux dès le XI^e siècle⁶⁸. Mais il a perdu probablement ce sens dans le portugais du XVI^e siècle pour désigner plus largement les populations à la peau noire de la Côte orientale africaine⁶⁹. Après quelques siècles de présence, de métissage et d'acculturation à l'islam notamment sur la côte, cette civilisation swahili dynamisée par le commerce, regroupait sur la côte orientale africaine, au XV^e siècle, de nombreuses cités-États.

À la fin du XV^e siècle, les Portugais trouvèrent sur cette côte un commerce prospère, dont les produits comme l'or, l'encens et l'ivoire provenant de l'hinterland étaient échangés par les marchands arabo-swahili contre des produits manufacturés (cotonnades indiennes, porcelaines de Chine...). À l'époque de Vasco de Gama et de Pedro Álvares Cabral, la côte orientale remplissait la fonction d'escale pour les navires portugais se destinant

68.L. F. Thomaz, 1994 : 778.

69.P. Denis, 1997 : 301.

à l'Inde. Mais les rumeurs selon lesquelles de l'or s'y trouvait en abondance les incita à s'en emparer dès le début du XVI^e siècle. En 1502, une factorerie royale voyait le jour à Mozambique, et en 1505, Sofala recevait un comptoir ⁷⁰.

Mozambique conserva son rôle de relais dans le périple Lisbonne-Goa, tant et si bien que la majorité des missionnaires après avoir doublé le Cap de Bonne Espérance, non sans difficultés, faisaient une halte à Mozambique, parfois plusieurs semaines, afin de réapprovisionner en nourritures terrestres les navires. Alors les religieux prenaient leur premier contact avec les territoires outre-mer. Ce fut le cas en particulier du second contingent à destination de l'Éthiopie (avec le patriarche João Nunes Barreto, l'évêque André de Oviedo et Dom Gonçalo da Silveira désigné au Portugal afin d'assumer la charge de provincial de l'Inde) ayant quitté Lisbonne, le 30 mars 1556. À Mozambique, ils rencontrèrent le capitaine de Sofala et de Mozambique, Dom Diego de Sousa ; commencèrent à prêcher, à confesser et à disputer de la doctrine avec les Maures ⁷¹.

Ainsi, les contacts répétés avec la côte orientale africaine montrèrent l'impérieuse nécessité d'entreprendre une évangélisation plus active. Dans une étude récente, F. Duchamp ⁷² montrait que le déclenchement d'une mission en Cafrerie s'était produite à la suite de l'arrivée à Goa du dominicain Jorge Temudo, évêque de Cochin. Il prit contact avec les jésuites, en l'occurrence le patriarche João Nunes Barreto et le provincial qui à cette époque était António de Quadros ⁷³. Ces deux jésuites, au « commandement » de la Compagnie à Goa estimèrent qu'il fallait envoyer des missionnaires en ces lieux. Avant la fin novembre 1559, le choix des jésuites était décidé. Le père dom Gonçalo da Silveira (profès), le frère André Fernandes, qui fut ordonné prêtre pour

70.V. Magalhes-Godinho, 1969 : 255-265.

71.*DI* 3, 1954 : 502-510. Lettre du père André Gualdames aux pères et aux frères de la maison de probation de Coimbra, Goa, le 6. 11. 1556.

72.F. Duchamp, 1999 : 18-31.

73.*DPMAC* 7, 1971 : 420-427. Lettre de Dom Gonçalo da Silveira aux frères de la Compagnie au Portugal, Goa, novembre 1559. Par ailleurs, il est un point sur lequel des questions restent en suspens, compte tenu d'une certaine concurrence qui existait entre les ordres tout au moins en Europe : pour quelle raison un dominicain fit appel aux jésuites pour que des missionnaires puissent se rendre en « Cafrerie » ? Les dominicains également présents à Goa ne pouvaient-ils pas s'occuper de l'entreprise ?

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

l'occasion ⁷⁴ et le coadjuteur temporel André da Costa ⁷⁵ devraient gagner la côte orientale africaine.

Soulignons qu'en cette affaire, Melchior Carneiro n'a pas été consulté tout au moins dans les débuts, mais s'est contenté de ratifier la décision ⁷⁶. En effet, il ne se trouvait pas à Goa mais à Cochin lorsque le patriarche et le provincial reçurent l'évêque dominicain de Cochin, Jorge Temudo, un de ceux qui devaient le consacrer. Dans la décision d'une mission en Cafrerie, il semble avoir joué un rôle secondaire, tout d'abord en raison de son absence de Goa et ensuite parce que son intérêt était ailleurs. Aucune de ses lettres n'exprime un point de vue pour ou contre cette initiative missionnaire.

En second lieu, il est nécessaire de revenir sur les choix des jésuites pour la côte orientale africaine par le patriarche et le provincial. F. Duchamp explique le choix de dom Gonçalo da Silveira pour la Cafrerie en raison de son impétuosité dans la prédication, et considère que le personnage était « à l'origine de certaines tensions entre les différents ordres présents à Goa » ⁷⁷. Ainsi « le père dom Gonçalo da Silveira fut donc nommé pour cette mission essentiellement à cause de son impopularité à Goa » ⁷⁸. Cette analyse est à reconsidérer, tant l'amont de l'affaire a été négligé par l'auteur. En effet, lors de son départ de Lisbonne, le 30 mars 1556, dom Gonçalo da Silveira avait été nommé directement en Europe par le père François de Borgia ⁷⁹ afin d'exercer la charge de provincial de l'Inde. Or, comme le souligne A. Demoustier : « Les provinciaux et les supérieurs sont les officiers du général. La délégation d'autorité qui leur est accordée rend possible l'obéissance à la tête pour chaque membre en chaque lieu particulier. L'autorité des supérieurs locaux est en conséquence conçue sur le modèle de celle du général » ⁸⁰, dégageant son analyse d'un article des Constitutions de l'ordre : « Il aura également, dans chaque province, comme provinciaux, des hommes de toute confiance qui

74.DI 4, 1956 : 405-409.

75.DI 4, 1956 : 434-442.

76.DI 4, 1956 : 476-481. Lettre de Dom Gonçalo da Silveira au préposé général, J. Lainez, Goa, le 27. 11. 1559.

77.F. Duchamp, 1999 : 25.

78.F. Duchamp, 1999 : 26.

79.J. Polanco, 1970-1979 : 430.

80.A. Demoustier, 1995 : 19.

comprennent que le bon gouvernement de la Compagnie repose en grande partie sur eux et sur les Supérieurs locaux »⁸¹. La fonction de provincial était donc un poste clef et de la plus haute importance.

Avant son arrivée en septembre 1556 à Goa, le père António de Quadros, arrivé l'année d'avant avait été élu en Inde afin d'exercer la charge de provincial⁸². Mais respectant les décisions prises en Europe, il céda sa place à l'arrivée de dom Gonçalo da Silveira. Trois ans plus tard, en novembre 1559, il exerçait à nouveau la charge de provincial de l'Inde, dom Gonçalo da Silveira redevenant un père au service de ses supérieurs⁸³. Cette inversion des pouvoirs est vraisemblablement la cause principale de son envoi en Cafrerie et non son impopularité à Goa, un prétexte supplémentaire, mais secondaire. D'ailleurs, le jésuite qui met en avant de telles raisons⁸⁴ se trouve être le père Francisco Rodriguez qui fut nommé du Portugal, collatéral du provincial dom Gonçalo da Silveira⁸⁵. Or, ce même personnage dans un rapport qu'écrivit Melchior Carneiro au préposé général, J. Lainez, le 20 novembre 1559, à la demande du provincial António de Quadros est considéré par le futur évêque comme un personnage bien plus apte à s'occuper des affaires temporelles que spirituelles. Il lui trouvait un penchant au commandement, une tendance à s'accaparer la fonction de gouvernement, tant et si bien qu'il était considéré à tort comme le provincial à la place de dom Gonçalo da Silveira⁸⁶. Par conséquent, le tableau que dresse Francisco Rodriguez de son ex-supérieur ne doit pas être pris pour argent comptant.

Peut-on dès lors parler d'une cabale à l'encontre de dom Gonçalo da Silveira ? Non plus simplement, ce qui est reproché au provincial c'est son incapacité à gouverner, son faible jugement, son inconstance dans les décisions à prendre, changeant trop souvent d'avis, faisant trop de choses à la fois, exigeant des jésuites d'Inde des exercices spirituels trop élaborés, et enfin, figurant en dernier lieu dans le rapport du père Melchior Carneiro, il était très provocateur dans la prédication, ce qui était en partie une raison de sa non

81.Cf. I. de Loyola, 1991 : 594.

82.J. Polanco, 1970-1979 : 341-342.

83.*DI* 3, 1954 : 777-83.

84.*DI* 4, 1956 : 372-392.

85.J. Polanco, 1970-1979 : 431 ; *DI* 4, 1956 : 416.

86.*DI* 4, 1956 : 416.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

acceptation par le peuple, mais également parce qu'il était le confesseur du vice-roi, Constantino de Bragança (8 sept. 1558-7 sept. 1561)⁸⁷, personnage mal considéré⁸⁸.

Ainsi la désignation pour la Cafrerie de dom Gonçalo da Silveira dû être un compromis qui donna satisfaction aux deux parties. D'un côté l'occasion était donné à dom Gonçalo da Silveira de retrouver une certaine dignité après son échec en tant que provincial qui lui valut désapprobation et dégradation. Loin de Goa, il aurait l'occasion de mener ses affaires comme il l'entendait étant à la tête du petit contingent de jésuites. De l'autre côté, le patriarche João Nunes Barreto et le provincial António de Quadros trouvaient dans cette mesure le moyen d'éloigner le père de Goa, dont on pouvait craindre ses revendications pour la charge de provincial. Il est peut-être utile de rappeler ici de quelle manière l'appui du patriarche à António de Quadros lui était acquis dès 1556, voulant faire de ce dernier son successeur au cas où un des deux évêques viendraient à mourir⁸⁹. Même s'il est difficile d'établir avec certitude le rôle qu'occupait le patriarche dans la désaffection de dom Gonçalo da Silveira, ses pouvoirs aidant, des soupçons pèsent sur lui.

Ainsi ces deux affaires, celle de l'Éthiopie et celle de la Cafrerie reflètent la situation de l'exercice du commandement à Goa en cette moitié du XVI^e siècle. Il semble même qu'aucune impulsion en provenance de l'État portugais ne fut transmise pour engager le processus d'évangélisation en Cafrerie. Ce qui ne fut pas le cas de la mission au royaume du prêtre Jean, commanditée par le roi João III⁹⁰. Goa comme relais du gouvernement des missions en Orient engageait une politique dans le domaine de l'évangélisation sans nécessairement s'en référer aux centres, Rome et Lisbonne. Certaines de ses décisions allaient être renégociées, des lignes de conduite allaient être proposées.

87.G. Schurhammer, 1977 : 690.

88.*DI* 4, 1956 : 415-416.

89.J. Polanco, 1970-1979 : 431.

90.Cf. chapitre I.

Réaffirmation du centre (Rome) sur les décisions goanaises

Tandis que les trois missionnaires destinés à l'Afrique du sud-est quittaient l'Inde au début de l'année 1560⁹¹, la même année, en septembre les nouvelles d'une mission engagée sur la côte orientale africaine étaient parvenues en Europe et suscitaient des réactions⁹². Ce ne fut pas le choix des lieux à missionner qui fut remis en cause, mais le choix de celui qui conduisait le contingent jésuite : dom Gonçalo da Silveira. Le préposé général, J. Lainez signale son étonnement en écrivant le 18 décembre 1560 au patriarche João Nunes Barreto. Dans le meilleur des cas la lettre parviendrait à Goa au milieu de l'année 1561. Le fait qu'il s'adresse au patriarche indique qu'il considérait ce dernier comme largement impliqué dans cette affaire. Les propos concernant dom Gonçalo da Silveira sont les suivants :

« Mais au cas où l'on jugerait qu'un tel danger [soit] évident, j'écris au provincial de l'Inde [António de Quadros] qu'il donne pour ce lieu un autre, un bon sujet pour l'Éthiopie, et s'il n'y en avait pas un autre pour cela, qu'il se charge d'envoyer le père dom Gonçalo [da Silveira], bien qu'on avait ordonné qu'il vienne au Portugal. Parce que, bien que les motifs, pour le moment, de son retour [au Portugal] soient pour le service divin, il serait préférable qu'ils fussent motivés par la volonté d'aider à la nouvelle vigne d'Éthiopie [en Cafrerie] »⁹³.

À l'évidence, la logique romaine était différente de celle du « gouvernement des missions » de Goa. Le fait qu'à Rome, on avait ordonné le retour au Portugal de dom Gonçalo da Silveira démontre qu'on ne remettait pas en question son incapacité à être provincial de l'Inde. Cependant, l'expérience avait démontré que l'Europe lui convenait mieux, par conséquent il pouvait encore être utile dans ces terres si différentes. La proposition du général de le remplacer par un sujet pour l'Éthiopie, il faut comprendre ici un des jésuites désigné en Europe pour faire partie de la mission au royaume du prêtre Jean, souligne également le fait qu'à Rome on prenait conscience que la mission

91. *DPMAC* 7, 1971 : 462-477. Lettre d'António Fernandes au provincial de l'Inde, de Tonge, le 24. 6. 1560.

92. *DI* 4, 1956 : 841-842, lettre de Polanco de la part du général Lainez au père L. Gonçalves da Camara, Rome, entre le 7 et le 17 12. 1559 ; *DI* 4, 1956 : 852-862, lettre de J. Polanco au père António de Quadros, Rome, le 31 12. 1560, citées dans F. Duchamp, 1999 : 30.

93. *DI* 4, 1956 : 848-852, lettre du préposé général J. Lainez au patriarche d'Éthiopie, João Nunes Barreto, Rome, le 18. 12. 1560.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

d'Éthiopie était loin de correspondre aux attentes des années précédentes. Il était préférable de repenser la distribution du personnel missionnaire.

Sur ce point précis, il ne semble pas que le patriarche l'ait entendu de la même manière. Certes après la réévaluation numérique de la mission d'Éthiopie en 1557, les missionnaires du « prêtre » [Jean] comme on les désignait alors, furent attribués à différents collèges de l'Inde, mais leur éloignement relatif permettrait un rapatriement rapide au cas où la mission éthiopienne s'enclencherait à nouveau. Il est d'ailleurs significatif que parmi les missionnaires choisis pour la Cafrerie en 1559, aucun n'était du « prêtre », ce qui peut laisser supposer que le patriarche nourrissait encore l'espoir d'entrer en Éthiopie à la tête des jésuites désignés en Europe. La tentative de 1560 ne fait que confirmer cette hypothèse.

La lettre du général n'était pas catégorique quant au remplacement de dom Gonçalo da Silveira, pour lui la priorité était l'évaluation du danger. Les contrées où le père avait été envoyé risquaient-elles d'être menaçantes ? Dans ce cas il était préférable d'y envoyer un jésuite d'Éthiopie. Dans le cas contraire, dom Gonçalo da Silveira pourrait contribuer au développement de cette « nouvelle vigne d'Éthiopie ». Le terme d'Éthiopie ne désigne pas ici l'Éthiopie du prêtre Jean, mais plutôt d'une manière générique les Noirs du continent africain. Dès le XV^e siècle, lorsque les Portugais découvrirent les côtes occidentales africaines, le terme d'Éthiopien (du mot grec *Æthiops* signifiant faces brûlées) fut utilisé pour désigner les communautés noires rencontrées. Au XVII^e siècle, l'utilisation du terme Éthiopie était toujours de rigueur, comme en témoigne le titre de l'ouvrage du dominicain João dos Santos, *Etiópia Oriental e Vária história*⁹⁴ publié en 1609. Pour cet auteur, le terme *Etiópia Oriental* était l'appellation appropriée pour la côte orientale africaine et l'hinterland.

Ainsi, Rome réagissait face à la décision de Goa quant aux choix des missionnaires pour la Cafrerie, tout en admettant ce qui serait le mieux pour le service de l'évangélisation. Ce cas illustre le genre de relation existant entre le centre et la périphérie. Loin d'être essentiellement un lien de subordination envers le centre romain, la périphérie est en constante négociation.

94. Sur le personnage et sur l'œuvre cf. notamment, la récente édition critique, Frei J. dos Santos, 1999 : 759 p. ; E. M. Lopes da Costa, 1993 : 50-66 ; P. Denis, 1997 : 299-306 ; et les informations biographiques très précises de G. Schurhammer, 1977 : 630-631.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

En ce qui concerne la mission d'Éthiopie, il convient de faire un distinguo en Europe, entre les milieux proches de la papauté, ceux du roi portugais et le gouvernement de la Compagnie à Rome.

Alors que le projet d'envoyer en cette terre de mission un important contingent de missionnaires a été réévalué, la vieille Europe continue de penser qu'un rapprochement de l'Église éthiopienne à la papauté est encore de l'ordre du possible. Le Pape Pie IV (1559-1563)⁹⁵, réitéra l'invitation lancée par le délégué du souverain portugais, Laurentio Pirez de Tavora, au mois d'août 1561, priant le roi d'Éthiopie, Minas (1559-1563) d'envoyer des ambassadeurs et des prélats afin que ces derniers puissent prendre part aux dernières sessions du concile de Trente (1545-1563)⁹⁶. Même si ces lettres ne semblent pas avoir atteint l'Éthiopie⁹⁷, elles sont en tout cas l'expression d'un espoir toujours à l'œuvre en Europe dans certains milieux proches du roi portugais et de la papauté et soulignent à nouveau le décalage entre les mesures prises en Europe et les réalités du terrain missionnaire.

Cependant dès le début de l'année 1563, les différentes informations (les nouvelles d'Éthiopie par la lettre de Manuel Fernandes par le biais de Fulgêncio Freire et le point de vue développé par l'évêque Melchior Carneiro) parvenues en Europe vont engager le gouvernement de la Compagnie à reconsidérer la mission éthiopienne et poser les fondements d'une nouvelle stratégie, celle du « rapatriement » des missionnaires d'Éthiopie. Celle-ci est mise en place à l'initiative du préposé général de la Compagnie, J. Lainez, dans une lettre adressée au provincial du Portugal, le père G. Vaz de Melo, préconisant ceci :

« Il faut prêter attention au rapport du-dit Manuel [Fernandes] de la situation en Éthiopie et sur le peu de zèle spirituel que là-bas on peut attendre du ministère des nôtres, si on ne prend pas une autre voie [autre politique] ; rappel dans lequel l'évêque Carnero préconisait d'envoyer dans ce royaume de nombreux gens de guerre portugais qui serviraient non seulement à chasser de là les Turcs et aider à mettre sur le trône le neveu du roi d'Éthiopie qui s'est soulevé contre lui, mais en plus à introduire la religion catholique, faisant en sorte que le roi l'accepte, ainsi il pourra l'emporter sur son oncle. Et si cette solution ne lui paraissait pas

95. *RÆSOI* 10, 1910 : 125-130. Il est le pape qui provoque la réouverture du concile de Trente en 1562.

96. *RÆSOI* 10, 1910 : 116.

97. Girma Beshah & Merid Wolde Aregay, 1964 : 66.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

une expérience à tenter là-bas, il me semble que vos altesses devraient ordonner que partent au moins de ce royaume le père évêque André [de Oviedo] avec ceux de notre Compagnie qui perdent du temps là-bas et rencontrent de[s] grande[s] difficulté[s] et des dangers sans résultat. Là-bas, on trouvera le moyen de les faire partir, soit par le chemin de l'Inde, soit par le Caire et Alexandrie, pour qu'ils puissent se consacrer au service de Dieu dans ces parties de l'Inde ou dans d'autres »⁹⁸.

Dans cette lettre, le préposé général J. Lainez accuse réception des différentes lettres venues du Caire et de l'Inde. Après un constat de l'improductivité missionnaire au royaume du prêtre Jean une alternative était proposée, soit il fallait adopter la stratégie défendue par Melchior Carneiro, à savoir l'intervention militaire aux côtés des missionnaires, soit il fallait qu'un ordre du roi du Portugal puisse être donné afin de rapatrier au moins les membres de la Compagnie. Même si la stratégie de l'intervention militaire est reprise à ce moment là elle n'est plus la seule solution, celle du sauvetage missionnaire apparaît ici pour la première fois et c'est elle qui l'emporte les années suivantes.

Au cours des années 1557-1560 le « gouvernement local » de la province de l'Inde, sans faire montre d'insubordination, n'en est pas moins une « périphérie » en perpétuelle négociation avec le gouvernement central de Rome.⁹⁹

Ces années correspondent à un moment où la Compagnie de Jésus s'interroge à partir d'exemples précis et concrets, de son éventuelle décentralisation et de la nomination d'un gouvernement local des missions. Par ailleurs, cette analyse ne doit certainement pas faire perdre de vue, surtout dans le cas de la mission du prêtre Jean, que l'impulsion venait du pouvoir temporel portugais et de son représentant à Goa, même quand il a été question de la réévaluation à la baisse quantitative de la mission. Qu'en est-il par la suite, alors que Philippe II est devenu roi d'Espagne et du Portugal en 1580 ?

98. *DI* 6, 1960 : 8.

99. Cette étude à l'échelle d'une périphérie permet d'abandonner l'image de la Compagnie de Jésus comme un ordre monolithique et centralisé (cf. P.-A. Fabre & A. Romano, 1999 : 252-253).

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÊTRE JEAN

LA REVIVIFICATION DE LA MISSION ÉTHIOPIENNE PAR PHILIPPE II : UNE LIMITATION DE LA MARGE D'ACTION DES JÉSUITES DE GOA

Dans les années 1580, quelle est la situation géostratégique dans l'espace de l'Océan Indien, que sont devenus les missionnaires d'Éthiopie et enfin, quelle position adopte le roi d'Espagne et du Portugal, Philippe II, par rapport à la mission au royaume du prêtre Jean ? C'est à ces trois questions qu'il faut répondre afin de mettre en lumière le rôle que le « gouvernement » de la Compagnie à Goa a pu jouer dans la « renaissance » de la mission éthiopienne.

Le roi d'Espagne et du Portugal relance la mission au royaume du prêtre Jean

L'occupation ottomane de la mer Rouge : un blocage au sauvetage missionnaire

Dès le règne de Soliman (1520-1566), l'expansion ottomane s'effectue en direction du sud dans les années 1530 et 1540. Dès cette époque on assiste au renforcement de la mainmise ottomane sur le littoral de la mer Rouge¹⁰⁰, gênant ainsi considérablement les Portugais¹⁰¹ et par la suite la communication entre les six pères jésuites entrés en 1557 en Éthiopie et leur mission-mère, Goa.

Dans les décennies suivantes de 1560 à 1570, les Portugais sont sur plusieurs fronts à la fois dans l'espace de l'océan Indien. Néanmoins, après 1569, ils renoncent à garder le détroit de la mer Rouge et se focalisent sur l'est de l'océan en lançant une offensive contre le sultanat d'Aceh — une île à la pointe nord de Sumatra¹⁰². Ce dernier entretenait des liens commerciaux entre les ports de la mer Rouge (Djedda, par exemple) aux mains des Ottomans. Ceux-ci renforçant leur emprise sur la mer Rouge et sur le nord de la Côte orientale africaine, les Portugais furent contraints d'ériger le fort Jésus à Mombassa. En 1589, une importante flotte commandée par Tomé de Sousa Coutinho mit un terme aux campagnes menées par Mir Ali Bey, en 1585 et

100. Les ports permettant d'accéder aux terres du royaume du prêtre Jean, Massawa et Arquiko furent aux mains de pouvoirs locaux à la solde de la puissance ottomane.

101. S. Subrahmanyam, 1999 : 105.

102. Le sultanat d'Aceh fondé au début du XVI^e siècle reçut le soutien des Ottomans qui leur fournirent des canoniers et des artilleurs (S. Subrahmanyam, 1999 : 173).

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

1588, qui cherchaient à persuader les citoyens de Mogadiscio à Kilwa de reconnaître la suprématie ottomane. La fortification de Mombassa en 1593 freina la poussée ottomane mais n'empêcha en rien la navigation commerciale en mer Rouge ¹⁰³.

À Goa, au sein de la Compagnie le « discours » est similaire au précédent avec cependant une note moins optimiste : le rapatriement des missionnaires d'Éthiopie n'est plus à l'ordre du jour. L'idée d'envoyer un corps expéditionnaire de 500 hommes est évoquée mais aussitôt ramenée à la réalité. L'*Estado da India* ayant fort à faire dans d'autres lieux et décidé depuis 1569, comme on l'a vu à « abandonner » aux Ottomans la mer Rouge, n'a certainement pas une telle flotte à expédier pour venir en aide à une poignée de jésuites. Il s'agit évidemment d'une interprétation mais qui reprend pour le fonds les propos du père A. Valignani. Visiteur de la province de l'Inde et en tant que tel délégué du gouvernement central ¹⁰⁴ il est indépendant par rapport à la province visitée. Néanmoins, ce qu'il exprime reflète d'une certaine manière le sentiment du provincial à l'égard de la mission « du prêtre », jugée encore à cette époque comme improductive.

En Éthiopie, les missionnaires n'ont pas été rapatriés et disparaissent les uns après les autres ¹⁰⁵. Les deux qui restent tentent sans cesse de rappeler que seule une intervention militaire permettra d'atteindre l'objectif de réduire le royaume du prêtre Jean au catholicisme ¹⁰⁶. Au cours de la décennie 1580 la marge d'action militaire de l'*Estado da India* est si réduite que la demande récurrente des pères d'Éthiopie reste lettre morte.

103.S. Subrahmanyam, 1999 : 173.

104.GRM, P.-A. Fabre, 1999 : 333.

105.Le 22 mai 1574, le père Gonçalo Cardoso perdait la vie dans une embuscade contre des brigands (*RÆSOI* 10, 1910 : 276). En 1577, le patriarche André de Oviedo mourait de maladie (*RÆSOI* 10, 1910 : 302) et en 1583, c'était au tour du père Manoel Fernandes (*RÆSOI* 3, 1906 : 119). Après cette date, ils restent deux jésuites : António Fernandes et Francisco Lopes (*RÆSOI* 10, 1910 : 362).

106.*RÆSOI* 10, 1910 : 332-334, lettre du père Francisco Lopes au père A. Valignani, provincial de l'Inde, 21. 3. 1584).

La politique éthiopienne de Philippe II

En Europe, le roi Philippe II d'Espagne (Philippe Ier du Portugal), « homme pragmatique et bourreau de travail, maniaque de la chose écrite »¹⁰⁷ s'intéresse de près au cas éthiopien dès les années 1588 et cherche par tous les moyens à renouer des relations avec cet État tout de même plus chrétien que « le Turc ». Les documents édités par C. Beccari en donnent un aperçu assez net. La pugnacité du roi Philippe II à entrer à nouveau en contact avec l'Éthiopie s'accompagne d'une volonté d'établir des relations commerciales avec elle et d'y envoyer une relève de missionnaires afin de s'occuper de la communauté catholique.

En mars 1587, le roi Philippe II écrivait au roi éthiopien Śārā Dengel (1563-1597) pour le féliciter des victoires remportées contre les Ottomans, « le Turc, l'ennemi commun de la chrétienté »¹⁰⁸ et lui proposait même de l'aider dans cette entreprise. Il s'agit ici de la réactualisation d'un thème ancien de la fameuse « lettre du prêtre Jean », celle d'un souverain chrétien capable d'aider la chrétienté dans sa lutte contre l'ennemi musulman. Trouver dans le roi d'Éthiopie un allié contre la puissance ottomane présente en mer Rouge et établir des contacts diplomatiques voire militaires permettraient de prendre à revers l'islam. Ces thèmes et objectifs sont ceux qui animent le souverain d'Espagne et du Portugal et que l'on retrouve dans d'autres lettres. Celles adressées aux vice-rois de l'Inde par exemple : le 6 février 1589¹⁰⁹, le 12 janvier 1591¹¹⁰ et le 5 février 1597¹¹¹. En revanche, ce que ne dit pas Philippe II dans sa lettre au roi éthiopien — diplomatie oblige —, mais qu'il confie à ses vice-rois de l'Inde, c'est que les pères envoyés pour gagner l'Éthiopie devaient travailler « à rechercher l'amitié du prêtre et par elle, il se réduirait [soumettrait] à l'Église romaine [ce qui permettrait] de l'avoir comme ami contre les Turcs »¹¹². Entre les Instructions d'Ignace de Loyola adressées au patriarche João Nunes

107.S. Subrahmanyam, 1999 : 177.

108.*RÆSOI* 10, 1910 : 355.

109.*RÆSOI* 10, 1910 : 357.

110.*RÆSOI* 10, 1910 : 359.

111.*RÆSOI* 10, 1910 : 397-98.

112.*RÆSOI* 10, 1910 : 359-60. Ce thème se trouve également dans d'autres lettres de Philippe II aux différents vice-rois de l'Inde, celle du 15. 2. 1593 (*RÆSOI* 10, 1910 : 370-71), et celle du 3. 3. 1594 (*RÆSOI* 10, 1910 : 381-82).

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

Barreto des années 1550 et cette lettre des années 1590, l'objectif n'avait pas changé d'un *iota*.

Le deuxième objectif, établir des relations commerciales avec l'Éthiopie est un thème nouveau par rapport à la période précédente. Il apparaît dans une lettre de Philippe II à son vice-roi de l'Inde Francisco da Gama, écrite le 5 février 1597 :

« Mais à cause des difficultés et des dangers rencontrés en mer Rouge, il est difficile d'espérer que des chrétiens puissent venir secourir l'Éthiopie, il m'a été dit que, tant qu'on n'aura pas pris les ports que les Turcs ont sur la côte de l'Abyssinie, il ne pourra y avoir de commerce et de correspondance avec les terres du Prêtre ; et que maintenant, les dits ports ne peuvent être secourus car les Turcs ont des galères. C'est pour cela qu'il convient que vous voyiez et considériez s'il est possible et s'il convient de monter maintenant cette flotte »¹¹³.

Dans cette lettre¹¹⁴, Philippe II admet pour la première fois, certes avec quelque regret, qu'aucun commerce ne pourra être établi tant que les ports de la mer Rouge seront aux mains des Ottomans. Ce thème du commerce avec le prêtre Jean est sans aucun doute à souligner. Par rapport à la période du roi portugais João III, où la dimension d'une alliance politique était associée à la dimension religieuse¹¹⁵, celle de Philippe II annexe un troisième objectif, celui d'engager des rapports commerciaux avec cette partie de l'Afrique. Ainsi, de la fin du XV^e siècle à la fin du XVI^e siècle, on assiste à une accumulation des objectifs, les nouveaux n'annulant pas les précédents.

Il s'agissait enfin de porter secours à la communauté catholique d'Éthiopie¹¹⁶. Cette communauté nous est déjà connue. Débarquée en 1541, qu'est-elle devenue après une quarantaine d'années passées en Éthiopie ? Dans les années 1580 elle se compose essentiellement de militaires : des survivants des 400 militaires portugais venus prêter main forte au roi Gälawdéwos contre les armées de Grañ ; d'autres militaires ayant accompagné le premier contingent des missionnaires jésuites en 1557¹¹⁷.

113. *RÆSOI* 10, 1910 : 397-98.

114. Dans l'ensemble de celles éditées par C. Beccari dans *RÆSOI* 10, 1910.

115. Cf. chapitre I.

116. *RÆSOI* 10, 1910 : 357, lettre de Philippe II au vice-roi de l'Inde, E. de Meneses, 6. 2. 1589.

117. Cf. chapitre I pour les épisodes relatifs à l'aide militaire accordée par le Portugal au roi éthiopien.

D'après une lettre du père António Fernandes au pape Sixte V (1585-1590), écrite le 12 juillet 1587, les survivants de ces deux périodes auraient été au nombre de treize, quant au reste de la communauté catholique d'Éthiopie, elle était composée des femmes, des fils, des esclaves et des Éthiopiens catholiques. Le père fait bien la distinction entre ceux nés « dans nos terres » sous-entendu en Europe et y associe les treize Portugais âgés, et ceux nés « dans cette terre », c'est-à-dire en Éthiopie¹¹⁸. Ainsi, les militaires portugais qui restèrent en Éthiopie prirent femme parmi la population locale et conservèrent la pratique catholique surtout parce que les pères jésuites étaient présents. La crainte de les voir abandonner leur foi est également une des préoccupations du père António Fernandes dans la lettre citée précédemment¹¹⁹. À combien s'élevait cette communauté métisse catholique ?

Les chiffres oscillent entre 800¹²⁰ et 1 000 âmes¹²¹ et sont fournis par les pères d'Éthiopie dont la principale charge fut de s'occuper « de conserver mille catholiques qui sont ici, en leur administrant les sacrements. D'un côté il y a des Portugais et leurs descendants et de l'autre il y a des Abyssins réduits [devenus catholiques] »¹²². Il faut de suite émettre une réserve quant à la fiabilité des chiffres donnés par les missionnaires d'Éthiopie. Ils ne sont en aucun cas le reflet de la réalité, ils sont plutôt le reflet d'une situation jugée urgente par les auteurs de ces lettres qui s'adressent à des destinataires susceptibles de pallier la situation. Par conséquent, la communauté métisse catholique d'Éthiopie devait vraisemblablement regrouper moins d'individus que ne le prétendent les lettres des jésuites ; quant à savoir combien, la question reste entière.

Toujours est-il que ces lettres des missionnaires ont fait mouche auprès des destinataires. Philippe II reprend à son compte à la fois le chiffre de 1 000 âmes catholiques à secourir¹²³ et fait du sauvetage de cette communauté par un apport supplémentaire en religieux un véritable leitmotiv¹²⁴.

118. *RÆSOI* 10, 1910 : 344.

119. *RÆSOI* 10, 1910 : 352.

120. *RÆSOI* 10, 1910 : 340.

121. *RÆSOI* 10, 1910 : 362.

122. *RÆSOI* 10, 1910 : 362.

123. *RÆSOI* 10, 1910 : 381, lettre de Philippe II au vice-roi de l'Inde Francisco da Gama, 3. 3. 1594.

124. *RÆSOI* 10, 1910 : 357, lettre de Philippe II au vice-roi de l'Inde E. de Meneses, 6. 2. 1589 ; *RÆSOI* 10, 1910 : 380, lettre de Philippe II au vice-roi de l'Inde F. da Gama, 1. 3. 1594 ; *RÆSOI*

Des moyens employés pour l'application des objectifs royaux à leur exécution

Les moyens utilisés par Philippe II pour revivifier la mission « du prêtre Jean » s'inscrivent dans une logique mise en place depuis la fin du XV^e siècle, lors du traité de Tordesillas entre les différents partenaires : le roi d'Espagne, celui du Portugal et la papauté. Le monde colonial alors partagé en deux, les pouvoirs temporels se voyaient confier la responsabilité de l'évangélisation des zones non-chrétiennes, « Ils devenaient hors d'Europe des vicaires de l'Église et les responsables de la proclamation de la foi. Ils s'engageaient donc à envoyer dans leurs zones respectives des missionnaires en nombre suffisant, à y créer une organisation ecclésiastique, à donner aux églises les ressources nécessaires. Mais cela signifia aussi que les missionnaires devaient obtenir leur autorisation de départ des chancelleries d'Espagne et de Portugal, que les rois de ces deux pays nommeraient évêques, chanoines et abbés de monastères, qu'ils détermineraient ou modifieraient les limites des diocèses »¹²⁵.

Ainsi, Philippe II s'adressa à ses représentants sur le territoire de l'*Estado da India*, les différents vice-rois de l'Inde, et ces derniers confièrent la charge au provincial des jésuites de l'Inde d'envoyer des religieux. Au début de l'année 1589¹²⁶, le vice-roi de l'Inde Manuel de Sousa Coutinho sollicitait le provincial des jésuites, Pero Martins pour qu'il envoie des missionnaires en Éthiopie. La marge d'action qui était accordée aux autorités jésuites de Goa se limita dans le choix des hommes à envoyer. Un des jésuites qui fut choisi pour exécuter l'ordre venant du roi, Pero Paes, donne une description des événements et de la manière dont le provincial lui proposa de faire partie de cette nouvelle entreprise missionnaire :

« Deux jours avant la fête de la conversion de saint Paul [25 janvier], le père Pedro Martinez, provincial de cette province [Goa] me fit venir et me dit qu'on

10, 1910 : 381, lettre de Philippe II au vice-roi de l'Inde F. da Gama, 3. 3. 1594 ; *RÆSOI* 10, 1910 : 386, lettre de Philippe II au vice-roi de l'Inde F. da Gama, 18. 2. 1595 ; *RÆSOI* 10, 1910 : 390, lettre de Philippe II au vice-roi de l'Inde, 28. 1. 1596 ; *RÆSOI* 10, 1910 : 397-98, lettre de Philippe II au vice-roi de l'Inde, 5. 2. 1597.

125.J. Delumeau, 1985 : 147-48.

126.Pero Paes dans son *Historia* donne à nouveau le récit de cette première tentative, mais il se trompe quant à la date de leur départ en indiquant qu'ils quittèrent « Goa le 2 février 1588 » (*RÆSOI* 3, 1906 : 153). L'ouvrage ayant été écrit plus de trente ans après les événements (cf. chapitre V), par manque de mémoire, l'auteur a probablement décalé d'une année son récit.

aimerait faire une sainte mission au nom de notre Seigneur et qu'après l'avoir vraiment recommandé à sa majesté il était apparu aux pères et à lui-même [le provincial] que j'y aille avec le père qui était remarquable. Mais avec tout cela, pour être une entreprise très difficile et dangereuse, il voulait savoir si j'y voyais quelque inconvénient, parce que si j'en avais il enverrait un autre parmi les nombreux autres pères qui le désiraient et qui avaient demandé cette mission. Je lui répondis, que l'essentiel qui m'avait fait venir en Inde était le désir de telles occasions dans lesquelles je puisse servir Notre Seigneur et souffrir pour son amour : et que ainsi, plus elle serait fatigante et difficile, plus j'accepterais avec joie et allégresse. Lui me remercia en disant qu'il n'en attendait pas moins de moi et que la mission était pour l'Éthiopie. Le père avec qui je pars s'appelle António de Monserrate, de nationalité catalane, très compétent pour ces affaires et d'une habileté particulière afin de traiter avec ces rois : ainsi il fut un de ceux qui se trouvèrent au royaume et à la cour Mogor [le Grand Moghol], de plus il sait suffisamment les langues nécessaires. Cette mission se fait pour avoir été demandée instamment par le roi Notre Seigneur [roi d'Espagne] à la réception des lettres du roi, le vice-roi [de l'Inde] vint aussitôt à notre maison afin de demander au père Martinez, provincial de cette province des pères pour cette mission »¹²⁷.

Ce récit de Paes indique clairement que l'ordre d'envoyer des missionnaires en Éthiopie provenait du roi lui-même, à travers son représentant en Inde. Il montre également que les autorités jésuites de Goa avaient pesé les difficultés et les risques que pouvait représenter une telle entreprise. Enfin, il permet d'insister sur le fait que la seule possibilité d'action pour le provincial de Goa se trouvait dans le choix des hommes à expédier.

L'extrait de la lettre cité précédemment indique que Pero Paes devait accompagner un jésuite d'expérience (à cette date il avait 53 ans¹²⁸), le père António de Monserrate, « homme très compétent pour ces affaires et d'une habileté particulière afin de traiter avec ces rois ». En effet, ce dernier avait été envoyé avec d'autres jésuites à la cour d'Akbar (règne de 1556-1605), appelé

127.Lettre de Pero Paes à Thomas de Ituren, de Bassein (port occidental de l'Inde), le 16. 2. 1589 (*RÆSOI* 11, 1911 : 3-6).

128.Son âge peut être déduit des informations contenus dans le « catalogue des pères et des frères de la province d'Inde fait en décembre 1599 » (*ARSI, Goa 24 II*, fol. 283).

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

par les Portugais le Grand Moghol¹²⁹, afin de le convaincre à se convertir au catholicisme, expérience qui s'avéra chimérique¹³⁰. Par conséquent, A. de Monserrate avait, du point de vue du provincial, « l'habitude » de « traiter avec ces rois ». L'assimilation entre le Grand Moghol, un roi musulman et le souverain d'Éthiopie, un roi chrétien est tout de même assez surprenante et donne le sentiment que les autorités de Goa n'avaient pas tout à fait saisi les difficultés auxquelles les missionnaires envoyés en 1557 avaient été confrontés. Elles avaient porté pour une bonne part sur les questions religieuses, sur les différences entre le christianisme éthiopien et romain. Ce premier élément de réflexion invite à pousser plus avant l'analyse et à dépasser le caractère laudatif de la lettre de Paes.

D'autres informations concernant le personnage sont fournies par le *catalogue*¹³¹ de la province de l'Inde pour l'année 1599 (ces données postérieures de dix ans sont en même temps le reflet du cursus complet du jésuite, car il meurt en 1600¹³²). Elles donnent de façon très brève le cursus d'António de Monserrate : à cette date il avait 63 ans, il était entré dans la Compagnie de Jésus depuis 43 ans, avait étudié le latin, la logique, les cas de conscience, et prononcé ses vœux de coadjuteur spirituel le 1^{er} janvier 1579¹³³. La carrière de Monserrate ne signale aucune année d'étude en théologie, ce qui explique le fait qu'il soit coadjuteur spirituel. En effet, au sein de la Compagnie de Jésus, le grade le plus élevé était celui de profès — même le général était profès entre les profès¹³⁴ — accordé habituellement après de nombreuses années d'études de théologie (4 ans sans compter l'étude des humanités et des Arts¹³⁵), qu'António de Monserrate n'avait manifestement pas suivies. Il n'empêche qu'il

129.C'est le nouvel ordre politique qui vit le jour à partir des années 1570, dont l'expansion se fit de part et d'autre de la vallée du Gange dans le nord de l'Inde pour devenir un empire avec un accès sur la mer à l'ouest de l'océan Indien mais aussi sur le golfe du Bengale (S. Subrahmanyam, 1999 : 187).

130.S. Subrahmanyam, 1999 : 189.

131.On donne une définition plus étendue de ce que sont les *catalogues* dans la Compagnie de Jésus, plus loin dans ce chapitre, p. ? ?.

132.ARSI, *Goa 24 II*, fol. 321v.

133.ARSI, *Goa 24 II*, fol. 283 : « P. António de Monserrate natural de Vig. de Ausona, Bispado e Prov.a de Catalunha, de 63 años; 43 da Comp.a, estudou latim, logica, e casos, [...] fez os votos de coadiutor spiiial ao pr.o de janr.o de 79 ».

134.I. de Loyola, 1991 : 517, n. e.

135.I. de Loyola, 1991 : 518.

devait avoir une formation suffisante et comme l'indiquent les Instructions de la Compagnie : « ce seront (ceux admis à la profession des trois vœux, les coadjuteurs spirituels) habituellement des hommes qui, tout en n'ayant pas assez de connaissances et de talent de prédicateur que notre Institut en exige des profès, sont si méritants et si profondément pieux qu'on estimera, en notre Seigneur, devoir les admettre »¹³⁶. Que nous apprend par ailleurs le cas de Pero Paes ?

Arrivé à Goa en septembre 1588, à l'âge de 23 ou 24 ans — le *catalogue* de l'année 1588 pour la province de Goa est hésitant sur son âge¹³⁷ —, et « ayant entendu le cursus des arts¹³⁸ », le frère Pero Paes commençait les cours de théologie au collège Saint-Paul de Goa, formation qui fut écourtée puisqu'au mois de janvier 1589, il fut choisi pour accompagner le père António de Monserrate. Pero Paes raconte dans la lettre citée plus haut « Le père provincial dit au vice-roi qu'il avait pour cela [pour l'envoi de Pero Paes] besoin d'ordonner un frère et celui-ci envoya aussitôt un message à l'archevêque disant qu'il conviendrait au service de sa majesté qu'il le fît. Ainsi il m'ordonna l'*Epistola*, le jour de la conversion de saint Paul, le vendredi suivant *Evangelio* et juste le dimanche la *Messe* »¹³⁹. C'est donc un jeune prêtre, ayant à peine débuté son cursus de théologie, qui fut recruté afin d'accompagner le coadjuteur spirituel, également prêtre, António de Monserrate. Tous les éléments du cursus des deux jésuites étaient obligatoirement connus du provincial, puisque la charge d'établir le *catalogue annuel* lui revenait¹⁴⁰. Il effectua donc un choix en toute connaissance de cause, or celui-ci a plutôt tendance à démontrer la volonté de limiter les risques de l'entreprise plutôt que d'envoyer de bons théologiens susceptibles d'affronter les meilleurs lettrés éthiopiens. Aucun des deux, en effet, n'étaient profès, individus des plus rares

136.I. de Loyola, 1991 : 519.

137.ARSI, *Goa 24, I*, fol. 163-65, édité par J. Wicki & J. Gomes, *DI 14*, 1979 : 823 : « En la nave que se llama San Thomé fueron los siguientes : (6.) Hermano Pero Paez, español, natural de Olmeda (en note La Olmeda de la Cebolla, in the province of Madrid), arzobispado de Toledo, 23 años de edad o 24 y 5 de la Compañia, de la Provincia de Toledo y collegio de Belmonte (in the province of Cuenca) ha oido el curso de las artes ».

138.À propos de la durée du cours pour les Arts, les *Constitutions* de l'ordre prévoient trois ans et demi pour l'obtention du grade de Maître ès Arts (I. de Loyola, 1991 : 508).

139.*RÆSOI* 11, 1911 : 3-6.

140.C. De Castelnau-L'Estoile, 1999 : 187.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

en cette province de l'Inde et qu'il convenait d'économiser. Il est par conséquent probable que l'« ambition » du provincial était bien plus modeste que ne le laisse entendre le commentaire de Paes à propos de l'aptitude du père A. de Monserrate à traiter « habilement avec ces rois ». Elle consistait plus simplement à réussir à faire passer à travers les mailles du filet ottoman deux prêtres capables d'administrer les sacrements aux membres de la communauté métisse portugaise. Au cas où les événements tourneraient à leur avantage, un contact avec la cour par exemple, l'expérience d'António de Monserrate acquise à la cour du Grand Moghol pourrait lui servir. On est donc très loin des mesures engagées en 1555 et même en 1557 : alors qu'un évêque avait été envoyé.

Partis de Goa le 2 février 1589, ils gagnaient Bassein, puis Diu et faisaient voile vers l'Éthiopie. Après un naufrage au large de Dhofar (au sud de l'Arabie), ils étaient capturés par un navire turc et acheminés vers la terre ferme. Retenus prisonniers dans différents endroits de la péninsule arabique, leur détention s'acheva au mois de septembre 1596, après versement d'une lourde rançon¹⁴¹. Une tentative qui se solda par un échec, qui obligea les autorités de Goa à repenser à nouveau la question.

Abraham de Giorgii, un Oriental au service de la mission éthiopienne

En 1593, les pères António de Monserrate et Pero Paes sont captifs en Arabie. En Éthiopie, la situation ne s'est pas améliorée ; bien au contraire, un rapport de Goa pour l'année 1593 (établi à partir de deux lettres du père Francisco Lopes) parle de conditions difficiles : guerres, calamités qui s'abattent sur ce pays. On apprend également la mort du père António Fernandes, qui eut lieu, selon toute vraisemblance, dans la première partie de l'année¹⁴². Francisco Lopes restait donc le seul jésuite en Éthiopie ; il avait alors soixante-deux ans¹⁴³.

L'échec des pères de Monserrate et Paes appelait d'autres solutions. Ainsi vers la fin de l'année 1593, le provincial de Goa et les pères profès choisirent Abraham de Giorgii, jésuite originaire d'Alep, pour le voyage

141. Pour le récit de leur captivité en Arabie du sud, cf. l'introduction de C. Beccari dans *RÆSOI* 2, 1905 : XII-XX.

142. *RÆSOI* 10, 1910 : 379.

143. *RÆSOI* 10, 1910 : 362.

d'Éthiopie. C'est à travers une de ses lettres, du 15 décembre 1593, qu'il fait état de la situation le concernant :

« Du royaume du Prêtre Jean, les pères qui se trouvaient là sont déjà morts et il en reste seulement un de soixante-dix ou quatre-vingts ans. Le père Monserrate avec son compagnon sont jusqu'à maintenant captifs. Le vice-roi demanda avec insistance auprès du père provincial de me nommer pour que j'aille là [en Éthiopie], mais le père provincial ne voulut pas [me] l'accorder, par amour de la chrétienté de Saint Thomas. Mais après une assemblée que tinrent les pères profès de Goa, ils ont déterminé que c'était un meilleur service pour Dieu et pour le salut des âmes dans ces régions [Éthiopie], que dans cette chrétienté [de Saint Thomas] (...), et sur les insistances du vice-roi, le père provincial se décida à m'envoyer là. Cette décision fut prise le 8 décembre 1593 (...). Maintenant je me prépare à aller en Éthiopie »¹⁴⁴.

Cet extrait met en évidence des constantes déjà remarquées. Premièrement, l'implication du pouvoir temporel, — « le vice-roi demanda avec insistance » —, dans l'envoi d'un religieux en terre de mission éthiopienne. Deuxièmement, l'influence des pères profès sur la décision du provincial d'envoyer A. de Giorgii.

Dès 1574 celui-ci est à Rome pour suivre des études de langues et de grammaire. Il est admis au noviciat de Rome en 1582 et en 1584, il étudie la grammaire au collège romain pendant deux années. Envoyé à Florence pour suivre les cours d'humanités, il y reste peu de temps, ce qui indique des difficultés dans les études selon Sami Kuri. Il est à nouveau à Rome, en 1587, pour suivre le cours de philosophie et les cas de conscience¹⁴⁵. Il reçoit la tonsure en 1588 et le sacerdoce en 1591. En Inde, sur la côte de Malabar le besoin d'avoir un missionnaire connaissant les langues orientales manque. Le père Abraham de Giorgii est l'homme qu'il faut, du point de vue du gouvernement central romain. Envoyé en Inde, il débarque à Cochin en 1593¹⁴⁶. À Goa, comme on l'a signalé plus haut, le « gouvernement local » lui réserve une autre destination. Comment expliquer la raison d'un tel changement ?

144. *RÆSOI* 10, 1910 : 374.

145. Sami Kuri, 1987 : 119.

146. Sami Kuri, 1987 : 119.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

Dans la lettre d'Abraham de Giorgii citée précédemment, l'auteur ne donne pas la raison pour laquelle il fut choisi. Dans une autre lettre adressée au père Antonio Longhi, il explique qu'il fut choisi pour l'Éthiopie en raison de l'impossibilité pour quiconque de passer du fait du danger ottoman¹⁴⁷. Étant oriental¹⁴⁸ et sachant l'arabe¹⁴⁹, il pourrait effectivement passer plus inaperçu qu'un religieux portugais ou espagnol.

À nouveau, les autorités de Goa intervenaient dans le choix des hommes en modifiant la trajectoire du missionnaire envisagée depuis le centre romain et qui par ailleurs visait à satisfaire la demande de la province indienne quelques temps avant. Ce choix permet aussi de remarquer le caractère palliatif de la décision : il fallait un prêtre capable de prendre soin des catholiques métisses d'Éthiopie.

Abraham de Giorgii embarqua de l'Inde au début de l'année 1595, le jour des Rois (en janvier) et arriva à Massawa au moment du ramadan¹⁵⁰. Les Turcs postés à cet endroit ne lui laissèrent pas la possibilité d'entrer en Éthiopie et lui imposèrent de renier sa foi en embrassant celle de Mahomet pour garder la vie sauve. Son refus lui valut la mort¹⁵¹. Il fut décapité le 30 avril 1595¹⁵².

On peut aisément comprendre la situation de dépit que connaissent les autorités jésuites goanaises. Deux tentatives pour répondre aux injonctions du pouvoir royal avaient échoué, trois « ouvriers » avaient disparu, dont un était mort en martyr¹⁵³.

La solution envisagée en dernier recours par Goa en 1598 fut une solution intermédiaire. Puisqu'aucun des jésuites, qu'il soit Catalan, Castillan ou Oriental n'était parvenu à destination, il fallait innover.

147.*RÆSOI* 10, 1910 : 376.

148.Plus exactement ayant appartenu à la communauté maronite avant d'entrer dans la Compagnie de Jésus. Sur cette communauté, son développement et sa répartition géographique au Proche-Orient, (cf. B. Heyberger, 1994 : 13-16).

149.*RÆSOI* 3, 1906 : 201.

150.*RÆSOI* 3, 1906 : 203. Le Ramadan pour l'année 1595 commença du 10 mai jusqu'au 9 juin selon H. G. Cattenoz, 1952 : 181.

151.*RÆSOI* 3, 1906 : 202-203.

152.*RÆSOI* 6, 1907 : 44.

153.Sur la question du martyr et la position de la Compagnie de Jésus voir les réflexions de B. Vincent, 1999 : 324-329.

Melchior da Sylva : un Indien pour une communauté métisse

Face à cette situation délicate, le « gouvernement local » de Goa repense sa stratégie, toujours en termes de nécessité minimale : les catholiques du royaume du prêtre Jean avaient besoin d'un religieux pour leur administrer les sacrements, un prêtre séculier pourrait donc s'en charger. Comme le raconte le père Paes, bien plus tard dans son *Historia*, les supérieurs de la Compagnie de Jésus décidèrent, après le martyre d'Abraham de Giorgii, d'ordonner un frère de peau mate, pour qu'il puisse passer plus facilement. Mais entre-temps arrivèrent à Goa des lettres de Portugais d'Éthiopie, informant que le père Francisco Lopes était mort. Pour éviter d'être « contaminés » par les coutumes de leurs voisins — il s'agit à l'évidence du regard jésuite sur cette communauté, mais certainement pas celui de la communauté sur elle-même. Ce sont les pères, qui en premier, souhaitaient que « les coutumes des gens de la terre [des chrétiens éthiopiens], de nombreuses étant contraires à notre sainte foi »¹⁵⁴, ne les atteignent pas totalement —, ils demandaient un prêtre, mais ils ajoutaient qu'étant donné qu'aucun Européen n'avait réussi à entrer en Éthiopie, un prêtre indien pourrait y parvenir. Sachant bien la langue des Banians (commerçants indiens établis dans les différents ports de l'océan Indien ainsi qu'à Massawa)¹⁵⁵, il pourrait entrer en Éthiopie sans être découvert¹⁵⁶. Cette proposition parut bonne au Comte Amiral Dom Francisco da Gama le vice-roi et à Dom Aleixo de Menezes, l'archevêque de Goa. Ce fut aux jésuites qu'on demanda de choisir le personnage. Almeida parle d'un accord général des autorités sur un prêtre séculier du nom de Melchior da Sylva (certainement son nom de baptême), de la caste des brahmanes¹⁵⁷. Converti au catholicisme, il avait servi au séminaire Saint Paul de Goa, puis comme prêtre à l'église Sainte Anne de Goa. L'homme était un prêtre sérieux, vertueux et lettré¹⁵⁸. M. da Sylva embarqua pour l'Éthiopie en mars 1598 et arriva à Massawa au début du mois de mai de la même année¹⁵⁹. Il parvint à passer au travers du barrage que pouvaient constituer les musulmans établis dans ce port et s'engagea à

154.*RÆSOI* 3, 1906 : 211.

155.R. Pankhurst, 1974 : 185-212.

156.*RÆSOI* 3, 1906 : 211-12.

157.Classe sacerdotale la plus élevée dans la société indienne.

158.*RÆSOI* 1, 1903 : 96, *RÆSOI* 3, 1906 : 212-13.

159.*RÆSOI* 3, 1906 : 213, *RÆSOI* 5, 1907 : 464.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

l'intérieur du nord de l'Éthiopie, gagna les hautes terres du Tigré et rejoignit les membres de la communauté métisse portugaise restés dans cette région. Une longue lettre du personnage, du 5 août 1598¹⁶⁰, en témoigne.

Les objectifs de cette lettre sont de deux natures. Premièrement, fournir à l'archevêque de Goa tous les renseignements utiles pour accéder à Éthiopie avec le minimum de risques. Deuxièmement, l'autre but était d'informer les autorités religieuses et politiques de Goa de l'état spirituel et matériel de la communauté métisse portugaise d'Éthiopie. Un état qu'il juge absolument déplorable et dangereux, « ces catholiques étant en très grand danger d'être mélangés aux schismatiques, qui se disent chrétiens »¹⁶¹. Ce jugement n'est pas une nouveauté, déjà les pères précédents tenaient le même type de discours¹⁶². Ce prêtre séculier indien est l'homme de la transition, entre une période qui s'achève sur un échec — les intentions de convertir au catholicisme les élites s'étant évanouies —, et une période où la nécessité qui apparaît comme fondamentale est la préservation d'une communauté jugée « hybride », donc nécessairement en danger du point de vue jésuite. Mais l'argument fut assez porteur pour engager à nouveau de nouvelles tentatives en direction du royaume du prêtre Jean, celles du début du XVII^e siècle. Et ce fut à travers cette

160.C. Beccari en éditant le manuscrit s'est interrogé quant à la date de cette lettre et propose celle du 5 août 1695 (*RÆSOI* 1, 1903 : 415). De mon point de vue, il s'agit d'une erreur de lecture du manuscrit, ce dernier ne laissant planer aucun doute sur les derniers chiffres, seule la décennie est indiquée. La lettre manuscrite s'achève de cette manière, « desta Ethiopia oie cinco de Agosto de 98 annos » (BNL, Collecção Pombalina, fol. 53-59). Il existe une copie de cette lettre à l'Arquivo distrital de Braga (ADB, *MS.* 779, doc. 56, fol. 692-698v). Quant à savoir s'il s'agit du XVI^e ou du XVII^e siècle, des éléments internes fournis par le contenu de la lettre permettent de la dater de la fin du XVI^e siècle. Premièrement, il est question du père Francisco Lopes au passé (*RÆSOI* 1, 1903 : 433). En effet, ce dernier était mort en mai 1597 (*RÆSOI* 3, 1906 : 122). Deuxièmement, les éléments qu'il donne sur l'exercice du pouvoir en Éthiopie à ce moment là indiquent que le roi Śārā Dengel (1563-1597) était mort à cette date, car il signale que « c'est l'impératrice qui donne des ordres, puisque l'empereur est un enfant » (*RÆSOI* 1, 1903 : 429). La documentation éthiopienne, la chronique brève de Śārā Dengel indique que quand le fils du roi décédé régna, Ya'eqob il était âgé de sept ans (J. Perruchon, 1896 : 273-278).

161.*RÆSOI* 1, 1903 : 416.

162.*RÆSOI* 10, 1910 : 308, lettre du père Manuel Fernandes aux pères provincial et visiteur, 23. 5. 1580.

communauté, cet « espace intermédiaire »¹⁶³ que les pères tentèrent une nouvelle implantation, comme cela sera éclairé dans un chapitre ultérieur¹⁶⁴.

Grâce à la « voie moyenne » décidée par le provincial et les pères profès de Goa en envoyant le prêtre séculier Melchior da Sylva, l'entreprise missionnaire était relancée et repensée. De 1603 à 1605, cinq missionnaires débarquaient en Éthiopie. De 1619 à 1630, c'était une vingtaine qui gagnaient le royaume du prêtre Jean. La province de Goa conserva son rôle de distribution des hommes, celui de la poursuite de la formation (achèvement du cursus pour de nombreux missionnaires, premiers contacts avec le terrain en territoire outremer).

L'impulsion pour la revivification de la mission au royaume du prêtre Jean est l'œuvre du pouvoir temporel en la personne de Philippe II. Les réseaux empruntés pour l'application de son projet sont identiques à ceux utilisés une cinquantaine d'années auparavant par le souverain portugais João III, à la différence tout de même que Philippe II « court-circuite » le passage par le centre romain de la Compagnie.

Quant au « gouvernement local » de Goa, il est placé dans l'obligation d'obtempérer aux ordres royaux et la seule marge d'action se limita au choix des hommes. Des choix qui démontrent des prises de risques minimales et qui soulignent que l'expérience des années passées empêche la répétition d'entreprises inutiles. C'est uniquement à partir de 1623-1624¹⁶⁵, alors que le roi d'Éthiopie Susneyos (1607-1632) a donné des signes de son adhésion à la foi romaine, que le personnel missionnaire pour l'Éthiopie fut augmenté de manière échelonnée (on s'attardera plus loin sur les différentes étapes) pour atteindre son maximum de 22 jésuites en 1629¹⁶⁶.

L'analyse de ces deux périodes a permis de souligner l'implication directe et indirecte du relais qu'était la province de l'Inde pour les missions d'Afrique orientale et de montrer premièrement, que le rôle décisif occupé dans les années 1555-1560 par le gouvernement de la province d'Inde — l'envoi de jésuites comme « ambassadeurs », la recomposition du projet initial dans le cas

163.S. Gruzinski, 1999 : 42-43.

164.Cf. chapitre III.

165.*RÆSOI* 6, 1908 : 414.

166.*RÆSOI* 12, 1912 : 360.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

de la mission d'Éthiopie ; et pour la mission chez les *cafres*, en décidant d'un projet missionnaire — montre une plus grande participation en matière de décision qu'à la période suivante. Ce moment correspond dans le contexte de l'histoire de la Compagnie de Jésus à un moment de réflexion engagée par l'ordre sur son éventuelle décentralisation dans le domaine des missions à partir d'exemples concrets. Les cas du royaume du prêtre Jean et de la Cafrerie sont pour une bonne part dans l'élaboration du texte de 1558 et comme le soulignait A. Maldavsky, « [le texte de 1558] sa vocation de projection dans l'avenir s'inscrit dans et à partir du constat de ce qui existe. Peut-être est-ce là sa limite et l'une des raisons pour lesquelles il ne soit pas sorti des cartons de la Compagnie »¹⁶⁷. Même si ce texte est resté à l'état de projet il est tout de même le témoin de la prise en compte des difficultés que le centre romain pouvait éprouver quant aux décisions relatives à des missions très excentrées.

Deuxièmement, l'analyse de la période de la fin des années 1580 à 1598 (mais qui s'applique jusqu'en 1630, date de l'envoi des derniers jésuites pour l'Éthiopie) illustre au contraire le rôle de Goa se limitant strictement à celui de gestionnaire du personnel, de redistribution des missionnaires, de formation « continue » des jésuites. On peut parler de resserrement des initiatives et d'une plus grande dépendance par rapport aux volontés en provenance du pouvoir temporel.

Après avoir souligné le rôle qu'occupe la province de l'Inde par rapport à la mission éthiopienne, il est temps de mener une réévaluation du personnel missionnaire destiné à l'Éthiopie entre 1555 et 1630, surtout en ce qui concerne les premiers contingents envoyés d'Europe (en 1555 et 1556) à destination du « prêtre » comme on les appelle alors. Cette réévaluation prendra en compte non seulement les jésuites effectivement parvenus sur leur terrain de mission, mais aussi ceux qui furent choisis et destinés à l'Éthiopie. Cette double donnée est absolument nécessaire si l'on souhaite s'intéresser à la stratégie mise en place en Europe et en Inde. Quels sont les outils pour engager une telle enquête ?

167.A. Maldavsky, 1999 : 332.

LE PERSONNEL MISSIONNAIRE D'ÉTHIOPIE : ANALYSE DES TRAJECTOIRES COLLECTIVES

La nécessité d'une analyse des trajectoires collectives se fait sentir, parce que c'est elle qui permet d'appréhender une facette de la politique missionnaire, de savoir précisément quel profil de jésuite entendait-on expédier sur ce terrain. Il va de soi que cinq jésuites répartis dans différents lieux d'Éthiopie (la situation entre 1605 et 1620), séparés dans le pire des cas de vingt jours de marche (entre Fremona dans le Tigré et Gorgora dans le Dämbya), n'a pas le même impact que vingt ou vingt-deux jésuites répartis sur le même territoire (la situation entre 1628 et 1632). Par conséquent, la question du nombre est déterminante, il est donc important de savoir combien de jésuites ont participé à la mission au royaume du prêtre Jean.

Cependant puisque la perspective est de saisir quel type de politique est mise en place par la hiérarchie romaine et goanaise, recenser uniquement les missionnaires qui ont été effectivement sur le terrain éthiopien, ne rendrait pas compte de la stratégie mise en place en amont. Or, dans le cas de la mission éthiopienne on peut observer une différence significative entre les « destinés à » — c'est-à-dire ceux qui furent désignés comme missionnaires pour l'Éthiopie — et ceux qui y sont effectivement parvenus. En effet, sur soixante et un jésuites « destinés à » trente-sept sont parvenus au royaume du prêtre Jean entre 1555 et 1630, une différence qui invite à prendre en compte les deux données. Mais pour quelle raison reprendre un tel dossier ?

Premièrement, parce que l'auteur jésuite du XVII^e siècle, Manuel d'Almeida, qui propose un bilan quantitatif des missionnaires concernés par cette mission est différent de celui auquel on parvient. Il faudra donc tenter d'en saisir le pourquoi et de savoir combien finalement ont été désignés pour l'Éthiopie. Deuxièmement, parmi les auteurs modernes, soit la reprise du « bilan » de M. d'Almeida est quasi systématique soit la question est complètement éludée, le travail à partir des sources pour ce dossier ayant été négligé. Cela peut s'expliquer par leur tendance à insister sur des trajectoires individuelles — celles des personnages missionnaires ayant occupé des postes de responsabilité —, en faisant davantage l'histoire des « grands hommes » que l'histoire du phénomène missionnaire éthiopien dans sa globalité¹⁶⁸.

168. On pense en particulier aux études de J.-B. Coulbeaux, 1929 : 104-263 ; A. Kammerer, 1949 : 278, l'auteur reprend la référence de M. d'Almeida ; Girma Beshah & Merid Wolde

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

Quel est donc le matériel dont on dispose pour un examen nouveau de cette question ?

Les outils pour une approche quantitative du personnel missionnaire

Des documents relevant du domaine institutionnel, les listes de missionnaires, qui se transforment au cours du temps pour devenir des *catalogues* sont les outils les plus précieux pour une révision de la question. En les confrontant au bilan que livre M. d'Almeida dans sa chronique, certains réajustements pourront être effectués.

Les listes devenues les catalogues

Les *catalogues* sont des documents d'archives qui permettent de réaliser une étude prosopographique, de s'intéresser aux trajectoires individuelles pour mener une analyse collective. Les « *catalogues* » sont, dès 1545¹⁶⁹, un des instruments de la centralité de la Compagnie de Jésus et apparaissent sous la forme de listes¹⁷⁰. En 1574, sous le généralat de Mercurian, une circulaire est envoyée dans les provinces accompagnée d'un *catalogue* qu'il conviendrait de tester. En 1580, la période d'expérimentation s'achève avec l'établissement du *catalogue triennal* définitif. Comme le souligne C. de Castelnau-L'Estoile, la mise en place des *catalogues* selon un modèle identique correspond au moment où la Compagnie de Jésus, a considérablement augmenté puisqu'elle était passée de 1 500 membres en 1556 à plus de 5 000 membres en 1579¹⁷¹.

Aregay, 1964 : 53-104 ; Tewelde Beiene, 1983 : 442 p. ; P. Caraman, 1988. Aucune des études citées avant n'a dressé à partir de la documentation un inventaire exhaustif des missionnaires destinés à l'Éthiopie.

169. La présentation qui suit s'inspire très largement de celle faite par C. de Castelnau-L'Estoile, 1999 : 186-189.

170. En ce qui concerne ce type de source, les jésuites ont commencé à établir régulièrement des catalogues pour toutes les provinces. Cette manière de procéder, comme le souligne P. Girard n'est pas une caractéristique originale de l'ordre des jésuites, dans la mesure où par exemple pour la Chine, les ordres mendiants ont également tenus des listes de leurs missionnaires (cf. P. Girard, 1996 : 188).

171. C. de Castelnau-L'Estoile, 1999 : 187. Je souhaite apporter une nuance à ce qu'écrit C. de Castelnau-L'Estoile concernant la rédaction en latin dès la fin du XVI^e siècle des catalogues. Pour ceux de la province de l'Inde, en 1627, le premier catalogue est rédigé en portugais, en revanche le second lui est en latin (cf. annexe 2). Cf. pour la progression numérique des membres de la Compagnie, D. Alden, 1996 : 17, tab. 1. 1.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÊTRE JEAN

Deux types de *catalogues* étaient dressés à partir des années 1580. Le premier appelé *catalogue annuel* ou *catalogue bref* était établi par le provincial chaque année. Il s'agit d'une liste des jésuites de la province classés par ordre d'importance décroissant : les profès, les coadjuteurs spirituels, les coadjuteurs temporels et les novices.

Le second, le *catalogue triennal* établi tous les trois ans, dont A. Desmoutier propose une définition extrêmement claire sera reprise ici, « Il se subdivise en trois. Un *catalogue primus* reprend la liste des noms par collèges et maison et fournit pour chacun une série de renseignements biographiques. Il est disposé en forme de tableau quadrillé : en face de chaque nom, le lieu de naissance, l'âge, l'état de santé, le nombre d'années vécues dans l'Ordre ou la date d'entrée, le temps consacré aux études, les emplois antérieurement exercés avec, le plus souvent, une indication sur le nombre d'années consacrées à chacun, le grade universitaire et, enfin, la catégorie des vœux prononcés dans la Compagnie. Le *catalogue secundus* reproduit la disposition du *primus*, en remplaçant le nom et le prénom par un numéro qui renvoie à celui-ci. Il porte en trois ou quatre mots des appréciations sur chacun concernant ses dons (*ingenium*), son jugement, sa prudence, son expérience, sa culture intellectuelle (*profectus in litteris*), sa complexion naturelle caractérisée selon les conceptions du temps, ses capacités (*talentum*). Un troisième *catalogue* (*catalogus rerum*) rend brièvement compte de la situation juridique et financière de chaque établissement »¹⁷².

Pour le cadre éthiopien, il est nécessaire de compléter cette définition, notamment en ce qui concerne la présentation du *catalogue primus*. Les informations sur la mission d'Éthiopie sont contenues dans les *catalogues triennaux* composés par la province de l'Inde (Goa), de laquelle l'Éthiopie dépendait. C'est donc à partir des informations recueillies dans les lettres des missionnaires — ou à partir d'éléments fournis par le supérieur de la mission¹⁷³ —, que le provincial de Goa était en mesure de remplir la « rubrique mission d'Éthiopie ou du prêtre Jean ». À l'intérieur de celle-ci aucune subdivision reprend la liste des noms par collège et maison. La mission apparaît

172.A. Demoustier, 1995 : 4-5.

173.Ce qui est une hypothèse dans la mesure aucun document de ce type n'a été retrouvé dans les archives.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

comme un seul et même ensemble¹⁷⁴. Autant dire qu'il s'agit de sources tout à fait précieuses pour se livrer à une évaluation quantitative.

Le bilan quantitatif de la chronique de Manuel d'Almeida

La seconde catégorie de sources, totalement différente de la première, puisqu'il s'agit d'une chronique qui s'appuie à son tour sur d'autres chroniques est l'*Historia da Ethiopia* du père Manoel d'Almeida¹⁷⁵. Ce dernier chargé de réécrire l'*Historia de Ethiopia* du père Pero Paes, qu'il débute en 1626 mais achève à Goa en 1646, après l'expulsion des jésuites d'Éthiopie se livre déjà à son époque au bilan du « capital humain » déployé pour la mission d'Éthiopie, en insistant sur les énergies dépensées, « premièrement par les Sérénissimes rois du Portugal et toute la nation portugaise et deuxièmement par saint Ignace et ses fils »¹⁷⁶. Selon lui, cinquante-six jésuites furent mêlés à cette mission d'Éthiopie, seuls trente-sept y parvinrent¹⁷⁷. L'histoire de l'entreprise missionnaire est analysée à posteriori, et c'est dans ce cadre que l'auteur se livre à un bilan quantitatif de la mission. Pour se faire, Manoel d'Almeida présente l'ensemble des religieux de la Compagnie ayant été mêlés à cette entreprise missionnaire en s'appuyant tout d'abord sur une chronique de la Compagnie¹⁷⁸, que l'on peut identifier à celle de N. Orlandino, publiée en 1620¹⁷⁹, mais qui ne concerne que la première période (1555-1557), ensuite sur l'*Historia de Ethiopia* de Pero Paes comme le suggère la reprise d'une date erronée¹⁸⁰. Ce texte était pour Manuel d'Almeida un outil précieux car Paes fait

174. Voir à titre d'exemple l'annexe 2 (Extrait du *catalogue* de la province d'Inde (mission d'Éthiopie janvier 1627).

175. Éditée par C. Beccari dans *RÆSOI* 5, 1907 ; *RÆSOI* 6, 1907 ; *RÆSOI* 7, 1908. Étant donné que l'objet du chapitre V est d'analyser les œuvres des pères Paes et d'Almeida beaucoup plus en détail, on se limite ici à quelques remarques, concernant le personnage et son œuvre.

176. *RÆSOI* 5, 1907 : 333.

177. *RÆSOI* 5, 1907 : 339.

178. *RÆSOI* 5, 1907 : 335.

179. N. Orlandino, 1620 : 426 p. Notamment le livre XV est consacré aux missionnaires destinés à l'Éthiopie.

180. En effet, Almeida (*RÆSOI* 5, 1907 : 337) situe le départ pour l'Éthiopie des pères Paes et Monserrate en 1588, comme le faisait Paes dans son ouvrage (*RÆSOI* 3, 1906 : 153 ; P. Pais, 2, 1945 : 371). Or, C. Beccari l'a bien démontré en s'appuyant sur une lettre de P. Paes écrite à Goa le 10. 12. 1596 (*RÆSOI* 11, 1911 : 13) que leur départ eut lieu en 1589. L'erreur commise par

le récit d'événements auxquels Almeida n'a pas assisté (de 1603 à 1622). Enfin, en ce qui concerne la dernière période (de 1624 à 1633), il put consulter à Goa les *catalogues* du personnel missionnaire et faire appel à sa mémoire des temps et des lieux. Ainsi Manuel d'Almeida fournit à l'historien des informations qu'il a lui-même récoltées à partir d'un corpus de textes, ce qui était de son point de vue un excellent moyen de souligner les difficultés rencontrées au cours de cette mission.

Cependant, il semble que le travail de Manuel d'Almeida doit être réévalué, parce que son bilan omet une part non-négligeable de missionnaires, en ce qui concerne les premiers contingents à destination du royaume du prêtre Jean (1555 et 1556). C'est dans ce cadre que les listes de missionnaires (et non les *catalogues* qui n'existent pas à cette époque), donnent l'occasion d'examiner à nouveau le bilan quantitatif proposé par Manuel d'Almeida et d'amorcer une réflexion nouvelle quant à la manière dont on envisageait le projet éthiopien, point de vue qui semble avoir été celui du patriarche João Nunes Barreto, comme on le verra ensuite.

La réévaluation du nombre des missionnaires pour la première phase (1555-1556)

Avant de proposer la liste exhaustive des missionnaires qui au départ de Lisbonne étaient destinés à l'Éthiopie pour les années 1555 et 1556, il convient de s'arrêter sur le nombre jusque là retenu. D'un côté, il y a les lettres qui émanent de Rome, du gouvernement de la Compagnie et qui fixent le quota des missionnaires à destination de l'Éthiopie à douze ¹⁸¹. De l'autre, il y a les auteurs postérieurs comme par exemple Manoel d'Almeida pour qui, treize

Pero Paes dans son livre peut s'expliquer par le fait qu'il le rédige près de trente ans après les événements (cf. l'argumentation développée par Beccari dans *RESOI* 2, 1905 : XI-XV).

181. *MHSI, MI*, 7, 1966 : 77, lettre d'Ignace de Loyola à Battista Viola du 2. 6. 1554; *MHSI, MI*, 7, 1966 : 235-236, lettre à Francisco Palmio du 14. 7. 1554; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 460, lettre d'Ignace de Loyola au roi Claude (Gälawdewos) d'Éthiopie du 23. 2. 1555, « Le Sérénissime roi du Portugal m'a écrit à diverses reprises en me manifestant qu'il serait très heureux qu'on désigne douze des religieux de notre petite Compagnie, dite de Jésus ; Son Altesse [le roi du Portugal] choisirait l'un d'entre eux comme patriarche et deux autres comme coadjuteurs de celui-ci ».

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

missionnaires quittèrent Lisbonne en 1555 (dix) et en 1556 (trois) afin d'être envoyés au royaume du prêtre Jean ¹⁸².

La reprise du dossier, notamment les documents qui témoignent du départ réel des missionnaires, témoigne en faveur d'un nombre supérieur à celui de douze ou de treize missionnaires. Cet indice supplémentaire est d'autant plus intéressant qu'il permet de souligner la participation active du patriarche João Nunes Barreto dans l'entreprise missionnaire éthiopienne et de mettre à nouveau en évidence son rôle de « décideur », souligné précédemment. Il convient dès lors de reprendre l'enquête pas à pas.

Le premier contingent missionnaire (1555) : identifié sans ambiguïté

Un premier contingent de jésuites s'embarquait de Lisbonne, le 1^{er} avril 1555. Pour celui-ci, les sources sont claires et permettent sans ambiguïté de connaître leur nombre, leur identité et leur fonction. Ils se répartissent de la manière suivante :

Tableau 1 : *Liste des missionnaires à destination de l'Éthiopie en 1555* ¹⁸³

Départ de Lisbonne (1.4.1555)	
Noms usuels	Fonction
Melchior Carneiro	<ul style="list-style-type: none">• profès• <u>futur</u> évêque (coadjuteur du patriarche)
António de Quadros	<ul style="list-style-type: none">• supérieur de la mission• profès
Manoel Fernandes	Père
Miguel Barul	Père
João Boukyau	père

182.*R.ESOI* 5, 1907 : 336.

183.L'ensemble des informations est tiré de *DI*, 3, 1954 : 271 ; confirmées par *DHMPPOI* 6, 1951 : 162. Cf. également les travaux de J. Wicki, 1967 : 270-71.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

Jeronimo de Cuenca	Père
† ¹⁸⁴ André Gonzalez	Père
† Gonzalo Pascoal	père
† Alfonso Lopes	Frère
António da Costa	Frère
Total : 10 jésuites, dont 3 morts en voyage	1 évêque en attente de consécration 7 pères 2 frères

Quelques remarques sont à faire notamment en ce qui concerne la structure hiérarchique. Un évêque Melchior Carneiro, — pas encore consacré¹⁸⁵ —, devait seconder le patriarche. António de Quadros en qualité de profès devait assumer la charge de supérieur de la nouvelle mission à qui des instructions particulières furent remises¹⁸⁶. Enfin, six pères devaient assurer la charge d'apostolat, tandis que les frères — probablement des coadjuteurs temporels ou des novices — se chargeraient de l'intendance. Un premier contingent composé à lui seul déjà d'éléments susceptibles d'assumer quelques charges. Un second devait le rejoindre l'année suivante.

Le nombre du second contingent : une affaire plus délicate

En revanche, en ce qui concerne le second contingent, sur lequel Manoel d'Almeida reste elliptique pour ne pas dire silencieux, les documents posent un certain nombre de difficultés qu'il convient de résoudre.

C'est grâce à deux documents, qui présentent des informations différentes, que l'on peut connaître le nombre de missionnaires envoyés cette année là de Lisbonne vers Goa. Le premier est une lettre du père Gaspar Calaça écrite à Lisbonne le 30 avril 1556 et adressée à Ignace de Loyola, dans laquelle il signale que dix jésuites embarquèrent cette année là ; trois parmi eux étaient destinés à aller en Inde (il en donne les noms) et sept destinés à gagner le

184.Ce signe employé dans ce tableau signifie que le personnage est mort durant le périple le menant à Goa.

185.Voir pages précédentes sur les péripéties de sa consécration.

186.*MHSI, MI*, 8, 1966 : 696-698.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

royaume du prêtre Jean (où seulement quatre noms sur sept sont indiqués)¹⁸⁷. En revanche, le deuxième document, la liste des compagnons envoyés en 1556 à Goa, signale quant à lui, que quatorze jésuites, plus une liste nominative, furent envoyés en Inde cette année là, et que « quasi tous allaient pour le Prêtre »¹⁸⁸.

Soit l'on attribue à cette phrase une réalité majorée, ainsi il suffit de retirer du total (de quatorze) les trois missionnaires dont on est certain qu'ils étaient destinés à l'Inde : les pères dom Gonçalo da Silveira (puisqu'il devait assumer la charge de provincial¹⁸⁹, Francisco Rodrigues et Lourenço de Valdès cités dans la lettre du père G. Calaça, dans ce cas c'est onze missionnaires qui devaient se rendre en Éthiopie. Soit l'on considère que la lettre de G. Calaça fournit le nombre exact du contingent pour l'Éthiopie, alors seulement sept missionnaires étaient destinés au prêtre Jean.

Afin de pouvoir résoudre ce décalage d'informations entre les deux sources, ce sont les documents postérieurs à 1557, l'année où six missionnaires furent envoyés en Éthiopie, qui permettent notamment de savoir lesquels des jésuites présents en Inde ou ailleurs (sauf en Éthiopie), y étaient destinés. Il s'agit de deux lettres, la première du père Francisco Cabral écrite de Goa, le 25 novembre 1559¹⁹⁰, et la seconde du père dom Gonçalo da Silveira écrite de Goa, le 27 novembre 1559¹⁹¹, toutes deux adressées au général de la Compagnie, J. Lainez. Les deux lettres sont des listes, où chaque jésuite est répertorié avec la fonction occupée durant l'année 1559 et certains, alors qu'ils sont à un poste dans un collège ou une résidence d'Inde, conservent aux yeux des auteurs leur première destination, puisqu'ils rappellent qu'ils « sont du prêtre [Jean] », c'est-à-dire pour le royaume du prêtre Jean. Figurent dans ces deux documents à la fois des missionnaires du premier et du second contingent. Quant à ceux du second dont on se préoccupe ici, quatre jésuites peuvent être identifiés grâce à l'expression « est du prêtre » : le père João de Mesquita¹⁹², que déjà la lettre de G. Calaça¹⁹³ destinait à l'Éthiopie, le frère Bertolameu Carrilho¹⁹⁴, le frère João

187.*RESOI* 10, 1910 : 57.

188.*DI* 3, 1954 : 471-473.

189.Cf. pages précédentes.

190.*DI* 4, 1956 : 442-463.

191.*DI* 4, 1956 : 466-476.

192.*DI* 4, 1956 : 450, 468.

193.*RESOI* 10, 1910 : 57.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÊTRE JEAN

Gonçalvez ¹⁹⁵ et le frère João de Bustamente ¹⁹⁶. Le cas d'un autre jésuite, le frère Bertolameu dos Santos ¹⁹⁷ peut être résolu grâce à ces deux documents ; dans la mesure où la mention « est du prêtre » n'est pas associée à ce missionnaire, on peut en conclure qu'il n'y était pas destiné.

Il y a enfin le frère João (ou Sebastião) Rodriguez qui, mort en mer, n'atteignit jamais Goa, mais qui devait se rendre en Éthiopie d'après la lettre du père A. Gualdames écrite à Goa le 9 novembre 1556 ¹⁹⁸.

Ainsi, sur la liste des quatorze missionnaires envoyés en Inde en 1556, on a pu résoudre la situation de douze jésuites. En revanche, la question de deux d'entre eux reste entière. Effectivement, en ce qui concerne les frères Francisco Lopes et Gonçalo Cardoso qui furent envoyés en Éthiopie en 1557 avec l'évêque dom André de Oviedo, les sources ne permettent pas de savoir si, à leur départ de Lisbonne, leur destination était ou non l'Éthiopie. Par conséquent deux hypothèses peuvent être envisagées : soit dès Lisbonne ils étaient nommés pour l'Éthiopie et dans ce cas le nombre des missionnaires partis en 1556 pour l'Éthiopie s'élève à dix, soit c'est à leur arrivée à Goa, à la lumière des nouvelles informations rapportées par les deux éclaireurs, Gonçalo Rodriguez et Fulgêncio Freire, que la stratégie de Goa à l'égard du royaume du prêtre Jean engagea à modifier le choix du nombre de jésuites devant être envoyés en cette terre de mission, comme on l'a vu précédemment. Si la seconde hypothèse est la bonne, il faut s'interroger sur les mobiles qui engagèrent les autorités goanaises à choisir d'autres missionnaires. Avant d'aborder cet aspect, on propose ci-après un récapitulatif de la démonstration présentée sous la forme d'un tableau :

194.*DI* 4, 1956 : 450, 468.

195.*DI* 4, 1956 : 460, 472.

196.*DI* 4, 1956 : 460, 473.

197.*DI* 4, 1956 : 451, 468.

198.*DI* 3, 1954 : 508.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

Tableau 2 : Liste des missionnaires à destination de l'Inde et de l'Éthiopie en 1556

Départ de Lisbonne le 30 3. 1556				
Liste d'après la lettre de G. Calaçã ¹⁹⁹	Liste des missionnaires envoyés en Inde en 1556 ²⁰⁰	Fonction	Destiné à	Entré en Éthiopie en 1557
dom Gonçalo [da Silveira]	dom Gonçalo [da Silveira]	père et provincial de l'Inde ²⁰¹	Goa	non
Francisco Rodriguez	Francisco Rodriguez	Père	Goa	non
Lourenço [de Valdès]	Lourenço [de Valdès]	Père	Goa	non
João Nunes [Barreto]	João Nunes [Barreto]	Patriarche	Éthiopie	non
André [de Oviedo]	André [de Oviedo]	évêque coadjuteur du patriarche	Éthiopie	oui
João de Mesquita	João de Mesquita	Père	Éthiopie	non
[André] Gualdames	[André] Gualdames	Père	Éthiopie	oui
un frère imprimeur	João de Bustamente	Frère	Éthiopie	non
un frère	Bertolameu Carrilho	Frère	Éthiopie	non
un frère	João Gonçalves	Frère	Éthiopie	non
	Francisco Lopes	Frère	?	oui
	Bertolameu dos Santos	Frère	Goa	non

199. *RÆSOI* 10, 1910 : 57.

200. *DI* 3, 1954 : 471-473.

201. J. Polanco, 1970-1979 : 430.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

	Gonçalo Cardoso	Frère	?	oui
	† João [Sebastião] Rodriguez	Frère	Éthiopie	non
10	14	1 patriarche 1 évêque 5 pères 7 frères	Éthiopie : 8 Goa : 4 ? : 2	4

La présence d'un frère imprimeur, João de Bustamente, est tout à fait digne d'intérêt. En effet, avoir l'intention d'envoyer en Éthiopie un frère maîtrisant les techniques de l'imprimerie, alors qu'à Goa à cette date aucun imprimeur n'était présent, c'était considérer le terrain éthiopien comme prioritaire pour l'installation d'un atelier de typographie qui permettrait une diffusion plus large des écrits (catéchismes, livres religieux, grammaires...) ; et c'était également avoir été sensible à l'existence en Éthiopie d'une culture écrite²⁰² à laquelle les missionnaires devaient répondre. En définitive, João de Bustamente resta à Goa, suite au remaniement du personnel à destination de l'Éthiopie en 1557, et devenait le premier typographe européen à exercer à Goa et à implanter le premier atelier de typographie²⁰³.

Ainsi, si l'on fait le total entre le premier et le second contingents un minimum de dix-huit missionnaires étaient destinés à l'Éthiopie, au départ de Lisbonne. Cette nouvelle estimation à la hausse est corroborée par une lettre du patriarche João Nunes Barreto au provincial du Portugal, J. Miron dans laquelle il souligne la nécessité de partir avec davantage de missionnaires. Le provincial lui-même gêné de cette requête, à cause du manque de personnel pour les besoins de sa province, se « plaint » à Ignace de Loyola dans une lettre écrite à Lisbonne le 6 août 1555²⁰⁴. Le patriarche semble avoir eu gain de cause, puisqu'il embarquait en 1556, avec sept missionnaires au minimum à destination de l'Éthiopie.

202.Cf. chapitre I, sur les contacts entre Ignace de Loyola et Täsfa ሳይወን.

203.Cf. C. da Silva, 1993 : 135-136.

204.DI 3, 1954 : 271-272.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

Il est assez peu probable que la nouvelle des trois missionnaires décédés durant le voyage du premier contingent ait atteint Lisbonne avant l'envoi du second, pour une raison de temps, ainsi ce ne fut pas pour des motifs de remplacement que le second groupe de jésuites fut augmenté. Par conséquent, cette enquête à travers les sources invitent, tout d'abord à réévaluer le nombre des jésuites à destination de l'Éthiopie au départ de Lisbonne et ensuite à souligner l'influence du patriarche, sa requête ayant été entendue, et enfin à remettre en perspective la mission programmatique éthiopienne par rapport aux autres missions orientales, à la charge de Goa à la même époque, de manière à souligner son caractère particulier.

Le cas particulier du projet éthiopien, comparé aux missions de l'Orient

En 1556, la Compagnie de Jésus compte 1 500 membres. L'une des principales préoccupations de cette Compagnie naissante était, à en croire les sources, la pénurie de personnel, aussi bien en Europe que dans les Indes orientales. Il serait dès lors intéressant de regarder la place qu'occupe numériquement la mission au royaume du prêtre Jean, par rapport aux autres missions orientales.

À la même époque, en tenant compte uniquement des missions sous la responsabilité de la province de Goa et donc en excluant Goa qui constituait la plaque tournante d'où les missionnaires étaient redistribués, la mission du prêtre (comme l'appelle les lettres) ou de l'Éthiopie est certainement, en terme de projet (dix-huit jésuites au minimum) celle qui devait être la mieux fournie, en tous les cas numériquement parlant.

En gardant ce nombre présent à l'esprit, mais qui n'apparaîtra pas dans ce tableau, on en proposera un qui tiendra compte uniquement des effectifs « réels » de chaque mission dirigée par la province de Goa. Il s'agit d'un ordre de grandeur, étant donné que seules quelques lettres ont servi à l'élaboration de ce graphique, cependant au-delà de sa fiabilité, il permettra de mesurer le projet de mission en Éthiopie en le comparant aux autres missions orientales.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÊTRE JEAN

Tableau 3 :

*Les effectifs jésuites des missions orientales de 1553 à 1559*²⁰⁵

	1553	1555	1559
Chine	1		
Japon	5	11	8
Maluco	5	7	5
Malaca			4
Cochim	4	2	8
São Thomé	2	2	1
Cormorin	2	7	6
Coulão	3	2	3
Baçaim	4	4	3
Tana	1		5
Ormuz	2	2	3
Prêtre [Éthiopie]		2	6
Damão			2

Pour la période de 1553 à 1559, c'est la mission pour le Japon qui possède l'effectif le plus élevé en missionnaires (avec un pic en 1555). Cependant, en terme de projet uniquement la mission d'Éthiopie (avec ses dix-huit prévus, qui n'apparaissent pas ici) conserve numériquement la première place. Par conséquent, en tant que projet, la mission d'Éthiopie apparaît comme un cas particulier. À la différence des autres régions (cf. figure 6), où seulement

205. Pour l'élaboration de ce tableau on a utilisé pour l'année 1553, le *catalogus brevis ineutis anni 1553*, édité dans *DI*, 2, 1950 : 618-621, pour l'année 1555, le *catalogus sociorum provinciae Indiae* [Goa inter 21-31 decembris 1555] édité dans *DI* 3, 1954 : 409-412 et enfin pour l'année 1559, la lettre de Francisco Cabral écrite à Goa le 25. 11. 1559 et adressée au général de la Compagnie J. Lainez et éditée dans *DI* 4, 1956 : 442-463.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

quelques missionnaires étaient envoyés afin de mesurer l'intérêt du terrain missionnable, celle du prêtre Jean devait recevoir dès le départ une structure administrative et ecclésiastique importante eut égard à ce que l'on présupposait en Europe, à savoir la vacance du pouvoir religieux éthiopien et l'obédience prochaine du prêtre Jean à la papauté ²⁰⁶.

Après avoir réévalué le nombre des jésuites destinés à se rendre en Éthiopie et ainsi souligné le caractère particulier de l'entreprise par rapport à celles mises en place en Orient à la même période, il convient maintenant d'aborder dans sa globalité l'analyse des trajectoires collectives des missionnaires d'Éthiopie.

L'analyse des trajectoires collectives : un révélateur des politiques missionnaires (1555-1630)

La proposition d'une analyse des trajectoires collectives des missionnaires d'Éthiopie (sur la longue durée) ne peut se faire qu'à partir des histoires individuelles ²⁰⁷. C'est en effet à travers la prise en compte de l'ensemble de ces trajectoires individuelles qu'il est envisageable de souligner les phases d'extension et de repli de la mission éthiopienne, en se plaçant du point de vue de la politique mise en place par la hiérarchie romaine et goanaise.

206.Cf. chapitre I.

207.Tout le travail en amont ne sera pas proposé ici mais uniquement les résultats. Je livrerai à travers l'analyse des trajectoires collectives, le résultat des fiches biographiques constituées pour chaque missionnaire (à partir d'une documentation que l'on a déjà présenté à différents endroits de ce travail : listes et *catalogues*, correspondance et chroniques en ayant pris le soin de recouper les informations) et traitées de manière informatique avec une base de données. Un autre dossier, mais qui reste à établir faute de documentation suffisante, concerne les « oubliés de l'histoire », c'est-à-dire ceux qui accompagnèrent les contingents jésuites. Les intégrer, permettrait de repenser la définition même de la mission. Dans quelle mesure les jésuites seulement peuvent être considérés comme des ouvriers de la mission ? Ne peut-on pas y inclure ceux qui font le voyage en leur compagnie et qui d'une manière différente mais tout aussi utile participent à l'implantation de la mission (les militaires portugais, les maçons pour les églises, les musiciens pour les chœurs) ? Dans la mesure de la documentation disponible, on évoquera, en particulier au chapitre III (la formation de l'espace catholique) les personnages ayant accompagné les jésuites en offrant leur savoir faire technique dans le domaine architectural.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

(**figure 7** Carte de la situation des missions jésuites en Orient entre **1553-1559**)

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

Par ailleurs, le souci de mêler les deux dimensions, celle des tentatives et celle des réussites restera une constante car elle offre un éclairage nécessaire pour aborder le type de stratégie pensé à l'extérieur du terrain missionnable.

Les tentatives pour accéder à l'Éthiopie (1555-1630) : un indice de la politique missionnaire éthiopienne

Il convient dès lors de représenter avec la profondeur chronologique suivante, de 1555 à 1630, les tentatives pour entrer en Éthiopie et les réussites. Étant donné qu'il s'agit de l'acte en lui-même, ce ne seront pas les individus ²⁰⁸ qui seront comptabilisés mais les essais, ce qui est une donnée plus significative dans la mesure où elle permettra de mettre l'accent sur la politique envisagée du point de vue externe. Ainsi pour la période de 1555 à 1630, quel est le nombre de tentatives réalisées et celui des réussites ? Le graphique suivant en propose un aperçu.

Graphique 2

Comparaison entre les tentatives et réussites missionnaires entre 1555 et 1630



208. En effet, à chaque période missionnaire, pour les deux premières c'est le cas d'un missionnaire (Fulgêncio Freire, en 1560, et Pero Paes, en 1589) et pour la troisième de deux (Jéronimo Lobo ou Brandão et João Velasco, en 1624), après avoir tenté une première fois d'atteindre leur terre de mission, tentative qui se solda par un échec, ils récidivèrent.

Plusieurs remarques s'imposent. La première concerne la période de 1555 à 1560. Étant donné que l'un des objectifs de ce graphique est de mettre en évidence les tentatives pour accéder au terrain missionnaire, il ne convenait pas d'y intégrer les dix-huit jésuites (au minimum) qui furent envoyés d'Europe avec le projet d'aller au royaume du prêtre Jean, puisque comme on l'a souligné précédemment, c'est en arrivant à Goa en 1556, qu'une réévaluation des besoins missionnaires pour l'Éthiopie fut décidée.

Deuxièmement, le graphique fait apparaître trois périodes distinctes. Elles sont le reflet de la politique missionnaire éthiopienne décidée en Europe et revue à Goa (pour le premier temps missionnaire de 1555 à 1560) et déterminée en Europe et appliquée par Goa (pour les deux temps suivants, de 1589 à 1605 et de 1620 à 1630).

Troisièmement, il permet de souligner les temps « morts ». Entre la première phase et la seconde près de trente années s'écoulent. Il correspond au moment, d'une part, où les difficultés d'un contact entre les missionnaires d'Éthiopie et la hiérarchie goanaise sont réelles, à cause de la présence ottomane en mer Rouge, et d'autre part à la solution envisagée à l'époque à la fois par le centre romain et la province de l'Inde : le rapatriement des jésuites²⁰⁹. Le second temps « mort », de 1605 à 1620, est quant à lui la prise en compte de l'expérience de la première phase, où l'initiative fut d'entreprendre une mission « test » en attendant que les résultats se produisent. Des signes concrets, de la part du pouvoir éthiopien, vers le début des années 1620 étant donnés, on pouvait envisager l'envoi de missionnaires en plus grand nombre, ce qui fut surtout le cas à partir de 1624 et les années suivantes.

Derrière ces tentatives et ces réussites, il y a des hommes. Peut-on tenter d'établir un profil du jésuite envoyé au royaume du prêtre Jean ? La question de la nation d'origine sera abordée en premier lieu, puis celle de l'âge des jésuites à leur arrivée en Éthiopie et enfin celle de leur formation.

La prédominance portugaise

Le recensement de la nation d'origine de l'ensemble du personnel missionnaire d'Éthiopie ne donne pas l'occasion de souligner une originalité de cette mission. En effet, comme certaines études sur d'autres zones

209.Cf. pages précédentes dans ce chapitre.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

géographiques (au Brésil ²¹⁰ et en Chine ²¹¹) ont pu le souligner, la prédominance des jésuites portugais est écrasante. Dans le cas éthiopien, si l'on conserve la distinction entre les missionnaires choisis et ceux qui y sont arrivés, la forte proportion des Portugais demeure.

En effet, de 1555 à 1630, soixante et un jésuites furent destinés à l'Éthiopie. On y dénombre trente-sept du Portugal, six de Castille, six d'Italie, trois de Sicile, deux de Catalogne, un de Flandres, un de France, un du Proche-Orient et un de la péninsule arabique (Maskat). Sur ces soixante et un, seuls trente-sept jésuites arrivèrent en Éthiopie, dont vingt-cinq du Portugal, cinq de Castille, un de Sicile et un de la péninsule arabique (Maskat).

Le constat qui s'impose est que la majorité des missionnaires provenaient de l'Europe du Sud (Espagne, Italie et Portugal) et qu'à l'intérieur de cette majorité les jésuites portugais prédominent ²¹², autant pour ceux qui étaient destinés à l'Éthiopie que pour ceux qui y sont réellement parvenus. Par conséquent, l'analyse générale ne montre pas que les tentatives, qui se soldent par des échecs, influent sur la politique missionnaire éthiopienne de la hiérarchie. Cette dernière ne change pas radicalement de cap en envoyant, par exemple massivement des jésuites originaires d'une autre nation.

Cependant, seule une analyse plus fine, permet de nuancer cette prépondérance portugaise notamment pour la période de 1589 à 1605. Les deux autres moments mettant en évidence le poids écrasant des Portugais, il n'y a pas lieu de les présenter ci-après.

De 1589 à 1605, huit jésuites tentent d'entrer en Éthiopie : deux du Portugal, deux d'Italie, un de Castille, un de Catalogne et un du Proche-Orient. Sur ces huit, seuls cinq jésuites atteignent leur terrain missionnaire, dont deux du Portugal, deux d'Italie et un de Castille.

210.C. de Castelnau-L'Estoile, 1999 : 193-199. Son analyse repose sur le *catalogue* de 1598 pour la province du Brésil, et souligne l'importance numérique des jésuites portugais.

211.J.-P. Duteil, 1994 : 20-23, souligne également la prédominance portugaise.

212.Dresser une cartographie précise des zones géographiques portugaises d'où sont natifs les missionnaires est impossible. En effet sur les trente-sept Portugais on connaît seulement pour vingt-deux d'entre eux la ville de naissance (62 % de l'ensemble). Ces vingt-deux sont originaires des régions portugaises situées au nord de Lisbonne (Viana do Castelo, Chaves, Braga, Vila Real, Viseu, Covilhã, Coimbra, Castelo Branco, Alcobaca, Santarem). Deux exceptions : Evora (grand centre jésuite) et Beja.

Le nombre de missionnaires étant très faible, il est difficile d'en tirer des conclusions qui portent à conséquence. La seule remarque que l'on peut s'autoriser à faire, c'est qu'on note effectivement un « rééquilibrage » entre les missionnaires d'Europe du sud. Est-ce totalement fortuit ou est-ce à mettre en relation avec l'union des deux couronnes ibériques en 1580 sous Philippe II ?

Dans son étude sur le personnel jésuite de la province du Brésil pour l'année 1598, C. de Castelnau-L'Estoile, faisait remarquer que au contraire, dans le cas du Brésil « il n'y a plus aucun Espagnol dans les expéditions missionnaires au départ de Lisbonne à partir de 1583 ! La méfiance semble même s'être accrue et on perçoit de nombreux signes de méfiance entre jésuites portugais et espagnols »²¹³. Cette remarque pour une autre zone missionnaire montre que dans le cas de la province de l'Inde, la situation semble être différente, et les deux jésuites espagnols envoyés en 1589 sont là pour en témoigner. Une autre réflexion, toujours du même auteur, à propos des Italiens est digne d'intérêt et permet d'expliquer leur présence dans le contingent éthiopien. En effet, elle signale que les jésuites italiens au Brésil deviennent plus nombreux à partir du XVII^e siècle, et qu'ils seront particulièrement demandés par les Portugais en raison de leur absence d'ambition coloniale²¹⁴.

Il n'empêche que s'il y eut, un « rééquilibrage » à la période de 1589 à 1605 dans le personnel envoyé en Éthiopie, à la période suivante de 1620 à 1630, la majorité fut portugaise.

Un autre élément d'analyse pour tenter de cerner le profil du missionnaire d'Éthiopie concerne l'âge auquel les missionnaires furent envoyés.

La majorité du personnel missionnaire : de moins de 50 ans

Les informations concernant l'âge des missionnaires lors de leur envoi en Éthiopie (ceux qui essayèrent et ceux qui réussirent) est également un indice supplémentaire permettant de voir quel genre d'hommes étaient utiles pour ce terrain du point de vue de la province de l'Inde, puisque c'est elle qui s'occupait de la gestion du personnel. À nouveau, il faut reprendre le découpage chronologique suggéré lors du graphique ? Étant donné que des informations

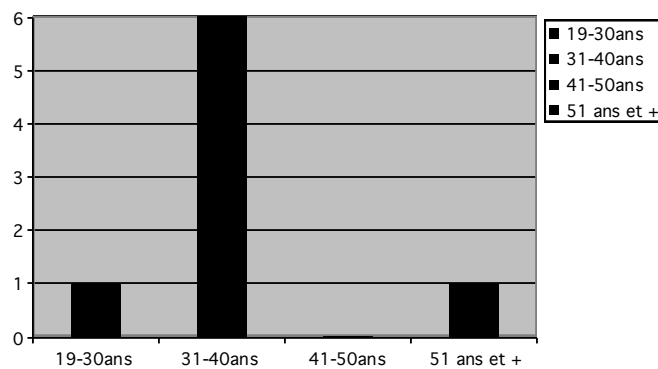
213.C. de Castelnau-L'Estoile, 1999 : 195-196.

214.C. de Castelnau-L'Estoile, 1999 : 196.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

précises sur l'âge des missionnaires n'est disponible que pour la fin du XVI^e siècle, on présentera deux graphiques pour les deux dernières périodes.

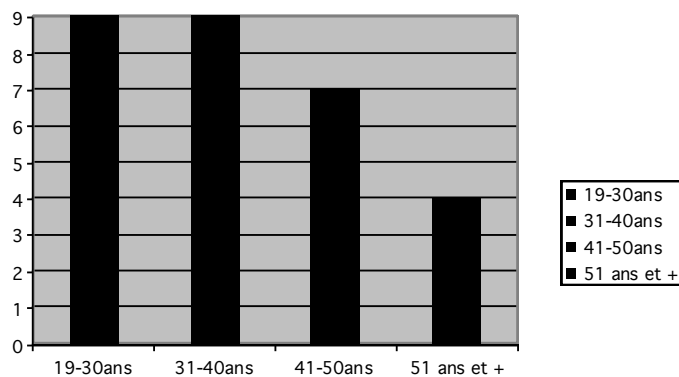
Graphique 3 : Âge des missionnaires à leur envoi en Éthiopie (1589-1605)



Le premier graphique montre la volonté de la province goanaise de ne pas envoyer un personnel trop jeune, inexpérimenté mais plutôt de choisir des hommes entre trente et quarante ans, ayant derrière eux entre douze et dix-neuf années passées dans la Compagnie de Jésus, et suffisamment robustes afin de faire face aux difficultés du périple. Il y a évidemment deux exceptions, sur lesquelles on s'attardait précédemment dans ce chapitre, la tentative des pères A de Monserrate (53 ans) et P. Paes (23 ou 24 ans) en 1589, où on ne peut pas parler pour le dernier de prêtre expérimenté puisqu'il reçut le sacerdoce, juste avant d'être envoyé ²¹⁵.

²¹⁵.Cf. pages précédentes dans ce chapitre.

Graphique 4 : Âge des missionnaires à leur envoi
en Éthiopie (1620-1630) ²¹⁶



En ce qui concerne le second graphique, les mêmes tendances peuvent être observées, mais on note également un renforcement du personnel plus jeune tout comme celui de la tranche d'âge des 41-50 ans. On peut y voir de la part de la hiérarchie goanaise la volonté d'élargir le panel missionnaire afin de renforcer la structure ecclésiastique qui se met en place à cette période, surtout entre 1626 et 1630 ²¹⁷.

Enfin le dernier point qui permet d'affiner le profil des missionnaires d'Éthiopie est celui de leur charge ecclésiastique et de leur degré de formation au sein de la Compagnie de Jésus au moment où ils furent choisis pour être expédiés sur le terrain éthiopien.

Des « cadres » et des théologiens

Les informations quant au cursus des missionnaires sont beaucoup plus riches pour les deux dernières périodes que pour la première. Ceci est dû à la

²¹⁶.Il manque quelques données sur la date de naissance de quelques jésuites, ce qui rend incomplet ce graphique, mais il permet de rendre compte des tendances.

²¹⁷.Cf. chapitre III.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

nature des sources, en effet les listes de missionnaires étant moins complètes que les *catalogues* qui deviennent le document normatif en 1580²¹⁸, elles offrent moins de possibilité de reconstituer les cursus de chaque personnage. En revanche, ce que ces listes permettent de faire c'est de mettre en évidence la hiérarchie ecclésiastique (patriarche, évêque, père et frère — la distinction entre les deux dernières catégories étant l'ordination (l'habilitation à prononcer la messe). Un tableau reprendra cette catégorisation en mettant à nouveau en avant les deux dimensions, celle du projet et celle de la réalisation sur l'ensemble de la période (1555-1630).

Tableau 3 : Comparaison entre les nombres de missionnaires en terme de projets et de réalisations selon les catégories ecclésiastiques

	Patriarche	Évêque	Père	Frère
Projet 1555/56	1	2	10	7
Réalisation 1557		1	3	4
Projet 1589-1605			8	
Réalisation 1589-1605			5	
Projet 1620-1630	1	2	26	2
Réalisation 1620-1630	1	1	18	2

Ce tableau, qui fait apparaître la structure ecclésiastique devant composer le personnel missionnaire d'Éthiopie, souligne un aspect de la stratégie mise en place par la hiérarchie romaine. Le projet tel qu'il fut conçu en Europe dans les années 1550-1555²¹⁹, ajourné pour des raisons déjà évoquées, réapparaît soixante dix ans plus tard, la hiérarchie ecclésiastique (un patriarche, deux évêques coadjuteurs du patriarche et cette fois-ci davantage de pères) à quelque exception près, étant celle du projet initial. La raison est probablement assez simple. À cette date en 1620, le roi d'Éthiopie, Susneyos (1607-1632)²²⁰ avait donné des signes en faveur du catholicisme, il convenait donc de reprendre le

218.Cf. définition p. ? ?.

219.Cf. chapitre I.

220.Cf. chapitre IV.

projet ignatien tel quel, c'est-à-dire d'envoyer des « cadres » permettant la restructuration d'une Église « schismatique ».

Dans le cas présent, il est difficile de parler d'adaptation d'une politique missionnaire au terrain. Certes, l'un des postulats, celui de l'obédience prochaine du roi à la papauté²²¹ était bien engagée — encore que, un chapitre ultérieur tentera de mesurer le type d'engagement et les logiques internes mises en place par le pouvoir royal²²² —, en revanche, celui de la vacance du pouvoir religieux (postulat bien exploité dans les Instructions d'Ignace de Loyola au patriarche João Nunes Barreto²²³) était à des lieues de correspondre à la réalité éthiopienne — ce qui sera souligné de manière plus étendue dans les chapitres ultérieurs. C'est peut-être là une des limites de la politique missionnaire au royaume du prêtre Jean, celle de ne pas avoir pris suffisamment en considération le décalage.

Cependant le degré de formation reçu par ces missionnaires avant leur départ pour le terrain éthiopien permet de nuancer le décalage que l'on soulignait précédemment. En effet, si le modèle de la structure ecclésiastique semble se répéter soixante-dix ans plus tard, il semble y avoir eu de la part de la hiérarchie goanaise au début du XVII^e siècle (qui s'occupe de la gestion du personnel) la volonté d'envoyer des jésuites ayant derrière eux les quatre années d'études de théologie²²⁴, ce qui était prendre en considération la particularité éthiopienne, à savoir les disputes que les pères pourraient avoir avec les lettrés éthiopiens. En même temps, ils n'avaient pas le grade de docteur en théologie, n'ayant pas consacré les deux années à répéter la théologie en vue de leur soutenance²²⁵, ce qui peut être un indice de la pénurie de personnel pour la province de l'Inde. Le temps manquait pour que ces jésuites obtiennent le

221.Cf. chapitre I.

222.Cf. chapitre IV.

223.Cf. chapitre I.

224.C'est en effet le cas pour les années 1604-1605, des pères António Fernandes, Francisco António de Angelis, Luis de Azevedo et Lourenço Romano (ARSI, *Goa 24 II*, fol. 369v). En revanche, le père Pero Paes, arrivé l'année d'avant en 1603, en Éthiopie ne consacra que deux années à la théologie. Cependant il semble que sa captivité en Arabie, de 1590 à 1596, ait été considéré comme un atout majeur faisant de lui un jésuite aguerri et capable d'affronter d'autres difficultés. En effet, la mention « captif des Turcs pendant 6 ans » apparaît de manière récurrente dans les catalogues quand il est question de lui et est donc intégré complètement au cursus du jésuite (ARSI, *Goa 24 II*, fol. 286v ; 369v ; 455 ; *Goa 25*, fol. 7 ; 29v.)

225.I. de Loyola, 1991 : 518 ; cf. également, A. Demoustier et D. Julia, 1997 : 46-47.

Chapitre II : Goa la plaque tournante des missions d'Orient

grade de théologien, leur formation de quatre années en théologie devait leur suffire.

À la dernière période de 1620 à 1630, neuf jésuites sur vingt-deux (40 %) arrivaient sur le terrain éthiopien avec le grade de théologien ²²⁶, ce qui est une proportion considérable si on la compare à celle relevée par C. de Castelnau-L'Estoile pour le Brésil en 1598 ²²⁷. Ces mesures laissent à penser que la politique missionnaire vis-à-vis de l'Éthiopie, surtout à la période de 1620 à 1630, cherchait à envoyer les hommes les plus qualifiés afin de mener les débats engagés avec les religieux éthiopiens sur le plan théologique.

Ainsi, le profil du missionnaire d'Éthiopie s'affine en fonction des réajustements liés aux informations qui parviennent et transitent par Goa, qui s'applique dans la mesure des disponibilités de personnel, à expédier des jésuites le plus qualifié possible en théologie et ayant achevés, pour une bonne partie d'entre eux, leurs études en Inde. Ces hommes sont dans l'ensemble des individus ayant à leur actif des années de Compagnie, ayant pour la majorité entre trente et cinquante ans. Enfin, le poids écrasant des Portugais ne fait que confirmer ce qui est observé à la même époque dans d'autres zones géographiques de missions.

Cette première enquête sur les stratégies mises en place à l'extérieur par rapport au terrain missionné a permis d'éclairer la place et la fonction de la province de l'Inde dans les entreprises missionnaires en Afrique orientale et plus spécifiquement au royaume du prêtre Jean. Goa occupe bien un espace intermédiaire où la relation entre la décision complète d'une entreprise missionnaire se heurte parfois à la stricte application des ordres provenant des centres. Le rapport entre centre et périphérie apparaît ici dans toute sa complexité et la redéfinition de cette relation dans les années 1560 recadre la charge de la province de l'Inde en la limitant davantage à la gestion du personnel qui lui est expédié depuis l'Europe. Par ailleurs, elle a donné l'occasion de souligner que la représentation européenne de ce terrain missionnable se heurte à un insurmontable décalage temporel, qui l'éloigne de la « réalité éthiopienne ». Un décalage qui tente d'être comblé dans les

226.ARSI, *Goa* 25, fol. 35v. ; 58-59v. (cf. annexe 2).

227.C. de Castelnau-L'Estoile, 1999 : 205 (l'auteur en compte 9 sur 164 ayant un titre universitaire et un seul ayant le titre de théologien).

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

dernières décennies du XVI^e et les premières du XVII^e siècle, par l'envoi de missionnaires plus adaptés aux difficultés du terrain.

C'est par conséquent au cours de cette période et plus particulièrement dans les trente premières années du XVII^e siècle — il faut tenir compte du décalage temporel entre les tentatives et les réussites —, que les missionnaires parvenus sur le terrain éthiopien s'engagent dans la constitution d'un espace catholique. Cependant, quelles furent les conditions de leur implantation et avec quelles contraintes durent-ils composer pour la formation de cet espace catholique éthiopien ? Ces questions feront l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE III

LA FORMATION D'UN ESPACE CATHOLIQUE EN ÉTHIOPIE

Quand le premier contingent de six missionnaires gagne les terres du prêtre Jean en 1557¹, les objectifs étaient d'atteindre le camp royal, d'y rester, et de convaincre le souverain d'embrasser la foi catholique — on reconnaît ici les recommandations d'Ignace de Loyola au patriarche João Nunes Barreto². Ces trois objectifs restent inchangés sur l'ensemble de la période où les jésuites sont présents en Éthiopie mais c'est seulement dans le premier tiers du XVII^e siècle qu'ils sont atteints. Il en est de même quant à l'implantation catholique dans l'espace éthiopien. Il a fallu plus de cinquante années, voire soixante pour que les missionnaires concrétisent un des objectifs initial qui n'est plus, à ce stade, simplement un moyen mais également une fin. À part une première station fondée en 1566 dans la province septentrionale du royaume (au Tigré) et très excentrée par rapport au camp royal, les autres le sont dans le premier tiers du XVII^e siècle pour atteindre le nombre maximum de treize stations ou résidences occupées au même moment. L'objet de ce chapitre part d'un constat. Aucune des études consacrées à l'aventure missionnaire éthiopienne n'a proposé ne serait-ce qu'un inventaire exhaustif et une tentative de localisation et d'identification de l'ensemble des établissements jésuites du XVII^e siècle. Or la documentation missionnaire et une documentation plus matérielle (les ruines des édifices encore visibles) permettent de dresser une géographie des implantations catholiques dans l'espace éthiopien, de construire une cartographie nouvelle, à partir de laquelle la présence des jésuites et les temps de leur occupation peuvent être mesurés.

1.Cf. chapitre II.

2.Cf. chapitre I.

Si les pères occupent certains espaces, leurs résidences (*residencias*) sont le résultat d'une acceptation de la part soit du pouvoir royal soit du pouvoir local. Et la réalisation de constructions d'édifices, soit religieux — des églises catholiques de pierre —, soit civils — des palais royaux — est également soumise à ce scénario. Par conséquent, la formation de cet espace catholique doit être abordée en tenant compte de cette configuration qui devient une limite à l'action missionnaire

LES RÉSIDENCES D'ÉTHIOPIE DANS L'ESPACE ET DANS LE TEMPS

Complémentarité entre la documentation missionnaire et les « témoignages des ruines »

Alors que la documentation écrite permet de dresser la liste des lieux où les missionnaires s'établirent et de cartographier de manière assez précise (pour un certain nombre) les sites dans l'espace éthiopien, les études précédentes n'ont jamais proposé un tel exercice. Pourtant, il s'agit d'une question fondamentale car elle permet de mesurer le phénomène missionnaire et son impact dans l'espace éthiopien. À cette première documentation s'en ajoute une autre de manière très complémentaire. Il s'agit de ce que j'appellerai le « témoignage des ruines ». On ne peut pas parler d'archéologie³ car aucune fouille n'a été entreprise, mais il existe des témoignages « récents » livrés par des voyageurs, inventaire ou état des lieux dressés à un moment donné (croquis, plans des édifices en ruine, photos, descriptions, etc.). Ils permettent d'éclairer les documents écrits, de les compléter voire de les confronter. Mais l'apport ne peut être que limité, car l'inventaire des sites missionnaires n'a jamais été réalisé, ce qui empêche une étude globale.

Lieux et espaces jésuites d'après les sources missionnaires

Les sources écrites et cartographiques permettent d'évaluer les traces d'une occupation catholique dans l'espace éthiopien. Les sources écrites sont de loin les plus détaillées. En effet, la documentation missionnaire (les lettres

3. En effet, le type de recherches historiques et archéologiques menées dans d'autres régions éthiopiennes, notamment dans le Mänz, dont les premiers résultats ont été publiés dans le dernier numéro des *Annales d'Éthiopie*, pourrait être envisagé sur un des sites occupé par les jésuites (cf. B. Hirsch & B. Poissonnier, 2000 : 59-87).

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

annuelles, les lettres à des destinataires officiels et privés⁴) dont l'objectif est d'indiquer au supérieur, en l'occurrence le provincial de l'Inde (dans le cas des lettres annuelles) le travail réalisé sur le terrain éthiopien dans telle ou telle résidence de la mission d'Éthiopie fourmille d'informations précises. Par exemple, des descriptions des bâtiments (parfois la taille des édifices est indiquée, les caractéristiques architecturales, la couleur de la pierre et la manière dont celle-ci est taillée...), l'état de l'avancement des travaux ainsi que le personnel engagé dans la construction. La collation de ces différents textes aide à établir avec précision la liste des résidences (*residencias*) et des édifices catholiques dans l'espace éthiopien de 1566 (date de la fondation de la première résidence jésuite) à 1633 (date de leur expulsion d'Éthiopie).

Cette liste des résidences jésuites élaborée à partir de la documentation écrite peut être recoupée avec une carte de l'espace éthiopien représenté au XVII^e siècle par un des missionnaires⁵, Manuel d'Almeida et publiée pour la première fois en 1660 dans l'*Historia geral de Ethiopia...*⁶ du père B. Telles (une adaptation de l'*Historia de Ethiopia e alta ou Abassia...* de M. d'Almeida⁷). Les cadres généraux sont les contours côtiers de la Corne de l'Afrique, repris d'une carte nautique portugaise. L'espace éthiopien avec ses régions, dont les frontières sont signalées par des pointillés est confiné à l'est par la côte de la mer Rouge, à l'ouest par le Nil (*Rio Nilo*), au nord par la confluence entre les fleuves Mareb (*Rio Mareb*) et le Takkazé (*Rio Tacaze*). Au sud se trouvent les régions occupées par les populations galla (oromo) installées dans les parties du royaume chrétien (dans le Bali, le Däwaro (*Reino Doaro galas*), le Fäñägar (*Reino Fategar galas*). Au sud-est, on trouve le royaume d'Adäl (*Adel*) ou de Zeila et les *Cafres* de la côte somalienne.

4. La majorité de cette littérature a été publiée par C. Beccari dans sa collection *Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti* en particulier dans les volumes X à XIII. Les références de certaines lettres encore inédites (conservées dans les archives de la Compagnie de Jésus à Rome et à la Bibliothèque publique de Braga) seront signalées au fur et à mesure.

5. B. Hirsch a relevé l'existence de quatre versions manuscrites de cette carte, dont les différences sont mineures (B. Hirsch, 1990 : 527 et sq.). Les paragraphes qui suivent s'appuient sur les commentaires de B. Hirsch.

6. B. Telles, 1660, Coimbra.

7. Sur les circonstances et les raisons de l'écriture de ce texte, voir plus loin chapitre V.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

Fig. 7 Insérer image carte Almeida SOAS

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

Enfin, les toponymes sont indiqués par des numéros (61 ou 62 selon les versions) et renvoient à une table des lieux. Caractéristique assez significative, l'essentiel des toponymes indiqués sur la carte sont situés à l'intérieur d'une diagonale allant du nord-est (du Tigré) au sud-ouest (au Goğgam [*Goiam*]) ce qui correspond à la zone d'occupation catholique de l'espace éthiopien.

Comme le souligne B. Hirsch, « la nouveauté de cette carte est donc d'abord dans la thématique introduite ; il ne s'agit plus d'un vaste espace intemporel mais d'un espace réduit, montrant les lieux historiques d'une confrontation religieuse : les places tenues par la mission catholique, avec leurs martyrs, leurs églises en pierre, les grands monastères éthiopiens, témoin de la religion traditionnelle et de la résistance au catholicisme, et autour les espaces islamisés (la côte, le royaume d'Adäl, le royaume Funq (Funchos) ou païens (les régions oromo) »⁸. Dans le prolongement de cette analyse on peut ajouter que l'élaboration de cette carte par un missionnaire d'Éthiopie (donc quelqu'un qui connaissait bien son objet) participe d'une volonté d'intégrer les implantations jésuites dans l'espace éthiopien, mais aussi de les inscrire dans l'histoire éthiopienne. Par ce procédé, la totalité des toponymes catholiques coexistent parfois avec les lieux de mémoire éthiopiens (Däbrä Bizan [n° 1], Axum [n° 16], Däbrä Libanos [n° 53], Lalibäla [n° 58]).

Les « témoignages des ruines » : utiles mais insuffisants

En plus de ces sources écrites et cartographiques, une documentation plus archéologique permet de confronter les descriptions des missionnaires et de mesurer matériellement et localement les implantations jésuites. En l'absence de tout inventaire achevé (la zone occupée compte plusieurs milliers de kilomètres), cette documentation demeure parcellaire.

Ce manque d'études archéologiques et architecturales a plusieurs origines. Tout d'abord, bon nombre de toponymes utilisés dans les sources missionnaires ne trouvent pas de correspondance avec les toponymes actuels. Ensuite, certains sites qui pourraient faire l'objet de recherches plus poussées sont soit à l'intérieur d'espaces religieux (enclos d'église, comme à Märulä Maryam en particulier), ce qui compliquerait les démarches visant à entreprendre des fouilles, soit ces sites sont très excentrés (comme par exemple

⁸B. Hirsch, 1990 : 531. Voir les pages de l'auteur concernant les principes de construction de cette carte, p. 531 sq.

Dänqäz) par rapport aux axes de communication actuels, ce qui pose en termes de logistique des difficultés que seuls des programmes bien soutenus parviendraient à résoudre.

Concernant ces sites d'occupation jésuite, les travaux et études sont donc plutôt rares. Il en existe tout de même quelques-uns. En premier lieu, les enquêtes menées par F. Anfray dans les années 1980⁹, dont l'objectif était d'effectuer une recension des monuments « gondariens »¹⁰. L'auteur faisant débiter ce style à l'époque du roi Susneyos (1607-1632), il répertoriait environ une dizaine de sites « jésuitico-catholiques ». Il s'agissait d'une première vue d'ensemble, comme il le signalait lui-même, l'étude détaillée de ces sites restant à faire. Le premier mérite de ce travail est d'avoir établi quelques identifications entre les noms des résidences et églises catholiques tels qu'on les trouve dans les sources missionnaires et des sites éthiopiens dont les toponymes actuels ne ressemblent en rien au nom donné par les jésuites, et d'émettre quelques hypothèses. Le second mérite est de proposer des plans, des croquis et des clichés photographiques des restes des bâtiments, pour une bonne partie d'entre eux.

En second lieu, les autres études sont ponctuelles et monographiques. Le premier monument pour lequel la bibliographie est assez abondante est l'église de Mär□ulä Maryam dans la région d'Enäbe'sé (le Nebessê des auteurs jésuites) au Goğgam. Parce que cette église fut fondée au début du XVI^e siècle par la reine Elléni et reconstruite au XVII^e siècle par les jésuites, elle a fait l'objet d'un certain nombre d'études¹¹. En effet sur l'ensemble des sites jésuites proposés précédemment, le site de Mär□ulä Maryam fait figure d'exception puisque les autres églises catholiques n'ont pas été construites sur les ruines d'un ancien édifice religieux.

Le second monument pour lequel on commence à disposer de quelques travaux est le site de Gännätä 'Iyäsus (le Ganeta Jesus des jésuites) à Azäzo. En 1994, Ian Campbell présentait une première étude¹², et en 1999, il

9.F. Anfray, 1980-81 : 5-22 ; 1988 : 9-45.

10.Appelé ainsi par convention, car c'est à Gondar que ce type d'architecture prit un essor exceptionnel (F. Anfray, 1988 : 9).

11.À retenir parmi les différents travaux ceux de C. T. Beke, 1847 : 38-37 ; G. Heintze, 1937. Il faut aussi citer les contributions de E. Cerulli, 1933 : 107-112 ; S. Bell, 1988 : 125-128 ; F. Anfray, 1988 : 21-22, pl. XVI.

12.I. Campbell, 1994 : 6-15.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

poursuivait l'enquête en s'intéressant davantage aux restes des édifices de la période jésuite¹³. Mis à part ces deux sites étudiés, tout le reste est assez pauvre. C'est dire l'importance de conduire de manière concomitante l'inventaire des sites et des campagnes de fouilles archéologiques. Ces travaux permettraient d'éclairer de manière nouvelle l'histoire de la période jésuite, et de répondre à certaines interrogations. Par exemple, ces sites catholiques ont-ils été construits sur des terrains vierges ou bien sur des sites religieux déjà occupés ? L'église de Märጊlä Maryam est-elle vraiment un cas singulier ? Les sols des églises contiennent-ils des sépultures ?

En attendant qu'un éclairage particulier soit apporté grâce à l'archéologie, il est néanmoins possible de proposer un premier état des lieux catholiques dans l'espace éthiopien. Puis de s'interroger sur le terme de résidence donné par les missionnaires aux espaces qu'ils occupent, avant de dresser le plus précisément possible une géographie des résidences.

Pour une définition de la résidence

La documentation missionnaire accorde au terme que l'on traduit en français par résidence (*residencias/estancias/casas*) un sens particulier. C'est à travers leur correspondance avec le général de l'ordre que ce sens apparaît. En effet, le père missionnaire chargé par le supérieur de la mission à laquelle il appartient écrit sa lettre annuelle en l'organisant en paragraphes, chacun étant consacré à une résidence en particulier (par exemple : « residencia de Gorgora em Dambia »¹⁴). À lire les informations qu'il livre pour chaque résidence, la signification du terme n'est pas le sens classique qu'on lui accorde, c'est-à-dire celui de demeure, d'édifice matériel, d'un espace pour habitation. Le terme, quand il est employé dans la correspondance, est en général associé à un missionnaire au minimum, à la présence d'un individu. C'est donc plus vraisemblablement la présence humaine qui fonde la résidence et qui lui donne corps et non le bâti seulement. Cet espace ne peut exister que si des activités s'y déroulent. Bien sûr, par la suite, dans les lettres annuelles postérieures, parmi les occupations de cette résidence, si des missionnaires sont toujours présents, des bâtiments pourront être construits. C'est d'ailleurs ce qui se passe dans la

13. Je m'appuie sur le papier remis par l'auteur lors de cette conférence, I. Campbell, 27-30 oct. 1999 : 28 p.

14. ARSI, *Goa 39 I*, fol. 252. (Annuaire de l'Éthiopie de 624 à 625).

plupart des cas. Mais ce n'est pas la construction d'un édifice, en particulier religieux, qui fait de cet espace une *residencia*.

Les espaces jésuites d'Éthiopie : une concentration dans l'espace et dans le temps

La géographie des résidences

À partir du dépouillement de ces lettres et de leur collation, on peut établir la liste exhaustive des espaces où les missionnaires ont été installés. Elle constitue un bon indicateur de la stratégie missionnaire et offre également des renseignements sur les relations des jésuites avec le pouvoir soit royal soit local. Voici présenté sous la forme d'une liste l'ensemble des endroits recensés dans la documentation jésuite, où les missionnaires déclarent avoir eu ce qu'ils appellent des résidences. La date de fondation est indiquée ainsi que la date en précisant s'il s'agit d'un simple déplacement ou d'un départ définitif.

Tableau 6

Liste des résidences jésuites et date de leur fondation (1566-1632)

Nom portugais de la résidence et transcription éthiopienne	Nom des « royaumes » ¹⁵	Date de fondation de la résidence	Date de déplacement de la résidence	Date de départ définitif de la résidence
Fremona / Maigogâ [May G ^w ag ^w a]	Tigré	1566 ¹⁶		
Debaroa [Debarwa]	Tigré	1625-26 ¹⁷	1626-27 ¹⁸	

15. La représentation missionnaire de l'Éthiopie chrétienne correspond à la notion de celle d'empire. Très fréquemment, Susneyos est appelé l'empereur et les gouverneurs, ses vice-rois. C'est une conception occidentale qui est plaquée sur le royaume éthiopien par les missionnaires sans véritablement cherché à comprendre quelle réalité les termes pouvaient recouvrir. C'est la division géographique telle qu'elle apparaît dans la documentation des jésuites. Cependant cette appellation de « royaume » qui n'est pas éthiopienne pose par ailleurs le problème de la nature de ces entités politiques et territoriales.

16. *RÆSOI* 10, 1910 : 202-203.

17. *ARSI, Goa 39 II*, doc. 52, fol. 311v.

18. *RÆSOI* 6, 1907 : 497.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

			(pour Adegada)	
Adegada	Tigré	1626-27 ¹⁹		
Gorgora velha	Dämbya	1606 ²⁰		
Ganeta Jesus [Gännätä 'Iyäsus]	Dämbya	1623-24 ²¹		
Gorgora nova	Dämbya	1626 ²²		
Dancâs [Dänqâz]	Dämbya	1626-27 ²³		
Depsan/Anfraz [Däbsan]/[Emfraz]	Dämbya	1626-27 ²⁴		
Collelä [Qwaläla] ,	Goğğam	1612 ²⁵		
Sercâ [Sarka]	Goğğam	1625-26 ²⁶		
Nebessê ['Enäb'esé]	Goğğam	juin 1626 ²⁷		
Adaxâ [□äda□a]	Goğğam	1625-26 ²⁸		1629 ²⁹
Gabrama [Gäbärma]	« terre des Damotes »	1624-25 ³⁰	carême 1626 ³¹ (pour Le□é	

19. ARSI, *Goa 39 II*, fol. 440.

20. *RÆSOI* 11, 1911 : 145.

21. ARSI, *Goa 39 I*, doc 42b, fol. 223.

22. *RÆSOI* 6, 1907 : 494.

23. ARSI, *Goa 39 II*, doc 54d, fol. 420v. Le cas de la résidence de Dänqâz est un peu particulier dans la mesure où il s'agit du camp royal où le souverain s'y établit dès 1618. Dès sa fondation un des pères jésuites s'y trouve fréquemment, en l'occurrence le père Pero Pais, ce qui indique la présence des jésuites, et second point, quand M. d'Almeida a son arrivée en Éthiopie en 1624 visite les différents endroits où se trouvent les pères il mentionne sa visite à la « maison de Dancâs » (*RÆSOI* 12, 1912 : 49). Cependant, dans les lettres annuelles (les documents sur les rapports d'activité des jésuites dans chacune des résidences d'Éthiopie), la résidence de Dänqâz en tant que telle n'apparaît que pour l'année 1626-1627.

24. ARSI, *Goa 39 II*, fol. 423v.

25. *RÆSOI* 6, 1907 : 237.

26. ARSI, *Goa 39 II*, doc. 52, fol. 311v.

27. ARSI, *Goa 39 II*, doc. 54d, fol. 429v.

28. ARSI, *Goa 39 II*, doc. 52, fol. 311v.

29. *RÆSOI* 6, 1907 : 496.

30. ARSI, *Goa 39 I*, fol. 256.

31. *RÆSOI* 6, 1907 : 493.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

Ligenugus [Le□é Negus]	« terre des Damotes »	carême 1626 ³²	Negus)	
Tanqha/Tancoâ/Tamg ha/Tancâ [Tumha]	« terre des Agaos » [Agäwmeder]	1624-25 ³³		1628-29 ³⁴
Depeçan	« terre des Agaos » [Agäwmeder]	1628-29 ³⁵	1630-31 ³⁶ (pour Näfa□a)	
Nefaçâ [Näfa□a]	« terre des Agaos » [Agäwmeder]	1630-31 ³⁷		
Adaqhana/Atqhanâ [Atkäna]	Bägémeder	1624-25 ³⁸		
Marabâ [Märäba]	?	1605 ³⁹		après juill. 1607 ⁴⁰

Total : 19 toponymes éthiopiens ayant été durant un temps le lieu d'implantation d'une résidence jésuite.

32. *RÆSOI* 6, 1907 : 493.

33. ARSI, *Goa 39 I*, fol. 247.

34. Selon la relation annuelle de 1627-1628, écrite par M. d'Almeida de Gorgora le 16 juin 1628, la résidence de Tanqha (Tumha) est abandonnée à cause des révoltes, mais après avoir été mâtés, un père en l'occurrence Francisco Marques revient à Tanqha auprès des Agaus (*RÆSOI* 12, 1912 : 281-282). C'est la dernière fois qu'une lettre annuelle parle de cette résidence, les postérieures soit, restent plus vagues en parlant de la résidence de la « terre des Agaus » (cf. *RÆSOI* 12, 1912 : 392) soit appellent la résidence de la « terre des Agaus » avec un autre toponyme (cf. *RÆSOI* 12, 1912 : 472).

35. D'après M. d'Almeida, dans son ouvrage, en 1628 parmi les treize résidences, celle située dans la terre des Agaw était Nefassâ (Näfa□a) (*RÆSOI* 7, 1908 : 33). Je pense qu'il fait un résumé des événements, mais la réalité est plutôt celle décrite par M. Barradas dans la lettre annuelle de 1630-31 où il déclare que Nefaçâ exista en tant que résidence cette année-là, car auparavant cette résidence se trouvait à Depeçan (*RÆSOI* 12, 1912 : 472).

36. *RÆSOI* 12, 1912 : 472.

37. *RÆSOI* 12, 1912 : 472.

38. ARSI, *Goa 39 I*, fol. 275v.

39. *RÆSOI* 11, 1911 : 84.

40. C'est la dernière fois où des informations sur Märäba apparaissent dans les lettres des missionnaires (*RÆSOI* 11, 1911 : 135).

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

Quelques remarques s'imposent. La première concerne le nombre de toponymes cités par les jésuites comme étant des espaces pour leurs résidences. En effet, ce tableau fait apparaître la liste exhaustive des toponymes synonymes à un moment donné pour les missionnaires de résidence jésuite.

Cet ensemble ne signifie nullement qu'ils eurent 19 résidences au même moment, un nombre maximum de 13 résidences coexistant en même temps est atteint en 1626-27⁴¹. De même, à l'intérieur de la colonne « abandons de résidence », il faut préciser ce que l'on entend par abandon :

1. Certaines résidences sont remplacées au profit d'autres. C'est le cas de trois d'entre elles : Debarwa au Tigré par Adegada, Gäbärma au « royaume » du Damot par Leñé Negus, et enfin Depeçan dans l'Agäwmeder par Näfaña. Le cas de Gorgora *velha* au Dämbya remplacée par Gorgora *nova* est moins évident et plus difficile à trancher.

2. D'autres sont abandonnées complètement, comme Märäba (dans la province du Wägära), ädaña au Goğgam et Tumha dans l'Agäwmeder.

La deuxième remarque concerne la répartition géographique des résidences. Du point de vue des missionnaires et de leur approche de l'espace éthiopien quatre « royaumes » accueillent des résidences, mais à l'intérieur de chacun d'eux une division plus fine peut être faite. Par exemple, à l'intérieur du Goğgam ils intègrent la « terre des Agaos », ce qui correspond à l'Agäwmeder (la partie occidentale du Goğgam) et la « terre des Damotes »⁴². Cela semble impliquer pour les jésuites, une hiérarchie entre ces différents territoires.

La représentation missionnaire de l'Éthiopie chrétienne correspond à la notion de celle d'empire. Très fréquemment, Susneyos est appelé l'empereur et les gouverneurs, ses vice-rois. C'est une conception occidentale qui est plaquée sur le royaume éthiopien par les missionnaires sans véritablement chercher à

41. ARSI, *Goa 39 II*, doc 54d, fol. 418-441.

42. La situation géographique du Damot pose quelque difficulté. À lire Luis de Azevedo dans une lettre extrêmement détaillée sur la géographie de l'Éthiopie du XVII^e siècle, « Le 24^e est le Damôte [Damot], il se trouve de l'autre côté du Goiâma [Goğgam] de l'autre côté du Nil », (*RÆSOI* 11, 1911 : 132). En revanche, quand on regarde les indications de M. d'Almeida, il situe le Damot dans la partie méridionale du Goğgam mais pas au-delà du Nil (l'Abbay) *RÆSOI* 6, 1907 : 428. G. W. B. Huntingford fait remarquer qu'au début du XVII^e siècle, le déplacement des populations du Damot se serait produit sur la rive nord de l'Abbay, ce qui explique qu'au Goğgam se trouvaient des Damotes (1989 : 138 ; 143)

comprendre quelle réalité les termes pouvaient recouvrir. Selon leur division de l'espace, le Goğğam et le Dämbya sont les deux « royaumes » à avoir accueilli le plus grand nombre de résidences. En ce qui concerne le Goğğam, la présence prolongée du frère du roi, le *ras* Še'elä Krestos, comme vice-roi (terme des missionnaires) de ce « royaume », vient expliquer ce nombre élevé par rapport aux autres régions. Son adhésion au catholicisme dès 1611-1612⁴³ a favorisé la fondation de différentes résidences missionnaires. Il est même salué par les jésuites comme « l'apôtre » du Goğğam⁴⁴. Quant au Dämbya, il s'agit de la région où le roi Susneyos a choisi ses différents camps et à laquelle sera consacrée une analyse particulière ultérieurement⁴⁵. C'est donc essentiellement autour du lac ሿana que les jésuites ont fondé leurs résidences (cf. figure 8). Les régions plus à l'est (l'Am፳ära et le Šäwa) et les régions plus au sud n'ont pas été concernées par les stations jésuites ; exception faite de missions ponctuelles dont les lettres annuelles parlent⁴⁶.

Le « royaume » du Tigré, la partie la plus septentrionale de l'Éthiopie représente un cas particulier. C'est en effet dans cette partie de l'Éthiopie que les jésuites ont fondé ou plus exactement reçurent leur première résidence en 1566⁴⁷. On remarque d'emblée l'éloignement géographique de cette station par rapport à l'établissement du camp royal, en règle générale dans les régions périphériques du lac ሿana et cela dès le milieu du XVI^e siècle. Mais l'établissement au Tigré leur fut imposé malgré leur préférence pour une plus grande proximité au camp royal : il fallait convaincre la « tête » d'adhérer au catholicisme.

43. *RÆSOI* 11, 1911 : 208 ; 283 (sur cette adhésion au catholicisme du roi, voir le chapitre IV).

44. *RÆSOI* 11, 1911 : 431.

45. Voir le chapitre IV.

46. On a par exemple en 1630 une mission de sept mois effectuée par le père João de Souza dans le pays Am፳ära, accompagnant le *ras* Še'elä Krestos, au cours de laquelle ils eurent l'occasion de se rendre sur l'*ämba* de Tädbabä Maryam « Thabat Mariam » (*RÆSOI* 12, 1912 : 465-472. Lettre annuelle de la mission d'Éthiopie du mois d'avril 1630 à celui de 1631. M. d'Almeida dans son *Historia* reprend certains éléments de ce rapport annuel (*RÆSOI* 7, 1908 : 91-93). Sur cette mission cf. chapitre IV.

47. *RÆSOI* 10, 1910 : 202-203.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

Figure 8 : Carte des résidences jésuites dans l'espace éthiopien 1566-1632)

Après la recomposition d'une politique en direction du royaume du prêtre Jean, six missionnaires débarquent en Éthiopie en 1557⁴⁸. Après avoir été reçu dans un des camps itinérants du roi éthiopien Gälawdéwos (1540-1559), qu'il est difficile de situer en raison du silence tant des sources éthiopiennes qu'européennes, les jésuites engagèrent des discussions à la cour. Dans les lettres qu'ils adressèrent au souverain ils présentaient le credo de la foi romaine en condamnant sans appel ce qu'ils considéraient dans le christianisme éthiopien comme des hérésies⁴⁹. Les pères ne semblaient pas disposés à dialoguer, mais plutôt à affirmer haut et fort qu'il fallait que les Éthiopiens reconnaissent la tutelle de Rome. Ils étaient venus en Éthiopie afin de préparer le terrain pour l'arrivée du patriarche Barreto, resté à Goa, et nourrissaient encore l'espoir d'une soumission du roi à la papauté. Très rapidement, les relations se dégradèrent, chacun restant sur ses positions. Le roi renouvela son refus de prêter obédience à Rome, comme le signale la *Chronique de Gälawdéwos*,

« Le but de ce voyage de l'évêque [André de Oviedo] était de critiquer la vraie foi qui avait été apportée d'Alexandrie en Éthiopie et de proclamer hautement la fausse croyance issue de Rome. [...] Gälawdéwos les vainquit, les confondit et flétrit leurs faux errements. Il composa à cette occasion un grand nombre de dissertations »⁵⁰.

Du côté des jésuites, l'évêque André de Oviedo prononça un mandement, le 2 février 1559, à l'encontre des Éthiopiens, dans lequel il déclarait que, puisque Gälawdéwos refusait d'adopter la doctrine catholique et la foi de Rome, il se voyait obligé de proclamer que les Éthiopiens et les Grands ne voulaient pas obéir à Rome, qu'ils maintenaient des usages contraires à la foi, etc.

« Pour toutes ces raisons nous admonestons nos fils spirituels et nous remettons les Éthiopiens à la justice de l'Église et de ses supérieurs, pour être châtiés dans

48. Voir chapitre II.

49. Voir la lettre de dom André de Oviedo du 22. 6. 1557, que Paes déclare avoir trouvé en Éthiopie et dont il propose une copie espagnole dans son ouvrage (*RÆSOI* 3, 1906 : 43-46 ; Pais 2, 1945 : 280-283 ; *RÆSOI* 5, 1907 : 377-380). Voir la lettre de M. Fernandez de 1562, dans F. Guerreiro 1611, réédit. 1942 : 322-324 et reprise partiellement par Paes dans *RÆSOI* 3, 1906 : 41-43 et 47-48 ; Pais 2, 1945 : 278-279 et 283-284 ; en revanche, Almeida la cite intégralement d'après Guerreiro sans le signaler dans *RÆSOI* 5, 1907 : 373-376 et 381-382 ; 10, 1910 : 150-151 (version espagnole avec quelques variantes).

50. W. Conzelman, 1895 : 158-59.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

leur personne et leurs biens, en public ou en secret, ou pour recevoir la miséricorde de l'Église selon qu'il paraîtra meilleur »⁵¹.

Deux attitudes se firent alors jour au sein de la communauté jésuite d'Éthiopie.

La première consistait à penser que seule une intervention militaire venant de Goa parviendrait à renverser le souverain Minas pour le remplacer par un pouvoir pro-catholique. Cette opinion fut partagée par une majorité de missionnaires. Le prétendant était le « Bencon Tarcaro »⁵² [*'äbätä* *un*⁵³ *Täskaro*], le fils d'un des frères du roi Minas, soutenu notamment par le « Barnagais Isac »⁵⁴ [*ba* *er näga* *Yes* *äq*]⁵⁵, dont la faveur à l'égard des Lusitaniens et des jésuites était manifeste⁵⁶. L'autre élément qui joua en faveur de son entrée en sécession fut la privation par le roi Minas de son commandement de *ba* *er näga*⁵⁷. Dans le même temps, le capitaine des Portugais Francisco Jacome, attaché à la cour royale éthiopienne de par ses fonctions de militaire, rejoignait le parti de *Yes* *äq*⁵⁸ afin de participer à la conspiration visant à mettre sur le trône l'*'äbätä* *un* *Täskaro*.

La seconde, beaucoup plus défaitiste ou plus réaliste, consistait à quitter les lieux, à abandonner la mission. Elle fut celle que le père Gonçalo Gualdames adopta en 1562 et qui s'acheva par un échec, puisqu'il fut capturé à Arkiqo et décapité par les Turcs⁵⁹. Ainsi dès 1562, les jésuites, pour fuir les persécutions

51. *RÆSOI* 2, 1905 : 414 ; P. Pais 2, 1945 : 63 ; *RÆSOI* 5, 1907 : 384. Voir A. Kammerer, 1949 : 286 (traduction française).

52. *RÆSOI* 10, 1910 : 152.

53. Titre donné aux princes de la famille royale (cf. C. Conti Rossini, 1907 : 185).

54. *RÆSOI* 10, 1910 : 152.

55. Signifie littéralement seigneur de la mer (cf. C. Conti Rossini, 1907 : 186).

56. *RÆSOI* 10, 1910 : 146-156 (lettre des pères Manoel Fernandez, Gonçalo Cardoso et Francisco Lopes au préposé général, Éthiopie 29. 7. 1562).

57. C. Conti Rossini, 1921-1922 : 689.

58. *RÆSOI* 10, 1910 : 172.

59. *RÆSOI* 10, 1910 : 155. Cependant dès le XVII^e siècle, les auteurs jésuites comme Pero Paes (*RÆSOI* 3, 1906 : 116), puis Manoel d'Almeida (*RÆSOI* 5, 1907 : 408) vont interpréter ce départ comme un acte héroïque, puisque le père aurait été envoyé en Inde afin de solliciter l'aide du vice-roi en faveur d'un secours militaire pour l'Éthiopie. Les auteurs modernes, A. Kammerer, 1949 : 287 ; Girma Beshah & Merid Wolde Aregay, 1964 : 64 ; P. Caraman, 1988 : 34 ont repris cette lecture historique alors que déjà en 1910, C. Beccari en publiant le volume des lettres concernant la première mission, dénonçait cette interprétation en montrant que la véritable raison du départ du père Gualdames était toute différente. Pour ce faire, il s'appuyait à juste titre sur la

déclenchées par Minas, se réfugièrent à Debarwa au Tigré, la « capitale » du *bañer näga*⁶⁰, en tentant chaque année d'envoyer du courrier vers l'Inde⁶¹.

Jusqu'en 1566, les cinq jésuites, tels « des gitans »⁶² pour reprendre l'expression de André de Oviedo⁶³, déambulent à travers la province, tantôt vers les ports de la mer Rouge, tantôt à Debarwa, vraisemblablement à la cour de Yesäq⁶⁴. De ce dernier les missionnaires reçurent une terre au Tigré en 1566, qui devint le lieu des catholiques, où se trouvèrent « dix Portugais avec le capitaine et deux Italiens et tous les catholiques petits et grands, [ceux qui sont] mariés et les autres, nous sommes deux cent trente... »⁶⁵. Ainsi grâce au *bañer näga* Yesäq les jésuites et les catholiques purent s'établir au Tigré. Ils disposaient dorénavant d'une assise territoriale. Sécurisante, leur nouvelle situation les plaçait également dans une relation de dépendance.

Par rapport aux autres provinces où les jésuites se sont implantés, le Tigré est très excentré. Pour rejoindre la province du Dämbya située au nord du lac Ana, les pères disent faire le trajet en une vingtaine de jours de marche et à dos de bête⁶⁶. Lors des réunions annuelles des jésuites qui ont lieu à Gorgora au

lettre des pères Manoel Fernandez, Gonçalo Cardoso et Francisco Lopes au préposé général du 29. 7. 1562 (*RÆSOI* 10, 1910 : 146-156) dans laquelle surtout Manoel Fernandez explique que le père Gonçalo Gualdames était l'unique responsable de son départ. C'est lui qui souhaitait quitter coûte que coûte la mission d'Éthiopie et retourner en Inde. (*RÆSOI* 10, 1910 : 155). Avec la rhétorique jésuite Manoel Fernandez présente les choses de cette manière « Io le di licencia que se fuese, porque andava el tall que no parecyo servycio de N. S. negarsela. Verdad sea quo no se la di, sino por el me tener dicho publice que se avia de hir, auque io le negase la licencia. Sy alla fuere, V. P. sepa que va tintado, y como a tall se le no de credito a muchas cosas ».

60. *RÆSOI* 10, 1910 : 153 (lettre des pères Manoel Fernandez, Gonçalo Cardoso et Francisco Lopes au préposé général, Éthiopie 29. 7. 1562) ; p. 213 (lettre du père Manoel Fernandez au préposé général, Éthiopie 13. 6. 1567).

61. *RÆSOI* 10, 1910 : 196 (lettre du père Manoel Fernandez aux pères et frères du collège de Goa, Éthiopie, 15. 6. 1566)

62. *RÆSOI* 10, 1910 : 202 (lettre du patriarche dom André de Oviedo au vice-roi de l'Inde, Éthiopie, 11. 5. 1567).

63. *RÆSOI* 10, 1910 : 170, n. 1. André de Oviedo assumait la charge de patriarche d'Éthiopie après la mort de João Nunes Barreto survenue en décembre 1562, ce dernier étant resté à Goa (cf. chapitre II).

64. *RÆSOI* 10, 1910 : 174 (lettre du père Manoel Fernandez au patriarche João Nunes Barreto, Debarwa 31. 3. 1563).

65. *RÆSOI* 10, 1910 : 203 (lettre de l'évêque André de Oviedo au vice-roi de l'Inde, Éthiopie, 11. 5. 1567).

66. *RÆSOI* 11, 1911 : 246.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

cours du XVII^e siècle, où tous les missionnaires se retrouvent afin de pratiquer à nouveau les Exercices spirituels et de renouveler leurs vœux, ceux du Tigré sont absents pour des raisons de distance.

Mais le Tigré est aussi l'espace par lequel passent tous les missionnaires arrivés en Éthiopie. Ils font tous escale à Fremona qui est sur la route venant de la côte de la mer Rouge. C'est également l'espace fondateur du catholicisme en Éthiopie, Fremona devenant un lieu de mémoire des jésuites d'Éthiopie marqué par la présence de la sépulture du patriarche André de Oviedo (mort en 1577). Un espace fondateur dont l'histoire du nom même mérite que l'on s'y arrête.

La première résidence : son invention toponymique

L'examen attentif des lettres des missionnaires d'Éthiopie de la seconde moitié du XVI^e siècle dont on dispose⁶⁷ montre qu'ils ne précisent jamais le nom du lieu où ils sont installés au Tigré. C'est uniquement au début du XVII^e siècle, lorsqu'une deuxième génération de missionnaires débarque en Éthiopie que le nom de Fremona est associé à cette station jésuite du Tigré. Le fait n'est pas anodin et mérite d'être relevé.

Pour quelle raison les missionnaires du XVI^e siècle n'associent aucun toponyme à l'endroit qu'ils reçurent au Tigré ? Répondre qu'ils ne cherchaient pas forcément à travers leurs lettres à indiquer à leurs lecteurs des lieux géographiques précis n'est pas entièrement satisfaisant, dans la mesure où d'autres passages de ces mêmes lettres citent des toponymes précis, comme par exemple Baroâ (Debarwa) ou Masuâ (Massawa)⁶⁸. Si Fremona était le nom du lieu où ils s'étaient installés on ne comprend pas bien la raison pour laquelle ils se seraient abstenus de le signaler, en particulier à l'issue de leurs lettres en même temps que la date et la signature.

Par conséquent, il y a lieu de penser que l'attribution du nom Fremona à la station missionnaire du Tigré est postérieure à leur installation. Tout d'abord, comme on le signalait précédemment, c'est uniquement dans les lettres du XVII^e siècle que le nom de Fremona est associé à la résidence jésuite du

67. Ces lettres dans leur grande majorité ont été éditées et réunies de façon commode par C. Beccari dans la collection *Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti* dans le volume 10 en particulier (*Relationes et Epistolæ variorum, Pars prima - liber I*, 1910).

68. Lettres du patriarche Dom André de Oviedo au vice-roi de l'Inde du 22. 9. 1575 (*RÆSOI* 10, 1910 : 260-62) ou celle du 7. 4. 1576 (*RÆSOI* 10, 1910 : 290-92).

Tigré. Le premier à utiliser ce terme, à ma connaissance est le père Pero Paes. Ce dernier arrivant en Éthiopie en 1603, après être passé à Debarwa ⁶⁹, parvenait le 15 mai de la même année à Fremona qu'il décrivait de la manière suivante : « Fremonâ, qui s'appelle ainsi, le lieu où se trouve la première église des Portugais, où est enterré le père patriarche [dom André de Oviedo] et les autres pères, parce qu'ici ils ont toujours résidé » ⁷⁰. Son propos ne semble pas être de justifier la raison de l'appellation de Fremona, mais plutôt d'informer ; en associant Fremona à la première génération des missionnaires, au passé historique récent mais fondateur de l'histoire des jésuites dans la province du Tigré.

On remarque également que jusque dans les années 1625-1626, quand les missionnaires parlent de cette résidence du Tigré, seul le terme de Fremona est employé. À partir de ces années là, le toponyme local de Fremona, Maegogâ/Mayguaguâ [May G^Wag^Wa] ⁷¹ est utilisé de manière équivalente.

Mais quelles sont les explications jésuites quant à la signification de ces deux termes ? En ce qui concerne Fremona, il semble y avoir deux informations qui se recoupent. D'un côté le père Manoel Barradas signale que Fremona vient du nom du premier évêque venu en Éthiopie : Frumentius (Sälama, le nom éthiopien de Frumentius) au IV^e siècle afin d'évangéliser la cour royale d'Aksum et de convertir le roi Ezana au christianisme ⁷². Pour lui, « le saint évêque Fremonato, qui a donné le nom à notre Fremonâ, a apporté la sainte foi dans cet empire... » ⁷³. L'association de Frumentius et du Fremona des Portugais et des jésuites est ici clairement affirmé.

69. *RÆSOI* 11, 1911 : 53 (lettre du père Pero Paes au préposé provincial de Goa, Fremonâ 24. 7. 1603).

70. *RÆSOI* 11, 1911 : 54-55 (lettre du père Pero Paes au préposé provincial de Goa, Fremonâ 24. 7. 1603).

71. Dans le volume des lettres réunies et publiées par C. Beccari, la première lettre à utiliser le toponyme de Maegogâ est celle de Thomas Tavares de Britto au préposé général de la Compagnie de Jésus, le 15. 8. 1626 (*RÆSOI* 12, 1912 : 174). En même temps cela ne signifie pas obligatoirement que le terme n'était pas utilisé avant cette date. Il s'agissait ici de souligner une tendance et pas une rupture à laquelle une date pourrait être associée.

72. C'est en effet le personnage retenu par l'histoire pour avoir converti au christianisme le roi Ezana au IV^e siècle (Tadesse Tamrat, 1972 : 21-25 ; H.-I. Marrou, 1985 : 73-76).

73. *RÆSOI* 4, 1906 : 234.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

De l'autre côté, Manoel d'Almeida donnant une description de Fremona ou Maegogâ [May G^Wag^Wa] et une explication étymologique du terme May G^Wag^Wa écrit,

« Maegogâ est un petit district dans lequel se trouve le village de Fremonâ, lequel quelques-uns imaginent a pris ce nom de Fremonatos, premier évêque d'Accum, lequel nos livres, comme il est dit au début appellèrent Frumencio. Dans ce lieu vécut très longtemps le saint patriarche D. André de Oviedo. Le nom Maegogâ vient des rivières qui coulent par ici. C'est la particularité du Tigré d'attribuer aux terres les noms des fleuves qui les arrosent, ou desquels ils boivent ; *mae* signifie eau en langue ancienne, qui maintenant est celle des livres, *gogâ* ou *guaguâ* signifie les fracas que fait l'eau des deux rivières qui sont ici une qui arrive par les champs du côté nord, l'autre vient du côté nord-est baignant les pieds des hautes montagnes que l'on trouve à l'est »⁷⁴.

L'explication d'Almeida à propos de Fremona complète celle de son compagnon et les informations qu'il propose pour l'appellation de Maegogâ [May G^Wag^Wa] se veulent précises et permettent au lecteur d'en comprendre la raison⁷⁵.

Quoiqu'il en soit aucun des deux ne donnent d'informations quant au moment où cet espace du Tigré fut appelé Fremona, s'il s'agit d'une dénomination éthiopienne ou d'une invention toponymique jésuite du XVII^e siècle. Au vu des éléments disponibles et présentés, il y a tout lieu de penser que l'appellation date du début du XVII^e siècle et a permis de légitimer la présence jésuite au Tigré. En effet, associer à la première station catholique d'Éthiopie le nom de l'évêque Frumentius c'était accorder à cet espace et aux individus l'ayant occupé toute leur légitimité, le patriarche et évêque Dom André de Oviedo devenant ainsi un second Frumentius chargé d'éclairer à nouveau l'Éthiopie de la sainte foi.

Le moment est d'autant mieux choisi qu'il correspond à une période charnière de la mission d'Éthiopie. Après plusieurs tentatives mises en place à Goa dès 1589 et dont certaines ont été des échecs⁷⁶, l'arrivée en 1603 du père Pero Paes est fondamentale. Depuis plus de quarante ans aucun jésuite n'était

74. *RÆSOI* 6, 1907 : 378.

75. Elle est tout de même en contradiction avec la définition du dictionnaire de la langue guèze de W. Leslau qui propose pour le terme éthiopien Gwagwa (ግግግ) : cygne, ibis, (1991 : 184).

76. Cf. chapitre II et le début de ce chapitre.

parvenu à entrer en Éthiopie, trop difficile d'accès et dont la mission avait été jugée improductive ⁷⁷. Par conséquent, la présence de Pero Paes en cette terre de mission représente un enjeu de taille pour l'avenir de l'entreprise missionnaire. Il ne faut pas oublier qu'une des raisons pour lesquelles le prêtre séculier Indien Melchior da Silva fut envoyé en Éthiopie était la réalisation d'une enquête auprès des membres de la communauté portugaise visant à confirmer les actes et les œuvres du patriarche et de ses compagnons ⁷⁸.

Ce qui semble être entrepris au XVII^e siècle c'est la mise en place de la reconnaissance d'un espace comme lieu de mémoire qui fonde et légitime la présence des jésuites. L'envoi à Goa en 1603 des têtes, ou plutôt de ce qu'il en reste, du patriarche dom André de Oviedo et de celle du père Francisco Lopes (mort en 1597), encore couverte de cheveux, que Paes déclare conserver à son chevet afin de se souvenir de leurs vies exemplaires ⁷⁹ participe de la légitimation des jésuites en Éthiopie, comme le confirme quelques années plus tard Manoel d'Almeida, « pour que les pères de là [en Inde] soient aussi participants du riche trésor de ses saintes reliques » ⁸⁰. Le reste des corps était conservé en Éthiopie dans l'église du village baptisé entre-temps Fremona, ce lieu étant devenu le premier espace catholique de cette terre de mission.

Concrètement que trouvait-on à Fremona au début du XVII^e siècle ? Le document qui rend compte de la situation topologique est la lettre de Pero Paes du 24 juillet 1603. C'est en effet le premier témoignage descriptif du site. Il est d'autant plus précieux qu'il est le reflet d'une situation passée de la station missionnaire du Tigré telle qu'elle pouvait exister à la fin du XVI^e siècle. Ainsi, à son arrivée à Fremona, il entra dans l'église en compagnie des catholiques luso-éthiopiens du village et après avoir dit l'oraison, il se rendit,

« à la maison du père patriarche [André de Oviedo], qui est ronde comme la moitié d'une orange, couverte de paille comme sont toutes les maisons que j'ai vu jusqu'à maintenant en Éthiopie, qui peuvent s'appeler davantage des cabanes que des maisons ; parce que toutes sont de terre et rondes, très petites, sans aucun moyen de séparation ; et ainsi ils disent que toutes celles du royaume sont ainsi,

77.Cf. chapitre II.

78.F. Guerreiro, 1607 (rééd. 1931 : 181-191).

79.*RÆSOI* 11, 1911 : 58 (épilogue de la lettre du père Pero Paes au préposé provincial de Goa, Fremonâ 24. 7. 1603, où il indique être arrivé à Fremonâ le 15 mai de la même année).

80.*RÆSOI* 5, 1907 : 456.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

exceptées celles du roi et des grands, qui ont des appartements, mais sont également en terre et couvertes de paille. Celle du père patriarche mesure 20 palmes [environ 5 m⁸¹]. Je m'étais réjoui d'y loger pour être celle du saint, mais je ne le pus, parce qu'elle était occupée avec quelques affaires du père Belchior da Sylva, et ainsi en attendant qu'elle se vide, j'ai logé dans une autre attenante à celle-ci, dans laquelle auparavant les autres pères demeuraient, et à présent rénovée par le père Belchior da Sylva qui la fit quadrangulaire. Je n'ai pas trouvé de matériel pour dire la messe, parce que le père l'avait emporté avec lui... »⁸².

Au début du XVII^e siècle, on trouvait à Fremona une église et deux habitations de terre et de paille pour les missionnaires, dont l'une venait d'être rénovée par le prêtre séculier indien Melchior da Silva parvenu en Éthiopie en 1598⁸³. Quant au type de matériau utilisé pour la construction de l'église dont Paes ne dit rien, il est envisageable de penser qu'elle était faite comme les maisons, c'est-à-dire de terre et recouverte de paille, probablement avec une armature de bois. C'est d'ailleurs ce que confirme un passage de l'*Histoire* de Paes rédigée par la suite⁸⁴. Une situation qui devait rester en l'état jusqu'en 1626, l'année où il fut décidé de construire une église de pierre, comme l'indique Manoel d'Almeida :

« Dans le même temps [1626] à Fremona à l'endroit où dans le passé le saint patriarche dom André de Oviedo avec cinq autres pères qui étaient ses compagnons, avait sa maison et une petite chapelle dans laquelle il disait la messe, se fit une belle église de quarante palmes [environ 8 mètres] de large et d'une longueur proportionnelle à la largeur [...] On fit cette église de pierre et d'argile... »⁸⁵.

Ces informations laissent à penser que la Fremona de 1626 est encore celle décrite en 1603 par Pero Paes. À cette date, outre cette construction d'une église de pierre, on assiste au déplacement de la résidence, dans le même périmètre mais sur la colline voisine, ce que vient confirmer le témoignage de Manuel d'Almeida :

81. À propos des équivalences de mesures cf. F. M. E. Pereira, 1900 : 537.

82. *RÆSOI* 11, 1911 : 55 (lettre du père Pedro Paes au préposé provincial de Goa, Fremonâ 24. 7. 1603).

83. Cf. chapitre II.

84. *RÆSOI* 3, 1906 : 109.

85. *RÆSOI* 6, 1907 : 502.

« Maegogâ est un petit district où réside la population de Fremonâ [...]. Le nom de Maegogâ lui vient du cours d'eau qui y passe [...]. Au confluent s'élève une éminence où vit la population de Fremonâ, localité orientée vers l'occident ; il y a une seconde colline, puis une troisième vers le sud ou sud-est, un peu plus haute. C'est sur celle de l'orient, la moins élevée, que mourut autrefois le saint patriarche Oviedo, ainsi que les pères qui vinrent avec lui. C'est là aussi que le père Paes vécut quelques années avec quatre missionnaires. Mais le danger des brigands (qui assaillaient perpétuellement les gardiens et les vigies chargés de la surveillance du feu) étant considérable, les pères construisirent sur la seconde colline une maison de pierre et d'argile »⁸⁶.

Ces indications permettent de situer et de localiser sur une carte moderne l'emplacement exact de ce toponyme : à environ six kilomètres au nord-ouest d'Adwa sur une colline aux alentours de 2 000 mètres d'altitude et désigné localement par le nom de Endiet Nebersh⁸⁷.

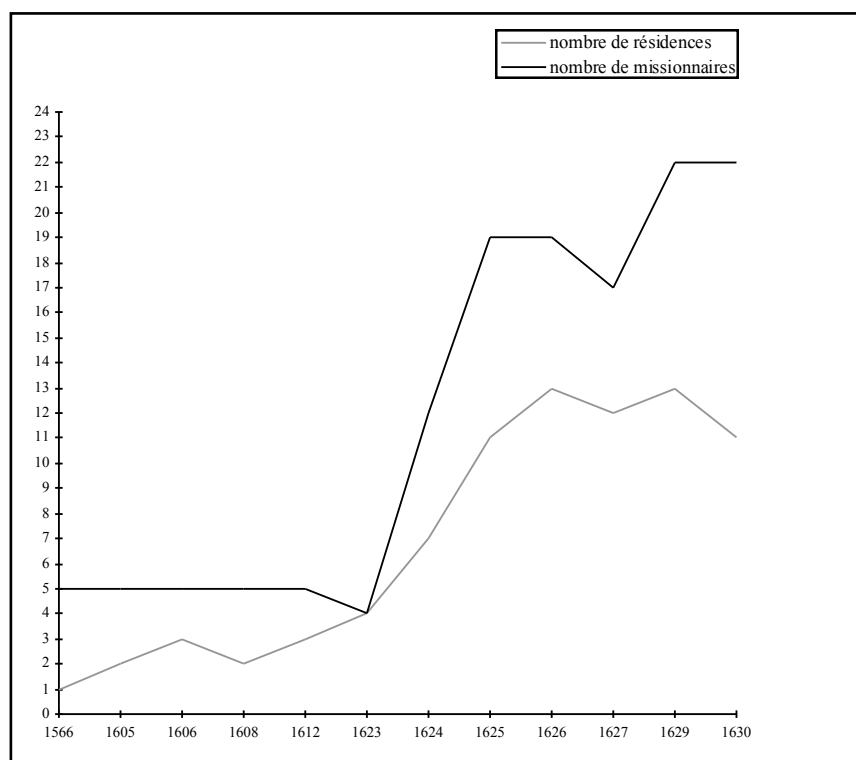
Le temps des résidences

Comme on le signalait auparavant, les fondations ne sont pas cumulatives, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas eu forcément d'existence en même temps. On trouve au maximum treize résidences qui coexistent au même moment. Ainsi, compte tenu des informations fournies par la documentation missionnaire, voici pour l'Éthiopie (toutes provinces confondues) le nombre de résidences par année (seules sont indiquées les années où des changements sont intervenus) ainsi que le nombre de missionnaires.

86.*RÆSOI* 6, 1907 : 378-79. J'ai repris ici la traduction française de A. Kammerer, 1949 : 364-65.

87.Cf. F. Anfray, 1988 : 11 ; *Guida*, 1936 : 241 (carte), 243.

Graphique 6
Résidences et présence missionnaire en Éthiopie (1566-1631)



Sur la période comprise entre 1566 et 1630-31, soit sur un peu plus d'une soixantaine d'années, les informations réunies concernant le nombre des résidences jésuites en Éthiopie et le nombre des missionnaires présents sur le terrain font apparaître clairement trois périodes :

- 1566 à 1621 : trois résidences, mais c'est quatre résidences qui furent fondées, (cf. figure 9).
- 1622 à 1624 : sept résidences et quatre fondations (cf. figure 10).
- 1625/26 à 1630 : entre treize et onze résidences et onze fondations. (cf. figure 11).

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

Figure 9 : *Carte des résidences jésuites dans l'espace éthiopien (1566-1621)*

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

figure 10 *Carte des résidences jésuites dans l'espace éthiopien (1566-1621)*

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

figure 11 : *Carte des résidences jésuites dans l'espace éthiopien (1626-1632)*

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

La périodisation de l'occupation catholique de l'espace éthiopien diffère de celle retenue habituellement. On avait jusque là pour habitude de découper la période jésuite en fonction des différents contingents de missionnaires auxquels le nom de personnages « marquants » étaient associés ; par exemple la période de 1557 à 1597 et l'évêque qui devint plus tard patriarche, André de Oviedo, celle de 1603 à 1622 et Pero Paes, et enfin celle de 1625 à 1633 et le patriarche Afonso Mendes. Si cette division du temps peut faire sens pour signaler la présence des missionnaires en Éthiopie, elle se révèle insatisfaisante pour rendre compte de l'évolution et de l'implantation catholique dans l'espace éthiopien. Les trois périodes retenues pour l'occupation de l'espace par les résidences jésuites semblent correspondre davantage à la réalité du terrain, aux manifestations concrètes de l'implantation du catholicisme en Éthiopie.

De 1566 à 1623, la présence physique des missionnaires sur le terrain est relativement faible. C'est en même temps sur l'ensemble de leur présence en Éthiopie la période la plus longue. En revanche, sur une période plus courte, de 1623 à 1633 (date de leur expulsion), on assiste à une multiplication des résidences avec un maximum en 1626. Un tournant est sensible à partir de 1623 et l'année 1624-25 est la plus significative. Ces modifications sont à mettre en relation avec la conversion au catholicisme du roi Susneyos qui à la fin de l'année 1621 venait de prendre publiquement position en faveur de la doctrine catholique⁸⁸. Sa conversion n'entraîne cependant aucune nouvelle fondation : en 1623 le personnel missionnaire est insuffisant et seuls quatre jésuites sont présents.

L'autre rupture est à l'évidence l'année 1625-1626. À l'importance du nombre des résidences (treize), il faut associer l'arrivée d'un grand nombre de missionnaires, qui en porte le nombre à dix-neuf.

En définitive, l'occupation missionnaire par le biais des résidences s'est manifestée dans deux régions occidentales (au Dämbya et au Goğgam), par rapport à l'ancien centre du pouvoir éthiopien du XV^e siècle (concentré dans l'Amhāra et au Šäwa). Ce phénomène ne va pas à l'encontre de la logique du pouvoir royal qui à cause des invasions de l'imam Ahmad ibn Ibrahim entre 1529 et 1543 fut amené à déplacer le centre de son pouvoir vers l'ouest du royaume.

88. *RÆSOI* 3, 1906 : 386. (Voir chapitre IV).

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

En revanche, leur occupation de l'espace au Tigré revêt un caractère particulier. Il s'agit à la fois d'une station qui légitime leur présence en Éthiopie, mais qui apparaît parfois aussi comme le laboratoire des autres résidences. Que le Tigré soit périphérique par rapport aux régions situées autour du lac □ana lui donne un statut spécial. La station de Fremona est celle du premier contact pour le missionnaire arrivant de Goa, la première étape devant le mener vers les hautes-terres d'Éthiopie. Elle constitua aussi leur dernier refuge juste avant leur expulsion totale d'Éthiopie.

Enfin, l'occupation dans l'espace éthiopien des résidences fut tout de même de courte durée. La période de la plus forte présence missionnaire n'excéda pas la décennie 1623-1633. Son influence ne put qu'être relativement faible. Ces résidences n'en furent pas moins les espaces d'une stratégie missionnaire concrète dont on peut écrire l'histoire.

LES RÉSIDENCES : LES ESPACES D'UNE STRATÉGIE MISSIONNAIRE

Des espaces soumis aux contingences matérielles

Des subsides ibériques insuffisants... nécessité de compléments éthiopiens

Sur la question des subsides en provenance de la péninsule, la caractéristique des sources missionnaires est plutôt la discrétion. Elles ne parlent d'argent et de sommes précises que quand il s'agit de souligner leur insuffisance. Il est par conséquent difficile de connaître avec précision les sommes attribuées chaque année. Un exemple livre néanmoins quelques indices (sans que l'on puisse les généraliser) et permet de dégager quelques éléments d'analyse.

En 1616, dans la lettre au préposé provincial de l'Inde (écrite de Gorgora le 22 juin 1616) le père Pero Paes signale que dans deux de leurs résidences, à Fremona et à Gorgora, ayant dans leur séminaire respectivement seize et trente-quatre élèves, la somme accordée par le roi d'Espagne par le truchement de l'Inde ne suffit pas : « Et pour cela [pour leur éducation] avec grand plaisir nous partageons tout ce que nous pouvons pour les nourrir, en effet les 200 *pardaos*

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

que le roi donne ne suffisent pas, si tant est qu'ils arrivent dans leur intégralité, ce qui ne se produit jamais »⁸⁹.

Quand bien même, semble souligner le père, la somme qui leur est attribuée arriverait chaque année à destination, elle serait de toute façon insuffisante. Le nombre de missionnaires (ils sont cinq à cette époque) et le nombre d'élèves fréquentant les « séminaires » sont probablement les critères qui servent à l'évaluation de la somme à verser. Pero Paes y recourt peut-être en espérant obtenir davantage de subsides. Or si le nombre d'élèves présents dans les séminaires était bel et bien un critère, les chiffres annoncés par les pères dans la correspondance, difficilement vérifiables, doivent être considérés avec prudence.

À cette somme royale attribuée de manière irrégulière, l'aumône que les pères auraient pu espérer recevoir des parents des élèves fréquentant les « séminaires » semble être la denrée rare. Une lettre écrite quelques années auparavant par Luis de Azevedo au père provincial de l'Inde (écrite de Fremona le 30 juillet 1608) met en évidence cette difficulté :

« Les difficultés ne manquent pas, principalement, quand faute de notre aumône que V. R. nous envoie de là [Goa], car ici il n'y a pas d'aumône ni quelqu'un pour la donner, mais il y en a beaucoup qui pèsent, à partir du plus grand jusqu'au plus petit, ainsi des Abyssins comme de nos Portugais qui sont tous très pauvres. Mais le Seigneur nous aide en son temps »⁹⁰.

Le phénomène est assez récurrent et pas spécifiquement éthiopien⁹¹. Il est classique de faire état du dénuement dans lequel la mission se trouve, espérant par ce biais obtenir davantage. L'extrait met également en évidence l'absence de donateurs du côté des Portugais ou plus exactement des Luso-Éthiopiens c'est-à-dire des enfants nés des femmes éthiopiennes et des Portugais, pour qui les missionnaires s'investissent particulièrement (leçons de catéchisme, lecture et écriture de la langue amharique, de la langue portugaise, rudiments de latin pour les plus doués, « réfutation des erreurs théologiques éthiopiennes »⁹²), espérant préserver au moins ceux-ci dans le catholicisme.

89. *RÆSOI* 11, 1911 : 375.

90. *RÆSOI* 11, 1911 : 143.

91. Voir le cas pour la Chine avec P. Girard, 1996 : 186.

92. *RÆSOI* 11, 1911 : 382.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

Les donateurs sont à trouver autre part, principalement parmi les élites, le roi arrivant en tête des dons offerts aux pères. Cependant les sommes offertes par les Éthiopiens semblent avoir été destinées à d'autres usages que l'entretien des « séminaires ». Les pères signalent que ce fut à l'occasion de construction d'églises catholiques que les résidences reçurent des dons en or. Ces sommes, une fois converties permettront, faute de mieux, de prendre la mesure de la proportion des subsides européens par rapport aux subsides locaux. Le terme le plus souvent employé est celui d'*oquea* (terme venant du latin *uncia* à travers le grec *unkia*, en français : once, en araméen : *'unqiya*, en arabe : *waqiyya* et en amharique : *wäqét*)⁹³ auquel les missionnaires donnent une équivalence en monnaie portugaise. Ainsi selon Manuel d'Almeida, « dix *oqueas* s'élevaient à cent *patacas* (dénommé aussi *pardau*⁹⁴) »⁹⁵. Cette correspondance entre la valeur d'un *oquea* et d'un *pataca* permet de se faire une idée de ce que les donateurs éthiopiens étaient disposés à verser aux missionnaires. Le tableau ci-après veut donner une idée précise et exhaustive des différents dons accordés pour la construction de bâtiments culturels⁹⁶.

Tableau 7

Dons offerts pour la construction d'églises catholiques

Église concernée	Donateur	Somme en <i>oquea</i>	Somme en <i>pataca</i> ou <i>pardau</i>
Gorgora velha	Še'elä Krestos	14 ⁹⁷	140
Ganeta Jesus	Susneyos	30 ⁹⁸	300

93.W. Leslau, 1991 : 616. Ce terme se retrouve également chez F. Álvares (*ouquia*) qui estime que cette unité de poids équivaut à dix *cruzados* (F. Álvares : 1961 : 123-4. Les éditeurs du texte d'Álvares estiment le poids d'un *cruzado* à 3, 56 grammes). Il est à rapprocher du mot éthiopien *wäqét*, signifiant d'après Leslau 1991, p. 616 : unité de poids. À propos des poids et mesures, cf. R. Pankhurst, 1970 : 59, 71.

94.S. Subrahmanyam, 1999 : 346.

95.*RÆSOI* 7, 1908 : 34.

96.Le tableau qui suit recense l'ensemble des églises catholiques qui reçurent des dons de la part de donateurs éthiopiens et dont la documentation missionnaire fait état. On peut envisager que l'ensemble des constructions reçut un financement de la part des élites éthiopiennes, même si les sources ne l'indiquent pas à chaque fois.

97.*RÆSOI* 11, 1911 : 413.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

[Gännätä 'Iyäsus]			
Ligenugus	Buco [Buko]	20 ⁹⁹	200
[Le□é Negus]	Susneyos	50 + 10 ¹⁰⁰	500 et 100
Collela [Qwaläla]	Susneyos	10 ¹⁰¹	100
Fremona / Maigogâ	Apta Jesus ¹⁰²	30 ¹⁰³	300
[May G ^W ag ^W a]	[Apta 'Iyäsus]		

La comparaison entre la solde annuelle (qui par ailleurs dut probablement augmenter lorsque les missionnaires furent plus nombreux, à partir de 1625, et qui correspond à la période où des églises furent construites) et les dons pour les constructions d'édifices catholiques permet d'avoir une idée de ce que les élites éthiopiennes étaient disposées à donner pour l'établissement d'un lieu de culte catholique. Dans la plupart des cas il est supérieur à la solde annuelle (parfois même plus du double) du roi d'Espagne qui permet d'entretenir, non à grands frais, une cinquantaine d'élèves et cinq missionnaires pendant un an. À ces dons en « numéraire », viennent s'ajouter des dons en nature.

Du bétail, des vivres et des terres

Les dons en nature de la part des Éthiopiens semblent être accordés aux résidences de manière occasionnelle, par exemple lors des années les plus difficiles (famines, pestes...), comme à Gorgora en 1616. On est dans la situation présentée précédemment, le père Azevedo dans sa lettre du 22 juin 1616 signalait que la solde accordée par le roi d'Espagne était très modeste pour subvenir à leurs besoins, mais il ajoutait : « Mais Dieu pourvoit, car l'empereur

98. *RÆSOI* 6, 1907 : 389.

99. *RÆSOI* 6, 1907 : 493.

100. *RÆSOI* 12, 1912 : 380.

101. *RÆSOI* 12, 1912 : 277-8 (Il s'agit d'un don pour l'achèvement de l'église, le reste des frais précédents furent pris en charge par le *ras* Sé'elä Krestos).

102. Ce personnage est signalé à plusieurs reprises dans la documentation missionnaire et est présenté comme un des premiers du Tigré à avoir accepté la foi catholique en se mariant avec « une orpheline portugaise ». Un de ses fils fréquentait le « séminaire » de Fremona. Par ailleurs, l'homme exerça la charge « Çamagarath » (peut-être une déformation portugaise du terme *nagarit* — une des régions du Tigré) et possédait une grande fortune. Une partie de cette fortune permit de couvrir les frais de la construction de l'église de Fremona (*RÆSOI* 11, 1911 : 498 ; *RÆSOI* 6, 1907 : 468, 502).

103. *RÆSOI* 6, 1907 : 502.

nous a doté de terres et cette année qui était la plus difficile, il m'a donné 300 ducats d'or et près de 100 vaches, avec lesquelles nous pouvons aider les plus nécessiteux »¹⁰⁴. En 1623, pour la résidence de Gännätä 'Iyäsus au Dämbya, après avoir donné des *oqueas* d'or pour l'église et l'entretien de celle-ci, le roi ajoutait, « parce que c'était une année de famine et que nous étions ici très pauvres, il demanda aussitôt de répartir cent charges de vivres, ce qui fait mil boisseaux [*alqueires*], plus ou moins »¹⁰⁵. Les dons de bétail et de vivres sont versés à titre exceptionnel, ce qui est une occasion pour le roi d'apparaître comme le généreux dispensateur.

En période plus clémente, le système est différent. L'espace où la résidence est installée est accordé soit par le pouvoir royal soit par le pouvoir local, et dans la majorité des cas des terres labourables leur sont agrégées. C'est en effet ce qui se produit à Gorgora, comme le montre l'extrait cité avant, et la relation entre le don de terre et de bétail prend ici tout son sens ; le dernier permettant le labour du premier. Dans cette configuration « imposée », les pères mettent au point un système d'échanges de services. Ainsi Pero Paes dans une lettre adressée au père Thomas de Ituren (un de ses anciens professeurs au collège de Belmonte), le 6 juillet 1617 :

« Ces cinquante enfants sont nourris avec 200 *pardaos* que sa Majesté a fait donner en Inde [...] ; avec chacune des terres que l'empereur nous donna et que nous faisons labourer et bien que ce soit du travail nous ne regrettons pas pour le produit des terres qu'on espère et que nous commençons à récolter parce qu'ils nous aident à traduire dans la langue de la terre qui est très différente de la vulgaire »¹⁰⁶.

Paes semble vouloir dire qu'en échange d'une éducation, du coucher, du couvert et d'un soutien pour les traductions dans la langue locale, les élèves des séminaires se chargent de labourer les terres qui ont été accordées à la résidence de Gorgora en 1616, et qui en 1617, une fois travaillées commencent à produire les premières récoltes. Les pères ne s'improvisent pas agriculteurs, ils confient cette tâche à leurs élèves bien plus experts dans ce type de travaux. En ce qui concerne le bétail, même si la documentation reste silencieuse, on peut tout à fait imaginer qu'une partie devait servir à labourer lors de la saison,

104.*RESOI* 11, 1911 : 375.

105.*RESOI* 6, 1907 : 389.

106.*RESOI* 11, 1911 : 383.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

d'autres devaient servir de nourriture, quant au reste la garde pouvait en être confiée aux enfants du séminaire.

La question du statut de la terre cédée aux jésuites se pose également. Le système foncier éthiopien comprend deux types de terres : les *gult* (ou *gwelt*), des terres attribuées à titre viager, et les *rest*, des dons héréditaires pouvant être révoqués uniquement en cas de faute grave¹⁰⁷. Dans la documentation missionnaire il n'y a pas d'éléments de différenciation, seul le terme de *gult* apparaît ici et là, et est synonyme de terre liée à un individu¹⁰⁸. C'est par exemple le cas en 1618, de terres se trouvant aux alentours de Gorgora *velha* que le *ras* Še'elä Krestos était disposé à céder si le roi ne le faisait pas. Luis de Azevedo utilise ici le terme de *gult* en expliquant qu'il s'agissait de terres privilégiées¹⁰⁹. Mais n'indique pas si ces terres étaient confiées à titre viager ou perpétuel.

Les circonstances dans lesquelles des terres sont accordées à la résidence de Gännätä 'Iyäsus apportent quelques précisions sur le type de terres que reçoivent les jésuites. Une description de la cérémonie accompagnant la remise des terres est donnée par Manuel d'Almeida de cette manière :

« Et en plus de cela [des dons d'objets précieux et d'or venant d'être fait] pour le même père [Luis de Azevedo] et pour douze chantres et bénéficiaires de ladite église il [le roi] donna des grandes terres qu'il y avait ici, et qui étaient un héritage de ses grands-parents ; et afin que ce don soit plus ferme et perpétuel, devant de nombreux seigneurs, il appela ses deux fils, le prince Faciladas et l'infant Marcos, et leur faisant un discours dans lequel il les recommandait beaucoup à la foi catholique, à cette Église et aux pères de la compagnie, leur disant que ces trois choses devraient toujours être dans leur cœur et dans les prunelles de leurs yeux, sous peine de perdre sa bénédiction, et que cette terre qu'il donnait à l'église, jamais ils ne la prendraient après sa mort ; ce qu'ils acceptèrent volontiers et promirent d'accomplir d'un air joyeux, il demanda qu'ils le jurent et de le faire accomplir à leurs fils, et en donnèrent le serment par leur

107.M.-L. Derat, 1998b : 453, citant Berhanou Abebe, 1965 : 43, qui a montré l'impossibilité de traduire *gult* par fief (en référence à un système féodal).

108.*RÆSOI* 4, 1906 : 58, 243 ; *RÆSOI* 6, 1907 : 151. Cette dernière référence concerne les informations de Manuel d'Almeida sur le métropolitain égyptien, qui arrivé en Éthiopie était doté de *gult* de trois ou quatre grandes terres, celle située au Tigré pouvant accorder à son détenteur 40 ou 50 *oqueas*, ce qui correspond à 400 ou 500 *patacas*.

109.*RÆSOI* 11, 1911 : 413.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

genou, ce qui dans cette terre, des pères envers les fils et des seigneurs envers les serviteurs, est inviolable et plus que sacré, et c'est peut-être le même serment qu'Abraham montra à Eliezer quand il lui demanda de mettre sa main sur son genou¹¹⁰ ; parce que comme pour beaucoup d'autres choses ils conservent les coutumes judaïques »¹¹¹.

Le statut des terres accordées à la résidence jésuite de Gännätä 'Iyäsus semble être un *gult*. La solennité de la cérémonie qui lui donne la pérennité d'un *rest* est alors à mettre en relation avec le caractère hybride du statut de la terre. Le serment passé avec les générations futures devait garantir la perpétuité du don de terres et l'attachement des descendants de Susneyos à la nouvelle foi, celle de Rome.

Placées sous une double dépendance, les résidences ont subsisté dans un équilibre instable. Elles vivaient perpétuellement dans l'attente de cette rente du roi d'Espagne, longue à venir, toujours insuffisante. Elles dépendaient économiquement du pouvoir royal et/ou local dont elles recevaient des revenus fonciers. Ces conditions apparemment précaires n'ont cependant pas empêché le développement d'une création artistique et architecturale.

Églises catholiques de pierre et résidences

De la paille à la pierre : du provisoire au définitif

La nécessité d'un lieu cultuel fut très rapidement ressentie. Dès le départ les missionnaires construisent des églises à la manière locale comme le laisse entendre cette réflexion faite dans une lettre du père Luis de Azevedo au préposé provincial de Goa, le 13 juillet 1619 :

« Commenant en premier par l'église [celle construite à Gorgora velha], pour être aussi la première de pierre, que notre Compagnie eut dans ce grand royaume d'Éthiopie, nous servant jusqu'à maintenant, à la manière des locaux [d'églises] rondes de branchages de paille »¹¹².

Cette remarque est révélatrice de ce qui s'est fait jusqu'en 1619. Les bâtiments de culte dont disposaient les pères étaient, du point de vue du

110. *Genèse* 24, 2,9 et 47, 29.

111. *RESOI* 6, 1907 : 389.

112. *RESOI* 11, 1911 : 413.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

matériau utilisé, identiques à ceux des chrétiens éthiopiens. L'organisation de l'espace religieux restait différent. Néanmoins les églises éthiopiennes n'étaient pas toutes de « branchages et de paille ». Il en existait de pierre et de chaux ainsi qu'en témoignent les restes de l'église dédiée à Notre Dame que l'on trouvait à Aksum ¹¹³. Dès 1607 Azevedo lui-même, dans une lettre au provincial de Goa, signalait l'église d'Aksum comme une des plus fameuses d'Éthiopie :

« Les églises les plus célèbres du royaume du Tigree sont celles-ci. La première s'appelle Acçumo [Aksum] : elle est dédiée à Notre Dame. Elle était [composée] de trois grandes nefs, de pierres fameuses de différentes sortes et de chaux. Elle avait trois grands vestibules dallés de bonnes et grandes pierres et un cloître capable [d'accueillir], et c'est là, comme on le dit, que les empereurs viennent se couronner » ¹¹⁴.

Ainsi en 1619 Luis de Azevedo entendait simplement signaler que les pères avaient célébré le culte catholique dans des bâtiments de même facture que les églises locales. La remarque de 1619 de Luis de Azevedo veut donc clairement exprimer une rupture. Rupture matérielle et spirituelle comme il y insiste lui-même à propos de l'église de Gorgora *velha* : « était l'œuvre matérielle et l'édifice spirituel de la foi romaine dans cet empire » ¹¹⁵. Construire une église en pierre c'était construire pour durer. La présence jésuite passait du provisoire au définitif, la foi catholique s'enracinait dans l'espace éthiopien, y dressait son Église.

D'autres constructions ont suivi et onze chantiers d'églises catholiques débutent au cours de la décennie 1619-1628.

113.Église dont le soubassement remonte à l'époque aksoumite. Des destructions eurent lieu au XVI^e siècle (F. Anfray, 1988 : 11). C'est la raison pour laquelle Luis de Azevedo emploie le passé pour sa description.

114.*RESOI* 11, 1911 : 129.

115.*RESOI* 11, 1911 : 417.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

Tableau 8

Résidences et églises catholiques de pierre en Éthiopie (1566-1632)

Nom portugais de la résidence et transcription éthiopienne	Nom des « royaumes » ¹¹⁶	Date de fondation de la résidence	Date début construction église en pierre	Date d'achèvement de l'église
Fremona / Maigogâ [May G ^W ag ^W a]	Tigré	1566	1625-26 ¹¹⁷	1627 ¹¹⁸
Debaroa [Debarwa]	Tigré	1625-26	•	•
Adegada	Tigré	1626-27	•	•
Gorgora velha	Dämbya	1606	début 1619 ¹¹⁹	mars 1620 ¹²⁰
Ganeta Jesus [Gännätä 'Iyäsus]	Dämbya	1623-24	9/11/1621 ¹²¹	1623 ¹²²
Gorgora nova	Dämbya	1626	1626 ¹²³	?
Dancâs [Dänqäz]	Dämbya	1626-27	8/9/1628 ¹²⁴	?
Depsan/Anfraz [Däbsan]/[Emfraz]	Dämbya	1626-27	•	•
Collelä [Qwaläla],	Goğğam	1612	1624-25 ¹²⁵	1627/1628 ¹²⁶
Sercâ [Sarka]	Goğğam	1625-26	janvier 1625 ¹²⁷	8/9/1625 ¹²⁸

116. J'ai conservé la division géographique telle qu'elle apparaît dans la documentation des jésuites.

117. ARSI, *Goa 39 II*, doc. 52, fol. 314v.

118. *RÆSOI* 12, 1912 : 181.

119. *RÆSOI* 11, 1911 : 406.

120. *RÆSOI* 2, 1907 : 497.

121. *RÆSOI* 3, 1906 : 386. Et phénomène assez remarquable parce que rare, les sources éthiopiennes, en particulier la *Chronique de Susneyos* (éditée par F. M. E. Pereira, 1892 : 258 ; 1900 : 199) concordent sur la date.

122. *RÆSOI* 6, 1907 : 388.

123. *RÆSOI* 6, 1907 : 494.

124. *RÆSOI*, 12, 1912 : 381.

125. ARSI, *Goa 39 I*, fol. 255.

126. *RÆSOI* 12, 1912 : 277-8

127. *RÆSOI* 6, 1907 : 427.

128. *RÆSOI* 6, 1907 : 427.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

Nebessê [’Enäb’esé] égl. Mär□ulä Maryam	Goğğam	juin 1626	Pâques 1628 ¹²⁹	inachevée
Adaxâ [□āda□a]	Goğğam	1625-26	1626 ¹³⁰	inachevée
Gabrama [Gäbärma]	« terre des Damotes »	1624-25	•	•
Ligenugus [Le□é Negus]	« terre des Damotes »	Carême 1626	1627-28 ¹³¹	1629 ¹³²
Tanqha/Tancoâ/Tam gha/ Tancâ [Tumha]	« terre des Agaos » [Agäwmeder]	1624-25	1624-25 ¹³³	?
Depeçan	[Agäwmeder]	1628-29	•	•
Nefaça [Näfa□a]	[Agäwmeder]	1630-31	•	•
Adaqhana/Atqhanâ [Atkäna]	Bägémeder	1624-25	•	•
Marabâ [Märäba]	?	1605	•	•
Total : 19 toponymes			11 chantiers d’églises de pierre	6 achevées 2 inachevées 3 : ?

Une période extrêmement ramassée pendant laquelle des chantiers d’églises catholiques de pierre sont commencées apparaît de façon très nette. Alors que la présence jésuite en Éthiopie est effective depuis 1557 (et leur implantation manifeste en 1566 avec la première résidence à Fremona ou May G^Wag^Wa), c’est uniquement lors de la troisième décennie du XVII^e siècle que des églises de pierre sont construites. À l’évidence, la construction de ces bâtiments permet de mesurer l’impact de la présence missionnaire dans les différentes régions éthiopiennes.

129. *RÆSOI* 12, 1912 : 279-80.

130. *RÆSOI* 6, 1907 : 495-96.

131. *RÆSOI* 12, 1912 : 280-81.

132. *RÆSOI* 12, 1912 : 396-97.

133. *ARSI, Goa 39 I*, fol. 254.

De l'analyse générale de ce tableau et à l'échelle du royaume chrétien d'Éthiopie, apparaissent deux périodes :

- celle de 1619 à 1621 avec la construction de deux églises dans le Dämbya

- celle de 1624 à 1628 avec neuf constructions d'églises catholiques (deux au Dämbya ; une dans le Tigré ; quatre dans le Goğğam, une au Damot et une dans l'Agäwmeder).

C'est donc au Dämbya — auquel sera consacré plus avant une analyse particulière ¹³⁴ —, la province choisie par le roi Susneyos, dès 1609 ¹³⁵, pour l'établissement de ces différents camps (*kätäma*) royaux (Däkana, Gorgora *nova*, Dänqäz) que la première église catholique de pierre voit le jour, puis la deuxième. Ensuite, vient le Goğğam qui connaît pour les années 1625-1626 un essor considérable de chantiers de constructions d'églises relativement aux autres provinces. Enfin, il est à noter que l'année 1626 pour l'ensemble des régions marque un tournant quant au phénomène des constructions d'églises catholiques ¹³⁶.

Une autre rupture semble avoir marqué l'esprit des missionnaires qui présentent l'utilisation du mortier de chaux, à partir de 1624, comme une découverte décisive. Cette utilisation n'est certainement pas l'unique raison du nombre important des constructions à partir de 1625, eu égard à d'autres explications déjà évoquées, mais elle a sa part dans ce phénomène des constructions d'édifices.

L'utilisation du mortier de chaux : une innovation technique ?

D'après les missionnaires 1624 est une année d'innovation technique. Un liant fut « découvert » qui allait permettre la consolidation des bâtiments de pierre.

134.Cf. chapitre V.

135.La *Chronique de Susneyos* montre bien qu'à cette date et pour les années suivantes les différents camps royaux se trouvaient dans la province du Dämbya (cf. F. M. E. Pereira, 1892 : 132 sq. ; 1900 : 102 sq.).

136.Cf. figure 13.

Figure 12 : Églises catholiques de pierre et résidences jésuites dans l'espace éthiopien

Laissons l'auteur jésuite Manuel d'Almeida relater les circonstances de cette « découverte » :

« Vint avec nous de l'Inde, comme je l'ai dit, Manoel Magro : en 1624, il avait vu dans les terres de Cambaya [Cambay — Inde du nord-ouest], une sorte de pierre de laquelle ils faisaient la *chunambo* et avait remarqué qu'en plusieurs endroits d'Éthiopie se trouvait ce type de pierre. En la mettant dans le feu, en la cuisant, il sort du *chunambo* ou une chaux excellente. C'était cette chose que l'empereur, le *ras* Cellâ Christos et tous les pères désiraient le plus trouver afin de pouvoir construire des palais et des églises comme ceux d'Inde et d'Europe. Manoel Magro donna le conseil à l'empereur et lui montra la pierre et la manière de la cuire et d'en faire de la chaux. Il [le roi] l'estima grandement et lui donna de grosses récompenses, et aussitôt l'hiver terminé [correspondant à la saison des pluies de juin à septembre], à la fin de l'année 1624 il commença à Ganeta Jesus à côté de l'église des fameux palais de pierre et de chaux, avec deux planchers, avec leur terrasse, deux salles... »¹³⁷.

D'autres informations tirées de la documentation missionnaire concernant Manuel Magro indiquent qu'il s'agissait d'un prêtre séculier Indien occupant, en 1630-1631, la fonction de chapelain du patriarche Afonso Mendes¹³⁸.

Cette « découverte » de la chaux mentionnée par les sources jésuites a suscité l'intérêt de certains historiens Éthiopiens. Merid Wolde Aregay s'est notamment interrogé sur la paternité de cette « découverte » du mortier de chaux. Il trouvait dans les textes éthiopiens les mots de *genfal* et *nora*, synonymes de chaux. Il relevait dans les sources jésuites des descriptions de bâtiments construits avec de la chaux et ce avant même l'arrivée des missionnaires¹³⁹. Par exemple, Luis de Azevedo, dans une lettre de 1607 citée précédemment, décrivait les restes de l'église d'Aksum et indiquait la présence de la chaux¹⁴⁰. F. Anfray, dans son étude sur les monuments gondariens relevait et discutait ces remarques de Merid Wolde Aregay en abondant dans son sens ; néanmoins il soulignait que si au Tigré (une région septentrionale), des bâtiments antiques montraient déjà l'utilisation de la chaux, en revanche, « Il n'en demeure pas moins qu'au dix-septième siècle, avant la troisième décennie,

137.*RÆSOI* 6, 1907 : 390.

138.*RÆSOI* 12, 1912 : 443 et 449.

139.Merid Wolde Aregay, 1984 : 134-37.

140.*RÆSOI* 11, 1911 : 129.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

l'usage de la chaux n'est pas attesté dans l'architecture des régions occidentales (Begamder et Godjam) »¹⁴¹.

Je pense que F. Anfray a raison de souligner que la disparité régionale dans l'utilisation de la chaux ne doit pas être oubliée. On pouvait très bien utiliser la chaux au Tigré comme liant, et cela dès les époques les plus anciennes, et à 4 ou 500 kilomètres (pour le Dämbya et le Bägemeder) et bien au-delà pour le Goğgam, ignorer cette technique de construction.

En même temps, cette question de l'utilisation de la chaux avant l'arrivée des missionnaires ou après l'arrivée des missionnaires, qui a été la préoccupation de certains éthiopiens, est aussi le reflet de la problématique des influences et du débat opposant diffusionnisme et autochtonisme. Cette vision dichotomique est plus sclérosante que dynamique ; vouloir trouver des preuves à tout prix afin de pouvoir affirmer que le « mérite » revient aux Éthiopiens ou aux étrangers comporte peu d'intérêt.

Almeida quant à lui n'entendait signifier qu'une chose simple : le mortier de chaux consolidait les édifices. Ce produit appelé dans les sources portugaises *chunambo*, qui correspondrait faute de mieux au terme français de chaux, est salué en effet par les missionnaires comme une « découverte ». Mais si les auteurs jésuites ne l'attribuent pas à un Éthiopien, ils n'évoquent guère plus un Européen. Tout le mérite en revient à un Indien, Manuel Magro, venu avec les missionnaires en 1624. Celui-ci avait remarqué en Éthiopie l'existence de cette même pierre utilisée pour la chaux dans les terres de l'Inde du nord-ouest (Cambay). Il aurait alors suggéré au roi son emploi pour la construction des édifices dans les régions situées autour du lac □ana¹⁴². Almeida n'entendait point dévaloriser les capacités d'innovation architecturales des Éthiopiens tant pour lui l'Inde et l'Éthiopie sont deux parties d'un même monde (sinon d'une même entité administrative) dont eux, les jésuites, révélaient l'unité.

L'autre question qui vient à l'esprit quant à la réalisation de ces édifices est celle du personnel et de la main-d'œuvre.

141.F. Anfray, 1988 : 24.

142.*RESOI* 6, 1907, p. 390.

Le personnel pour les constructions

On ne s'improvise pas tailleur de pierre, et les jésuites présents en Éthiopie n'avaient reçu pour la plupart qu'une formation intellectuelle¹⁴³. Néanmoins deux individus semblent sortir du lot, il s'agit tout d'abord de Manuel Magro dont il a été question précédemment qui n'était pas jésuite et de João Martines. Le premier a déjà été présenté. Quant au second des informations peuvent être apportées. João (Juan) Martines ou Martins, entré dans la Compagnie de Jésus en 1598 à l'âge de 26 ans¹⁴⁴, était un castillan ayant le grade de coadjuteur temporel¹⁴⁵ lors de son départ pour l'Éthiopie. Il arriva en Éthiopie en 1625 avec le contingent du patriarche Afonso Mendes, comprenant six jésuites et treize autres personnes, dont des jeunes hommes doués en musique et deux maçons que les pères d'Éthiopie avaient demandé pour la construction des églises¹⁴⁶. Si la documentation missionnaire ne permet pas de suivre les itinéraires éthiopiens de ces maçons, le grand nombre de chantiers alors mis en route témoigne de leur emploi.

En revanche, pour le coadjuteur temporel João Martines, les informations concernant ses activités en Éthiopie apparaissent clairement dans les sources. La lettre annuelle de 1627-1628 le présente à Gorgora *nova* dans le Dämbya occupé par la construction de l'église, mais aussi présent dans le Goğgam durant l'octave de Pâques à la résidence de Nebessê [ʿEnäb'esé] occupé à tracer et à débiter le travail de la reconstruction de l'église de Mär□ulä Maryam¹⁴⁷. On a donc à faire dans ce cas particulier à un spécialiste dont la mobilité pouvait assurer le démarrage des travaux. Or à la même époque on compte au moins six chantiers d'églises catholiques¹⁴⁸ sur l'ensemble des provinces où les jésuites sont implantés. On ignore sans doute une partie de ses déplacements. Une

143.Cf. chapitre II.

144.ARSI, *Goa* 25, fol. 35v.

145.C'est-à-dire quelqu'un exerçant dans la Compagnie de Jésus uniquement des tâches matérielles.

146.*RÆSOI* 12, 1912 : 143-4 (Lettre du patriarche Mendes aux pères de la province du Portugal, Fremona le 9. 7. 1625).

147.*RÆSOI* 12, 1912 : 258 ; 269-70 (Lettre de Manoel d'Almeida au préposé général. Gorgorra, le 16 juin 1628. Lettre annuelle d'Éthiopie du mois de juin 1627 au mois de mai 1628). Dans cette même lettre João exerce, d'une part, ses qualités de constructeur de bateau lequel est mis à flot lors des festivités durant la dédicace de l'église de Gorgora *nova* et, d'autre part, en se faisant remarquer par ses talents de peintre, le sujet représenté ayant été le Christ.

148.Pour le compte de ces chantiers, cf. tableau 8.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

circulation des hommes et des compétences existaient bel et bien au sein d'un espace situé autour du lac \square ana, du Dämbya vers le Goğgam et vice-versa.

À part ce cas du frère João Martines, dans quelle mesure les autres jésuites étaient-ils compétents pour mener à bien des constructions d'églises et d'autres édifices ? On a souvent souligné le rôle du père Pero Paes, sûrement parce que son action en tant que maître d'œuvre est mentionnée non seulement par les sources missionnaires mais également par les sources éthiopiennes, notamment la *Chronique de Susenyos*¹⁴⁹. Mais que signifie l'expression maître d'œuvre ? Signifie-t-elle que Paes agissait en tant qu'architecte, c'est-à-dire en tant que technicien pouvant mener des travaux ou bien plus simplement comme responsable de cette entreprise ? Il semble que la seconde hypothèse soit plus recevable que la première. En effet, les éléments que l'on a pu recueillir sur la formation de Pero Paes montre un homme formé davantage aux activités intellectuelles qu'aux activités manuelles¹⁵⁰. Évidemment même si la formation intellectuelle n'excluait pas d'avoir quelques compétences manuelles, cela ne faisait pas de P. Paes un architecte. D'ailleurs, quand il est question de construire la première église de pierre à Gorgora *velha*, les pères avouent au roi ne pas savoir le faire, « car ce n'était pas leur métier », par conséquent ils préféreraient construire une église plus petite¹⁵¹.

Ceci invite à réfléchir et à insister beaucoup plus sur une participation éthiopienne et luso-éthiopienne¹⁵², car la taille de la pierre, la construction des murs et des voûtes, la charpente pour les toits etc., durent certainement être réalisées par une main d'œuvre majoritairement éthiopienne. Cette participation reste difficile à mesurer d'autant que les textes missionnaires restent discrets quant à cette question et ont plutôt tendance à surdimensionner la moindre

¹⁴⁹ F. M. E. Pereira, 1892 : 259 ; 1900 : 199 : « Ce fut un Franc qui fut le maître de la construction dont le nom était Padri Pay [Pero Paes] ».

¹⁵⁰ Ce sont les catalogues de la Compagnie de Jésus qui fournissent des renseignements sur le cursus des jésuites. On peut citer pour Pero Paes, le catalogue que l'on trouve aux Archives romaines de la Compagnie (ARSI, *Goa 24 II*, fol. 286v, où l'on apprend qu'il a suivi le cursus de philosophie et effectué deux années de théologie).

¹⁵¹ *RÆSOI* 11, 1911 : 413. Les dimensions données par les pères pour cette église témoignent d'un bâtiment de 18 m de long sur 7 m de large, soit un édifice de taille très modeste.

¹⁵² Il ne faut pas oublier que les résidences jésuites étaient installées à proximité des communautés métisses portugaises et que les collèges où les pères enseignaient les rudiments de la doctrine chrétienne étaient fréquentés en grande partie par les enfants de ces communautés (*RÆSOI* 11, 1911 : 333).

participation des pères. Les allusions concernent surtout la main d'œuvre pour le gros œuvre. Les pères signalent pour la construction de Gorgora *velha*, la participation d'hommes, de femmes et d'enfants qui transportèrent sur le dos et la tête les pierres pour l'édifice. La lettre du père Luis de Azevedo parle même de la présence d'un Maure de Diu (sur la côte occidentale de l'Inde) transportant lui aussi ces pierres utiles à la construction ¹⁵³. Il ne donne aucune indication précise sur la nature des travaux réalisés par cette main d'œuvre.

Dans le cas de la construction de l'église de Ligenugus [Leñé Negus] débutée en 1627-1628, la majeure partie du travail a été réalisée par les Éthiopiens, comme en témoigne ce passage :

« Le père [Gaspar Paes] participa non seulement au plan et à l'assistance aux maçons, mais de nombreuses fois mit la main à l'œuvre, parce que les ouvriers étaient nouveaux dans leur travail, jamais ils n'avaient fait de mur de pierres et de chaux et ainsi il était nécessaire que le père les assiste, leur apprenant [la technique] et travaillant avec eux, sinon ils n'auraient rien fait... » ¹⁵⁴.

Malgré les louanges au père Gaspar Paes, meilleur ouvrier, la participation majoritaire des Éthiopiens apparaît ici clairement. L'hypothèse d'une forte participation éthiopienne et luso-éthiopienne est d'autant confortée si l'on se souvient du petit nombre de missionnaires alors présents sur le terrain. À Gorgora en 1619, les jésuites sont à deux ¹⁵⁵, et l'église débutée au début de l'année est achevée au mois de mars 1620 selon le père Pero Paes ¹⁵⁶. Cela engage à croire que la participation autre que jésuite a du être essentielle et massive pour les constructions des églises catholiques.

Cette vaste entreprise de mise en chantiers d'églises catholiques dans une période relativement courte (de 1619 à 1633) a engagé comme on vient de le voir d'énormes moyens tant humains que financiers, et permis aux jésuites d'avoir le sentiment de s'implanter de façon réelle dans l'espace du royaume chrétien d'Éthiopie. À cette implantation, la création de la résidence de Däbsan, la « maison du patriarche », en 1626 dans la région d'Emfraz allait permettre de structurer ce nouveau réseau de résidences jésuites en les rassemblant sous la houlette d'une maison-mère.

153. *RÆSOI* 11, 1911 : 417.

154. *RÆSOI* 12, 1912 : 280.

155. *RÆSOI* 11, 1911 : 413.

156. *RÆSOI* 2, 1905 : 497.

La « casa do patriarca » à Däbsan (Emfraz) : pôle structurant de l'espace catholique

La fondation de la résidence de Däbsan dans la région d'Emfraz apparaît du point de vue missionnaire comme le pôle structurant de l'espace catholique éthiopien. En effet, M. d'Almeida, dans le rapport de situation de la lettre annuelle pour l'année 1626-1627, insiste sur la « centralité » géographique et ecclésiastique de Däbsan, en considérant l'endroit comme très approprié, car il se trouve aux limites du Dämbya, du Bägémeder et proche du Goğğam, à une journée de marche du camp royal de Dänqäz (situé au nord), autant de Gorgora nova et de Gännätä 'Iyäsus à Azäzo ¹⁵⁷ (Cf. figure 12).

Il semble que sa fondation fut décidée peu de jours après la rencontre du patriarche Afonso Mendes et du roi Susneyos qui eut lieu le 7 février 1626 ¹⁵⁸, à Dänqäz : « Il [le roi] commença bientôt à traiter de l'installation du patriarche sur de bonnes terres, et d'un endroit pour celui-ci » ¹⁵⁹. Si le lieu d'installation du patriarche catholique n'est pas mentionné dans cet extrait, des documents postérieurs permettent d'affirmer que les terres qu'il reçut se situaient dans la région d'Emfraz et que le lieu de sa résidence se trouvait précisément à Däbsan ¹⁶⁰.

Les enquêtes de terrain effectuées par F. Anfray dans les années 1980 ont permis d'identifier le site de Däbsan, se trouvant au sommet d'une colline (altitude 2 100 mètres), dans le district actuel de Gondar-Zuriya, dans le canton d'Emfraz. Les vestiges d'un ancien bâtiment tout en longueur de vingt-quatre mètres sur six à huit mètres de large étaient identifiés par F. Anfray comme étant les restes d'un sanctuaire catholique et non comme étant la demeure du patriarche Mendes. L'auteur appuyait son argumentation par le fait que le bâtiment se trouvant au sommet d'une colline, il devait à coup sûr désigner un édifice religieux ¹⁶¹. Cette hypothèse a besoin d'être réexaminée.

157.ARSI, *Goana 39 II*, doc 54d, fol. 423v. La lettre est signée par Manoel d'Almeida et écrite de Gorgora, le 17. 4. 1627.

158.Cf. chapitre V pour les événements concernant cet épisode.

159.ARSI, *Goa 39 II*, doc. 52, fol. 308, « Começou logo a tratar de accomodar em boas terras, e sitio ao Pe Patriarca ». Extrait de la Lettre annuelle de 1625 à 1626.

160.*RÆSOI* 4, 1906 : 9 ; *RÆSOI* 12, 1912 : 258.

161.F. Anfray, 1980-81 : 9-11 (plan C, p. 20).

Premièrement, les sources missionnaires laissent plutôt entendre qu'à Däbsan c'est la « maison du patriarche » que l'on construisit. Il y eut des pièces construites (à la manière des « cellules » (*cubiculos*) du collège de Coimbra) avec des pierres taillées et un mortier de chaux, pour les lier et les recouvrir. Ces bâtiments étaient en effet situés en hauteur au sommet d'une colline, ce qui faisait du site un endroit agréable, puisqu'il offrait la vue sur le lac T^o ana, et plus sûr, « ce qui est absolument nécessaire à cause des révoltes en Éthiopie »¹⁶². Rien qu'avec la description proposée dans la documentation missionnaire l'explication de la situation en hauteur du bâtiment comme étant la preuve de sa qualité de sanctuaire est ici contredite.

Deuxièmement, le plan dressé par F. Anfray des vestiges de cet édifice (que l'on reprend et qui est présenté dans la figure 13), ne donne pas à penser, comme il le disait lui-même, qu'il s'agit d'un château, ni d'une église de type traditionnel en Éthiopie¹⁶³. Mais on ajoute à ce commentaire que ce même plan ne ressemble pas non plus à une église catholique. La forme est rectangulaire, l'espace est divisé intérieurement en trois parties dont seules des traces indiquent des murs latéraux séparant les pièces les unes des autres. Le toit a disparu dans son ensemble, sauf dans la partie nord du bâtiment où on remarque des restes (cf. photo de la figure 13). Ce détail architectural d'un toit maçonné trouve confirmation dans la description faite par Manoel d'Almeida dans la lettre annuelle de 1626-1627, à propos de la résidence de Däbsan où il signale que les maisons construites en ce lieu étaient pour quelques-unes d'entre elles couvertes de tuiles¹⁶⁴. On note par ailleurs à intervalles réguliers des encastres prévus pour les poutres de bois dont il reste à quelques endroits des morceaux calcinés.

Ainsi ces vestiges à Däbsan dans la région d'Emfraz semblent être ceux de la maison du patriarche débutée aux alentours de 1626, sur les terres qui étaient attribuées par le roi Susneyos.

162. *RESOI* 12, 1912 : 445. Lettre annuelle d'avril 1630 à mai 1631 écrite par Manoel Barradas au préposé général le 20. 5. 1631.

163. F. Anfray, 1980-81 : 10.

164. ARSI, *Goana 39 II*, doc 54d, fol. 424.

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

Figure 13 Plan + photos de la bâtisse

Afonso Mendes en fit son « quartier général », en ayant à ses côtés le père Antonio Fernandes (senior) et le frère coadjuteur temporel, Manoel Luis en charge de l'intendance de la maison. Quant à A. Fernandes il reçut cette lourde responsabilité :

« Le père a la charge de l'ensemble des questions ecclésiastiques, servant comme vicaire général et pourvoyeur de toute cette grande Église et comme il sait la langue de la terre [l'amharique] et connaît les gens, à lui se pressent tous ceux qui ont une affaire, afin qu'arrivent à sa Seigneurie les ordonnances qu'ils recherchent. S'ajoute à cela, d'avoir à son compte non seulement d'examiner, mais d'enseigner et d'instruire très lentement tous ceux qui vont être ordonnés »¹⁶⁵.

C'est à partir de Däbsan que l'essentiel de la réforme religieuse fut pensée et mise en place pour être ensuite diffusée dans les autres régions éthiopiennes. L'ensemble de la hiérarchie romaine, complétée en 1630 par l'arrivée de l'évêque Appolinar de Almeida¹⁶⁶, était réuni à Däbsan ce qui permettait de donner les impulsions efficaces pour la latinisation du royaume et par ailleurs donnait de la cohérence à l'ensemble des résidences jésuites éparpillées dans les différentes régions d'Éthiopie.

Autant Fremona a pu jouer le rôle de lieu fondateur catholique (en tant que lieu de mémoire) dans l'espace éthiopien, autant Däbsan, devenant la « capitale » de la réforme catholique, permettait d'assurer la cohérence avec les autres résidences et d'établir des liens hiérarchiques.

Ainsi les résidences des pères se situent dans une zone bien circonscrite du royaume chrétien d'Éthiopie : essentiellement autour du lac □ana. Dans ce tableau, les résidences du Tigré font exception et notamment Fremona/May G^Wag^Wa.

Outre l'élément spatial on peut également souligner que la période de fondations de résidences est très courte (essentiellement entre 1623 et 1633), alors que celle qui concerne la présence physique des pères est bien plus longue (de 1557 à 1633). Pourtant, ces résidences étaient les lieux d'élaboration et de mise en œuvre des stratégies missionnaires. Stratégies axées sur le long terme

165. Lettre annuelle d'Éthiopie du mois de juin 1627 au mois de mai 1628. *RÆSOI* 12, 1912 : 286.

166. Né à Lisbonne le 2 juillet 1587, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1601 et fut professeur d'Écriture sainte au collège d'Évora avant d'être choisi évêque coadjuteur du patriarche et successeur de ce dernier (*RÆSOI* 13, 1913 : 167-68, 185).

Chapitre III : La formation d'un espace catholique en Éthiopie

comme en témoignent les constructions « en dur » d'édifices culturels catholiques.

Mais qu'en est-il de ceux qui deviennent catholiques ? Qu'en est-il des stratégies du pouvoir royal éthiopien face à cette implantation catholique ?

CHAPITRE IV

DES JESUITES INSTRUMENTALISES PAR LE PRETRE JEAN ?

La présence physique des missionnaires se manifeste dès 1555, avec la venue des deux éclaireurs chargés de mesurer l'intérêt du prêtre Jean pour le catholicisme romain ¹, mais il faut attendre environ cinquante ans pour que leur influence soit efficace dans le camp royal ². Même si des jésuites se trouvent en Éthiopie durant la deuxième moitié du XVI^e siècle, ils sont mis à l'écart de la cour royale, — quand ils ne sont pas persécutés comme à l'époque du roi Minas (1559-1563) —, ce qui ne les empêche pas d'être actifs en prenant le parti des opposants au pouvoir royal, ceux qui donnent des signes d'intérêt pour le catholicisme ³. Par conséquent, dans un cas comme dans l'autre, qu'ils soient dans le camp des rebelles ou dans celui du pouvoir royal, ils constituent une autre force politico-religieuse au sein du royaume du prêtre Jean.

Mais à l'évidence, c'est lorsqu'ils se sont trouvés du côté du pouvoir royal, c'est-à-dire dans le premier tiers du XVII^e siècle, qu'ils ont été les plus actifs. On l'a constaté en particulier avec les différentes implantations de résidences dans les provinces éthiopiennes et les constructions d'églises catholiques de pierre ⁴. Mais si les jésuites deviennent à cette époque des acteurs de premier plan sur la scène politique éthiopienne, leur « réussite » ne put être possible sans l'acceptation et bientôt la faveur même du nouveau souverain Susneyos (1607-1632). Il est donc l'autre acteur essentiel de la réussite de l'entreprise. C'est à sa politique, qu'il faut s'intéresser pour tenter de répondre à

1.Cf. chapitre II.

2.Cf. chapitre III.

3.Cf. chapitre III.

4.Cf. chapitre III.

la question suivante : est-ce que la politique religieuse du roi Susneyos s'inscrit en complète rupture par rapport aux règnes de ses prédécesseurs des XV^e-XVI^e siècles, dans la mesure où il souhaitait s'appuyer sur la nouvelle force religieuse représentée par les jésuites ? Dans ce cas, les pères deviennent-ils des instruments entre les mains du roi pour qu'il puisse mener une politique visant à renforcer son propre pouvoir ?

Un des dossiers qui permet d'éclairer la question est celui de la fondation des églises et des monastères royaux. En effet ces derniers, érigés à l'initiative des souverains éthiopiens, sont un moyen de légitimer leur pouvoir, d'acheter leur salut et de s'associer aux mouvements monastiques. Dans ce domaine, les travaux de M.-L. Derat, sur la période des XV^e-XVI^e siècles⁵, sont particulièrement stimulants et offrent la possibilité d'une analyse comparative avec la politique religieuse de Susneyos du premier tiers du XVII^e siècle⁶. L'historienne insiste sur le fait que les églises et les monastères royaux, tels qu'ils apparaissent aux XV^e-XVI^e siècles, se distinguent des autres établissements religieux. Premièrement, ce sont des fondations royales, décidées par un roi ou une reine, indépendamment de toute influence ecclésiastique. Deuxièmement, le plus souvent c'est le roi qui fonde l'église proprement dite, l'attribue à une maison-mère, c'est-à-dire à un des ordres monastiques — soit celui de Täklä Haymanot, soit celui d'Ewos□atēwos⁷. Troisièmement, le clergé de l'église est choisi par le roi. Quatrièmement, l'église comme le monastère royal sont richement dotés de terres par le souverain. Enfin cinquièmement, certains de ces établissements ont pour vocation d'accueillir la dépouille du roi défunt.

En ce qui concerne les espaces occupés par les églises royales au XV^e siècle, deux régions éthiopiennes apparaissent majoritaires. Il s'agit de l'Am□āra et du Šāwa qui deviennent les centres politiques du royaume éthiopien et de la nouvelle dynastie salomonienne (du nom du roi biblique Salomon dont elle se réclame) portée au pouvoir par le roi Yekuno Amlak (1270-1285). Ces deux régions, jusqu'alors périphériques au royaume,

5.M.-L. Derat, 1998b : 371-565.

6.Ces recherches ont donné lieu à un travail commun autour de l'étude de cas de l'église au Go□□am de Mär□ulā Maryam, dont certains éléments seront repris dans ce chapitre (cf. M.-L. Derat & H. Pennec, 1997 : 17-34).

7.Sur ces deux personnages fondateurs, le chapitre V, s'étendra davantage en montrant comment les jésuites se sont intéressés à eux et les ont abordés dans leur littérature.

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

faiblement christianisées, reçoivent dès le XIII^e siècle l'infrastructure politique et religieuse nécessaire à leur intégration au royaume et à leur nouveau statut de centre politique. Les églises royales ont contribué très largement à ce processus.

Au XV^e siècle bien mieux informé par la documentation que les XIII^e et XIV^e siècles sur dix-huit églises et monastères royaux construits, dix le furent dans l'Amhāra et le Šāwa. Ce chiffre souligne le besoin ressenti par les rois de pourvoir ces deux régions en églises. Il illustre également leur volonté d'ancrer le pouvoir de la dynastie salomonienne dans cet espace⁸.

Sur la base du « modèle » des fondations religieuses royales des XV^e-XVI^e siècles l'on peut sans doute ré-interroger le phénomène au cours du règne de Susneyos (1607-1632). Permettre la construction d'églises catholiques de pierre⁹, n'est-ce pas servir ses propres intérêts ? Ne peut-on pas trouver parmi elles une église ayant les caractéristiques d'une fondation royale ? Dans ce cas, quelle était la stratégie religieuse du roi : être en complète rupture avec ses prédécesseurs ou bien marquer une certaine continuité ? Le rapprochement entre les deux périodes a rarement été tenté. D'abord sans doute en raison de la grande différence de durée : un règne contre plusieurs siècles. Elles ont été par ailleurs souvent considérées comme antinomiques en raison de la présence des missionnaires jésuites et de la conversion au catholicisme du roi éthiopien en 1621-22. Or, aborder l'implantation matérielle des jésuites renvoie à une autre question qui lui est sous-jacente. Dans la mesure où cette implantation est le résultat des faveurs accordées par le pouvoir, les jésuites recevant des terres pour leur installation, quelle lecture peut-on faire de cet acte politique ? Les fondations d'églises royales pour les périodes antérieures permettent de souligner la manœuvre politique royale visant à renforcer leur pouvoir, à conserver la mainmise sur les mouvements monastiques. Le roi Susneyos en s'adressant aux jésuites ne cherchait-il pas à atteindre ces objectifs ?

La stratégie du roi semble avoir été la mise en place d'un certain nombre d'actions visant en premier lieu ses propres intérêts et permettant le renforcement de son pouvoir personnel. Mais par la même occasion cette politique a servi de manière indirecte les intérêts des pères jésuites. Si l'ensemble des églises de pierre forme un espace missionnaire et catholique, ne peuvent-elles pas être aussi des instruments de la politique religieuse de

8.M.-L. Derat, 1998b : 366 ; M.-L. Derat & H. Pennec, 1997 : 19-20.

9.Cf. chapitre III, sur la formation d'un espace catholique éthiopien.

Susneyos ? L'exemple de Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo¹⁰ permet d'illustrer un des aspects de cette stratégie, de mesurer en quoi elle constitue, ou non, une rupture avec les périodes antérieures.

En outre, le rapport entre les sphères politique et religieuse (catholique) peut-être abordé au travers d'une analyse de l'occupation de l'espace. La région du Dämbya entre 1609 et 1628 fut le site privilégié d'un rapprochement entre le politique et le religieux catholique. Son exemple éclaire cette stratégie politico-religieuse du roi.

Enfin, le dernier dossier concerne l'engagement religieux du roi en faveur du catholicisme. Dans quelle mesure l'autorité de Susneyos fut limitée par son serment de fidélité à la papauté (1626) ? Il importe de reprendre la chronologie des événements en confrontant la documentation éthiopienne et jésuite, celle qui mène le roi à son adhésion à la foi romaine jusqu'à la fin de son règne (en 1632).

LA RÉALISATION DE GÄNNÄTÄ 'IYÄSUS D'AZÄZO : L'ÉGLISE ROYALE DE SUSNEYOS ?

Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo : une église catholique

Dänqäz, 1^{er} novembre 1621, cour du roi éthiopien Susneyos. Le prêtre Jean vient de s'engager publiquement en acceptant la double nature complètement humaine et complètement divine du Christ, dans une seule personne et une seule hypostase. D'après la documentation jésuite, la double nature du Christ a été au cœur des débats entre les religieux éthiopiens et les pères jésuites¹¹. Cette décision royale était le premier pas vers la soumission au catholicisme romain.

10. C'est au cours du voyage d'étude en juin 1998, que le site d'Azäzo a pu être visité et des relevés topographiques du bassin/réservoir ont été réalisés (un plan et des photographies sont proposés plus avant, cf. figure 17 : Plan des vestiges du bassin du site d'Azäzo), tout comme un croquis du site de Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo (cf. figure 16 : Croquis du site d'Azäzo et photographies).

11. *RÆSOI* 3, 1906 : 386 (l'extrait relate le discours prononcé à la cour par rapport à la question christologique et rend compte de l'adhésion de l'empereur). D'autres références s'attardent sur les controverses qui eurent lieu entre les lettrés éthiopiens et les jésuites (*RÆSOI* 2, 1905 : 367-68).

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

Le 4 novembre, en compagnie de Pero Paes, le roi décide de choisir un site afin d'y construire une église catholique ; le père jésuite relate les circonstances de ce choix :

« L'empereur me dit d'aller avec lui à trois lieues de la cour afin de voir un endroit, où il était déterminé à faire une église à la manière des nôtres ; car les leurs sont toutes rondes et couvertes de paille et si obscures qu'à l'intérieur de la chapelle, à la moitié du jour, on ne peut lire sans chandelle. Je fus avec de nombreux seigneurs qui l'accompagnaient, et il choisit une petite colline afin d'avoir une très bonne vue, qui découvre les grands champs et une partie du lac de Dambiâ [lac □ana], celui qu'ils appellent mer, car il est très grand »¹².

La réalisation du désir du souverain éthiopien ne prend que quelques jours, et le 9 novembre 1621 — pour une fois il y a concordance sur la date entre la documentation éthiopienne et jésuite¹³ —, la pierre d'angle de l'édifice est déposée par le roi lui-même « dans un bel endroit de la campagne du Dämbya, qui s'appelait Azäzo [...]. À cause de la beauté du lieu, le roi commença à construire une église [*béta krestiyān* / maison des chrétiens] » et il nomma pour la direction des travaux « un Franc dont le nom était Padri Pay [Pero Paes] »¹⁴.

Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo est un cas particulier pour plusieurs raisons. Premièrement, ce n'est pas un camp royal (*kätäma*) où le roi et sa cour s'installent pour passer la saison des pluies — de juin à septembre — et y revenir l'année suivante, comme ce fut le cas des sites de Däkana (1609-1611) et de Gorgora nova (1611-1618)¹⁵. Quand le roi Susneyos jette son dévolu sur le site de Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo, son camp se trouve déjà à Dänqaz depuis

12. *RÆSOI* 3, 1906 : 386.

13. Le phénomène étant assez rare, il est nécessaire de signaler que cette date de fondation se retrouve à la fois dans les sources éthiopiennes et dans les sources missionnaires (F. M. E. Pereira, 1892 : 258 ; 1900 : 199 ; *RÆSOI* 3, 1906 : 387).

14. F. M. E. Pereira, 1892 : 258 ; 1900 : 199. Le terme « les Francs » servait à désigner les catholiques en général et les Portugais en particulier. Voir L. F. Thomaz (1994 (I) : 435). Par ailleurs, les chroniqueurs insistent souvent sur l'esthétique de l'espace quand le roi choisit l'endroit pour y fonder une église. Déjà l'auteur de la *Chronique de Zär'ä Ya'eqob* (1434-1468) utilisait à plusieurs reprises le même style et soulignait les beautés des sites choisis par les rois (J. Perruchon, 1893 : 54, 135).

15. F. M. E. Pereira, 1892 : 132 ; 1900 : 102.

1618¹⁶ et son choix n'a pas entraîné l'abandon pour autant de ce *kätäma*. Par conséquent, Azäzo apparaît comme un lieu privilégié, un espace royal où le pouvoir décide pour la première fois de la construction d'une église catholique de pierre. Car en effet, si l'église catholique de pierre de Gorgora *velha* est évidemment la première à avoir été réalisée, en 1619¹⁷, celle de Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo est la première à être construite au sein d'un espace royal. À Gorgora *velha*, l'autorisation royale permettait aux pères de remplacer un édifice fragile par un plus solide, mais l'espace était depuis déjà quelques années un lieu « jésuite », en revanche à Azäzo, cette décision royale de la construction d'une église catholique de pierre faisait entrer de plain-pied la représentation catholique dans l'espace royal.

C'est en outre le seul endroit où une église catholique de pierre fut construite (à partir du mois de novembre 1621) avant de devenir une résidence jésuite, en 1623-1624¹⁸, la règle en général étant plutôt l'inverse¹⁹. Ainsi Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo présente des caractéristiques différentes comparée aux autres églises catholiques de pierre. Mais que construisit-on à Azäzo entre la fin de l'année 1621 et l'année 1632 ?

La construction d'un complexe architectural (1621-1632)

Manuel d'Almeida ayant suivi les travaux pour la majeure partie de la période, s'autorise à écrire que « ce lieu [Azäzo], après Dänqäz, est le meilleur qu'il y eut dans l'empire »²⁰. Tout d'abord, dans un environnement de choix et propice à une végétation variée et luxuriante car selon d'Almeida, le nom de Gännätä 'Iyäsus : paradis de Jésus fut donné par le roi qui voulut en faire un espace dédié à Jésus²¹. On y trouvait toutes sortes de fruits, des cédrats, des citronniers, des figuiers d'Inde et du Portugal, de la canne à sucre, du café et de

16.F. M. E. Pereira, 1892 : 204 ; 1900 : 157. Pour un développement plus long voir plus avant dans ce chapitre.

17.Cf. chapitre III.

18.D'après la documentation missionnaire disponible, c'est en effet à cette date et la première fois que Gännätä 'Iyäsus (Ganeta Jesus) est signalée comme étant une résidence (ARSI, *Goa 39 I*, doc. 42b, « Annu da missão de Ethiopia, do principio do mes de Julho de 623 ate fim de Abril de 624 », fol. 223).

19.Ce qui a été souligné avec le tableau ???, cf. p. ??.

20.*RÆSOI* 6, 1907 : 391.

21.*RÆSOI* 6, 1907 : 388.

l'Ensete' (faux bananier)²². Mais quelles furent les constructions qui le rendirent si attrayant ?

Une église de pierre

Le premier bâtiment à avoir été construit fut une église de taille modeste²³, avec comme matériau des pierres taillées bleuâtres. Les auteurs-spectateurs se sont souvent attardés sur des détails différents et ont ainsi transmis plusieurs descriptions. Par exemple, Paes décrit les colonnes cannelées extérieures (au nombre de douze) avec leurs superbes soubassements, leurs chapiteaux et les frises couvertes de roses, de fleurs de lys, de jarres dont les fleurs et les roses sortaient, toute cette décoration étant sculptée dans la pierre. Il poursuit en expliquant qu'au-dessus de la porte d'entrée de l'église, en forme d'arc, mais au-dessous de la fenêtre du chœur, le roi aurait ordonné qu'une pierre, d'un mètre sur un avec le nom de Jésus gravé à la fois en ge'ez et en latin, soit apposée²⁴. Almeida quant à lui s'attarde sur la description du portail de l'église flanqué de six colonnes doriques à moitié en relief, sur le clocher et la terrasse décorée d'un parapet orné de pyramides et de boules de pierre²⁵. L'église était consacrée à Jésus le jour du Saint Esprit de l'année 1623 et probablement achevée avant cette date²⁶.

Ces descriptions d'un édifice à l'allure travaillée en sont les seules traces, car de cette église il ne reste à l'heure actuelle pas un seul pan de mur. (Cf. figure 14)

22.*RÆSOI* 6, 1907 : 387.

23.Concernant les mesures de l'église les auteurs divergent ; Pero Paes parle de 28 palmes de largeur (environ 6, 70m) et 84 palmes de longueur (environ 20 m) (*RÆSOI* 3, 1906 : 387) ; tandis qu'Almeida parle de 22 palmes de large (environ 5, 30m) et 60 palmes de longueur (14, 50m) (*RÆSOI* 6, 1907 : 387). Quant à la chronique de Susneyos, elle mentionne des mesures supérieures à celles de P. Paes : 56 coudées pour la longueur (environ 28 m) et 16 pour la largeur (environ 8 m) (F. M. E. Pereira, 1892 : 259 ; 1900 : 199)

24.*RÆSOI* 3, 1906 : 387-388.

25.*RÆSOI* 6, 1907 : 387-388.

26.*RÆSOI* 6, 1907 : 388.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÉTRE JEAN

(Figure 14 Croquis du site d'Azäzo et la photographie du mur de fondation).

À propos des pierres et de certains motifs (fleurs de lys, rosettes...), I. Campbell faisait remarquer que les pierres taillées ont probablement resservi dans la construction de l'église chrétienne éthiopienne de Täklä Haymanot d'Azäzo, située à quelques 400 m du site de l'ancienne église, en particulier pour le *mäqdäs*, et les motifs décrits par les jésuites se retrouveraient à plusieurs reprises sur des bas-reliefs de l'église et des bâtiments adjacents ²⁷.

Une résidence royale

Le second édifice, cette fois bâti à l'attention du roi, fut un « palais-résidence » que l'on décida de construire suite à la « découverte » qu'un Indien venu avec les pères en 1624 venait de faire : un mortier de chaux qui apporterait une certaine solidité aux bâtiments ²⁸. Le roi donna l'ordre de construire aussitôt que la saison des pluies de l'année 1624 serait achevée :

« à côté de l'église, un palais de pierre et de chaux, de deux étages avec une terrasse, deux salles, et quatre chambres dans [l'étage] du bas et autant dans celui du haut, à l'extérieur, comme deux tours de forteresse ou remparts dans les deux angles [...]. Cette œuvre se fit en trois ou quatre ans, prenant tant de temps faute d'ouvriers (*officiaes*). Bientôt, le [roi] ordonna que l'on fasse un rempart autour de l'église » ²⁹.

Comme pour l'église, à l'heure actuelle il reste peu de chose de ce palais : un pan de mur et une tour forteresse (cf. figure 16).

Pendant que la résidence royale était en construction, dès 1626, les pères se firent édifier une maison de pierre et de chaux pour leur propre usage près de l'église, avec un étage, quatre cellules (*cubiculos*) en bas et en haut. Toutes ces « chambres » étaient susceptibles de recevoir les pères, pour les festivités de Noël et les cérémonies de la semaine Sainte ³⁰, le roi étant présent pour ces fêtes

27.I. Campbell, 1999 : 21, fig. 8.

28.Cf. chapitre III.

29.*RÆSOI* 6, 1907 : 390.

30.Les informations sont tirées de deux documents différents mais du même auteur, M. d'Almeida (*RÆSOI* 6, 1907 : 390 ; *RÆSOI* 12, 1912 : 266, lettre de M. d'Almeida au préposé général de la Compagnie de Jésus, 16. 6. 1628).

religieuses³¹, car l'espace à Azäzo était tout à fait adapté aux circonstances, l'église au premier chef³².

Un pavillon d'agrément au milieu de l'eau

Jusqu'à présent le type d'édifice construit fut somme toute assez banal, fonctionnel, représentatif d'une église royale associant un palais à une résidence. Ce qui sort de l'ordinaire, à partir de 1627, c'est la réalisation d'un bassin, dans les jardins de Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo, d'une longueur de 140 coudées (70 m) sur 80 de large (40 m) et d'une profondeur de 10 à 12 palmes (environ 2,50m), dont les murs étaient de pierre et de chaux, tant et si bien que le mortier finement appliqué empêchait l'eau de s'enfuir. Au milieu de ce réservoir d'eau, un pavillon carré de récréation, (*huma casa de prazer*) de 35 à 40 palmes de côté (environ 9 m), s'appuyant sur huit piliers à l'extérieur et quatre à l'intérieur et au centre même du pavillon par une conduite d'eau souterraine, jaillissait l'eau pouvant atteindre le toit de la maison — une pression obtenue par l'eau acheminée de loin et d'un point culminant — et ainsi la rafraîchir en période de grosse chaleur³³.

Un bassin et un pavillon qui d'après Almeida semble avoir servi de grande aire de jeux :

« Dans le pavillon, aux fenêtres qui étaient nombreuses et ouvertes, à l'étage, s'installait l'empereur en compagnie de nombreux grands seigneurs de sa cour, et ordonnant de mettre dans le bassin des tancoas [*tankwa*], qui sont leurs embarcations de planches fines³⁴ il se divertissait à voir tantôt les poissons qui ici étaient pêchés, tantôt les sauts que les siens faisaient des fenêtres dans le bassin, tantôt en nageant et plongeant, tantôt par des sortes de naumachies ou de guerres navales... »³⁵.

31.F. M. E. Pereira, 1892 : 258 ; 1900 : 227, « Il quitta Danqaz et se rendit à Gännätä Iyäsus où il passa la fête de Pâques [24. 4. 1628] ».

32.*RÆSOI* 12, 1912, p. 221-222, lettre de Luis de Azevedo au préposé général de la Compagnie de Jésus, 22. 5. 1627.

33.*RÆSOI* 6, 1907, p. 390 ; *RÆSOI* 12, 1912, p. 266, lettre de M. d'Almeida au préposé général de la Compagnie de Jésus, 16. 6. 1628.

34.Plus exactement il s'agit de tiges de papyrus liées entre elles et qui servent d'embarcations pour se déplacer sur le lac Tana notamment d'une île à l'autre ou d'une berge à l'autre.

35.*RÆSOI* 6, 1907 : 390.

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

Et l'auteur de s'empresser d'ajouter : « Ces occupations temporelles n'empêchèrent pas les spirituelles et les principales »³⁶.

De ce complexe nautique il ne reste plus que les murs de la partie occidentale du bassin, quelques traces de marches qui permettaient d'y accéder, des traces d'enduit de chaux sur les parois intérieures du réservoir, les bases des piliers ou arches extérieures sur lesquelles le pavillon venait reposer et l'emplacement de deux piliers intérieurs (cf. figure 15).

Le « témoignage des ruines » n'est donc pas très éloquent dans le cas d'Azäzo. Dans la décennie 1621-1632 il ne fait pourtant aucun doute que le site accueillit de nombreux édifices et fut très fréquenté par les membres de la cour. Almeida écrit même que certains d'entre eux décidèrent de construire à proximité des belles demeures avec des jardins et des vergers³⁷.

On l'aura compris, le site d'Azäzo est fondamental pour notre connaissance de la période envisagée. Mais les informations archéologiques manquent encore pour dépasser le stade de la simple description.

Mais en attendant travaux et nouvelles recherches, on peut dès à présent tenter une réflexion quant au sens de la décision du roi Susneyos : faire construire une église catholique de pierre lorsque l'on vient d'adhérer à la foi romaine. Pour lui la réalisation d'un lieu de culte, d'un « palais-résidence » avait-elle le sens que purent lui accorder les pères jésuites ? N'était-elle pas d'une certaine manière dans la continuité de celles des églises royales de ses prédécesseurs ?

Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo : continuité et rupture

À regarder dans le détail, l'église de Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo et son environnement présente les caractéristiques d'une église royale telles qu'elles ont été définies dans l'introduction de ce chapitre et démontre que Susneyos — malgré sa position en faveur de la doctrine catholique en novembre 1621³⁸ —, poursuivit la politique des rois du XV^e-XVI^e siècles en maintenant à sa manière l'institution des églises et monastères royaux.

36. *RÆSOI* 12, 1912 : 266, lettre de M. d'Almeida au préposé général de la Compagnie de Jésus, 16. 6. 1628.

37. *RÆSOI* 6, 1907 : 391.

38. F. M. E. Pereira, 1892 : 258 ; 1900 : 198 ; *RÆSOI* 3, 1906 : 386.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÉTRE JEAN

(Figure 15 le plan des vestiges du bassin).

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

Les caractéristiques que présentent l'église de Gännätä 'Iyäsus en sont l'illustration.

Une fondation royale...

Il s'agit d'une église fondée par le roi. C'est lui qui en choisit le lieu, et arrêta la date de la pose de la première pierre (le 9 novembre 1621). Le jésuite Pero Paes, assistant à l'événement et conseillant le roi le raconte en ces termes :

« Lorsque les fondations de l'église furent creusées, les Grands choisirent un jour afin de poser la première pierre ; mais l'empereur refusa à moins que ce fut un autre jour et il choisit le 9 novembre [1621], et il me demanda si en nos terres [pays] ils faisaient une fête quand ils posaient la première pierre des églises. Je répondis qu'[ils en faisaient] une très grande et s'il y avait un évêque dans cette région, avec un vêtement pontifical il bénissait la [première] pierre et sinon, le prieur de l'église et ensuite une ou deux personnes des plus importantes la déposaient au lieu où elle devait être. Il me dit de lui donner les écrits et les bénédictions dans sa langue afin de faire ainsi, car en Éthiopie un tel usage n'existe pas. Je répondis que cela ne pouvait se faire [maintenant], sinon un autre jour, s'il y avait à poser la pierre. C'est pour cela qu'il ordonna à l'abbé d'un grand monastère, qui était proche, de venir ; et il amena de nombreux moines et ils firent une prière sur la pierre qui déjà était préparée, dirent tous les psaumes, l'empereur étant présent ; et comme ils avaient achevé, l'empereur me dit : « Qui doit poser la pierre ? ». Je répondis : « Votre Majesté et le prince », qui était ici et avait 18 ans ; il s'appelle Abetahun Faciladâz [*'äbêtähun Fäsilädäs*]. Ils entrèrent aussitôt tous les deux dans les fondations et, prenant la pierre, ils la posèrent dans l'angle de la chapelle du côté de l'Évangile et ensuite les moines firent une prière de saint Matthieu »³⁹.

L'épisode est très intéressant. Tout d'abord, la fondation de l'église se fait même au sens littéral puisqu'en compagnie de son fils Fäsilädäs le roi plaça la pierre d'angle de l'édifice. Ensuite, la volonté du roi de se plier à une pratique européenne pour la fondation, en l'occurrence une cérémonie particulière, souligne l'importance que pouvait avoir l'événement aux yeux du roi. Enfin, l'appel qu'il lance à l'abbé d'un monastère éthiopien afin de bénir la première pierre — dont Pero Paes ne précise pas de quel monastère il venait et si ce religieux était devenu catholique, ce qui peut laisser supposer le

39. *RÆSOI* 3, 1906 : 387.

contraire — démontre que le souverain était certes disposé à intégrer un rite européen, mais seulement si ce dernier était conduit par un religieux éthiopien. On a donc ici un bel exemple d'adaptation conduite par le roi, désireux de conserver des relations avec le monachisme éthiopien tout en s'appuyant sur les jésuites.

... richement dotée pour un clergé composite

L'église, lors de sa dédicace à Jésus le jour du Saint Esprit 1623, fut dotée « de fortune », comme le signale la *Chronique de Susneyos*⁴⁰, une fortune que détaille M. d'Almeida, mais aussi de terres, ce qui offrait aux clergés des moyens de subsistance. L'écrivain jésuite le raconte de la manière suivante :

« La messe terminée, il dota cette église des pièces et des revenus que je dirai maintenant : il lui donna huit tapis de grande renommée [valeur], un grand calice d'argent, un grand plat également en argent, un dais de velours, une grande couverture de soie afin de couvrir l'autel, une image de valeur de Notre Dame de saint Luc et un très beau crucifix d'ivoire, pièces que les pères lui avaient offertes comme présents ; il ajouta en plus, 300 *patacas* pour qu'ils se fassent des chandeliers d'argent, des réservoirs d'huile, un encensoir et un petit vase à encens. Pour le père [Luis de Azevedo] qui avait pris soin de l'église, il donna trente *oqueas* d'or, qui s'ajoutèrent aux autres 300 *patacas* »⁴¹.

L'ensemble des pièces, qui comme le fait remarquer M. d'Almeida lui avait été offert par les pères — ce qui par ailleurs donne une idée assez précise du type de présents dont les pères se chargeaient avant leur entrée en Éthiopie et qui étaient susceptibles de plaire au roi —, fut reversé pour le trésor de l'église. Cela donne la mesure de la valeur que le roi accordait à ces cadeaux, puisque pour lui ils étaient dignes d'intégrer le capital mobilier de l'église royale.

Outre l'inventaire du trésor de l'église de Gännätä 'Iyäsus dressé par Almeida, il signale également que : « En plus de cela pour le même père [Luis de Azevedo] et pour douze chantres et bénéficiaires de la-dite église il donna des grandes terres qu'il y avait ici »⁴². Ces indications laissent supposer que le clergé chargé de s'occuper de l'église et bénéficiant des terres qui lui étaient

40.F. M. E. Pereira, 1892 : 282 ; 1900 : 218.

41.*RÆSOI* 6, 1907 : 389.

42.*RÆSOI* 6, 1907 : 389.

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

agrégées était séparé en deux. D'un côté un père jésuite, Luis de Azevedo, qui s'était chargé de prendre le relais du chantier de l'église après la mort du père Paes ⁴³, de l'autre des « chantres et bénéficiaires ». Cette dernière information induit un certain nombre de questions. Tout d'abord qui sont-ils ? Selon toute vraisemblance et malgré le peu d'informations que donne d'Almeida à ce propos, on peut supposer qu'il s'agissait de personnages qui occupent au sein de l'Église éthiopienne une position particulière, les *däbtära* ⁴⁴. Il s'agit d'une catégorie intermédiaire entre le clergé et les laïcs, n'ayant pas reçu l'ordination mais en revanche une grande instruction religieuse, ce qui leur donne le droit de régler les cérémonies et le déroulement de la liturgie, comprenant les chants (leur première fonction) et les danses sacrées ⁴⁵.

S'agissait-il de *däbtära* convertis au catholicisme ? Almeida n'en dit rien mais pour des raisons de fonctionnement, les *däbtära* purent bien être catholiques. Car faire dire la messe à un père catholique assisté d'ecclésiastiques éthiopiens risquait de poser des difficultés, le missel éthiopien étant du point de vue des missionnaires « rempli d'erreurs, d'impertinences et sans ordre » ⁴⁶. En outre, António Fernandes qui écrit au préposé général de l'Ordre le 18 février 1624 explique que le missel bondé « d'erreurs » a été corrigé en partie — deux messes sont prononçables — par ses soins, « quant au nôtre, qui se traduit dans leur langue dont j'ai traduit dix messes, déjà ils les prononcent dans notre église de Jésus, et j'essaie qu'elles soient introduites dans toutes [les églises] » ⁴⁷.

La citation est éloquent, « notre église de Jésus » est à n'en pas douter Gännätä 'Iyäsus, et le père Fernandes d'expliquer qu'en ce lieu les messes étaient prononcées selon le rite catholique. Leur traduction en langue éthiopienne les rendaient accessibles aux religieux éthiopiens. Phénomène remarquable : à Gännätä 'Iyäsus avaient été réunis des jésuites, représentants de la nouvelle force religieuse, et des *däbtära* catholiques, spécialistes du chant

43. *RÆSOI* 6, 1907 : 387.

44. Si Almeida à cette occasion ne les nomme pas précisément, en revanche dans d'autres parties de son *Historia* il identifie ces « chantres et bénéficiaires » comme étant des « Depteras » (*däbtära*) (*RÆSOI* 6, 1907 : 156).

45. B. Velat, 1954 : 21-24.

46. *RÆSOI* 12, 1912 : 41, lettre d'A. Fernandes au préposé général de la Compagnie de Jésus, 18. 2. 1624. La lettre ne donne aucune indication sur les « erreurs » en particulier.

47. *RÆSOI* 12, 1912 : 41.

et de la danse sacrée et de la danse sacrée dont une démonstration venait d'être faite pour la cérémonie de la consécration de l'église, un genre de musique et de chant qui par ailleurs ne semble pas avoir conquis et satisfait les oreilles d'Almeida⁴⁸. Quoi qu'il en soit, on assistait à Gännätä 'Iyäsus à un certain mélange des pratiques — messes prononcées selon le rite catholique et chants expurgés des paroles inconvenantes — mais également à une répartition royale des tâches ecclésiastiques.

Affiliée à une maison-mère : l'ordre des jésuites

La troisième caractéristique concerne l'affiliation à une maison-mère. Aux périodes précédentes (XV^e-XVI^e siècles), les églises se répartissent entre deux ordres, majoritairement à celui de Täklä Haymanot, et plus faiblement au mouvement d'Ewos□atéwos. Dans le premier tiers du XVII^e siècle, un autre ordre religieux est apparu sur la scène éthiopienne, celui des jésuites ; et l'église de Gännätä 'Iyäsus fut affiliée à la « maison-mère », plus exactement à la « famille » jésuite. Le fait que le père Luis de Azevedo reçoive des dons et des terres afin de s'occuper de l'église est bien le signe de cette affiliation, ce que par ailleurs les sources éthiopiennes ne remettent pas en question. Car, quand les jésuites sont expulsés de Gännätä 'Iyäsus (en 1632), « Après cela, le roi Fäsilädäs bannit dans leur pays les gens de Rome avec leur *manher* Afonso [Mendes]. Il retira la terre de leur *gult*, qu'ils avaient reçu auparavant [à Gännätä 'Iyäsus], et il le donna à Däbrä Libanos [l'ordre de Täklä Haymanot] »⁴⁹. Cette information est bien le témoignage de l'affiliation de cette église à l'ordre des jésuites rendue visible par un don de terre, et d'une certaine manière de la concurrence qui pouvait exister entre les deux mouvements.

Si du point de vue du roi le fait d'attribuer cette église royale pouvait avoir l'allure d'un simple transfert de compétences — des mouvements monastiques éthiopiens vers les jésuites —, on peut imaginer que pour les religieux eux-mêmes, le fait d'associer les jésuites à une église royale était une rupture catastrophique qui remettait en cause leur existence et limitait les possibilités économiques liées à la terre. Comme le faisait remarquer M.- L. Derat en s'appuyant sur le récit de F. Álvares, les *däbtära* des églises royales connaissaient un problème de surpopulation, puisque ces derniers avaient des

48. *RÆSOI* 6, 1907 : 388.

49. C. Foti, 1941 : 115-118.

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

fils à qui ils transmettaient leur charge. Les églises royales n'étant pas si nombreuses, les *däbtära* saluaient avec enthousiasme la création d'une nouvelle église. Des terres lui seraient agrégées comme autant de moyens de subsistance supplémentaire ⁵⁰.

Dans le cas de Gännätä 'Iyäsus, l'attribution de l'église royale aux jésuites limitait les possibilités de nouveaux appointements pour ces *däbtära* du roi, ou sinon il fallait montrer « patte blanche » en se convertissant au catholicisme. Il y avait là sans doute de bonnes raisons de se convertir au catholicisme.

Quelques années plus tard, en 1626, quand le roi Susneyos souhaita attribuer Gorgora *nova* aux jésuites, M. d'Almeida raconte que le supérieur de la mission António Fernandes aurait été réticent à cette offre expliquant :

« Dans le même temps [carême 1626] l'empereur pressa énormément le père supérieur António Fernandes, pour qu'il accepte le site de Gorgora nova. Le père refusait, comprenant que cela allait froisser les Depteras [*däbtära*], qui sont les prébendiers des deux principales églises de la cour, parce qu'ils avaient leurs frais de nourriture dans ces terres ; mais l'insistance de l'empereur fut telle que le père ne put que de lui obéir » ⁵¹.

Cet épisode souligne de façon très nette que les *däbtära* des églises royales étaient complètement dépendants économiquement des terres attribuées aux églises. Si les *däbtära* souhaitaient conserver leurs avantages en nature, ils devaient être bien disposés vis-à-vis du catholicisme. Les jésuites étaient également conscients de ce que ces remaniements pouvaient provoquer.

L'attribution de cette église aux jésuites ne pouvaient être qu'une véritable rupture du point de vue des religieux éthiopiens. L'épisode de la récupération de l'église de Gännätä 'Iyäsus par l'ordre monastique de Täklä Haymanot le souligne indirectement :

« Les prêtres de Däbrä Libanos firent entrer le *tabot* de Notre Dame Marie dans l'église que les gens de Rome avaient construit pour le *tabot* de Jésus. L'*etchägé* Batra Giyorgis consacra cette église. Après beaucoup de temps, le roi Fäsilädäs et l'*etchägé* Batra Giyorgis, avec les prêtres de Däbrä Libanos, tinrent conseil et dirent : « Que le *tabot* de Notre-Dame Marie ne reste pas dans l'église des gens

50.M.-L. Derat, 1998b : 432-35, citant F. Álvares, 1961 : 236.

51.*RÆSOI* 6, 1907 : 494.

de Rome, mais nous lui construirons plutôt une autre église pour qu'il y demeure ». Ils la construisirent et le firent entrer dans cette église. Maintenant, l'histoire de la venue du *tabot* de Notre-Dame Marie, depuis Däbrä Libanos, le monastère de notre père Täklä Haymanot et l'histoire de son séjour dans la terre d'Azäzo, s'achève »⁵².

Cette fois-ci, du côté des ecclésiastiques éthiopiens c'est une rupture en deux étapes qui se produit avec à chaque fois un acte symboliquement fort. Tout d'abord, une réappropriation de l'espace sacré par la substitution du *tabot* à Jésus par celui à la Vierge Marie. Le *tabot*, une représentation de l'arche de l'alliance, symbole de l'Alliance entre Dieu et Israël, se trouve dans toutes les églises éthiopiennes, sous la forme d'une tablette de bois ou de pierre, sur laquelle le nom du patron de l'église est gravé. C'est le *tabot* qui fait l'église et non l'inverse⁵³. Par conséquent, par la consécration d'un nouveau *tabot*, l'église de Gännätä 'Iyäsus devenait celle de l'ordre de Täklä Haymanot.

Ensuite, la seconde étape — la construction d'une nouvelle église (ce qui est difficile de dater avec précision) pour le *tabot* à la Vierge Marie — se situe dans la continuité du premier. Après avoir dominé matériellement l'espace « profané », une nécessité pour une appropriation complète, le temps était venu d'expurger totalement le passé et d'entrer dans la seconde étape de la rupture : la reconstruction éthiopienne. Cette « purification » par les religieux éthiopiens et le nouveau pouvoir royal illustre bien en quoi l'attribution de Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo aux jésuites avait été un véritable bouleversement.

Un espace d'exercice du pouvoir et une future nécropole royale

À la fin de l'année 1624 une résidence royale fut construite à proximité de l'église de Gännätä 'Iyäsus⁵⁴. Ce n'est pas sans rappeler ce que fit le roi Zär'ä Ya'eqob à Däbrä Berhan : il édifia une église royale au fiäwa, à côté de laquelle il fit ériger son camp royal « solide », où il aurait vécu quatorze années⁵⁵. Tout comme l'église royale de Däbrä Berhan fut le lieu d'exercice du pouvoir, Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo semble avoir occupé des fonctions similaires. Comme on a pu le voir, la cour royale, sans être en permanence à

52.C. Foti, 1941 : 115-118.

53.Getatchew Haile, 1988 : 13.

54.RÆSOI 6, 1907 : 390.

55.J. Perruchon, 1893 : 25.

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

Azäzo, puisque c'est officiellement à Dänqäz que le roi a son *kätäma*, y séjournait à plusieurs reprises dans l'année.

Enfin, l'église fut un lieu de sépulture. Tout d'abord, pour Marqos, le deuxième fils du roi, qui y fut enterré en 1626⁵⁶ et ensuite pour le roi Susneyos d'après les sources missionnaires⁵⁷. Les sources écrites éthiopiennes conservent le silence sur l'endroit de son sépulcre⁵⁸. En revanche, elles indiquent que le roi mourut à Dänqäz⁵⁹, information qui correspond à celle donnée également par les jésuites⁶⁰.

Ce n'est pas parce que la documentation éthiopienne reste discrète sur le lieu de sépulture de Susneyos — ce qui du point de vue des Éthiopiens se conçoit, car conserver la mémoire d'un lieu jugé « impur » comme nécropole royale entraînait une censure — qu'il y a lieu de remettre en question les informations des missionnaires qui signalent que Susneyos fut enterré à Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo :

« Le corps [du roi] fut enterré dans notre église de Ganete [Gännätä], mais les offices furent faits par les moines hérétiques, car sa femme, ou ses femmes et ses fils le voulurent ainsi [...]. Et pour cette même cause peu de jours après la même église fut donnée aux moines schismatiques [...]. L'église, quand elle était à nous, s'appelait [Gännätä 'Iyäsus] Jésus ; ce nom ils le retirèrent, ne les satisfaisant pas, et ils l'appelèrent Debralibanos, église de Libano »⁶¹.

Le fait d'évoquer jusqu'à leur échec : l'enterrement fait par des « hérétiques », et l'église attribuée à l'ordre de Täklä Haymanot, leur principal

56. ARSI, *Goa 39 II*, doc. 52, fol. 308. Extrait de la « Carta annua de Ethiopia do mes de julho de 1625 até o de 1626, do estado secular do Imperio de Ethiopia ».

57. *RÆSOI* 4, 1906 : 71 ; *RÆSOI* 7, 1908 : 194.

58. M. J. Ramos a récemment publié un recueil de traditions orales. L'une d'entre elles racontée par les agriculteurs de Dänqäz, TASFÄH ASSAFÄH et ASHENET FANTEH, qui décrivent le cimetière du monastère de Tarä Gadä (j'ignore la localisation précise de ce monastère) comme lieu de sépulture du roi Susneyos (M. J. Ramos, 2000 : 127). Sur cette question il y aurait un grand intérêt à poursuivre les enquêtes, car on peut supposer que selon les endroits des interviews, les réponses seraient différentes.

59. C'est en effet le cas de la Chronique abrégée (J. Perruchon, 1897 : 188) et de la Chronique longue (F. M. E. Pereira, 1892 : 335 ; 1900 : 259).

60. *RÆSOI* 7, 1908 : 194.

61. *RÆSOI* 4, 1906 : 71. L'extrait est tiré d'une lettre de M. Barradas écrite de Fremona le 20. 1. 1633. Le père M. d'Almeida assistant aux funérailles du roi propose un récit de celles-ci dans son *Historia* (*RÆSOI* 7, 1908 : 194).

concurrent, ne fait que renforcer la crédibilité de leur information quant au lieu de sépulture du roi Susneyos.

Gännätä 'Iyäsus d'Azäzo fait donc bien figure d'église royale semblable à celles des périodes précédentes tout en introduisant des pratiques nouvelles. Par conséquent, cet exemple souligne la volonté du roi d'attacher à son règne une église en particulier, et il n'est pas anecdotique de faire remarquer que, d'après le récit de sa *Chronique*, c'est la première église que le roi fait bâtir, pour laquelle il accorde une attention particulière. Les nouveautés qui apparaissent çà et là et qui sont la conséquence des relations du pouvoir royal avec des « étrangers » ne doivent pas être trop fortement soulignées. Du point de vue du pouvoir royal cette nouvelle église doit servir la légitimation du pouvoir et l'alliance avec un mouvement religieux (les jésuites, tout comme les moines auparavant). Elle est une garantie prise par le roi sur son salut. Du côté éthiopien en revanche, la rupture idéologique, religieuse et matérielle était importante.

Outre la construction d'églises royales, la situation des camps royaux par rapport aux résidences jésuites introduit également à la connaissance de ce nouvel espace royal et catholique. Au cours d'une période de plus de vingt ans les résidences missionnaires se rapprochent peu à peu des lieux de l'exercice du pouvoir. Il arriva même que les deux espaces se confondissent parfois.

UN RAPPROCHEMENT ENTRE L'ESPACE POLITIQUE ET L'ESPACE RELIGIEUX AU DÄMBYA : UNE DÉPENDANCE RÉCIPROQUE

Mesurer le phénomène de rapprochement entre l'espace politique et l'espace catholique à l'échelle du Dämbya pose quelques difficultés dans la mesure où les toponymes indiqués dans la documentation missionnaire et éthiopienne, ce qui permet déjà d'effectuer un premier recoupement, sont difficilement localisables sur les cartes modernes. Quant aux études traitant de cette question, soit elles sont très générales et la situation dans l'espace et la cartographie est très imprécise⁶², soit il s'agit de « monographies » qui ne tiennent pas compte d'une mise en espace régional⁶³. Seul l'inventaire de F. Anfray, déjà cité, propose des identifications précises. Cependant, certaines doivent être révisées. Compte tenu de cette documentation diverse et des

62. On pense en particulier aux études de R. Pankhurst, 1978 : 415-29 ; 1982 : 94-112.

63. Par exemple I. Campbell, 1994 : 6-15.

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

difficultés d'identification, on peut tout de même tenter de dresser une cartographie plus fine en reprenant le dossier dans son ensemble et en ajoutant des remarques enrichies par l'enquête de terrain réalisée en 1998 entre le lac □ana et la ville de Gondar ⁶⁴.

Le cas régional du Dämbya est d'autant plus significatif qu'il est concerné par les deux périodes de constructions d'églises catholiques de pierre, celle de 1619 à 1621, et celle de 1624 à 1628 ⁶⁵. C'est en effet dans cette région septentrionale du lac □ana que les deux premières églises catholiques de pierre voient le jour. C'est encore là que le roi Susneyos, dès 1609 ⁶⁶, après avoir abandonné la région orientale du lac, en particulier le camp royal de Qoga de son prédécesseur Ya'eqob (1597-1603/1604-1607), établit ses différents camps (*kätäma*) royaux (Däkana, Gorgora *nova*, Dänqäz). Comme région « royale », le Dämbya est l'espace qui permet de suivre comment, sur une période de vingt ans (de 1609 à 1628), l'espace religieux catholique — les différentes résidences jésuites — se rapproche de l'espace politique — les différents camps royaux — pour parvenir, à la fin de la période, à se confondre ⁶⁷. (Cf. figure 16).

64. En juin 1998, des enquêtes de terrain et des interviews dans la région située entre Gondar et le lac □ana ont permis de faire le point sur la toponymie, même si pour certains sites les questions restent entières. La majeure partie des lieux dont il sera question ont été visités, étudiés et photographiés.

65. Se reporter aux analyses faites à la suite du tableau ?? ? p. ?? ?.

66. La Chronique de Susneyos montre bien qu'à cette date et pour les années suivantes les différents camps royaux se trouvaient dans la province du Dämbya (Cf. F. M. E. Pereira, 1892 : 132 ; 1900 : 102)

67. Afin de visualiser dans l'espace régional du Dämbya l'évolution du phénomène de rapprochement, on proposera une carte (regroupant à la fois les résidences catholiques et les emplacements des camps royaux et les périodes d'occupations).

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÉTRE JEAN

Carte du Dämbya présentant les espaces qu’occupaient les camps royaux (Däkana, Gorgora *nova*, Dänqâz) et les résidences jésuites. Évolution du phénomène de proximité.

Gorgora velha et Däkana, deux sites distincts, mais en relation interdépendante

Deux remarques sont à faire ; la première concerne la distinction entre Gorgora *velha* et le camp royal de Däkana, deux sites jusqu'à aujourd'hui confondus, la seconde concerne une hypothèse de lecture quant à la signification de l'établissement du *kätäma* de Susneyos à Däkana, situé à proximité de Gorgora *velha*.

Gorgora velha n'est pas Däkana

Au début de la période, en 1609, la résidence catholique de Gorgora *velha* se trouvait proche du camp royal de Däkana, mais les deux sites ne sont pas réunis au sein d'un même espace. Cette distinction peut sembler surprenante car dans son inventaire des monuments gondariens comprenant les églises catholiques du XVII^e siècle, F. Anfray associait la Gorgora *velha* des jésuites au site de Däkana⁶⁸. Il semble que son identification s'appuie sur une erreur commise par C. Beccari qui indiquait qu'une lettre de Pero Paes à Mutio Vitelleschi avait été écrite à Gorgora-Decanâ, 16 et 23 juin 1618⁶⁹. C. Beccari commettait une première erreur quant à la date, puisque la fin de la lettre donne celle de 1619⁷⁰ et une deuxième quant à la provenance car le passage supplémentaire se trouvant à la fin de la première lettre et daté du 23 juin 1619 est écrit, d'après Paes, de la cour du roi : « Le garçon [...] qui vint avec moi dans cette cité où hiverne l'empereur et son frère Erâz Cela Christôs... »⁷¹. Le site de Decanâ [Däkana] n'apparaît absolument pas à la fin de cette lettre pour une raison simple : il avait été abandonné après la saison des pluies 1611 pour cause d'épidémies⁷². En revanche, dès la fin de la saison des pluies de 1618, le roi avait déjà établi son camp à Dänqâz (alt. 2 750m⁷³) dans la mesure où cette

68.F. Anfray, 1988 : 16.

69.*RÆSOI* 11, 1911 : 402.

70.*RÆSOI* 11, 1911 : 411.

71.*RÆSOI* 11, 1911 : 411.

72.Cf. F. M. E. Pereira, 1892 : 132 sq. ; 1900 : 102 sq. ; *RÆSOI* 6, 1907 : 233.

73.F. Anfray, 1988 : 14.

région réputée « plus fraîche et plus saine »⁷⁴ permettait de fuir les espaces sujets aux épidémies. Ainsi il semble logique d'envisager que le passage de la lettre du 23 juin 1619 du père Paes fut écrite de Dänqāz plutôt que de Dākana.

L'hypothèse de F. Anfray à propos de Gorgora *velha* et Dākana est donc difficilement recevable. Un éclaircissement supplémentaire est apporté par Manoel d'Almeida :

« L'empereur vint du Gojam pour Deqhânâ, lieu proche du lac de Damba [ou lac □ana] du côté nord, très près de Gorgorrâ, où les pères avaient établi leur siège [résidence, en 1607⁷⁵], l'empereur leur ayant donné quelques terres, comme nous le disions avant ; pour ce lieu [Dākana] l'empereur changea cette année le siège de sa cour, laissant Cogâ [Qoga], qui fut l'emplacement de la cour du roi Jacobo [Ya'eqob] ; parce qu'il est ordinaire en Éthiopie que chaque empereur une et plusieurs fois change le siège de son camp royal ou cité impériale [...] et ainsi il arriva à ce camp royal et cité de Deqhânâ, où la cour resta seulement une année. Durant cet hiver [saison des pluies] il y eut de nombreuses maladies. C'est la raison pour laquelle elle fut [abandonnée], l'empereur demanda à quitter la cité pour une péninsule de Gorgorrâ qu'ils appellent Cund Ambâ, ce qui signifie *amba* ou forteresse de Cund [...]. Ici à Deqhânâ, cette année, et les suivantes à Cund Ambâ ou Gorgorra nova, qui s'appelle ainsi, avec le voisinage des pères qui avaient leur siège à Gorgorrâ *velha*, qui également s'appelle Ombabaqhâ, il y eut beaucoup de communication et de fréquentation familière entre les pères et les gens de la cour, beaucoup allant à notre maison et un père étant toujours au camp royal [...]. Cela se passa en 1611 »⁷⁶.

D'après cet extrait, la distinction entre les deux sites est absolument claire. L'auteur évoque à la fois, la proximité de l'espace jésuite au pouvoir royal, et la proximité relationnelle des pères avec le pouvoir temporel. Même si Gorgora *velha* était « très près » de Dākana, les sites n'étaient pas identiques. Une enquête de terrain réalisée en 1998 le confirme. À l'heure actuelle, le toponyme de Dākana existe encore. Il s'agit d'un village où une église récente, selon les informations locales, a été rebâtie avec des matériaux anciens. Celle-ci

74.F. M. E. Pereira, 1892 : 204 ; 1900 : 157.

75.En 1607, le roi Susneyos confirma aux pères, une terre au Dämbya, attribuée l'année précédente par son prédécesseur Ya'eqob (*RÆSOI* 11, 1911 : 145).

76.*RÆSOI* 6, 1907 : 233-34.

est dédiée à saint Gäbre'él. Même si cela ne constitue pas forcément une preuve, il n'est pas inutile de faire remarquer que quand le roi Susneyos, selon sa *Chronique*, décida de changer de camp et d'abandonner Qoga, en 1609, « Il partit dans une région qui se nomme Däkana où se trouvait une église construite au nom de saint Gabriel »⁷⁷. Selon de fortes probabilités, on peut estimer que l'ancien site de Däkana où le roi établit son camp correspond au site actuel qui porte encore le même nom : situé au nord du lac □ana, à moins de 1 800m d'altitude (le point culminant étant à 1 807m) et à environ sept ou huit kilomètres du lac. Däkana (le *kätäma* de Susneyos) était bien un site distinct de Gorgora *velha* (la résidence jésuite) appelé également *Ombabaqhâ*. Mais quel sens attribuer au fait que le camp royal se soit rapproché d'une résidence jésuite ?

Le rapprochement du camp royal : un meilleur contrôle des jésuites

Un des premiers actes du nouveau souverain fut d'accorder aux pères une terre à Gorgora *velha*. Luis de Azevedo, dans une lettre au provincial de l'Inde du 30 juillet 1608, raconte que ce fut après sa victoire du 10 mars 1607, remportée sur le roi Ya'eqob, alors que quelques Portugais étaient venus le saluer pour son exploit et le reconnaître comme roi,

« Il [Susneyos] les interrogea à propos des pères (parce ce qu'il savait bien qu'ils étaient en Éthiopie, encore qu'il ne les avait pas rencontrés) et sachant que deux [d'entre eux] étaient près d'ici, il ordonna qu'on les fasse venir, et les pères vinrent afin de le visiter, et ils le félicitèrent pour la victoire et pour le nouvel État. Il les reçut avec beaucoup d'amour et d'hospitalité et avec des faveurs particulières, et à peu de temps [distance] d'ici leur donna la station (*estancia*) de Gorgora, et aux Portugais également, il leur confirma la terre que le roi Iacobo [Ya'eqob] l'année d'avant leur avait donné »⁷⁸.

Il les dotait ainsi de revenus fonciers, ce qui ne fit qu'accroître leur dépendance vis-à-vis du roi, et cette dernière fut accentuée par les difficultés rencontrées par ces derniers quant à l'obtention de la rente annuelle du roi d'Espagne, qui la plupart du temps n'arrivait pas dans son intégralité⁷⁹. En 1609, le camp royal, jusqu'à présent installé à Qoga, se déplace à Däkana au

77.F. M. E. Pereira, 1892 : 132 ; 1900 : 102.

78.*RÆSOI* 11, 1911 : 145.

79.*RÆSOI* 11, 1911 : 375. Cf. chapitre III, p. ? ? ?.

Dämbya⁸⁰, à proximité de la résidence jésuite de Gorgora. On peut supposer que ce rapprochement soit lié à une volonté de contrôle de la nouvelle force religieuse.

Gorgora nova (Maryam Gemb) : camp royal dès 1611

Däkana n'est occupé que pendant quelques temps comme camp royal car ce dernier se déplace dès 1611 à Gorgora nova, où en 1614, sous la direction du père Pero Paes, « une maison à la manière de celles d'Europe »⁸¹ aurait été édifiée.

Lorsqu'on fait aujourd'hui référence à Gorgora, le site de l'église de Däbrä Sina (construite au XVII^e siècle)⁸² vient automatiquement à l'esprit. Ce Gorgora qu'on appellera Gorgora Däbrä Sina, se situe à 56 km au sud de Gondar, en bordure du lac □ana (cf. figure 18). À mon avis, et en fonction des éléments disponibles aujourd'hui, ce Gorgora là ne correspond à aucun des Gorgora des jésuites, le nouveau ou l'ancien pour reprendre leur manière de les différencier.

En effet, le Gorgora nova semble correspondre au site appelé Maryam Gemb (au sud-ouest de Gorgora Däbrä Sina) situé également sur le bord du lac □ana (cf. figure 16), où se trouvent à la fois des vestiges d'une église catholique et d'un bâtiment difficilement identifiable tant que des fouilles archéologiques n'auront pas été entreprises : palais seul ou palais et résidence jésuite ? (Cf. figures 17 & 18).

D'après les informations fournies par la documentation missionnaire et éthiopienne⁸³, après avoir abandonné Däkana pour cause d'épidémies, le camp royal se déplaça et s'installa à Gorgora.

80.F. M. E. Pereira, 1892 : 132 ; 1900 : 102 ; *RÆSOI* 3, 1906 : 339.

81.*RÆSOI* 6, 1907 : 293. Je suis à nouveau en désaccord avec les différentes identifications de F. Anfray quant aux constructions réalisées. Pour lui, « la première construction importante fut d'abord, au vieux Gorgora, une maison haute édifiée en 1614 par P. Paez. Cette bâtisse édifiée pour l'empereur fut appelée *Babet Laybet* » (F. Anfray, 1988 : 15). La description de l'emplacement de cette bâtisse faite par M. d'Almeida ne laisse planer aucun doute sur l'identification du site : il s'agit bien du Gorgora nova des jésuites.

82.On se contente de citer cette étude monographique, W. Staude, 1959 : 185-235.

83.*RÆSOI* 6, 1907 : 233-34 ; F. M. E. Pereira, 1892 : 132 ; 1900 : 102.

Figure 17 plan de Maryam Ghemb

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÉTRE JEAN

Figure 18 Plan des vestiges de Maryam Ghemb et détails photos

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

Si la *Chronique* du roi Susneyos ne précise pas de quel Gorgora il s'agit, M. d'Almeida lui, dans l'extrait cité avant, indique que le camp royal s'installa sur la péninsule de *Cund Amba* ou Gorgora *nova* pendant que les pères se trouvaient à Gorgora *velha*.

Mais qu'en est-il du Gorgora *velha* et de sa situation géographique ? Sans pouvoir être précis, faute d'information⁸⁴, il paraît clair que ni Däkana que ni Däkana ni Gorgora *nova* n'était Gorgora *velha*. Sur une carte de l'époque italienne et contenue dans la *Guida (Africa Orientale Italiana)*⁸⁵ Gorgora Däbrä Sina est situé sur la rive du lac □ana. La même carte mentionne aussi un autre Gorgora situé cette fois non pas sur le bord du lac, mais à l'intérieur des terres à 5 kilomètres à vol d'oiseau de Dahna (Däkana).

Un autre élément qui permet de différencier le Gorgora *velha* du Gorgora *nova* est la réalisation respective pour les deux sites d'une église catholique de pierre (cf. tableau 8). En effet, c'est seulement en 1626 (alors que, rappelons-le, le camp royal se trouve à Dänqäz depuis 1618) que la construction d'une église catholique aurait débuté. C'est l'empereur lui-même, d'après M. d'Almeida, qui aurait pressé le père António Fernandes, supérieur de la mission, à accepter le site de Gorgora *nova* afin d'y construire une église de pierre et de chaux⁸⁶.

L'événement et la réalisation de cet édifice sont complètement corroborés par la documentation éthiopienne, comme en témoigne cet extrait de la *Chronique* de Susneyos :

« Et après cela au mois de hedar [8 novembre - 7 décembre 1627] le roi des rois Seltan Sagad descendit de Ganata Iyasus pour Gorgora, son premier camp, parce qu'il avait demandé de construire à l'endroit de sa première maison une grande église de pierre et de chaux, sans bois [...]. Et le maître des arts et des opérations était Ermav, qui venait du Portugal... »⁸⁷.

84. En juin 1998, mon objectif était de me rendre jusqu'à Maryam Gemb (Gorgora *nova*) et de prospecter sur la presqu'île y menant. Mais un passage difficile et en particulier lors de la saison des pluies m'a contraint à rebrousser chemin. Je reste persuadé qu'une enquête auprès des habitants de cette région permettrait d'une part de cartographier plus précisément cet espace et d'autre part, de lever peut-être le voile sur l'existence d'un Gorgora qui pourrait correspondre au Gorgora *velha* des jésuites.

85. *Guida*, 1938 : 368.

86. *RÆSOI* 6, 1907 : 494.

87. F. M. E. Pereira, 1892 : 289 ; 1900 : 223.

À propos de ce *Ermav* du Portugal, F. M. E. Pereira proposait en note l'explication suivante : « *Ermaw* semble être la transcription éthiopienne du mot portugais *irmaõ* (qui signifie frère) » ; il s'agirait donc du frère (ou coadjuteur temporel) Juan Martines qui dirigea la construction de la nouvelle église de Gorgora⁸⁸. Ainsi avant 1626 aucune église catholique de pierre n'avait été construite à Gorgora nova.

Pourtant, à la fin de l'année 1618 le roi avait donné la permission de construire une église à Gorgora *velha* et la première pierre fut posée au début de l'année 1619⁸⁹. Le mouvement de rapprochement entre les deux espaces, politique (éthiopien et profane) et religieux (jésuite/catholique) débuta bien selon toute vraisemblance à Gorgora *velha*. La construction de Gorgora *nova* à partir de 1626 en marque une nouvelle étape.

La pénétration du religieux catholique dans l'espace royal de Dänqäz

Le site de Dänqäz présente plusieurs particularités. L'endroit est perché à plus de 2 700 mètres d'altitude et fut choisi par le roi comme emplacement pour son *kätäma* en 1618 (12^e année de son règne). Ce *kätäma* fut la principale résidence de Susneyos jusqu'à sa mort survenue en 1632⁹⁰. M. d'Almeida le visita dès son arrivée en 1624 et en laissa une description où il insistait sur les qualités naturelles du site : l'eau et le bois s'y trouvaient en abondance :

« La contrée (*comarca*) de Dancâz est comme un plateau d'une longueur d'un peu plus d'une lieue, et d'une largeur inférieure à une lieue, et tout cet espace est une terre très haute où d'aucun côté on ne peut entrer sans grimper trois ou quatre heures sur les hautes montagnes [...]. Quasiment au milieu de cette terre, au sommet d'une colline peu élevée, se trouvait la cité ou camp de l'empereur, dans laquelle il y aurait jusqu'à 8 ou 9 000 feux. Mais comme les maisons de

88.F. M. E. Pereira, 1900 : 564. Les sources missionnaires et notamment une lettre de Manuel d'Almeida au préposé général, Gorgorra, 16. 6. 1628, donnent l'information suivante, « le frère João Martins était occupé à Gongorra par la construction d'une église nouvelle » (*RÆSOI* 12, 1912 : 258), cf. chapitre III, p. ? ? ?.

89.*RÆSOI* 11, 1911 : 406. Cf. supra.

90.D'après la *Chronique brève éthiopienne*, R. Basset, 1881 : 340 (texte ge'ez), 123 (traduction française), « c'est la douzième année que le roi établit sa résidence [*kätäma*] à Dänqäz » et d'après une autre version éditée par J. Perruchon, 1897 : 184, « La douzième année, il resta à Dänqäz, il y passa l'hiver et en fit sa résidence ». Voir également (F. M. E. Pereira, 1892 : 204 : 1900 : 157)

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

Pierre et d'argile sont couvertes de paille et qu'elles sont quasi toutes rondes, cela ressemble plus à une montagne de paille qu'à une cité »⁹¹.

La description géographique d'Almeida correspond à une réalité encore visible aujourd'hui. En effet, pour atteindre le site de Dänqāz les difficultés ne manquent pas : c'est après plusieurs heures de marche que l'on arrive sur le site⁹². Quant aux informations qu'il fournit à propos de cet espace occupé par une population — qui oscillerait entre 35 et 50 000 personnes⁹³ —, elles doivent être considérées avec prudence. Il y aurait eu à Dänqāz, dans le premier tiers du XVII^e siècle, le double de la population des villes moyennes portugaises (Coimbra, Porto, Evora — estimations de 1639⁹⁴). Ces proportions paraissent considérables. L'endroit n'était pas facile d'accès et ses dimensions étaient relativement modestes (une superficie d'environ 36 km²⁹⁵ ce qui donne une densité d'environ 1 000 hbts/km² — celle de l'Île de France en 1993⁹⁶). Une telle population aurait nécessité l'élaboration d'infrastructures que l'on peine à imaginer pour cette période. Quoi qu'il en soit, même si l'estimation d'Almeida ne correspond pas à la réalité du premier tiers du XVII^e siècle, elle indique néanmoins qu'autour du *kätäma* royal se pressait tout une population qui n'était pas seulement de passage, les maisons en pierre et en argile témoignant de leur sédentarisation et de l'activité humaine qui s'y déployait.

Ce fut en ce lieu, comme le relate la *Chronique brève* éthiopienne que « les Francs⁹⁷ lui bâtirent un palais »⁹⁸ et la construction débuta selon toute probabilité après 1625. En effet, d'après Almeida le roi aurait demandé aux maçons venus avec le patriarche A. Mendes (arrivé en juin 1625)⁹⁹ de lui bâtir

91. *RÆSOI* 6, 1907 : 382.

92. Voir la description de F. Anfray, 1988 : 14. J'en ai moi-même fait l'expérience au cours de ce voyage d'études en 1998.

93. Ces chiffres indicatifs sont obtenus à partir de l'évaluation d'une moyenne de 4,5 à 5,5 personnes par feu (G. Cabourdin & G. Viard, 1981 : 136)

94. Données consultées dans J. Veríssimo Serrão, 1990 : 270-273.

95. Si l'on prend la lieue maritime pour le calcul, environ 6 kms (M. Lagarto, 1994 : 590-91).

96. M. Baleste, 1995 : 1.

97. Voir, p. ? ? ? n. 14.

98. J. Perruchon, 1897 : 184.

99. *RÆSOI* 12, 1912 : 152-54, lettre du patriarche Mendes aux pères et frères de la province portugaise, Fremona, 9. 7. 1625.

un palais de pierres et de chaux ¹⁰⁰. La construction en fut achevée dans la « dans la vingt cinquième année de son règne » ¹⁰¹. À son tour le chroniqueur de l'histoire de Susneyos consacre également un chapitre à la description du palais (dont on peut encore aujourd'hui apprécier les vestiges, cf. figure 19). Le roi bâtisseur est assimilé à la figure biblique du roi Salomon ¹⁰² (ayant construit le temple de Jérusalem mais aussi sa propre maison) ¹⁰³ et par la même occasion intégré à sa généalogie.

La seconde construction de pierre fut une église catholique qui reçut le rang de cathédrale et dont les travaux débutèrent le 1^{er} septembre 1628. Les descriptions des missionnaires en font un bâtiment de taille modeste bien que composé de trois nefs (que l'on a des difficultés à retrouver sur le plan, cf. figure 20) ¹⁰⁴.

Ainsi la pénétration du religieux catholique au sein du camp royal s'est faite de manière progressive. Cependant, se limiter à ce constat suffirait à réduire la réalité. À Dänqāz existaient des églises éthiopiennes mobiles (se déplaçant avec le camp royal) dès avant la construction d'édifices catholiques dans lesquels les cérémonies du christianisme éthiopien étaient célébrées.

100. *RÆSOI* 6, 1907 : 382 (D'après les informations qu'il donne dans ce chapitre, il est probable tout d'abord que l'écriture de ce chapitre se fit en Éthiopie vers 1630, et ensuite que la construction du palais fut réalisée entre 1625 et 1630).

101. F. M. E. Pereira, 1892 : 313 ; 1900 : 242.

102. F. M. E. Pereira, 1892 : 309-313 ; 1900 : 239-242. Les rapprochements sont faits par le chroniqueur lui-même (l'utilisation du bois de cèdre, la citerne comme la mer de bronze du temple, les ouvriers venus également de l'extérieur...). Il est par ailleurs intéressant de remarquer comment les figures bibliques et celle de Salomon en particulier sont reprises autant par les Éthiopiens que par les jésuites. Dans la Chronique, c'est la construction qui l'assimile au bâtisseur Salomon, alors que dans la documentation missionnaire écrite à posteriori, après leur expulsion, la figure de Salomon est utilisée pour expliquer une des raisons de l'échec de la mission : la libido de Susneyos a perdu l'Éthiopie catholique, tout comme les femmes et les concubines ont éloigné du « vrai » Dieu le roi Salomon. Almeida n'hésite pas à écrire que Susneyos était un autre Salomon, « Plus il avançait en âge, plus il s'endurcissait dans le vice » (*RÆSOI* 7, 1908 : 135).

103.1 *Rois* 6-8.

104. *RÆSOI* 12, 1912 : 381, lettre annuelle de 1629 du patriarche Mendes au préposé général de la Compagnie de Jésus, 8. 7. 1629. On peut remarquer au passage qu'il s'agit, de la dernière dans la liste des églises catholiques de pierre construites en Éthiopie (cf. tableau 8).

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

Figure 19. **Insérer le plan d'Anfray du palais.**

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÉTRE JEAN

Figure 20 (plan des vestiges de l'église)

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

Évidemment, à l'époque où le roi s'était prononcé en faveur du catholicisme, ce que s'empresse de signaler les jésuites et en particulier M. Barradas :

« Toutes les églises du Catamâ (*kätäma*) et de la cour étaient romaines [catholiques][...]. Tous les clercs et les moines qui les administraient, et les messes prononcées de la même manière, celles ordonnées par le patriarche et les [messes] romaines traduites dans leur langue »¹⁰⁵.

M. Barradas parle des cérémonies romaines que l'on célébrait dans les églises mais quels édifices religieux trouvait-on à l'intérieur du *kätäma* ?

M. d'Almeida donne des renseignements à la fois sur le modèle théorique et sur ce qui existait réellement à son époque. Théoriquement il y aurait eu quatre églises dans le *kätäma*, la première et la principale située à droite et dédiée à la Vierge — l'église de « Ganjâbet » (*gem□a bêt*¹⁰⁶) —, la deuxième située à gauche et dédiée à Jésus, et enfin celles de saint Michel et de saint Georges.

Mais à l'époque du roi Susneyos, seules les deux premières se trouvaient à l'intérieur du camp royal et continuaient d'être opérationnelles¹⁰⁷. Ce fut en effet dans la première et la principale qu'eut lieu la réception du patriarche Afonso Mendes et la cérémonie du serment de soumission à la papauté en février 1626¹⁰⁸.

Le fait marquant à Dänqâz fut la construction d'un édifice religieux à « la manière européenne » et la réutilisation de lieux sacrés préexistants que l'on tente de vider de leur contenu symbolique.

Il y a bien la volonté du religieux catholique de prendre le pas sur le christianisme éthiopien en se substituant à lui. On assiste donc bien à un phénomène nouveau dans le camp de Dänqâz par rapport à l'ancien *kätäma* de Gorgora *nova*, où un bâtiment civil avait été construit en 1614 et une église

105. *RESOI* 4, 1906 : 6.

106. *gem□a bêt* (litt. « magasin des étoffes de prix »). D'après C. Conti Rossini, il s'agissait d'une des parties de la maison royale, où se trouvait une chapelle à la Vierge (1907 : 188)

107. *RESOI* 6, 1907 : 156.

108. *RESOI* 6, 1907 : 479. Le récit de ces différents événements est également consigné dans la lettre annuelle de 1625-1626. Même si le nom de l'église n'apparaît pas, la description permet de l'associer à l'église du camp royal dédiée à la Vierge (*ARSI, Goa 39 II*, doc. 52, fol. 306 sq.).

catholique de pierre en 1626, mais après l'abandon du camp en 1618¹⁰⁹. Mais n'y a-t-il pas similitude dans le processus d'installation du religieux catholique entre ces deux camps ?

C'est en réalité un phénomène identique que l'on rencontre dans le camp royal de Gorgora *nova* : la construction d'un bâtiment civil puis celle d'un édifice religieux catholique. Les circonstances furent cependant différentes : l'abandon du camp pour des raisons prophylactiques et l'engagement public du roi en faveur du catholicisme. Mais la conduite de la stratégie jésuite fut similaire dans les deux cas. Par conséquent, dans le camp royal de Dänqäz le doute n'existe plus, et c'est la période qui y est favorable, la pénétration du religieux catholique s'est bien réalisée (cf. figure 21).

L'adhésion publique du roi Susneyos en faveur de la doctrine catholique au mois de novembre 1621¹¹⁰ s'est traduite par des mesures concrètes. L'étude de l'espace régional du Dämbya l'a bien montré. À l'évidence, les décisions royales en matière de foi (abolition du sabbat, adhésion à la doctrine christologique) entraînèrent des modifications. En effet, au sein des différents *kätäma* — dans deux essentiellement —, les manifestations concrètes du religieux catholique firent leur entrée et imposèrent leurs directives. Cette acceptation de la part du souverain revenait à reconnaître la manifestation matérielle et symbolique de la foi romaine.

L'autre effet de cette pénétration du catholicisme au sein de l'espace du pouvoir royal fut le développement de relations de dépendance, aussi bien dans un sens que dans l'autre. Si la présence des pères dans le camp royal de Dänqäz — et elle est attestée dès le moment où l'endroit est choisi pour devenir *kätäma* royal, une maison leur étant même destinée¹¹¹ — permettait au roi de traiter des affaires relatives aux questions religieuses au plus vite et d'exercer un contrôle sur les jésuites, l'inverse était également vrai. Les jésuites chargés d'appliquer les réformes religieuses à l'échelle du royaume pouvaient, en étant présents à Dänqäz, s'assurer de leur application à l'échelle de la cour et obtenir plus rapidement l'aval du souverain pour les cas difficiles.

109.Cf. p. ?? sq.

110.*RÆSOI* 3, 1906 : 386 ; F. M. E. Pereira, 1892 : 258 ; 1900 : 198.

111.*RÆSOI* 12, 1912 : 49, lettre de M. d'Almeida au préposé général de la Compagnie de Jésus, Gorgora 8. 5. 1624; *RÆSOI* 6, 1907 : 479.

Figure 21 plan gl de Danqaz

Cependant, il faut insister sur le fait que ce n'est pas à Dänqāz que le programme et la stratégie de l'application de la latinisation du royaume sont élaborés. Comme on le soulignait précédemment, c'est à la « *caza do patriarca* » à Däbsan dans la région d'Emfraz ¹¹², relativement proche du camp royal de Dänqāz, mais suffisamment éloignée, que les décisions et les ordres de réformes se prennent et se mettent en place.

Cette période charnière, des premiers signes de la conversion au catholicisme au serment de soumission à la papauté, n'a-t-elle pas entraîné des modifications dans les relations entre les pères jésuites et le pouvoir royal et l'instrumentalisation observée jusqu'à présent de manière unilatérale ne vint-elle pas à s'équilibrer et à trouver une certaine réciprocité ? Il faut souligner par ailleurs le déséquilibre chronologique entre les deux périodes, la première, celle de l'instrumentalisation des jésuites par le roi étant bien plus longue que la seconde.

LA CONVERSION ROYALE AU CATHOLICISME : UN RÉÉQUILIBRAGE DES RAPPORTS DE FORCES

L'adhésion de Susneyos au catholicisme entraîne des modifications dans les relations entre les jésuites et le pouvoir royal. Si les rapports de forces furent jusqu'à la conversion publique du roi en faveur de ce dernier, ils s'équilibrent à partir du moment où le roi adhère à la foi romaine. Il faut également souligner le rôle du frère du roi, Še'elä Krestos, *ras* du Goğğam (la charge qu'il occupe le plus longtemps) et consacrer une analyse à sa carrière qui éclaire d'une autre manière la politique royale et permet par un jeu de miroir de mettre en lumière jusqu'à quel point l'instrumentalisation des jésuites par le roi s'est effectuée. Beaucoup plus impliqué par rapport au catholicisme que le roi on peut se demander si cet engagement religieux, qui servit au roi de paravent jusqu'en 1618-1619, n'a pas, d'une part, poussé Susneyos à l'adhésion à la foi romaine plus rapidement et, d'autre part, fait du personnage un rival, donc une menace pour l'autorité royale ?

Un rôle d'arbitre jusqu'aux premiers signes de conversion

Si d'un côté Susneyos a cherché à contrôler les activités des jésuites en attribuant à la fois des terres et l'autorisation de construire des édifices à la

112.Cf. chapitre III, p. ? ? ? sq.

« manière européenne », il n'abandonna pas pour autant la maîtrise du monachisme éthiopien. L'exemple de ana Qirqos, la plus ancienne glise du lac ana¹¹³ (au sud-est du lac), semble l'indiquer.

La volonté de maîtriser le monachisme éthiopien : l'exemple de ana Qirqos

Cette glise fut reconstruite avant 1620. Selon la *Chronique de Susenyos* c'est à l'initiative du roi que l'glise fut rebâtie et que le *tabot* dédié à Qirqos fut changé pour celui de Iyasus¹¹⁴. Pero Paes dans son *Historia da Ethiopia* relate cet épisode, mais dans des termes différents. Les moines du monastère ayant reconstruit l'glise et voulant changer le *tabot* vinrent s'adresser au roi¹¹⁵. Susenyos n'apparaît pas ici comme le commanditaire de cette transformation ni de la reconstruction. Dans cette version le roi n'est plus qu'un consultant : son rôle est minoré de façon à ne pas le montrer trop actif vis-à-vis du christianisme éthiopien. Cette maire de faire de la part du jésuite n'est pas si surprenante que cela dans la mesure où ce dernier souhaitait interpréter l'ensemble des actions de Susenyos comme très positives à l'égard du catholicisme. Cependant, cette lecture de l'auteur jésuite sur la passivité et le peu d'intérêt du roi est incohérente avec les informations qu'il donne par ailleurs. En effet, dans la traduction portugaise de la *Chronique* du roi qu'il propose dans son *Historia*¹¹⁶, Pero Paes traduit :

« Le 24 décembre [1615] mourut Abeitahn Canafra Christôs [l'bthun Knafra Krestos], qui était le plus âgé de tous les fils de l'empereur, et tous eurent beaucoup de tristesse et pleurrent beaucoup, parce qu'il était très modeste en toutes choses et ils l'aimaient beaucoup. Il fut enterré au monastère de ana [ana Qirqos] et l'empereur eut un grand chagrin »¹¹⁷.

Cette information que l'on trouve uniquement dans la traduction portugaise de P. Paes¹¹⁸ donne du crédit à l'hypothèse proposée avant, car en

113. Tadesse Tamrat 1972 : 189-90. Sur ce monastère, cf. l'inventaire systématique récent de C. Bosc-Tiessé, 2000 : 211-218.

114. F. M. E. Pereira, 1892 : 235-236 ; 1900 : 181-82.

115. *RSOI* 2, 1905 : 495.

116. Sur les raisons de la traduction portugaise de la *Chronique*, cf. chapitre V.

117. *RSOI* 3, 1906 : 349, Pais 3, 1946 : 124.

118. En effet, seule la traduction portugaise de la *Chronique* par Paes contient le nom de cette glise (*RSOI* 3, 1906 : 349, Pais 3, 1946 : 124). Chez Almeida qui lui aussi propose dans son

effet si le fils du roi, en l'occurrence le premier qu'il perdait, était enterré dans un monastère tombant en ruines, il est assez logique de penser que le roi souhaite la reconstruction de son église.

Malgré les écarts entre les deux versions le roi subsiste bien un intervenant dans l'une et l'autre. Tantôt voulu très actif, on le voit également tel un conseiller, voire un arbitre. À cette date Susneyos ne s'est pas coupé du monachisme éthiopien et conserve un droit de regard sur lui. En s'appuyant sur les missionnaires et en les contrôlant il élargissait son « partenariat » religieux. Il tentait par leur biais une ouverture vers l'Europe et l'Inde sans rompre pour autant avec le pouvoir religieux éthiopien. Il essayait plutôt de ménager une sorte de cohabitation entre ces deux « familles » religieuses. Le roi se ménageait ainsi la possibilité de traiter avec l'un et l'autre de ces forces.

Jusqu'à sa conversion publique, Susneyos avait manifestement adopté une voie moyenne. Il était favorable aux jésuites mais restait réservé vis-à-vis de la foi romaine. L'engagement en faveur du catholicisme de son frère utérin Śe'elä Krestos, *ras* du Goğgam avant l'année 1612¹¹⁹ pouvait apparaître comme le gage de réussite de cette politique de l'« entre-deux ».

Śe'elä Krestos, le lieutenant du roi et son engagement religieux (1604-1626)

La documentation éthiopienne, la *Chronique de Susneyos*, donne l'occasion de reconstituer son *cursus honorum*, grâce aux nombreuses occurrences le présentant en situation d'acteur essentiel de la politique royale et religieuse. Trois temps semblent marquer son cursus, mais les deux premiers seront développés ci-après : premièrement, il apparaît comme l'infatigable homme de guerre du roi (de 1604 à 1616), deuxièmement, sa fidélité lui vaut

historia une traduction portugaise, le nom du monastère est « Däbrä Dima » (SOAS, MS 11966, fol. 524). Quant à la *Chronique* éditée par F. M. E. Pereira, le nom de l'église est « Däbrä Rema » (F. M. E. Pereira, 1892 : 154 ; 1900 : 119). Une réflexion est engagée dans le chapitre V sur la *Chronique de Susneyos* et son utilisation par les deux auteurs jésuites.

119. La date précise de la conversion au catholicisme du *ras* Śe'elä Krestos n'est pas clairement indiquée dans les sources. Le document faisant état de sa conversion est une lettre du père Francisco Antonio de Angelis du mois de mars 1612 signalant que la foi de Śe'elä Krestos s'affermissait de jour en jour ; ce qui laisse supposer une conversion avant cette date. La référence à cette lettre et à cet événement est intégrée au rapport annuel de la province de Goa pour l'année 1612 (*RÆSOI* 11, 1911 : 283).

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

d'être nommé à la charge de *ras beñt wäddäd* et de déclarer ses opinions religieuses (de 1617 à 1626).

Durant la période de 1604 à 1616, la *Chronique* insiste sur les qualités militaires du personnage, disposé constamment à prêter main-forte à son frère contre les ennemis de la royauté de Susneyos. Ainsi, on le voit aux côtés de Susneyos en 1604, lorsqu'il est proclamé roi alors que Ya'eqob (1597-1603/1604-1607) est remonté sur le trône d'Éthiopie¹²⁰. En 1607, quand Susneyos accède au pouvoir après être sorti vainqueur de l'affrontement qui l'opposa à Ya'eqob, Śe'elä Krestos mène l'expédition contre le *ras* 'Atenatéwos ayant pris le parti du roi Ya'eqob. Śe'elä Krestos l'ayant capturé le ramène à son roi¹²¹.

En 1609, alors que Yolyos, un des fidèles compagnons de Susneyos avant qu'il ne monte sur le trône et élevé à la charge de *blatténoñgéta* dès 1602¹²², et Kéflo¹²³ se révoltèrent contre leur roi, ce fut à nouveau fle"elä Krestos qui fut chargé d'écraser la rébellion¹²⁴. En février 1612, il recevait la nomination de *ras* du Goğğam « tout entier », comme le précise le chroniqueur¹²⁵, la province à l'intérieur de la boucle de l'Abbay¹²⁶ et menacée au sud et à l'est par les incursions des Oromo. Ce fut d'ailleurs contre eux, les Boräna (un des « clans » oromo), qu'en 1616, Śe'elä Krestos était engagé par le

120.F. M. E. Pereira, 1892 : 68 ; 1900 : 46-47.

121.F. M. E. Pereira, 1892 : 93 ; 1900 : 72.

122.D. Toubkis, 2000 : 33 ; 6 (il s'agit d'une importante fonction dans l'armée royale et dans l'organisation de la cour). Cf. également sa notice biographique p. 64-66.

123.Cf. D. Toubkis, 2000 : 72-75, pour sa notice biographique.

124.F. M. E. Pereira, 1892 : 131 ; 1900 : 101.

125.F. M. E. Pereira, 1892 : 142 ; 1900 : 110.

126.Il est assez problématique de connaître avec précision quelles étaient les limites des provinces, même si l'hydrographie contribue à avoir une idée plus nette. En effet, où situer la limite occidentale du Goğğam ? Dans le cas cité précédemment où le *ras* Śe'elä Krestos reçoit le Goğğam « tout entier », cela laisse sous-entendre qu'à l'intérieur de cet ensemble, d'autres sous-ensembles avaient aussi à leur tête un chef nommé par le pouvoir royal, on pense en particulier à la région du Damot située elle aussi à l'intérieur de la boucle de l'Abbay. À la tête de celle-ci était nommé un *ñum* (chef, gouverneur). Ce dernier se trouvait-il hiérarchiquement dépendant du *ras* du Goğğam ? Faute d'éléments plus précis il est difficile de répondre à la question. Seule une étude prosopographique des personnages ayant occupés ces différents charges, dans laquelle s'est engagé D. Toubkis permettra d'appréhender, les pouvoirs inhérents à ces postes ainsi que les limites territoriales sous leur contrôle.

roi à combattre ¹²⁷. Une période qui s'achève avec d'excellents états de service, qui donne l'image d'un frère défenseur de l'autorité royale disposé à aider le roi dans sa lutte pour son maintien sur le trône, à mener la guerre contre ceux qui menacent les territoires du royaume chrétien. Quant aux menaces qui pesèrent sur les territoires éthiopiens, il y a entre-autres celles des Oromo dont il a déjà été question. Mais le jeune prince Susneyos, écarté de la cour du roi Śār□ä Dengel (1597), s'était réfugié auprès des Oromo. Ces derniers l'aiderent, lors de son accession au pouvoir en 1607, après avoir éliminé le roi Ya'eqob. Une fois roi, il se retourna contre ses anciens compagnons et utilisa à leur détriment les stratégies militaires acquises à leur côté ¹²⁸.

La deuxième phase du *cursus honorum* de Śe'elä Krestos est caractérisée de deux manières. La première, où l'homme du roi obtient davantage de pouvoir et la seconde où il se prononce en faveur de la foi romaine. Cette période débute après le mois de janvier 1617, quand un autre frère du roi, Yämanä Krestos alors *be□t wäddäd* ¹²⁹, fut destitué, et remplacé par le *ras* Śe'elä Krestos ¹³⁰. De façon concomitante il conserva le gouvernement de la province du Goğğam. Dès les années 1620, il est présenté comme l'acteur essentiel du « changement de la foi » ¹³¹, une allusion à sa prise de position en faveur de la foi romaine et par conséquent de son abandon du christianisme éthiopien. Quand le roi Susneyos, au mois de novembre 1621, proclame au sein de son *kätäma* l'édit de « l'abolition du sabbat des Juifs » ¹³², la *Chronique* précise que la même mesure fut aussi appliquée dans le camp du *ras* Śe'elä Krestos ¹³³. La remarque du chroniqueur a toute son importance et met en évidence à quel point Śe'elä Krestos était engagé vis-à-vis du catholicisme, car puisqu'il s'agissait d'un édit royal, on aurait pu s'attendre à ce qu'il soit prononcé — et signalé par le chroniqueur — dans d'autres camps, en particulier dans celui du Tigré, du Bägémeder.

127.F. M. E. Pereira, 1892 : 156 ; 1900 : 120.

128.E. Ficquet, 2000 : 137.

129.une fonction remaniée dès le règne de Śār□ä Dengel, à partir de 1572-1573, faisant du personnage quelqu'un de la plus haute importance assumant à la fois des fonctions civiles et militaires (D. Toubkis, 2000 : 173).

130.F. M. E. Pereira, 1892 : 158 ; 1900 : 122.

131.F. M. E. Pereira, 1892 : 203 ; 1900 : 187.

132.F. M. E. Pereira, 1892 : 257 ; 1900 : 195.

133.F. M. E. Pereira, 1892 : 259 ; 1900 : 198.

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

On le voit à nouveau dès la fin de l'année 1623 luttant contre un rebelle réfugié dans le Märhabété (région à la limite de l'Amāra et du Šāwa)¹³⁴. Cette seconde période s'achève avec la dotation royale de terres (de *gwelt* ou *gult*) le 26 avril 1626¹³⁵, dans le Goğgam (dans la région de Amādāmit¹³⁶) et entre Emfraz et Qaroda¹³⁷ (donc à proximité du camp de Dānqāz)¹³⁸. Ces dons de terre apparaissent comme le couronnement de la carrière d'un homme ayant défendu les intérêts de la royauté de son frère. Mais ses titres de *beṭ wāddād*, celle de *ras* du Goğgam et les nombreuses donations de terres qu'il reçut en faisaient un personnage puissant, voire un possible rival du roi.

Ainsi les informations livrées par le chroniqueur laissent entrevoir la participation active du personnage dans l'établissement et le renforcement de l'autorité royale. Mises bout à bout elles révèlent également le danger que pouvait représenter un *ras* trop puissant. Fait remarquable enfin, l'historiographe du roi n'hésite pas à le rendre responsable des mutations religieuses d'alors.

Še'elä Krestos, un soutien pour l'implantation catholique

C'est bien cette dernière particularité qui est retenue avant tout dans le discours des missionnaires. En effet, sa conversion fut considérée par les pères comme un appui politique essentiel pour la propagation du catholicisme en Éthiopie. Še'elä Krestos, en devenant le fer de lance du catholicisme donnait l'occasion au roi de rester à l'arrière-plan, de conserver son rôle d'arbitre, rôle qui lui permit d'user habilement des oppositions. Mais à partir de 1618, le zèle catholique de Še'elä Krestos commençait manifestement à empiéter sur les prérogatives de Susneyos.

Lors de la construction de l'église de pierre de Gorgora *velha*¹³⁹, d'après la documentation missionnaire, ce fut le « zèle apostolique » de Še'elä Krestos qui stimula les jésuites à faire ce bâtiment en s'engageant à financer les travaux.

134.F. M. E. Pereira, 1892 : 272-286 ; 1900 : 212-220.

135.F. M. E. Pereira, 1900 : 561, Pereira justifie cette date en indiquant qu'il s'agit d'une erreur, le manuscrit donnant celle de 1627, proposition que l'on accepte.

136.G. W. B., Huntingford, 1989 : 179.

137.G. W. B., Huntingford, 1989 : 179.

138.F. M. E. Pereira, 1892 : 286 ; 1900 : 221.

139.Cf. chapitre III, p. ? ? sq.

La pression exercée par le frère du roi poussa Susneyos à intervenir et à s'approprier l'initiative de la construction de cette église ¹⁴⁰. Ce zèle évangélique dévorant du frère du roi peut aussi être lu comme la recherche d'un contrôle des initiatives dans la région royale du Dämbya. Susneyos en ripostant n'était certainement pas animé du même zèle religieux mais souhaitait conserver dans le Dämbya sa prérogative de construire une église catholique de pierre ou de ne pas le faire.

La documentation missionnaire signale également, dans ces années-là, l'enthousiasme du *ras* Śe'elä Krestos pour l'implantation du catholicisme dans le Goğğam. Ainsi pour l'année 1619, le Goğğam apparaît en tête de liste en ce qui concerne les conversions, avec plus de quatre cent trente, alors qu'au Dämbya les convertis était au nombre de trente et au Tigré de soixante ¹⁴¹. L'écart entre les provinces est assez net, et démontre en tout les cas la position très avant-gardiste du Goğğam en faveur de la nouvelle foi probablement encouragée par la présence et le zèle du *ras* Śe'elä Krestos. Cette « propension » de la province au catholicisme est corroborée par un autre témoignage relaté par le père P. Paes :

« En mars 1620, se leva une autre tourmente par le biais d'un moine, qui est comme le général [chef religieux] de la famille de Taquelâ Haimanôt [Täklä Haymanot], qu'en raison de sa dignité ils appellent Icheguê [*etchägé*] et possède une grande autorité entre tous. Ce dernier accompagné de nombreux moines fut au camp de l'empereur [...]. L'empereur étant en train de fêter sa victoire [une victoire décisive remportée contre les Oromo dans le Bägemeder], le moine arriva avec les autres et ils soulevèrent les grands et les petits contre nous, disant que tout le royaume de Gojâm avait délaissé leur foi et prit la nôtre, que déjà tous se confessaient et communiaient avec nous et laissaient leurs églises... » ¹⁴².

140. *RÆSOI* 11, 1911 : 413, lettre de Luis de Azevedo au préposé provincial de Goa, 3. 7. 1619.

141. En ce qui concerne les conversions qui sont notées de manière très précise par les pères dans les rapports annuels — mais qui par ailleurs ne sont pas totalement significatives puisque l'on ignore par exemple quelle était la population du Goğğam à cette date —, les chiffres indiqués offrent au moins la possibilité de comparer les provinces les unes entre elles, cf. *RÆSOI* 11, 1911 : 458, lettre de Luis de Azevedo au préposé général de la Compagnie de Jésus. Goğğam, 8. 7. 1620.

142. *RÆSOI* 3, 1906 : 432 ; Pais 3, 1946 : 192.

Déjà en lui-même, l'événement est de taille. Comme le faisait remarquer E. Cerulli, l'*etchägé* en personne, un certain Zä-Wängél¹⁴³, en prenant la tête du mouvement de protestation s'identifiait clairement comme un opposant à la foi romaine et entraînait dans son sillage la plupart des membres de l'ordre monastique de Täklä Haymanot (Däbrä Libanos)¹⁴⁴. De plus, un des motifs de ce déplacement dans le camp royal, d'après Paes, semblerait avoir été l'insoutenable nouvelle d'un Go□□am délaissant la foi éthiopienne. Même si la réalité était certainement différente, les événements de cette province avaient néanmoins suffi à mobiliser cette opposition.

Susneyos étant resté jusqu'à cette date (1618-1619) à l'arrière-plan, on peut dès lors se demander si l'engagement de Še'elä Krestos et la propagande religieuse mise en place au Go□□am, ne commencèrent pas à faire de l'ombre à l'empereur, alors que jusque là il avait servi de paravent, et à pousser Susneyos vers l'adhésion au catholicisme, ce dernier ayant donné des signes en faveur du catholicisme ?

Ainsi Susneyos semble avoir conservé une marge d'action, tout au moins jusqu'aux premiers signes de son adhésion publique au catholicisme. Son engagement vis-à-vis de la foi romaine entraîna la limitation de ses décisions dans le domaine religieux.

La conversion au catholicisme (fin 1621) : une limitation des prérogatives royales dans le domaine religieux

Le 1^{er} novembre 1621, le roi Susneyos se prononçait publiquement en faveur du catholicisme romain et condamnait les pratiques religieuses traditionnelles. C'est évidemment la condamnation d'un des traits essentiels du christianisme éthiopien, en particulier la pratique du sabbat¹⁴⁵ qui est relevé par la *Chronique de Susneyos* : « Celui qui ne veut pas abolir le sabbat des Juifs,

143. Seule la liste des abbés du monastère de Däbrä Libanos éditée par E. Cerulli (1944 : 161.) donne le nom de l'*etchägé*, un nom complètement absent de la *Chronique de Susneyos* et de la documentation missionnaire.

144. E. Cerulli, 1944 : 161.

145. Quant aux circonstances de la décision d'observer le sabbat par l'Église éthiopienne, cf. chapitre I, p. ? ? ?.

comme l'excommunièrent les trois cents évêques qui se réunirent à Laodicée, ses biens lui seront retirés, et sa maison sera saccagée »¹⁴⁶.

Les sources jésuites soulignent en revanche cette reconnaissance tant attendue de la double nature du Christ, un dogme adopté par l'Église romaine douze siècles auparavant (au concile de Calcédoine en 451), et ayant divisé la chrétienté de l'époque. Le père Paes présent à cet événement le relate en ces termes (extrait tiré d'un discours prononcé à la cour) :

« Christ Notre Seigneur est homme parfait et en lui sont deux choses : l'humanité et la divinité sans s'échanger ni se mélanger ; ainsi celui qui dorénavant ne confesse pas en Christ deux natures, son domaine [ses terres] sera à celui qui l'accuse et sa tête [décapitée ?] pour l'empereur »¹⁴⁷.

Il s'agit du même épisode. La divergence des informations relève de la nature de la source et de l'appréciation des « partis » par rapport à la décision royale. Les chrétiens éthiopiens ont vu dans cette dernière la prohibition d'une pratique séculaire. Quant aux pères, c'était enfin l'errance dans « l'hérésie » qui cessait et qui annonçait donc le retour de l'Éthiopie dissidente dans le giron de l'Église romaine¹⁴⁸. Au-delà de ces différences, le dénominateur commun de ces deux extraits était la radicalisation de la décision et la conversion forcée de l'Éthiopie au catholicisme.

Du point de vue des pères, l'acte de soumission au catholicisme du roi éthiopien représentait une des étapes essentielles de la programmation faite dans les instructions d'Ignace de Loyola. Simplement le temps nécessaire à leur réalisation devait être plus court puisqu'il partait du postulat que l'allégeance du « prêtre Jean » à Rome était uniquement une affaire de « signature »¹⁴⁹. La réalité fut différente et ce ne fut qu'à la fin de 1621 que l'engagement royal vis-à-vis du catholicisme devint effectif. L'application du modèle proposé par la première génération de la Compagnie de Jésus n'avait subi aucune autre

146.F. M. E. Pereira, 1892 : 258 ; 1900 : 198.

147.*RÆSOI* 3, 1906 : 386.

148.C'est ainsi que s'exprime le père Francisco Antonio de Angelis dans une lettre du 26. 7. 1622, « Que nova mais alegre, que nova pode ser mais de mais louvor da divina bondade, como ouvir que hum imperio tam vasto d'Etyopia e cabeça de muytos reynos, depois de estar afastado mais de mil e tantos annos de seu verdadeiro pastor e Vigairo de Christo, depois d'andar errando em tantos erros e herejas, oje tornar pera o seu pastor, oye abjuravit omnes antiquas hereses ? » (*RÆSOI* 11, 1911 : 502-503).

149.Cf. chapitre I, p. ? ? ? sq.

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

modification. Commence à partir de ce moment l'autre phase du programme ignatien : la réforme des rites sur le modèle de l'Église romaine¹⁵⁰, ce que Tewelde Beiene appelle la latinisation des pratiques éthiopiennes¹⁵¹.

Cet auteur fait également débiter en 1622 la création et l'occupation des charges ecclésiastiques par les jésuites¹⁵². Il faut nuancer ce point de vue. En effet, il souligne que le père António Fernandes, supérieur de la mission jésuite en Éthiopie — fonction interne à la Compagnie de Jésus —, « fut nommé comme supérieur de tous les monastères et de toutes les églises de l'empire ». Du point de vue du droit ecclésiastique éthiopien, il s'agissait d'une anomalie, d'une institution qui le plaçait au-dessus du métropolitain égyptien (chef de l'Église et du clergé séculier éthiopien), d'une part, et de l'*etchägé* (chef du clergé régulier), d'autre part¹⁵³. Ce point de vue est réfutable, dans la mesure où la référence proposée par Tewelde Beiene est une lettre du patriarche Afonso Mendes écrite en Éthiopie, adressée au pape et datée du 11 mai 1633¹⁵⁴. Tout d'abord, la lettre est écrite alors qu'il a été expulsé de sa résidence de Däbsan, le 29 mars 1633 et qu'il vient de se réfugier à Fremona¹⁵⁵. Par conséquent, il s'agit d'un témoignage trop tardif par rapport à l'événement et d'un témoignage indirect, António Fernandes lui-même n'ayant jamais confirmé qu'une telle fonction lui avait été confiée. Ensuite, on peut facilement deviner l'impression de « trahison » que le patriarche venait de ressentir de la part du nouveau roi éthiopien ce qui le mettait dans de bonnes dispositions pour une relecture historique et forcer le trait de certains faits.

150. Cf. chapitre I, p. ? ? ? sq.

151. Dès 1622, la réforme porte sur l'administration des sacrements, et le cas le plus discuté fut celui du mariage (ARSI, *Goa 39 I*, fol. 237). Dans le domaine liturgique, A. Fernandes se livrait à la correction du missel éthiopien et en 1624, de son point de vue deux messes étaient prononçables (RÆSOI 12, 1912 : 43). Le manque de personnel jésuite le poussa à former sommairement des moines passés au catholicisme et à les envoyer dans les églises du Bagemder et du Dämbya afin d'y faire appliquer ces nouvelles instructions (RÆSOI 12, 1912 : 40). Fut engagé la réforme du calendrier liturgique. Elle ne consistait pas à supprimer le calendrier éthiopien mais à modifier la cadence des fêtes selon le comput latin (Tewelde Beiene, 1983 : 241). Enfin, la question du jeûne, une habitude éthiopienne rencontra une grande résistance ce qui obligea les pères à s'adapter durant cette période (cf. Tewelde Beiene, 1983 : 241-42).

152. Tewelde Beiene, 1983 : 236.

153. Tewelde Beiene, 1983 : 237. Cf. chapitre I, p. ? ? ?, à propos de la dépendance de l'Église éthiopienne par rapport au patriarcat d'Alexandrie.

154. RÆSOI 12, 1912 : 508-09.

155. RÆSOI 7, 1908 : 233.

Il en est de même de la réflexion que le père Luis de Azevedo faisait au préposé général dans une lettre du 1^{er} mars 1624 : « Déjà aujourd'hui, très cher Père, toute la juridiction ecclésiastique se trouve entre les mains de la Compagnie, ce qu'elle a réussi au nom de la sainte Église »¹⁵⁶. Le propos d'Azevedo, plus global que le précédent, puisqu'aucun nom n'est associé à telle ou telle fonction, est également en décalage avec la réalité. L'exemple le plus probant est certainement l'épisode de la destitution de l'*etchägé* Zä-Wängél, dont on parlait précédemment, en 1623. Ce fut le pouvoir royal qui prit la décision de le démettre de ses fonctions. E. Cerulli insistait sur ce point en signalant qu'il s'agissait du premier cas connu d'un *etchägé* déposé par le souverain¹⁵⁷. La documentation missionnaire ne donne pas une autre version des faits en déclarant, que en l'occurrence le père António Fernandes de par sa fonction supérieure à celle de l'*etchägé* aurait pris la décision de déposer ce dignitaire qui avait montré de l'hostilité au catholicisme¹⁵⁸.

L'*etchägé* était remplacé par un religieux, un certain Zä-Mika'él et nommé par le roi Susneyos en 1623¹⁵⁹, à la solde du pouvoir et de ses orientations nouvelles. La pression exercée par le supérieur de la mission António Fernandes, dut produire son effet. Celui-ci se trouvait pratiquement en permanence au camp royal de Dänqäz. Mais la nomination et l'institution restaient du ressort du roi. Ces différents éléments invitent à repousser la date de l'occupation par les jésuites des charges ecclésiastiques. Ils permettent, par ailleurs, d'insister sur le fait que le roi en s'engageant vis-à-vis du catholicisme à la fin de l'année 1621, conservait son pouvoir de destitution et de nomination des religieux à des dignités ecclésiastiques.

Le serment de soumission au pape (1626) : les dignités ecclésiastiques aux jésuites

En revanche, l'arrivée du patriarche Afonso Mendes et le serment de soumission à la papauté qu'il obtint du roi modifia les rapports de forces entre

156.*RESOI* 12, 1912 : 43 : « Ja hoie, padre amantissimo a jurisdição ecclesiastica toda esta na mão da Companhia que ella acertou em nome da santa Igreja ».

157.E. Cerulli, 1944 : 162.

158.*RESOI* 6, 1907 : 394.

159.Sur le personnage, E. Cerulli en son temps émettait des doutes sur son existence faute de documents (E. Cerulli, 1944 : 163 n. 2), depuis Y. Beyene a fait le point sur la question et établit l'existence de Zä-Mika'él (Y. Beyene, 1981 : 44, n. 62 & 63).

les deux parties. Le terme d'institutionnalisation (Tewelde Beiene) convient bien à cette nouvelle période.

L'obédience à la papauté : la séparation des pouvoirs

Voici les événements tels qu'on peut les reconstituer d'après la documentation missionnaire et essentiellement à partir du récit présenté par Gaspar Paes dans la lettre annuelle pour l'année 1625-1626 :

Le samedi 7 février 1626, le patriarche arrivait au *kätäma* de Dänqāz y rencontrait alors le roi d'Éthiopie, déjà installé dans une des églises de la cour (celle dédiée à la Vierge, *gemāa bēt*), sur une chaise richement décorée, un coussin de brocart à ses pieds, vêtu d'habits de fête et portant une couronne sur la tête. Le patriarche fit un prône et à la fin donna la bénédiction et les indulgences habituelles¹⁶⁰. Une fois terminé il se rendit dans la maison des pères, retira son « manteau consistorial » et ayant revêtu des habits ordinaires, il sortit pour aller visiter le roi qui l'attendait dans la salle royale richement ornée. Gaspar Paes signale que ce moment fut tout à fait particulier,

« On ne peut facilement expliquer ici la joie que l'empereur, le patriarche, le Ras, et les pères eurent avec tous [...]. L'empereur pleurait comme un enfant de pure joie ayant ses désirs et ses espérances accomplis. [...] Ensuite on détermina le jour, qui fut le mercredi suivant, pour lequel tous les seigneurs se joindraient, et avec l'empereur donneraient publiquement l'obédience au pontife romain avec le serment solennel de vivre, de mourir et combattre pour la sainte foi catholique, apostolique et romaine »¹⁶¹.

160.ARSI, *Goa 39 II*, doc. 52, fol. 306.

161.ARSI, *Goa 39 II*, doc. 52, fol. 306, « Não se pode facilmente aqui explicar a alegria q. o Emperador, o Patriarca, Ras, e os Padres tiverão neste dia com todos [...]. O Emperador chorava como minino de puro jubilo vendo seus desejos, e esperanças compridas. [...] Logo se determinou o dia q. foi a seguinte quarta feira em q. todos os senhores se juntassem, e com o mesmo Emperador dessem publica obediencia ao Romano Pontifice com solene juramento, de viverem, e morrerem, e pelejarem polla santa Fê Catholica, Apostolica, e Romana ». Il est extrêmement intéressant de considérer comment Manuel d'Almeida dans son *Historia* propose une relecture de l'histoire de cette entrevue. Selon lui, « Une absence grave fut relevée ici, et ce fut les lettres de sa Sainteté et de sa Majesté pour l'empereur, dans lesquelles ils lui recommandaient la personne du patriarche et l'affaire de la réduction à la sainte foi et l'obédience qu'il devait donner à la chaire de Rome. L'absence [de ces lettres] ne fut pas mince. L'empereur la ressentit beaucoup, mais la dissimula alors, et chercha ensuite l'occasion de déclarer son regret. Lui furent données de bonnes excuses, mais l'absence fut considérée par tous comme commise et

Le lendemain, le dimanche 8 février, le patriarche célébra les offices divins ¹⁶² et le mercredi suivant comme cela avait été convenu lors de l'entrevue privée avec le roi, ce dernier reconnaissait solennellement dans les mains du patriarche catholique A. Mendes, la primauté du pape et renouvelait son adhésion à la foi romaine ¹⁶³.

Ces signes concrets rendaient catholique le roi et son royaume. Ils le soumettaient aux exigences de Rome ainsi que le patriarche lui fit comprendre quelques temps après, lorsque le roi lui demanda une adaptation relative au jeûne. La réponse de l'ecclésiastique fut de lui indiquer que ce genre d'affaire relevait de sa décision et de celle de l'évêque (Dom Appolinar de Almeida) et qu'il s'agissait d'une question « purement ecclésiastique » ¹⁶⁴. Si l'on se place uniquement du point de vue des jésuites, le roi en se convertissant au catholicisme donnait l'occasion d'un rééquilibrage des rapports de force, les décisions dans le domaine religieux appartenant désormais au patriarche et à l'évêque. Cette distinction entre la juridiction civile et la juridiction ecclésiastique sur laquelle le patriarche insiste était tout à fait dans le droit fil

jugée notable » (*RÆSOI* 6, 1907 : 480). L'absence de ces lettres n'a pas lieu d'être remise en cause, car en juin 1628, Manuel d'Almeida s'adressant au général de l'ordre écrivait avec regret qu'aucune lettre du pape et du roi n'étaient encore arrivées. De son point de vue cela pouvait causer du tort. (*RÆSOI* 12, 1912 : 295). Cependant cette partie de son ouvrage a vraisemblablement été écrite bien après les événements — alors qu'il ont été expulsés d'Éthiopie — et est à placer dans la démarche introspective que mènent les jésuites une fois à Goa, avec la question : quelles ont pu être les raisons de notre échec ? M. d'Almeida apportait un élément pouvant expliquer les erreurs commises par les jésuites.

162.ARSI, *Goa 39 II*, doc. 52, fol. 306.

163.ARSI, *Goa 39 II*, doc. 52, fol. 307-307v, « Nos Seltan Saged Emperador de Ethiopia cremos, e confessamos, q. são Pedro Principe dos Apostolos foi constetuido por Christo Nosso S[enh]or cabeça de toda a Igreja Christaa, e q. lhe deu o Principado, e senhorio sobre todo o mundo, quando lhe disse : Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam... (...). E outra vez quando lhe disse : Pasce oves meas. Item cremos, e confessamos, q. o Papa de Roma [fol. 307v] ligitaman[en]te eleito he Verdadeiro successor de são P[edr]o Apostolo no governo, o qual tem o mesmo poder, dignidade, e Primasia de toda a Igreja Christaa, e ao muy santo P[adr]e Urbano por m[er]ce de Deos Papa 8º deste nome Nosso S[enh]or, e a seus successores no governo da Igreja prometemos, offerecemos, e juramos Verdadeira ob[edienc]ia, e sogeitamos com humildade a seus pees nossa pessoa, e nosso imperio ; assy nos ajude Deos, e estes santos Evang[el]hos » (Extrait de la Carta annua de Ethiopia do mes de julho de 1625 até o de 1626 do estado secular do Imperio de Ethiopia, Lettre signée du père Gaspar Paes et écrite de Tamqha le 30. 6. 1626). Dans sa majeure partie la lettre annuelle de 1625-1626 a été reprise par M. d'Almeida dans son *Historia* (*RÆSOI* 6, 1907 : 490-91).

164.*RÆSOI* 7, 1908 : 142.

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

des instructions d'Ignace de Loyola, en particulier pour la partie où ce dernier soulignait qu'il faudrait amener le prêtre Jean à s'en remettre au souverain pontife et donc à ses délégués pour les affaires ecclésiastiques ¹⁶⁵.

Cependant, du point de vue du pouvoir royal, le contrôle de la nouvelle force religieuse lui échappait davantage dans la mesure où les décisions ecclésiastiques ne relevaient plus de son autorité mais de celle du patriarche catholique. On peut également envisager que la situation géographique de la résidence du patriarche ait contribué à l'équilibre du rapport de forces entre le roi et les jésuites.

Les terres à Emfraz : une dépendance envers le roi, une indépendance pour la réforme religieuse

La substitution de la hiérarchie romaine à la hiérarchie ecclésiastique éthiopienne se lit également dans l'espace. Le roi attribua au patriarche Afonso Mendes et à lui seul — la proposition n'avait jamais été faite à d'autres pères auparavant — des terres se trouvant dans la région d'Emfraz, région jusque là réservée aux métropolitains égyptiens. M. Barradas écrit :

« À côté [du lac □ana] se trouve Anfrâz [Emfraz], où parce que c'était plus approprié, ils donnèrent les terres et le siège [l'espace] au patriarche Dom Afonso Mendes, retirant aux anciens Abuna des terres que ceux-ci avaient, et ici il résida jusqu'à ce qu'ils le mettent dehors » ¹⁶⁶.

De quelle manière ces donations de terres peuvent être interprétées ? Ce que relève M. Barradas est tout à fait intéressant et illustre peut-être la manière dont le souverain Susneyos considéra le patriarche catholique. Tout d'abord, il venait se substituer au métropolitain égyptien — l'*abuna* Seme'on ayant été éliminé dans un conflit en 1617 opposant le roi et les gouverneurs des provinces —, donc à ce titre il avait le droit d'obtenir les anciennes terres ayant appartenu aux *abuna* précédents. Ensuite, en attribuant les mêmes terres au patriarche catholique, Susneyos ne voyait-il pas dans Afonso Mendes un « *abuna* catholique », c'est-à-dire un personnage que l'on pouvait contrôler, faire taire le cas échéant s'il devenait trop encombrant comme on l'avait fait

165. *RESOI* 1, 1903 : 241 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 682. Cf. chapitre I (p. ? ?) pour la citation *in extenso* de l'extrait.

166. *RESOI* 4, 1906 : 9.

quelques années auparavant avec l'*abuna* Seme'on ?¹⁶⁷ Tout comme les dons de terre fait aux autres résidences des pères les faisaient entrer en dépendance vis-à-vis de leur donateur, de même, le patriarche Mendes en acceptant ces donations devenait dépendant du pouvoir royal.

Si Susneyos entendait établir un lien de dépendance entre lui et le patriarche par ces terres, on peut aussi renverser la perspective et proposer une interprétation du point de vue jésuite. Ces dotations et la création de la résidence de Däbsan d'Emfraz comme pôle « centralisateur » de la mission eurent lieu dans le sillage de l'arrivée du patriarche Mendes et après la reconnaissance publique du serment fait à la papauté par Susneyos (en 1626). Et ce nouveau point d'encrage jésuite se situait bel et bien hors de l'espace du camp royal.

Cette résidence qui devint le quartier général de la hiérarchie romaine regroupait dès 1627 : le patriarche Afonso Mendes secondé par le père António Fernandes à qui était confié la charge de « vicaire général »¹⁶⁸ de l'Église catholique éthiopienne et les questions relatives au domaine ecclésiastique, en raison de sa connaissance des langues éthiopiennes et de son expérience. À cette date, il était missionnaire en Éthiopie depuis vingt-trois années¹⁶⁹. Située à environ une journée de marche du *kätäma* de Dänqäz (cf. figure 18) cette position lui offrait l'avantage de mettre en place les réformes religieuses en évitant les blocages qui auraient pu se produire plus facilement au sein du camp royal.

C'est bien deux logiques différentes qui s'affrontent, entre un roi qui chercha à maintenir son contrôle sur le patriarche par des donations de terre et le patriarche Mendes qui entendait user de son indépendance « géographique » pour appliquer la latinisation de l'Église éthiopienne de manière radicale.

167.Cf. chapitre V (p. ? ? ? sq.) pour les événements.

168.Une lettre d'A. Fernandes au préposé général de la Compagnie de Jésus, Emfraz 25. 6. 1628, indique qu'il refusait d'accepter le titre de vicaire général, mais qu'il acceptait d'en assumer la charge (*RÆSOI* 12, 1912 : 290).

169.*RÆSOI* 12, 1912 : 286, lettre de M. d'Almeida au préposé général de la Compagnie de Jésus, Gorgora, 16. 6. 1628.

L'incontrôlable Śe'elä Krestos (1627-1632)

Si le serment de soumission à la papauté rétablit un équilibre des rapports de forces entre le roi et les jésuites, les relations entre le *ras* Śe'elä Krestos et le roi évoluèrent également à partir de cette période. Car en effet, la troisième et ultime période de son cursus est marquée de défaites caractéristiques et de changements de charges très rapprochés. En 1627-1628, Śe'elä Krestos était destitué de sa charge de *ras* du Goḡḡam (pour une raison sibylline¹⁷⁰), mais obtenait celle de gouverneur du Damot après une négociation de plusieurs jours auprès du roi¹⁷¹. La perte de la charge de *ras* du Goḡḡam pour celle du Damot apparaît comme une dégradation, la mise à pied de son « lieutenant » par Susneyos, visant à réaffirmer sa propre autorité. Pour les jésuites, Śe'elä Krestos aurait été démis de ses fonctions à cause de la résidence d'ādaḡa (Adaxa)¹⁷² fondée durant l'année 1625-26¹⁷³. En effet, pour la fondation d'ādaḡa le roi s'opposa à l'initiative de son frère en raison de la méfiance qui commençait à naître entre eux, celle-ci provoquée par les ennemis du *ras* jaloux de sa réussite. Manuel d'Almeida dans ce récit disculpe Susneyos en rendant responsable les opposants de Śe'elä Krestos¹⁷⁴. La crise entre les deux hommes atteint son apogée lorsque Śe'elä Krestos fut démis de sa fonction de *ras* du Goḡḡam. Ne peut-on pas interpréter cette relation conflictuelle comme la manifestation d'un roi jaloux de son pouvoir, d'une opposition entre les deux frères, Susneyos craignant de voir s'installer au Goḡḡam un *ras* trop puissant ?

En 1629-1630, il semble qu'il ait retrouvé la charge du Goḡḡam puisque c'est à ce titre que le roi lui demande d'intervenir afin de porter secours à son fils Fäsilädäs parti réprimer une révolte dans le Bägémeder. Accompagné par le gouverneur du Damot, Be'elä Krestos, ils changèrent leur objectif de

170. En effet, le chroniqueur rapporte ce qu'aurait déclaré Śe'elä Krestos, « ḡL : ū , ḡŌçeḡL ḡ : ḡā : ænJā : E[ḡ] : ḡæenJā : ḡā vā : ḡ] | ā ḡ vōè : ≈ | ≥Yō ḡ : ḡPSLè ; . » (F. M. E. Pereira, 1892 : 293), que l'on peut traduire, « Si l'on ne me défait pas le *gwelt* des *wezaro* et le *gwelt* des églises, destituez-moi de mon gouvernement ».

171. F. M. E. Pereira, 1892 : 292-293 ; 1900 : 225-226.

172. La localisation géographique d'ādaḡa (Adaxā ou Adasciā) est incertaine sur une carte moderne de l'Éthiopie. Les seules indications sont données par les sources missionnaires qui la situe à huit lieues de Qwālāla et dix de Märḡulā Maryam (RÆSOI 6, 1907 : 495-96). Cf. figure 13, p. ? ? ?, pour la situation géographique de ces différents endroits.

173. ARSI, *Goa 39 II*, doc. 52, fol. 311v.

174. RÆSOI 6, 1907 : 495.

secours et rejoignirent le *ras* Yämanä Krestos. Le prétexte invoqué par Še‘elä Krestos déplut fortement au roi qui s’attendait à ce que ce dernier soutienne son fils Fäsilädäs, futur héritier du trône¹⁷⁵. Un épisode précédent évoqué dans la seule documentation missionnaire peut éclairer l’absence d’aide à Fäsilädäs. En effet, lors du serment de soumission du roi Susneyos à la papauté fait en février 1626, après que le roi et son héritier, en l’occurrence Fäsilädäs, eurent prêté serment, le *ras* Še‘elä Krestos ajouta une condition : il resterait fidèle au futur souverain uniquement si ce dernier s’évertuait à sauvegarder la foi catholique et ses intérêts¹⁷⁶. Dans l’épisode précédent signalé par la *Chronique*, on est en 1629-1630 (le roi Susneyos étant dans la vingt-sixième année de son règne¹⁷⁷), et à cette époque, le prince Fäsilädäs avait déjà donné des signes de son anti-catholicisme. Rien d’étonnant dans ce cas, que le *ras* Še‘elä Krestos ait refusé d’obéir aux ordres de son roi, fidèle à son serment du mois de février 1626. Cependant, rien n’indique dans la *Chronique* qu’il fut destitué de sa fonction de *ras* du Go□□am.

Un autre épisode du cursus de Še‘elä Krestos est pour le moins étonnant. On est en 1629-1630 et le chroniqueur signale que le roi lui « donna alors la charge de *bäträ yark* et à Edä Krestos la charge de □ähäfälam de l’Am□ära et ils passèrent ensemble la saison des pluies dans l’Am□ära »¹⁷⁸. Cette nomination suscite certaines réflexions et interrogations. Le titre de *bäträ yark* fut donné à l’époque du roi Gälawdewos (1540-1559). En nommant ce dignitaire et en lui attribuant le titre de *bäträ yark* il le plaçait à la tête de l’église royale de Tädbabä Maryam (dans l’Am□ära), qu’il décida de construire en 1552. Le premier à recevoir ce titre était Afawä Dengel, présenté comme un proche du roi¹⁷⁹. Il s’agissait donc d’une part, d’une nomination du roi et d’autre

175.F. M. E. Pereira, 1892 : 306-307 ; 1900 : 237.

176.*RÆSOI* 6, 1907 : 491.

177.F. M. E. Pereira, 1892 : 305 ; 1900 : 236.

178.F. M. E. Pereira, 1892 : 309 ; 1900 : 239. F. M. E. Pereira dans la traduction portugaise de la chronique traduit le terme de *bäträ yark* par patriarche et propose l’explication suivante : Še‘elä Krestos aurait été nommé protecteur et défenseur du patriarche catholique Afonso Mendes, afin d’exercer en son nom la juridiction civile et ecclésiastique, fonction qui n’était pas convenable d’être exercée par un étranger (F. M. E. Pereira, 1900 : 582). On préfère garder le terme ge’ez qui semble plus précis et qui renvoie à une fonction déjà existante.

179.M.-L. Derat, 1998b : 669-670. L’auteur propose une notice très détaillée de cette église royale.

part, d'une dignité ecclésiastique de haut niveau mais rattachée à une église royale.

Še'elä Krestos recevant la charge de *bäträ yark* et passant la saison des pluies dans l'Am□ära avec Edä Krestos le □ähäfälam, peut permettre d'envisager qu'il fut bien *bäträ yark* de l'église de Tädbabä Maryam. Par ailleurs, on peut rapprocher cette nomination d'un événement relaté cette fois-ci par la documentation jésuite. En 1630, le *ras* Še'elä Krestos se rendant dans le pays Am□ära demanda au supérieur des jésuites, António Fernandes, d'y aller avec un père. João da Sousa, nouvellement arrivé en Éthiopie¹⁸⁰ et se trouvant à la résidence d'Enäb'esé au Go□□am (où la reconstruction de l'église Mär□ulä Maryam était en cours), fut nommé pour accompagner le *ras*. Une mission de sept mois durant laquelle ils se rendaient à l'église royale de Tädbabä Maryam « Thabat Mariam », perchée au sommet d'un *ämba*¹⁸¹ (cf. figure 22).

Ils trouvèrent en ce lieu de nombreux *däbtära* qui lui réclamèrent les terres que le gouverneur précédent leur avaient retirées. Še'elä Krestos aurait conclu un marché avec eux : il leur promettait de leur rendre à condition qu'ils jurent de vivre selon la foi romaine. Le serment aurait été inscrit dans un livre¹⁸². Le recouplement entre la documentation éthiopienne et jésuite donne du sens à la nomination de Še'elä Krestos comme *bäträ yark* de l'église de Tädbabä Maryam. Cependant une question reste en suspens, est-ce qu'un laïc pouvait occuper cette charge revenant habituellement à un ecclésiastique ?

180. Il fait partie du contingent composé de cinq missionnaires qui débarqua à Mässäwa le 5. 5. 1628 (*RÆSOI* 5, 1907 : 339).

181. Une description du monastère est donnée par le missionnaire. En 1630, il y aurait eu à Tädbabä Maryam, sept églises, dont une dédiée à saint Jean, abritant les tombeaux de cinq empereurs, et un trésor considérable dont certaines pièces — une vierge à l'enfant, un retable de la naissance du Christ et de l'adoration des mages — auraient été selon l'avis du missionnaire des pièces cédées en présents par l'ambassade portugaise à laquelle participait F. Álvares en 1520 (*RÆSOI* 12, 1912 : 465-472. Lettre annuelle de la mission d'Éthiopie du mois d'avril 1630 à celui du mois d'avril 1631. M. d'Almeida dans son *Historia* reprend certains éléments de ce rapport annuel (*RÆSOI* 7, 1908 : 91-93).

182. *RÆSOI* 12, 1912 : 465.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÉTRE JEAN

figure 22 Carte de localisation monastères éthiopiens et rés. jés

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

D'autres éléments mais qui concernent une autre église royale ainsi qu'un autre titre employé peuvent éventuellement éclairer la question. En effet, sous le règne de Susneyos, un de ses neveux Śār□ä Krestos alors qu'il occupait la charge □āhāfālam (gouverneur) de l'Am□ära était également nommé *mākbeb*, c'est-à-dire supérieur laïc et administrateur en chef d'une autre église royale, celle d'Atronsä Egze'etnä Maryam (dans l'Am□ära)¹⁸³. Il n'avait pas nécessairement besoin d'être ecclésiastique pour occuper cette fonction d'administrateur responsable de la bonne conduite, probablement financière, du monastère. En conséquence, le fait que Śe'elä Krestos reçoive la charge de *bäträ yark* de Tädbabä Maryam est acceptable, ce titre faisait de lui un supérieur laïc et administrateur d'une église. Cependant à la différence de Śār□ä Krestos qui lui cumulait deux charges, une fonction civile et militaire et la fonction d'administrateur d'une église royale, Śe'elä Krestos était limité à celle de *bäträ yark*.

Cette charge nouvelle que reçoit Śe'elä Krestos renvoie aux intentions du roi. Souhaitait-il utiliser le *ras* du Go□□am pour remettre bon ordre dans la région de l'Am□ära et en particulier au monastère royal de Tädbabä Maryam (monastère affilié au réseau monastique de l'ordre de Täklä Haymanot¹⁸⁴) ? Dans ce cas, cela souligne l'attachement du roi vis-à-vis des églises royales et la défense de cette nécropole ayant recueilli les corps de rois précédents¹⁸⁵, un moyen pour lui de se rattacher à la dynastie salomonienne. Cette idée renforce le développement que l'on faisait à propos de l'église Gännätä 'Iyāsus d'Azāzo qui montrait la volonté d'une continuité de la politique religieuse éthiopienne, intention qui semble avoir échappé aux jésuites. Par ailleurs, en nommant Śe'elä Krestos *bäträ yark* Susneyos devait s'attendre à ce que ce dernier milite en faveur du catholicisme auprès des *däbtära* de cette église royale.

Un des derniers épisodes du cursus de Śe'elä Krestos qui souligne à nouveau son indépendance par rapport à son roi est celui de l'année 1630, où de retour de la région Am□ära, Susneyos ayant à nouveau envoyé son fils Fäsilädäs contre des rebelles du Lasta, il ordonnait à Śe'elä Krestos de combattre au côté du prince. À nouveau, Śe'elä Krestos refusait d'obtempérer,

183.M.-L. Derat, 1998b : 649.

184.M.-L. Derat, 1998b : 669.

185.Gälawdéwos, Minas (1559-1563) et des rois antérieurs, Téwodros (1413-1414), Yes□äq (1414-1430) et Endreyas (1430) seraient enterrés à Tädbabä Maryam (M.-L. Derat, 1998b : 670).

ce qui lui valut encore une fois d'être destitué du gouvernement du Goğgam¹⁸⁶. Il reçut à nouveau en janvier 1632 une autre charge, cette fois-ci celle du Bägémeder pour quelques mois, puisqu'en septembre celle-ci échut au *ras* Yämana Krestos¹⁸⁷.

Le parcours de ce personnage éclaire la politique religieuse royale, mais permet également de souligner la dégradation des relations entre Še'elä Krestos et Susneyos dès l'année 1627. Par conséquent, un lien entre ces rapports conflictuels — entre le lieutenant du roi et le souverain — et le serment de soumission à la papauté de Susneyos en 1626 peut être fait. La montée en puissance du personnage jusqu'en 1626-1627 et sa propension vis-à-vis du catholicisme faisait de lui le candidat idéal pour les jésuites au cas où la politique royale tournerait en leur défaveur. Les manœuvres politiques de ses adversaires mais également de Susneyos, menées à l'encontre de son frère peuvent aussi être lues comme la volonté royale de briser l'autorité d'un *ras* devenu aussi puissant que le roi.

Aborder la « parenthèse » catholique de l'histoire éthiopienne sous l'angle des fondations d'églises catholiques pendant le règne de Susneyos a permis de proposer un éclairage nouveau qui donne l'occasion de nuancer l'engagement religieux du roi vis-à-vis du catholicisme et de voir que la rupture ne s'est pas opérée avec autant de force qu'on aurait tendance à le croire. Certes, la politique religieuse de Susneyos vis-à-vis des jésuites marque son engagement par rapport à ses prédécesseurs dans la mesure où son appui est accordé aux pères jésuites. Mais la fondation de ces établissements religieux s'inscrit également en continuité d'une tradition séculaire.

Une certaine instrumentalisation des jésuites avait pris corps jusqu'en 1621-22, date de la conversion publique de Susneyos. Ensuite, les années 1622-1625 correspondent à la période où la tendance commence à s'inverser, l'acceptation de la foi romaine par le roi conduit les pères à mettre en place la réforme religieuse inspirée du modèle latin, ce qui leur permet de s'imposer sur le terrain des décisions religieuses. De façon concomitante, ils posent le cadre et enclenchent le processus de réformes dans lequel le patriarche Afonso Mendes s'inscrit.

186.F. M. E. Pereira, 1892 : 314-315 ; 1900 : 243-244.

187.F. M. E. Pereira, 1892 : 326-334 ; 1900 : 252, 259.

Chapitre IV : Des jésuites instrumentalisés par le prêtre Jean

Après cette période de transition, l'arrivée du patriarche en juin 1625 et surtout sa rencontre avec le roi en février 1626 et le serment de soumission à la papauté de ce dernier équilibrent les rapports de force pour des raisons compréhensibles. Le roi ayant reconnu la primauté de Rome et celle de l'Église catholique, les jésuites en tant que représentants de la catholicité, institutionnalisés de fait, se chargèrent d'appliquer le vaste programme de réformes afin de faire de l'Éthiopie un royaume catholique.

Une infrastructure se met alors en place à partir de 1626, dépassant sans doute les intentions du roi lui-même. S'attendait-il à partir du moment où il prêtait serment à la foi catholique à ce que ses prérogatives puissent lui être retirées ? Son abdication en faveur de son fils en 1632 est en même temps l'aveu de l'échec de sa stratégie politico-religieuse. Persuadé qu'il pouvait utiliser à sa guise la nouvelle force religieuse que représentaient les jésuites, il dut peut-être malgré lui se plier aux exigences de son engagement religieux dont les tenants et les aboutissants ont dû lui échapper.

Si ces espaces voient sortir du sol des murs de pierre, des colonnes sculptées, des palais, ils sont aussi les lieux d'une activité intellectuelle, notamment celle de la mise en écriture de la mission jésuite d'Éthiopie. Si tous les missionnaires ne sont pas concernés, au moins deux d'entre eux ont consacré une bonne partie de leur temps à cette activité littéraire, qui, sous certains aspects, s'approche également des travaux de recherches menés par les historiens modernes. Ce fut en particulier à la résidence de Gorgora *velha*, que Pero Paes, rédigea la majeure partie de son *Historia*¹⁸⁸ et à celle de Gorgora *nova* que Manuel d'Almeida écrit la première partie de la sienne¹⁸⁹. Écriture et réécriture de la mission également partie intégrante des stratégies mises en place au royaume du prêtre Jean. Ces travaux consistent à justifier la présence jésuite sur le terrain éthiopien, tout d'abord vis-à-vis de leurs supérieurs et ensuite vis-à-vis de leurs concurrents, en l'occurrence les dominicains.

L'objet du chapitre suivant est double. Il engage à considérer ces « Histoires de l'Éthiopie » comme des productions qui font partie d'une stratégie élaborée sur le terrain missionnaire, comme des travaux qui mettent en scène des acteurs dont les points de vue peuvent différer, ce qui donne lieu parfois à des tentatives de blocages et de censures. Il est nécessaire d'inscrire

188. *RÆSOI* 11, 1911, p. 484.

189. *RÆSOI* 5, 1907, p. 8.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÉTRE JEAN

cette documentation dans l'histoire même de la mission et de ses enjeux. En second lieu, il invite à regarder ces Histoires, en particulier l'utilisation des pères d'une documentation locale.

CHAPITRE V

L'ECRITURE DE L'HISTOIRE COMME MISSION

Même si les *Historia de Ethiopia* écrites par des missionnaires en poste ne sont pas directement liées à la propagation du catholicisme, elles n'en demeurent pas moins des outils de la stratégie jésuite mise en œuvre au royaume du prêtre Jean dont les retombées devaient concerner davantage l'Europe. Traiter de la réalisation de ces Histoires aide à comprendre un aspect de la vie quotidienne de ces acteurs religieux. L'écriture demande beaucoup de temps et occupe au moins deux missionnaires pendant quelques années. On approchera également par ce biais l'ambiance et les relations qui régnaient au sein de cette communauté religieuse.

La tendance de l'historiographie moderne éthiopisante a été de considérer essentiellement les Histoires de l'Éthiopie écrites par les missionnaires de terrain du début au milieu du XVII^e siècle comme des sortes de protohistoires, dans lesquelles on pouvait puiser des renseignements de type événementiel susceptibles de combler les « lacunes » des sources éthiopiennes. C'est dans cet esprit que Camillo Beccari, l'historien jésuite éditait, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, les textes inédits sur les missions catholiques des jésuites en Éthiopie dans la collection *Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti*. Il confiait en introduction : « De telles publications (les *Chroniques*, les *Synaxaires*, les vies de saints, la liturgie et les hymnes¹), qui nous espérons, viendront à la suite des autres, jeter une grande lumière quant à l'histoire civile et religieuse de l'Abyssinie ; toutefois, à propos

1. En énonçant ces éditions de documents éthiopiens, C. Beccari pensait en particulier aux travaux des orientalistes de son époque, tels que les messieurs Dillmann, Esteves Pereira, Perruchon, Basset, Guidi, Conti Rossini (*RÆSOI* 1, 1903 : IV).

des XVI^e et XVII^e siècles, quand en Abyssinie se fit sentir l'influence des Portugais et, par leur intermédiaire s'installa la mission catholique des jésuites, les notices historiques des sources abyssiniennes déjà publiées, ou en cours de publication, ont besoin d'être complétées, et en grande partie rectifiées en fonction des sources occidentales. Ce but ne pourra être atteint qu'à condition que l'on retrouve en premier, et publions ensuite ces documents originaux [l'*Historia de Ethiopia* de Pero Paes et l'*Historia de Ethiopia a alta ou Abassia* de Manoel d'Almeida], qui servirent de base à l'histoire de l'Éthiopie faite par Telles et imprimée à Lisbonne en 1660 »².

La remarque est pertinente dans la mesure où jusqu'au début du XX^e siècle, la seule histoire de la mission jésuite à avoir été éditée est celle du père B. Telles, qui n'est jamais allé en Éthiopie, et qui effectua un *compendium* de l'*Historia de Ethiopia* de Manoel d'Almeida³. Cependant, cette remarque permet également de souligner comment C. Beccari considérait la publication de documents originaux sur la mission éthiopienne : rectifier et compléter les notices historiques des sources éthiopiennes, étant bien conscient qu'avec l'Histoire de l'Éthiopie de B. Telles, de nombreuses adaptations avaient été effectuées.

Mais sa remarque à propos de l'Histoire de l'Éthiopie de Telles vaut tout autant pour celles de P. Paes et de M. d'Almeida. En effet, de quels ouvrages, de quelle documentation ces deux auteurs jésuites se servirent-ils ? En réalité, l'*Historia de Ethiopia* de Pero Paes et celle de Manoel d'Almeida sont bien plus que des protohistoires et leur dimension idéologique doit être prise en compte. Dans la mesure où ces histoires sont écrites afin de justifier la présence jésuite en Éthiopie, ces récits sont donc auto-représentatifs, et à ce titre il serait plus approprié de les appeler « histoires des jésuites en Éthiopie ». En même temps, ces récits vont au-delà d'une simple auto-représentation et constituent dans « l'archéologie du savoir » sur l'Éthiopie des phases essentielles dans la représentation européenne du royaume du prêtre Jean (établissement des limites géographiques, description de la figure royale...) ce qui implique un changement de perspective dans la connaissance historique de cette période. Changement de perspective qui s'explique en partie par la présence prolongée des missionnaires, ces derniers n'étant pas des voyageurs mais des hommes

2. *RÆSOI* 1, 1903 : III-IV.

3. B. Telles, 1660.

dont l'objectif était de rester afin d'implanter le catholicisme. Ceci peut être considéré comme une nouveauté par rapport aux périodes précédentes, à laquelle on peut ajouter l'apprentissage des langues locales, en particulier du ge'ez, la « langue des livres » comme l'appellent les missionnaires et l'amharique, la « langue de la terre », cet apprentissage étant lié au premier chef à la propagation du catholicisme⁴. Ces compétences linguistiques acquises sur le terrain ont dépassé le champ de l'évangélisation et ont permis aux auteurs de ces histoires de sortir de l'anonymat des sources éthiopiennes jusqu'alors inconnues en Europe ; il fallut tout de même attendre le début du XX^e siècle pour leur publication.

Mais il ne faut pas se tromper sur l'utilisation des sources endogènes. L'objectif n'était pas l'édition et la traduction dans une langue européenne, en l'occurrence le portugais, de ces manuscrits éthiopiens, mais plus simplement l'utilisation de cette documentation comme des « pièces à conviction », surtout pour l'histoire de Pero Paes, ces arguments visant à contredire une littérature européenne antérieure et de surcroît dominicaine. Cette explication permet de saisir les raisons pour lesquelles les sources éthiopiennes utilisées dans ces Histoires sont bien souvent coupées. C'est donc à partir de ce double statut qu'il convient de les interroger et de les lire, ce qui permettra de réfléchir sur la nature de ces sources, sur leur statut et sur l'utilisation qui en est faite au cours de ce travail.

Le corpus choisi, les *Historia* de Paes et d'Almeida permet d'étudier les sources selon les perspectives expliquées plus haut. En effet, ces deux auteurs ont rédigé leurs travaux sur le lieu même de la mission (d'Almeida l'a terminée à Goa, mais parce qu'il a été expulsé d'Éthiopie en 1633), ce qui permet d'aborder les conditions de rédaction en tant qu'activité missionnaire. D'autre part, leurs travaux sont indissociables puisque d'Almeida, arrivé en Éthiopie en 1624, est chargé en 1626, par le supérieur de la mission, le père António Fernandes de réécrire une histoire de l'Éthiopie, car celle du père Paes est jugée insatisfaisante. Manoel d'Almeida se livre donc à une complète réécriture, d'une part en gommant tout l'aspect polémique de l'*Historia* de Pero Paes, et d'autre part en inversant l'organisation interne de l'ouvrage. Cependant les

4. Il faut tout de même souligner que l'apprentissage des langues éthiopiennes ne semble pas être systématique, mais plutôt réservé à certains missionnaires — les deux auteurs dont on parlera étant concernés.

emprunts à Pero Paes sont permanents, en particulier toute la documentation éthiopienne consultée par ce dernier. Mais cette réutilisation faite par Manoel d'Almeida donne parfois à cette documentation un autre visage.

Il convient de revenir sur l'histoire de la production de ces écrits afin d'en définir la nature. Il faut en éclairer les différences et poser la question du sens des modifications effectuées de l'une à l'autre de ces Histoires. Puis à travers quelques exemples choisis dans l'utilisation de la documentation éthiopienne, c'est la manière de travailler de ces missionnaires qui pourra être soulignée, leur regard sur ces sources, leur appréciation et interprétation de cette documentation écrite à laquelle ils eurent accès.

POURQUOI ÉCRIRE ET RÉÉCRIRE ?

L'*Historia de Ethiopia* de Pero Paes ou la réfutation des ouvrages d'un dominicain

Manuscrits et filiation de l'Historia de Ethiopia

Jusqu'à aujourd'hui, deux manuscrits de l'*Historia de Ethiopia* de Pero Paes ont été découverts ; le premier dans les archives de la Compagnie de Jésus à Rome au début du XX^e siècle par le jésuite C. Beccari⁵, et le second dans les archives de la ville portugaise de Braga au milieu de notre siècle⁶. Les deux manuscrits ont fait l'objet d'une édition, celui de Rome a été publié dans la collection *RÆSOI*, aux volumes 2 et 3 (1904-1905) et celui de Braga le fut en 1945-1946 dans la série Ultramarina n° 5.

Même si la publication du manuscrit de Braga n'a pas ignoré l'édition de C. Beccari, elle se contentait simplement de signaler qu'entre les deux textes il y avait des variantes estimables⁷ sans les présenter à aucun moment. C'est dire qu'une nouvelle édition critique, qui tiendrait compte des deux manuscrits, paraît indispensable⁸. En attendant, il est déjà possible d'établir une filiation entre ces deux textes.

5.ARSI, *Goa* 42, 538 folios.

6.ADB, *Ms* 778, 491 folios. Très mauvais état général, l'encre utilisée a brûlé le papier ce qui rend la majorité des pages très difficilement lisibles.

7.P. Pais 1, 1945 : XXVII.

8.De façon concomitante à ce travail de recherche, j'ai mené la réédition critique en portugais de

En publiant le manuscrit des archives romaines, C. Beccari avait déjà souligné la caractéristique du livre II ; alors que les livres I, III et IV peuvent être considérés comme de la main de Pero Paes⁹, le livre II est d'une autre main¹⁰. De plus, l'ensemble du manuscrit comporte de nombreuses corrections, d'ajouts, qui figurent dans la marge et qui sont d'une autre main. Or le manuscrit de Braga a intégré ces corrections et ajouts, ce qui démontre la prise en compte des modifications postérieures¹¹. On reviendra plus avant sur ces « mains correctrices » et sur une éventuelle identification lorsqu'on abordera la question de la fin de l'écriture de l'*Historia de Ethiopia*.

Mais auparavant il semble nécessaire de souligner davantage les motifs de la rédaction de cette Histoire.

Les raisons de l'écriture de l'Historia de Ethiopia : la commande d'une réfutation

Tout d'abord, il faut signaler que ce qui motive l'écriture de l'*Historia de Ethiopia* par Pero Paes est lié à une affaire européenne avant d'être éthiopienne : il s'agit d'une querelle entre deux ordres religieux catholiques.

À Valence, en Espagne, le professeur de théologie dominicain Luis de Urreta publie deux ouvrages concernant l'Éthiopie. Le premier en 1610 (cf. figure 23) et le second en 1611¹². Ces deux livres provoquent l'indignation au sein de la Compagnie de Jésus, dans la mesure où l'auteur développe l'idée selon laquelle « les Abyssins du Prêtre Jean ne furent jamais, ni schismatiques ni éloignés de l'Église romaine, car ils lui obéissent et sont catholiques »¹³.

l'*Historia de Ethiopia* dans le cadre d'un projet de la Commission des découvertes portugaises en collaboration avec Manuel João Ramos et Isabel Boavida.

9. La comparaison des lettres autographes conservées dans les bibliothèques européennes (Rome et Braga) et les livres 1, 3 et 4 mène à cette conclusion.

10. *RÆSOI* 2, 1905 : XL. Le livre 2 occupe les folios 143 à 314 du manuscrit ARSI, *Goa* 42.

11. À mon avis, cela remet en question le point de vue d'Alberto Feio, selon qui cette copie aurait été « faite sous les regards de l'auteur » (P. Pais 1, 1945 : XXVII).

12. L. de Urreta, 1610 ; 1611.

13. F. Guerreiro, 1611 (réédit. 1942 : 287), « Pretende mostrar que os Abexins do Preste-João nunca foram jámais, nem são scismáticos e apartados da Igreja Romana, mas católicos e obedientes a ela ».

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRÉTRE JEAN

(cf. figure 23, Page de titre de l'ouvrage de Luis de Urreta)

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

Les jésuites engagés depuis le milieu du XVI^e siècle, comme cela a été souligné¹⁴ dans une tentative de reconquête spirituelle du royaume du prêtre Jean — tentative ayant essuyée un échec avec la mission de Oviedo —, se sentent d'autant plus atteints par les affirmations provenant d'un ordre concurrent.

Même si tous les éléments ne sont pas disponibles pour une identification extrêmement précise de ceux qui donnent les ordres et de ceux qui les exécutent, certains indices permettent des hypothèses. En effet, le jésuite Fernão Guerreiro, entré dans la compagnie en 1567 à l'âge de dix-sept ans, « naturel de Almodovar de Portugal »¹⁵, dont la spécialité était depuis 1603 la publication des relations annuelles des terres de mission depuis les années 1600, édita en 1611, avec l'autorisation du général de l'Ordre, Claudio Aquaviva, les lettres annuelles de 1607 et 1608, sous le titre « Relation annuelle des choses que firent les pères de la compagnie dans les régions de l'Inde orientale [...] »¹⁶. En appendix de ce volume se trouvait une : « Addition à la relation des choses d'Éthiopie, avec de plus grandes informations, plus certaines et très différentes de ce que suit le père Frei Luis de Urreta, dans le livre qu'il imprima de l'Histoire de l'empire du Prêtre Jean »¹⁷. Fernão Guerreiro écrivit dans ce chapitre une sorte de compte rendu d'ouvrage en s'appuyant sur le « dossier » Éthiopie, c'est-à-dire sur les lettres des missionnaires, des rois et des papes.

Le travail effectué par Fernão Guerreiro est à intégrer dans une logique qui ne relève pas de l'initiative personnelle mais plutôt de celle de l'ordre des jésuites. Les publications précédentes des relations annuelles des terres de mission ont pour objectif de stimuler le zèle missionnaire parmi les étudiants des collèges jésuites, de présenter un ordre particulièrement dynamique et courageux dans différents endroits du monde¹⁸. Par conséquent, affirmer que le

14. Voir notamment le chapitre I.

15. F. Guerreiro, 1611 (réédit. 1942), page de titre.

16. F. Guerreiro, 1611. Quant à ces différentes éditions cf. Sommervogel, 1892, t. 3 : 1913-1915. En 1614, le jésuite Pierre du Jarric, publia une version française qui s'inspire des relations de Guerreiro dans son livre 3 (1614) (A. Carayon, 1864 (réédit. 1970 : 109).

17. F. Guerreiro, 1611 (réédit. 1942 : 287-380). « Adição à Relação das coisas de Etiópia, com mais larga informação delas, mui certa e mui diferente das que seguiu o Padre Frei Luis de Urreta, no livro que imprimiu da Historia daquelle império do Preste-João ».

18. Le désir de partir à l'étranger pour les jeunes recrues des collèges jésuites était entretenu par les lettres venues des missions et par ce genre de publications qui sont lus à haute voix lors de leur repas (J. Masson, 1977 : 1032 ; J.-C. Laborie, 1998 : 10-11).

compte-rendu de Guerreiro quant à l'ouvrage de Urreta est le résultat d'une décision venant du centre, c'est-à-dire de Rome est envisageable et l'autorisation du général Aquaviva qui figure en introduction ne fait que confirmer cette hypothèse. Ainsi débutait la polémique contre Luis de Urreta qui devait durer jusqu'au milieu du XVII^e siècle. C'est en Europe qu'elle prenait naissance et en Éthiopie qu'elle allait se poursuivre.

Quant à l'étape qui nous mène jusqu'en Éthiopie, il est difficile de trouver dans la correspondance du général de la Compagnie Claudio Aquaviva les signes d'un ordre qu'il aurait donné afin qu'un missionnaire d'Éthiopie poursuive la réfutation des ouvrages de Luis de Urreta. Les seules informations que l'on possède quant à l'ordre d'écrire une relation permettant de confondre les écrits du dominicain viennent de l'auteur de l'*Historia de Ethiopia*, Pero Paes, qui signale dans le prologue de son Histoire l'avoir rédigée à la demande de son supérieur, le provincial de Goa¹⁹. Par conséquent, on peut très bien envisager que l'ordre d'écrire une réfutation est parti de la province de l'Inde sans que Rome ait donné un quelconque avis. Cette hypothèse soulignerait à nouveau le rôle de Goa²⁰ qui agit à la manière d'un centre en prenant des décisions.

En revanche, ce prologue ne signale pas à quel moment l'auteur a commencé son œuvre. En 1903, C. Beccari en publiant le premier volume de la collection *RÆSOI*, volume visant à présenter les principales découvertes concernant la mission jésuite d'Éthiopie²¹, consacrait une partie sur les documents inédits, dans laquelle il présentait l'*Historia de Ethiopia* de Pero Paes. D'après lui, l'auteur aurait rédigé son ouvrage vers 1620 pour l'achever en 1622²². C'est un point de vue qu'il reprit lors de l'édition du texte en 1905, en nuanciant sa déclaration précédente signalant dans l'introduction critique, « Le père Paez a écrit son œuvre au cours des dernières années de sa vie »²³. Entre l'édition du premier volume de sa collection *RÆSOI* et l'édition du texte de l'*Historia de Ethiopia*, C. Beccari modifie son point de vue, chose bien

19. *RÆSOI* 2, 1905 : 3 ; P. Pais 1, 1945 : 3.

20. Rôle déjà étudié dans le chapitre II.

21. C. Beccari, *Notizia e saggi di opere e documenti inediti riguardante la storia di Etiopia durante i secoli XVI, XVII e XVIII, con otto facsimili e due carte geografiche*, *RÆSOI* 1, 1903.

22. *RÆSOI* 1, 1903 : 3.

23. *RÆSOI* 2, 1905 : XXX.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

normale car la confrontation directe au texte a pu lui permettre de s'apercevoir que de retenir l'année 1620 comme la date du début de la rédaction était difficilement acceptable. Mais dans son introduction critique à l'*Historia de Ethiopia* C. Beccari n'affinait nullement sa chronologie. Fait étonnant : il en proposait une plus vague encore.

Quant à Alberto Feio qui éditait le manuscrit de Braga en 1945-46, il signalait dans l'introduction critique que Pero Paes aurait commencé son ouvrage en 1607, tirant argument d'une lettre de Luis de Azevedo au provincial de Goa, du 22 juillet 1607 dans laquelle ce missionnaire raconte quelles étaient les occupations du père Paes: « parce qu'il se trouvait très fatigué à cause de beaucoup d'écriture »²⁴. Cette seule citation ne peut justifier qu'il s'agissait précisément de l'*Historia de Ethiopia*, à fortiori si l'on considère qu'à cette date les ouvrages de Luis de Urreta n'étaient pas encore parus en Europe. Or il y a tout lieu de penser que l'ouvrage de Pero Paes n'existerait pas sous cette forme sans ceux de Luis de Urreta, en tous les cas pour les trois premiers livres de l'*Historia de Ethiopia* où les références y sont constantes.

Les chapitres du « livre I »²⁵ répondent de manière presque directe au livre I de l'*Historia ecclesiastica, politica, natural y moral...* de Luis de Urreta²⁶. Dans les livres II et III l'objectif de Pero Paes est d'aborder les questions relatives à la foi des Éthiopiens, et à leurs pratiques religieuses pour le II²⁷ ; et pour le III²⁸, les événements contemporains de la première mission jésuite (milieu du XVI^e siècle). La démarche adoptée est identique à celle utilisée pour le « livre I ». Elle consiste à reprendre les passages des livres de L. de Urreta qui lui semblent inexacts et à les contredire grâce aux textes qui sont en sa

24. *RÆSOI* 11, 1911 : 134.

25. Les manuscrits de l'*Historia* débutent directement avec le chapitre 1, après la dédicace et le prologue au lecteur (*ARSI, Goa 42*, éd. dans *RÆSOI* 2, 1905 : 13 ; *ADB, Ms 778*, éd. dans P. Pais 1, 1945, p. 13), c'est donc par commodité qu'on appelle cette première partie (composée de 37 chapitres) « livre I ». En revanche les livres II, III et IV portent un titre (voir plus loin).

26. Qui lui en revanche porte un titre « Du gouvernement temporel, des coutumes et des choses les plus notables de l'empire d'Éthiopie, de la monarchie du Prêtre Jean ».

27. Titre du livre II « De l'histoire de l'Éthiopie, dans lequel est traité de la foi que professe le Prêtre Jean et ses vassaux, les rites et cérémonies ecclésiastiques en usage et les autres choses touchant ceux-ci ».

28. Titre du livre III, « Dans lequel sont relatées quelques histoires des empereurs de l'Éthiopie avec les missions que les pères de la compagnie firent dans ce royaume au moment de chacune d'elles ».

possession (documentation européenne et éthiopienne) et aux sources orales collectées par lui. Le livre IV²⁹, qui tente de mêler l'histoire des jésuites du XVII^e siècle à celle d'Éthiopie, ne comporte aucune référence à L. de Urreta puisqu'il se situe en dehors de la période chronologique abordée par le dominicain.

Ne peut-on pas tenter de reconstituer les différentes phases qui l'ont amené à écrire l'*Historia de Ethiopia* ? Car l'intérêt dans cette affaire n'est évidemment pas de savoir de manière précise le moment de l'écriture, mais plutôt de comprendre quels événements ont provoqué la mise en place du « chantier » qui déboucha sur l'écriture de l'œuvre.

Du travail de rédaction au voyage du manuscrit

Les phases préliminaires de travail pour la rédaction de son ouvrage

Il est certain que Pero Paes possédait les deux ouvrages du dominicain puisqu'il dit les avoir reçus dans le prologue de son *Historia*, ce qui peut être confirmé par les nombreuses références et citations précises. Mais il semble intéressant de se demander à quel moment et dans quelles conditions il les reçut ?

Puisque aucune trace, dans la correspondance, ne permet de savoir à quelle date les deux livres de Urreta arrivèrent en Éthiopie, seule la déduction logique permet de tenter une estimation. Le dernier ouvrage étant paru en 1611, il purent partir de Lisbonne en direction de Goa vers le mois de mars-avril 1612³⁰, arriver en septembre et repartir vers l'Éthiopie au début de l'année 1613. Ils seraient donc au mieux parvenus en 1613 et au plus tard en 1614, puisque comme on va le voir plus loin, Pero Paes était forcément en leur possession cette année-là. Le père Paes put donc, entre 1613 et 1614, se mettre

29. Titre du livre IV : « De l'histoire de l'Éthiopie. Il traite des trois derniers empereurs qu'il y eut jusqu'à aujourd'hui et des missions que les pères de la compagnie firent en leur temps dans cet empire ».

30. En général les départs avaient lieu en mars-avril de Lisbonne, ce qui permettait de doubler le cap des Tempêtes avant la fin juillet, puis de suivre la côte orientale africaine jusqu'au cap de Guardafui, après quoi, la mousson les poussait sur Goa. Si celle-ci était prise à temps, les navires arrivaient à destination à la fin de l'été, c'est-à-dire six mois après avoir quitté Lisbonne, cf. J.-P. Duteil, 1994 : 52.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

à l'ouvrage, en les « lisant avec attention », comme il écrit lui-même³¹ afin de réfuter point par point ce qu'il considérait comme des erreurs. Il se sentait « l'obligation de contredire ses [de Luis de Urreta] mensonges, en manifestant la vérité, afin que le lecteur ait des renseignements sur eux »³². On peut également envisager que l'ouvrage de Guerreiro fut probablement du lot, car l'auteur le cite en de nombreuses occasions³³.

D'autres indices qui permettent cette fois-ci de situer certaines étapes de son travail, et qui recourent l'hypothèse présentée précédemment sont fournies par deux lettres autographes. La première du 4 juillet 1615, écrite de Gorgora et adressée au provincial de Goa, le père Francisco Vieira, dans laquelle Pero Paes demande si le sommaire des témoignages réunis à partir des lettres afin de réfuter ce que dit « le religieux de Valence » (le religieux dont il est question est de toute évidence Luis de Urreta) et envoyé l'année passée est bien arrivé³⁴. C'est donc en 1614, probablement aux alentours du mois de juillet (la période de juin à septembre où les pluies sont abondantes était le moment où les missionnaires rédigeaient leurs lettres), que le père Paes adressait au commanditaire de cette réfutation, le provincial Francisco Vieira, un premier état de ses travaux, dont les archives à ma connaissance ne possède aucune trace. Il avait donc les ouvrages de Urreta à ce moment là.

Le second indice se trouve dans une lettre que le père Paes écrivit le 20 juin 1615, au père Thomas de Ituren, où il déclare :

« Étant sur le point de terminer cette lettre, j'en ai reçu une de votre part datant de 1614, grâce à laquelle je suis bien réconforté d'avoir des nouvelles si fraîches. Mais je ne peux pas répondre à cette lettre, parce que le porteur me presse beaucoup. Ensuite il se peut que V. R. ait la relation achevée des choses de cet empire, parce que l'obédience me commande maintenant de répondre à deux livres, qui furent publiés à Valence [en 1610 et en 1611] concernant l'Éthiopie : lesquels livres condamnent les informations que donnèrent d'ici aux

31. *RÆSOI* 2, 1905 : 4.

32. *RÆSOI* 2, 1905 : 8.

33. *RÆSOI* 2, 1905 : 129, 293, 343, 410, 411 ; P. Pais 1, 1945 : 112, 244, 285 ; t. 2 : 60-61. *RÆSOI* 3, 1906 : 41 ; P. Pais 2, 1945 : 278.

34. ADB, Ms. 779, doc. XIb, fol. 154.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

souverains pontifes le patriarche dom Andres de Oviedo et les autres pères de la compagnie qui moururent ici, et subséquemment celles que j'ai données »³⁵.

Au mois de juin 1615, Pero Paes laissait sous-entendre à son correspondant qu'il travaillait à une réponse à la « relation des choses de cet empire », suite à une récente commande (« maintenant » donc en 1615). On peut donc facilement concevoir qu'entre 1613 et 1614 le père Paes ait reçu les ouvrages de Urreta via Goa et qu'une lettre lui demandait de fournir un rapport détaillé à leur propos. Il a effectivement, comme on l'a vu, envoyé un premier état de la question à Goa en 1614, puis, ce rapport ayant vraisemblablement emporté l'avis favorable du provincial, il est chargé officiellement de rédiger une réfutation des ouvrages en 1615. Il est évidemment difficile d'être catégorique quant à ce que Pero Paes désigne ici, mais l'objectif clairement énoncé, répondre à deux livres publiés à Valence concernant l'Éthiopie, donne à penser qu'il s'agissait de l'*Historia de Ethiopia*.

Une autre lettre du 2 juin 1621 de Diogo de Mattos et adressée au préposé général de la compagnie, permet d'établir un lien entre le travail auquel se livrait Pero Paes en 1615 et l'*Historia de Ethiopia* :

« À présent, le père António Fernandes, supérieur de la mission³⁶, et le père Pero Paes se trouvent [à la résidence de Gorgorrâ], lesquels travaillent beaucoup dans l'administration de cette église et dans la formation des catholiques portugais et abyssins de tout le royaume du Dambiâ, qui sont nombreux et très éparpillés et ils sont occupés, l'un [Pero Paes] à [écrire] l'histoire de l'Éthiopie et l'autre dans la réfutation de leurs erreurs³⁷ [...] »³⁸.

Ainsi la réfutation des livres de Luis de Urreta que Pero Paes annonçait au père Thomas de Ituren en 1615, n'était pas encore achevée en 1621 ni même en 1622, puisque l'*Historia* comporte elle-même à plusieurs reprises cette année-là comme référence³⁹.

35. *RÆSOI* 11, 1911 : 359-60.

36. Ce personnage fut l'un des compagnons du père Paes arrivé un an après lui en 1604 (*RÆSOI* 3, 1906 : 269 ; P. Pais 3, 1946 : 58). En 1619, il occupait la fonction de supérieur de la mission éthiopienne fonction occupée précédemment par le père Paes (*RÆSOI* 11, 1911 : 484).

37. Il ne s'agit pas ici de la réfutation des livres de Urreta, commandée à Pero Paes, mais de la réfutation théologique de ce que les jésuites considéraient comme des erreurs, ouvrage à part entière dont il sera question plus loin dans ce chapitre, p. ? ? ? sq.

38. *RÆSOI* 11, 1911 : 484.

39. *RÆSOI* 2, 1905 : 176, 517 ; P. Pais 1, 1945 : 151 ; 2 : 150 ; *RÆSOI* 3, 1906 : 388 ; P. Pais 3,

Incertitude autour de 1622 : fin de l'écriture de l'Historia de Ethiopia ?

Le jésuite Pero Paes, après avoir passé près d'une vingtaine d'années en Éthiopie, meurt brutalement de fortes fièvres en mai 1622. La question de la date de sa mort pose problème dans la mesure où les informations sont différentes selon les auteurs, mais l'aborder permettra d'avancer celle de la fin de l'écriture de son ouvrage. D'un côté, nous avons les informations données par le père Diogo de Mattos dans la relation annuelle d'Éthiopie de 1621-1622, écrite d'Éthiopie le 28 juin 1622, selon laquelle Pero Paes meurt le 20 mai ⁴⁰. De l'autre, nous avons Manoel d'Almeida qui rapporte dans son ouvrage que Paes mourut dans les premiers jours du mois de mai 1622 ⁴¹, et enfin un dernier point de vue, celui de Balthazar Telles qui parle du 3 mai 1622 ⁴². À mon avis, la date du 20 mai 1622 donnée par Diogo de Mattos est certainement la plus fiable. Premièrement, parce que son document est bien plus proche de l'événement que celui d'Almeida ⁴³, deuxièmement, parce que le manuscrit de l'*Historia de Ethiopia* de Pero Paes des archives romaines de la Compagnie de Jésus (ARSI) comporte la date du 20 mai 1622 à la fin de la dédicace adressée

1946 : 158.

40. Arquivo distrital de Braga (Ms 779, doc XVI, fol. 215-225), « Carta annua desta missão de Ethiopia do anno 621 e 622 » du père Diogo de Mattos, du 28. 6. 1622 (exemplaire en très mauvais état). Cette lettre est partiellement citée par A. Feio dans l'introduction critique de l'édition de P. Pais 1, 1945 : XXXIV-XXXV. Elle fut publiée dans une version italienne abrégée, *Relazione d'Ethiopia degli anni 1621-1622*, 1627 : 45 et sq. (référence citée par C. Beccari, *RÆSOI* 2, 1905 : XXVIII).

41. *RÆSOI* 6, 1907 : 360. Parmi les auteurs modernes qui reprennent les informations d'Almeida on peut citer, A. Kammerer, 1949 : 356 ; Tewelde Beiene, 1983 : 149.

42. B. Tellez, 1660 : 357, date reprise par les auteurs modernes, P. Caraman, 1988 : 184.

43. Manoel d'Almeida ne se trouve pas en Éthiopie à la mort de Paes et ce n'est qu'à partir de 1626 qu'il put commencer son ouvrage (cf. plus avant p. ? ? ? sq. pour un récit plus détaillé).

Image à insérer

Figure 24 Page dédicatoire du manuscrit des ARSI, *Goa 42, Historia de Ethiopia*, fol. 1v de Pero Paes

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

au général de l'ordre Mutio Vittelleschi, ce qui signifie que Pero Paes ne pouvait pas être mort au début du mois de mai 1622 ⁴⁴.

Cependant cette page dédicatoire pose d'autres problèmes même si elle vient d'en résoudre un.

D'après les informations que l'on possède, la mort de Paes serait survenue relativement rapidement à la suite de fortes fièvres, par conséquent on l'imagine mal le jour de sa mort signer et dédicacer son *Historia da Ethiopia*. De plus, à regarder de plus près cette page dédicatoire du manuscrit des archives romaines il est possible de remarquer que quelques lignes à la fin de la page ont été barrées, ce que C. Beccari ne manque pas de signaler en note. En revanche, il ne remarqua pas que les cinq dernières lignes étaient d'une autre main comme la planche présentée ci-dessus permet de le vérifier (cf. figure 24).

En effet, à première vue la différence entre les deux écritures n'est pas frappante, mais à y regarder de plus près on aperçoit des divergences notamment dans la manière de former les lettres majuscules, par exemple, pour le D, le E et le M. Avant de suggérer une identification de cette main correctrice, on proposera la transcription de la partie finale de la dédicace :

« Comme Votre Paternité [le père général] pourra voir, parce que tous les ans il a des informations certaines de ce qui se passe ici par les lettres des pères mes compagnons ; et ainsi pour cela ~~pour l'obligation que j'ai pour être V. P. le père si particulier de cette mission,~~ il me semble devoir offrir a Votre Paternité ~~cette œuvre pour que étant telle qu'elle puisse paraître au jour, que~~ [V. P.] accorde la permission pour cela, ~~sinon que~~ [V. P.] ordonne qu'elle reste [dans l'ombre] ; ~~parce que mon intention ne fut pas plus que d'accomplir avec l'obédience du père Provincial et de satisfaire le désir des Pères qui l'ont demandé.~~ il me semble devoir offrir à Votre Paternité *ce petit travail pour lequel je me recommande beaucoup, par de saints sacrifices et des prières à votre bénédiction et au Seigneur.*

De Dancas, cour de l'empereur le 20 mai 1622

P.° Paes ⁴⁵.

44.Si l'édition de ce texte faite par Beccari a omis le numéro 20 du mois de mai, en revanche le manuscrit est très clair quant à la date. Il doit s'agir d'un oubli de l'auteur, car dans l'édition de 1905, Beccari proposait le fac-similé du folio où le numéro 20 apparaît clairement. ARSI, *Goa* 42, publiée dans *RÆSOI* 2, 1905 : 4, tab. 1.

45.Les phrases en italique sont celles qui ont été ajoutées et qui sont d'une autre main. *RÆSOI* 2, 1905 : 4.

Cette observation textuelle permet quelques conclusions. Tout d'abord, cette date apposée à la fin de la dédicace, tout comme d'ailleurs la signature, ne sont pas de Pero Paes, par conséquent il y a de fortes chances pour que la date choisie corresponde à la mort de Paes et qu'elle était connue précisément par celui qui l'apposait.

Ensuite, les corrections apportées ne sont pas en faveur de Pero Paes ; le changement de « cette œuvre » par ce « petit travail » évidemment reflète la modestie dont doit faire preuve tout jésuite investi d'une mission, mais peut-être également interprété comme une appréciation différente de ce travail.

Enfin, ce qui est barré par le correcteur c'est la permission que son œuvre « puisse paraître au jour », que l'on peut comprendre sans trop forcer le trait comme le souhait d'être édité, mais cette permission est directement adressée au général de l'ordre Mutio Vittelleschi, alors que rappelons-le, l'ordre d'une réfutation venait selon toute vraisemblance de la province d'Inde.

À cette date, qui parmi les missionnaires d'Éthiopie a pu écrire les dernières phrases de cette dédicace ? Le choix est relativement restreint dans la mesure où seulement quatre missionnaires sont présents en Éthiopie : le supérieur de la mission António Fernandes (dans la province du Dämbya) en compagnie de Luis de Azevedo destiné à porter de l'aide là où il le faudrait, donc de passage, Antonio Bruno au Goğğam et Diogo de Mattos dans la province du Tigré ⁴⁶. D'emblée les deux derniers jésuites peuvent être éliminés. D'abord à cause de la distance qui les sépare du lieu où Paes est mort, à Gorgora au Dämbya et ensuite parce que ces deux missionnaires viennent de débarquer en Éthiopie, au début de l'année 1620 ⁴⁷.

D'après les informations données par Manoel d'Almeida, Pero Paes après avoir fait un voyage à la cour du roi arriva à Gorgora avec la fièvre et fut reçu par le père António Fernandes, supérieur de la mission qui fit de son mieux pour le soigner ⁴⁸. Par conséquent le supérieur de la mission António Fernandes a pu lui-même corriger le manuscrit de Pero Paes.

La comparaison entre l'écriture des lignes finales de la dédicace et les lettres autographes de Fernandez ne peut que confirmer sa participation. À titre

46. *RÆSOI* 11, 1911 : 520.

47. *RÆSOI* 11, 1911 : 473.

48. *RÆSOI* 6, 1907 : 360.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

d'exemple, on propose de présenter tout d'abord la partie finale de la page dédicatoire du manuscrit des archives romaines de la Compagnie⁴⁹ et en-dessous un extrait d'une lettre autographe du père António Fernandes, écrite de Goa, le 14 octobre 1641⁵⁰ (cf. figure 25).

49.ARSI, *Goa 42*, fol. 1v.

50.ARSI, *Goa 40*, fol. 178.

Figure 25

Partie finale de la page dédicatoire du mss. *Goa 42, Historia de Ethiopia*

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

Il semble que l'on peut établir une certaine similitude entre les deux écritures. La manière de former les lettres majuscules, en particulier le P et le D, est assez semblable entre les deux extraits. Sans être catégorique, on peut retenir l'hypothèse.

Si l'on revient à la date que l'on trouve à la fin de la dédicace et qui jusqu'ici a été considérée comme le moment final de la rédaction de l'ouvrage, il va de soi que António Fernandes signant à la place de Paes n'allait pas inscrire une date postérieure à la mort de son compagnon. Ces différences d'écriture invitent à revenir sur ce livre 2 des Archives romaines d'une autre main que celle de Paes⁵¹, sur le moment de sa rédaction.

Paes lui-même a pu dicter le livre 2 avant sa mort. Un autre missionnaire a pu le rédiger après sa mort à partir de ces notes de travail : le style (l'auteur s'exprime très souvent à la première personne) et l'organisation interne (la réfutation de Urreta) sont identiques aux trois autres livres.

Vient un autre argument à l'appui de la seconde hypothèse. Quand en janvier 1624 Manoel d'Almeida arrive en Éthiopie⁵², le manuscrit de l'*Historia de Ethiopia* n'avait toujours pas été envoyé aux jésuites de Goa. Voici ce qu'il écrit dans sa lettre du 8 mai 1624 écrite de la résidence jésuite de Gorgora au préposé général Mutio Vittelleschi :

« Le livre des choses de l'Éthiopie que fit le père Pero Paes, qui est au ciel, va cette année [partir] de là [d'Éthiopie]. Je demande aux pères supérieurs de l'Inde qu'ils le fassent copier et laissent une copie à Goa, et qu'ils envoient les autres à V. P., et je demande à V. P. que comme il est fait par le père en portugais, qu'il soit imprimé, parce que je crois qu'il aura beaucoup d'autorité, puisque fait par un père de la nation castillane et qu'il réfute également le frère Luis de Urreta et traite comme elles le méritent les choses des Portugais qui vinrent là jadis et des choses de l'Éthiopie et dit ce qu'il vit de ses yeux en près de vingt ans qu'il vécut ici. Après l'impression tel que le père le fit, si cela est possible, si cela semble être une bonne chose à V. P., de traduire et d'imprimer en latin pour qu'il aille dans toutes les parties de l'Europe »⁵³.

51. Signalé par C. Beccari lors de son édition, cf. *RÆSOI* 2, 1905 : XL.

52. Cf. *RÆSOI* 5, 1907 : 338.

53. *RÆSOI* 12, 1912 : 51.

Pour quelle raison le manuscrit de l'*Historia de Ethiopia*, achevé selon la page dédicatoire le 20 mai 1622, se trouvait encore en Éthiopie en mai 1624 ? Soit, le manuscrit était achevé à la mort de Paes, dans ce cas le supérieur de la mission A. Fernandes ne semble pas avoir pris de dispositions afin de l'expédier ; soit, le manuscrit pas encore fini devait l'être avant ou après l'arrivée d'Almeida, c'est-à-dire entre le mois de janvier et le mois de mai 1624. Il est évidemment difficile de trancher en faveur de ces trois hypothèses, mais ces remarques invitent à ne pas fixer avec autant de certitude la date *ante quem* de la rédaction de l'*Historia* à la date du 20 mai 1622.

Toujours est-il que dans au moins deux hypothèses, le rôle que joue le supérieur António Fernandes dans cette affaire n'est pas négligeable. Dans l'hypothèse où le manuscrit était terminé, il semble avoir bloqué son envoi pour l'Inde. Ne l'oublions pas, Paes signalait dans son prologue répondre aux injonctions du supérieur de Goa. S'il fallut attendre l'arrivée de Manoel d'Almeida pour que le livre 2 soit écrit, le supérieur ne semble pas avoir pris part à l'envoi du manuscrit, d'après l'extrait cité, mais c'est Manoel d'Almeida qui s'en chargea en montrant beaucoup d'enthousiasme à l'égard du livre de Paes. Pour lui cette œuvre constituerait un excellent plaidoyer pour la défense de l'entreprise des jésuites en Éthiopie face aux dominicains. De plus, l'auteur étant Castillan, l'argument de ceux qui pourraient voir dans ce témoignage un ouvrage partisan à l'égard des Portugais tombait à plat. De son point de vue, le manuscrit de Pero Paes devait être imprimé et sa proposition d'une traduction latine renforce l'idée qu'il estimait que cet ouvrage devait être largement diffusé.

Le voyage aller-retour (Éthiopie - Inde - Éthiopie) du manuscrit de l'Historia de Ethiopia

Comme l'indiquait d'Almeida dans sa lettre du 8 mai 1624, le manuscrit de Pero Paes devait accompagner sa missive⁵⁴. Tout porte à croire qu'il fut envoyé en Inde et qu'il y parvint, car un des derniers folios (f. 537) du manuscrit comporte une note du patriarche Afonso Mendes du 4 décembre 1624 de Baçaim [Bassein]⁵⁵, un des comptoirs de la côte occidentale de l'Inde

54. *RÆSOI* 12, 1912 : 51.

55. ARSI, *Goa* 42, fol. 537. Quand C. Beccari a édité le manuscrit il n'a pas négligé ce folio dont on peut consulter la transcription dans *RÆSOI* 3, 1906 : 508.

au nord de Goa où les jésuites possédaient une résidence. L'annotation du patriarche n'a aucun rapport avec le contenu du manuscrit, en revanche elle témoigne du fait qu'il se trouvait bien en Inde à cette date. Un autre document renforce cette idée, il s'agit d'une lettre du patriarche Mendes écrivant de Bandorá (sur la côte occidentale de l'Inde) à Francisco de Vergara, le provincial de Goa, le 26 décembre 1624, dans laquelle il signale le livre de Pero Paes d'où il tire une information à propos de la route la plus sûre à emprunter afin de se rendre en Éthiopie ⁵⁶.

Le manuscrit se trouvait donc en Inde à la fin de l'année 1624 et, comme les documents cités précédemment l'indiquent, il se trouva entre les mains d'Afonso Mendes qui venait d'être envoyé du Portugal avec les pouvoirs de patriarche d'Éthiopie et dont le séjour en Inde dura jusqu'au début du mois d'avril 1625 ⁵⁷. Dans la mesure où la lettre de Manoel d'Almeida, du 8 mai 1624, accompagnait le manuscrit on peut supposer que ses recommandations chaleureuses quant à l'*Historia de Ethiopia* ont été lues par le patriarche. Cependant elles n'eurent pas l'écho escompté car aucune copie ne semble avoir été envoyée en Europe ⁵⁸. Le manuscrit devait rester en Inde jusqu'au départ du contingent des missionnaires pour l'Éthiopie au début du mois d'avril 1625 ⁵⁹. Puis il devait regagner le pays du prêtre Jean, au lieu de rejoindre l'Europe pour y être édité.

Cette hypothèse avait déjà été signalée par C. Beccari lors de l'édition du manuscrit de Paes : « À partir du jour de l'apposition de cette note [celle qui figure sur le folio 537 du manuscrit], il est évident que le codex du manuscrit de Paes était déjà envoyé d'Éthiopie vers l'Inde et conservé au collège de Bazaim [ou Bassein] en 1624. Mais cependant il est reconnu que ce même codex était retourné en Éthiopie de l'année 1624 à 1633. S'il est vrai que le père d'Almeida,

56. *RÆSOI* 12, 1912 : 110.

57. *RÆSOI* 12, 1912 : 143.

58. Il y a évidemment le manuscrit *MS 778* de Braga qui est une copie du manuscrit des ARSI (*Goa 42*), copie qui ne peut qu'être postérieure au 4 décembre 1624, puisque le copiste reprend *in extenso* l'annotation d'A. Mendes sans marquer une différence entre la fin de l'*Histoire* et la lettre de Mendes. Bien sûr, la copie a très bien pu être faite en Inde entre le mois de décembre 1624 et le mois de mars 1625 et envoyée ensuite en Europe. Cependant, sans être absolument catégorique, il existe une ressemblance entre l'écriture du livre II du manuscrit *Goa 42* et celui de Braga (*MS 778*), ce qui laisse à penser que la copie fut faite en Éthiopie.

59. *RÆSOI* 12, 1912 : 143.

qui avait écrit les neuf premiers livres de son livre en Éthiopie, il reconnaît qu'il en avait extrait beaucoup du codex de Paes. On soupçonne que le patriarche Mendez lui-même alors qu'il naviguait de l'Inde vers l'Éthiopie apporta avec lui le codex de Paes afin que cela soit utile pour la connaissance approfondie de la situation des missions »⁶⁰.

Je partage complètement cette idée selon laquelle le patriarche Mendes aurait emporté avec lui le manuscrit de Pero Paes en venant en Éthiopie ; en revanche la raison invoquée par C. Beccari à savoir que le manuscrit aurait été utile pour une meilleure connaissance de la situation des missions, me semble ne pas être la seule.

Le Patriarche Mendes est en Inde lors de l'arrivée du manuscrit de Paes. Il en prit connaissance et, à la différence du rapport favorable d'Almeida pour une édition et une large diffusion en Europe, il jugea l'œuvre inadaptée à une publication. Il y aurait eu un second blocage dès 1624, un processus de censure dans les milieux jésuites de l'Inde à l'égard de l'*Historia de Ethiopia* de Pero Paes. Étant donné qu'aucun document à ma connaissance ne contient un rapport de censure, il est évidemment difficile de connaître précisément ceux qui y participèrent. Mais le fait qu'il fut de retour en Éthiopie est le signe d'une censure implicite à laquelle le nom de Mendes peut être attachée. La demande faite quelques années plus tard à Manoel d'Almeida en Éthiopie de réécrire l'*Historia de Ethiopia* de Pero Paes tend à confirmer ces censures à répétitions dont fut l'objet l'ouvrage du père Paes.

60.Cf. *RÆSOI* 3, 1906 : 508 « Ex die huic adnotationi apposito, patet codicem ms. p. Paez missum iam ex Æthiopia in Indias atque in Collegio Bazein asservatum fuisse anno 1624. Attamen compertum est eo tempore quo p. Almeida in missione æthiopica versabatur, scil. ab anno 1624 ad annum 1633, eundem codicem in Æthiopia fuisse : siquidem p. Almeida, qui primos novem suæ historiæ libros in Æthiopia exaravit, fatetur se multa ex codice p. Paez excerptisse. Suspicio ipsum patriarcham Mendez, cum ex Indiis in Æthiopiam navigavit, codicem p. Paez secum attulisse, ut eo ad penitus statum missionis cognoscendum uteretur ». Hypothèse reprise par A. Kammerer, 1949 : 296, n. 1.

La réécriture de l'*Historia de Ethiopia* par Manoel d'Almeida : les motifs d'une nouvelle commande

Manuscrits et variantes fondamentales

À l'heure actuelle il existe trois manuscrits de l'*Historia de Ethiopia a alta ou Abassia, imperio do Abexim, cujo Rey vulgarmente hé chamado Preste Joam ...*⁶¹,

- le premier au département des manuscrits du British Museum (désormais BM, *Add. MS 9861*) ;
- le second à la bibliothèque nationale de Lisbonne (*COD 1769*). Il s'agit d'une copie du manuscrit du British Museum faite en 1861. Son état est défectueux ce qui ne lui donne aucune valeur pour établir le texte⁶².
- Le troisième au département des manuscrits de la School of Oriental and African Studies (SOAS, *MS. 11966*). (Cf. figure 26).

Les deux manuscrits londoniens proviennent de la bibliothèque du célèbre collectionneur de la fin du XVIII^e siècle, Lord William Marsden⁶³.

61. Le titre complet est : *Historia de Ethiopia a alta ou Abassia, imperio do Abexim, cujo Rey vulgarmente hé chamado Preste Joam. Trata da natureza da terra, e da gente que a povoa dos Reys, que nella ouve ; da Fe que tiveram, e tem ; e do muito, que os Padres da Companhia de Jesus trabalharam polos reduzir a verdadeira, e sancta Fe da Igreja Romana. Composta pelo padre Manoel d'Almeida da Companhia de Jesus, natural de Viseu.*

62. Selon C. Beccari (*RÆSOI* 1, 1903 : 5), une copie du manuscrit de Londres (BM, *Add. MS 9861*) aurait été réalisée à la fin du XIX^e siècle et se trouvait à la Bibliothèque Nationale de Lisbonne mais dans un état incorrect. En 1954, C. F. Beckingham et G. W. B. Huntingford signalait l'existence d'une copie d'Almeida à Lisbonne en mentionnant qu'il se trouvait dans un état défectueux (M. Almeida, 1954 : XXXI). Cependant étant donné qu'aucun des auteurs ne donne de côte précise de ce manuscrit, on en est réduit à penser que le signalement à cinquante ans d'intervalle concerne un manuscrit identique qui serait le (BNL, *COD 1769*).

63. Né à Verval (Irlande) en 1754. Après avoir fait des études classiques au Trinity College, il est engagé par The East India Company à Sumatra qu'il atteint en 1771. En 1779, il retourne en Angleterre et en 1795 occupe le poste de second secrétaire de la Marine, puis en 1804 devient premier secrétaire. Il abandonne ce poste en 1807, juste avant d'épouser Elizabeth, la fille de Sir Charles Wilkins l'orientaliste, et consacre le reste de sa vie à étudier la littérature orientale et la numismatique. Il se constitua deux importantes collections, l'une de livres orientaux et de manuscrits et l'autre de pièces (cf. E. Denison Ross, 1921-23a : 513).

Figure 26

la page de titre du manuscrit de la SOAS. voir fichier image correspondant)

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

Au début de ce siècle, c'est le manuscrit du British Museum qui a servi à C. Beccari pour son édition intégrale dans la collection *Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti* et qui occupe les volumes 5-7. Il pensait alors qu'il s'agissait du manuscrit original autographe, arguant que ce dernier avait été corrigé à de nombreuses reprises par la main de l'auteur⁶⁴. Dans les années 1920, Sir E. Denison Ross, réalisant les inventaires des manuscrits collectés par Lord William Marsden et cédés au British Museum et à la bibliothèque du King's College (et actuellement à la School of Oriental and African Studies (SOAS), signalait que Lord W. Marsden était en possession de deux copies d'Almeida. L'une d'entre elles fut présentée au mois d'août 1835 au British Museum tandis que l'autre avait été présentée au King's College en janvier de la même année⁶⁵, ce que semblait ignorer C. Beccari.

E. Denison Ross s'est livré à une comparaison attentive des deux manuscrits et parvient aux conclusions suivantes :

1. le manuscrit du British Museum (*Add. MS 9861*) est un brouillon réalisé par des mains différentes,

2. les corrections sur ce manuscrit sont celles de l'auteur, en partie de sa propre main et de celle d'un collègue jésuite,

3. le manuscrit du King's College (actuellement à la SOAS sous la côte *MS 11966*) est la copie réalisée d'après les révisions faites sous le regard de l'auteur sur le manuscrit du British Museum (*Add. MS 9861*),

4. le manuscrit du King's College (SOAS, *MS 11966*) représente le travail abouti, la version finale d'Almeida dont une copie a été envoyée à Lisbonne en 1646⁶⁶.

En 1954, C. F. Beckingham et G. W. B. Huntingford, dans l'introduction critique à l'édition et traduction anglaise partielle du manuscrit de la SOAS (*MS 11966*), ne trouvèrent aucun motif d'être en désaccord avec les conclusions de E. Denison Ross, au contraire ils renchérisaient même sur une des différences fondamentales entre les deux manuscrits⁶⁷, déjà évoquée par E. Denison Ross. Il s'agit d'une addition de soixante folios⁶⁸ que l'on trouve uniquement dans le

64. *RÆSOI* 1, 1903 : 5.

65. E. Denison Ross, 1921-23a : 513-15.

66. E. Denison Ross, 1921-23a : 522-23.

67. M. Almeida, 1954 : XXXII.

68. Il s'agit des folios 483 à 543 (SOAS, *MS 11966*). Ces folios qui constituent en réalité la

manuscrit du King's College (SOAS, *MS 11966*), un chapitre supplémentaire à la fin du livre VI, en particulier le chapitre 17 intitulé : « *Historia do emperador Seltan Sagued* »⁶⁹ *tresladada a letra de sua coronica* »⁷⁰. C. Beccari, en publiant le manuscrit du British Museum, s'étonnait de ce manque et en soulignait l'incohérence⁷¹ car en effet M. d'Almeida, en introduction à son livre VI qu'il appelle « *De l'histoire de l'Éthiopie* », annonce qu'il souhaite premièrement dresser un tableau de l'Éthiopie avec ses travers dans le domaine de la foi et telle que les pères l'ont trouvée, et deuxièmement, qu'il compte placer « l'histoire ou chronique de l'empereur Seltan Çagued, comme le chroniqueur l'écrivit, l'insigne martyr Azage [*azzaž*]⁷² Tino jusqu'à l'année 1619 »⁷³.

Toujours en ce qui concerne le volet des variantes entre les deux manuscrits, celui de la SOAS contient un prologue à l'*Historia de Ethiopia alta ou Abassia*..., dans lequel d'Almeida raconte la genèse de la réalisation de cette histoire, c'est-à-dire des informations extrêmement utiles notamment pour saisir le processus de censure à l'égard de l'ouvrage de Paes. E. Denison Ross a publié ce prologue ainsi qu'une traduction anglaise, reprise et corrigée par C. F. Beckingham et G. W. B. Huntingford⁷⁴, dont on peut à présent citer un extrait qui permettra de reprendre le fil de l'enquête menée à propos de la censure du livre du père Paes :

« Surtout, je veux que l'on sache que le père Pero Paez, duquel plus avant je ferai largement mention, commença à composer cette *Historia de Ethiopia*. Les supérieurs [de la Compagnie] en Inde lui envoyèrent ce que le père Frei Luis de Urreta avait édité à Valence peu de temps avant, afin qu'il réfute les nombreuses erreurs et mensonges que João Baltezar avait mis dans la tête du dit-auteur. Ce

variante fondamentale entre les deux manuscrits, que E. Denison Ross avait relevée dans les années 1920, n'a jamais été étudiée et reste encore inédite.

69. Selman Säğäd, il s'agit du nom de règne du roi Susneyos (1607-1632).

70. E. Denison Ross, 1921-23a : 523.

71. *RÆSOI* 6, 1907 : VI.

72. Ces historiographes portaient le titre de *sahäfe te'zaz* et étaient chargés d'écrire l'histoire du roi. Il l'accompagnait dans ces déplacements et était bien souvent le témoin direct des événements qu'il relatait (cf. D. Toubkis, 2000 : 45-48).

73. *RÆSOI* 6, 1907 : 115.

74. E. Denison Ross, 1921-23b : 786 (version anglaise) et 794 (texte portugais) ; M. Almeida, 1954 : XXXIII-XXXIV. À propos de ce prologue, C. Beccari s'étonnait que le manuscrit du British Museum n'en contienne pas (*RÆSOI* 5, 1907 : XLVIII-XLIX), car remarquait-il, Almeida au cours de son histoire y fait référence (*RÆSOI* 5, 1907 : 131-132).

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

que fit le père Pero Paez, mais comme sa principale intention était la réfutation (du livre d'Urreta) il n'a pas conduit l'histoire [de manière] aussi cohérente et ordonnée qu'il était souhaitable. En même temps, comme il était Castillan, il commit des fautes avec la langue portugaise dans laquelle il écrivit, étant en train d'oublier énormément la [langue] espagnole, dont il ne s'était pas servi depuis des années. Pour ces raisons le supérieur [de la mission éthiopienne], qui était alors le père António Fernandes, avec le consentement des autres pères de l'assemblée tenue à Gorgorra au début de l'année 1626, me chargea de décrire cet État chrétien pour le service de Dieu et dans le but de le faire plus largement connaître »⁷⁵.

Almeida proposait dans ce prologue les principaux arguments qui avaient été développés pour que le travail du père Paes soit écarté.

Une lutte d'influence entre missionnaires d'Éthiopie

On ne peut qu'être étonné par la différence entre les deux témoignages d'Almeida. Le premier, en 1624, est particulièrement élogieux à l'égard du manuscrit de Paes alors que le second semble quelque peu résigné devant cette tâche qu'on lui avait confié. La première partie de cette citation montre bien l'embarras dans lequel se trouve Almeida en attribuant au père Paes la genèse de cette *Historia de Ethiopia a alta ou Abassia*. En vérité, c'est une totale réécriture que mène Almeida dans son ouvrage, certes en se servant des écrits de Paes, mais en gommant tout l'aspect polémique à l'égard de Luis de Urreta. Cet extrait montre également que les arguments présentés en 1624 comme pertinents étaient devenus des handicaps.

Il y a, par exemple, celui concernant la nationalité de Pero Paes. Dans son premier rapport M. d'Almeida saluait la nationalité castillane comme un avantage puisqu'elle permettrait de faire taire des adversaires qui verraient dans cette réfutation un règlement de comptes entre Portugais et Castillans. Près d'une vingtaine d'années plus tard, on assiste à un jeu de bascule : sa nationalité castillane l'avait empêché d'écrire dans un portugais correct. Une modification tout à fait intéressante surtout si l'on tient compte du fait qu'elle provient du même homme.

75. Je me suis appuyé sur le texte portugais pour la traduction française de cet extrait (E. Denison Ross, 1921-23b : 794).

Mais il s'agit là de l'argument secondaire, le principal étant l'incompatibilité entre la réfutation et l'histoire. Le reproche qui semble être fait à Pero Paes, c'est de s'être laissé aller à faire ce qu'on ne lui demandait pas. C'était une réfutation qu'on lui avait commandée et pas une réfutation-histoire. Or Paes proposait une formule tout à fait nouvelle : une histoire au ressort polémique. C'est cette dernière qui l'a poussée à engager des recherches dans la documentation éthiopienne et des recherches sur le « terrain » afin de vérifier ou de contredire les affirmations de Luis de Urreta. Évidemment pour les hommes du XX^e siècle, ce genre d'ouvrage est en effet celui qui présente le plus d'intérêt et qui fait preuve d'un certain esprit critique. Mais cette réaction de rejet à l'égard de l'ouvrage de Pero Paes est aussi le reflet de la manière dont on pense au XVII^e siècle, chez les jésuites de la province d'Inde tout au moins, qu'il faut écrire l'histoire. L'histoire n'est pas la réfutation, elle doit être écrite dans une langue subtile, plus recherchée et correcte, agrémentée de nombreuses références aux Anciens, aux Écritures et être cohérente et ordonnée ; ce à quoi se livre M. d'Almeida avec son *Historia*.

L'extrait du prologue de l'Histoire d'Almeida implique aussi le supérieur de la mission éthiopienne António Fernandes dans la censure du travail de Paes. Cette décision de réécrire l'*Historia de Ethiopia* de Pero Paes n'est certainement pas à imputer essentiellement à António Fernandes. Tout d'abord, d'après ce que dit Almeida la décision fut prise de façon collégiale et selon toute vraisemblance lors du regroupement des pères à la résidence de Gorgora à l'époque de Noël en 1625. À cette occasion, tous les jésuites se réunirent sur l'ordre de Manoel d'Almeida, alors visiteur, afin de pratiquer les *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola, et pour certains de renouveler leurs vœux ⁷⁶.

Le patriarche Mendes qui vient en Éthiopie avec le manuscrit de l'*Historia* est également impliqué dans ce processus de censure. Enfin, si A. Fernandes n'est pas le seul « responsable » de cette nouvelle commande, il n'en demeure pas moins qu'il a dû jouer un rôle non négligeable dans cette affaire. Premièrement, c'est sa main correctrice qui modifie la fin de la page dédicatoire du manuscrit. Deuxièmement en 1624, si le manuscrit de Paes était achevé, il n'avait toujours pas pris de disposition afin d'envoyer le travail à Goa.

76.Sauf ceux de la province du nord (celle du Tigré) à cause de la distance, ARSI, *Goa 39 II*, doc. 52, fol. 312 (Extrait de la lettre annuelle de 1625 à 1626 écrite par Gaspar Paes).

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

Enfin, troisièmement parallèlement au travail de Paes, A. Fernandes s'est attaché plus particulièrement aux questions théologiques et dès son arrivée en Éthiopie (1604) il a travaillé à l'élaboration d'un catalogue des erreurs théologiques éthiopiennes. La lettre annuelle de la province de Goa de 1610⁷⁷ contient une lettre d'António Fernandes adressée au visiteur de l'Inde, dans laquelle le jésuite d'Éthiopie se plaignait de ce que l'on n'ait pas fait à Goa un livre afin de réfuter les erreurs des Éthiopiens. Il envoyait à nouveau un catalogue, mais estimait qu'il serait préférable qu'un livre soit composé par les pères se trouvant en Éthiopie⁷⁸. En 1621, il était encore, selon ce que laisse entendre Diogo de Mattos, occupé par la rédaction d'un ouvrage visant à réfuter les « erreurs » théologiques éthiopiennes, ouvrage qui dut être complété afin de répondre aux controverses survenues depuis 1610⁷⁹. Il semble que l'on peut établir un lien entre le livre non encore achevé en 1621 auquel A. Fernandes se consacre et celui qui paraît à Goa en 1642 du même auteur, ayant pour titre *Magseph Assetat* [Mäqäfiä äsetat / *Le fouet des mensonges*]⁸⁰. C'est Manoel d'Almeida qui permet d'étayer cette liaison quand il écrit à la fin de son ouvrage :

« Il [le père António Fernandes] n'écrivit pas peu, parce que dès qu'il arriva en Éthiopie il se renseigna à propos des erreurs des Abyssins et bientôt il commença à écrire contre eux un livre dans lequel il les réfutait, lequel fut par la suite augmenté, prouvant les vérités catholiques et expliquant les erreurs contraires avec les autorités tirées des mêmes livres abyssins, principalement de leur *Haymanot Abau* [*Haymanot Abäw/Foi des Pères*]⁸¹. Ce livre, après que le père vint d'Éthiopie, avec l'aide de quelques Abyssins, qui de là vinrent, il le traduisit dans leur langue du livre [ge'ez] et avec les caractères abyssins (que sa sainteté le pape Urbain VIII envoya de Rome au patriarche dom Afonso Mendez), il fut imprimé au collège de saint Paul [de Goa] pour pouvoir envoyer

77. ARSI, *Goa 33 I*, doc. 31, fol. 333-334.

78. L'extrait de la lettre annuelle a été publié par C. Beccari dans *RÆSOI* 11, 1911 : 201-203.

79. *RÆSOI* 11, 1911 : 484.

80. Cf. notice de F. M. E. Pereira, 1886. Il s'agit d'un ouvrage visant à répondre aux controverses entre les jésuites et les religieux éthiopiens, dont un exemplaire se trouve à la Bibliothèque nationale de Lisbonne.

81. Le *Haymanot Abäw* (*La Foi des Pères*) est un recueil de citations patristiques confortant la doctrine monophysite quant à la Trinité, l'Incarnation et la nature de Jésus Christ, traduit par Mäba'äyön, fils du ras 'Amdu, durant le règne de Gälawdéwos (1540-1559) (Voir H. Zotenberg, 1877 : 84).

les volumes (comme déjà furent envoyés quelques-uns) en Éthiopie. Il s'intitule *Magseph Assetat* [Mäqäftä äsetat], ce qui veut dire : *Flagellum mendaciorum*, en opposition à un autre que le *ras* Athanateus composa en Éthiopie, lequel s'intitule : *Masgab Haimanot*⁸² »⁸³.

Ce livre imprimé au collège de saint Paul à Goa en 1642⁸⁴ fut, comme l'indique M. d'Almeida, commencé en Éthiopie, augmenté au cours des années passées en ces lieux et traduit dans la langue classique éthiopienne, le ge'ez, grâce à la collaboration d'Éthiopiens qui accompagnèrent les pères dans leur fuite après leur expulsion (en 1633) et qui devaient probablement être passés au catholicisme.

La ténacité des jésuites de Goa est assez remarquable : même près de 10 ans après leur éviction d'Éthiopie ils n'avaient pas abandonné la « lutte » théologique. La traduction en ge'ez démontre leur volonté de toucher un public le plus large possible, mais en même temps extrêmement ciblé. Seuls les lettrés, les religieux éthiopiens, pouvaient saisir la langue et donc la signification du discours.

À la différence de l'*Historia de Ethiopia* de Pero Paes qui devait rester dans les cartons des archives de la Compagnie de Jésus⁸⁵ avant d'être mis au jour par C. Beccari, au début du XX^e siècle, le livre du père António Fernandes était publié. Ne peut-on pas déceler à travers ce résultat la concurrence entre les deux hommes cherchant à faire paraître leurs travaux issus de nombreuses heures de labeur. Il faut rappeler que l'intention du père Paes de publier son œuvre apparaît au travers de la dédicace adressée au général de la Compagnie, intention qui fut barrée par la main de Fernandes. La mise en place par ce

82. Le *Mäzgäbä Haymanot (Trésor de la Foi)*, qui aurait été rédigé, selon Enrico Cerulli, entre 1555 et 1559, est un opuscule formé de deux parties distinctes : la première est un abrégé des quatre conciles (Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine) selon la tradition de l'Église monophysite d'Alexandrie et d'Éthiopie, probablement traduit à partir de l'arabe ; la seconde partie est proprement éthiopienne, et répond directement aux objections des jésuites. Pour son édition, voir E. Cerulli, 1960 : III-VIII, 1-65 (texte ge'ez) et 67-101 (traduction italienne).

83. *RÆSOI*, 7, 1908 : 475-76.

84. Cf. C. da Silva, 1993 : 136-37. L'auteur donne la liste des publications sorties de l'atelier de typographie du collège de saint Paul de Goa, dans laquelle figure le *Magseph Assetat*.

85. En effet, Almeida lors de la rédaction de son appendix à son *Historia* écrit entre 1633 et 1644 confirme la destinée du manuscrit de Paes, « le livre qu'écrivit le père Pero Pais concernant les choses de l'Éthiopie, lequel bien que non imprimé est conservé dans les archives des provinces de l'Inde et du Portugal » (SOAS, *MS 11966*, fol. 20v-21).

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

dernier de blocages, de censures et de l'obtention d'un assentiment général, lui permit d'écarter la possibilité d'une édition du manuscrit de Paes.

De plus, en demandant à Manoel d'Almeida de réécrire l'*Historia*, il utilisait un moyen habile de le mettre dans sa « poche », puisque ce dernier s'était prononcé en faveur d'une publication deux ans auparavant.

En définitive, toute cette affaire invite à réfléchir sur un des épisodes de cette mission éthiopienne et notamment sur les relations existant entre les jésuites d'Éthiopie. Il est tout autant difficile d'être catégorique sur ce qui s'est réellement produit que d'avancer que ce groupe de missionnaires d'Éthiopie constituait un corps social uni et sans faille. Il est également à signaler que si l'on assiste à une censure effective, celle-ci ne dépasse pas la sphère de la province de l'Inde. L'affaire ne remonte pas jusqu'à Rome.

Cependant une autre question vient à l'esprit. La réfutation de Urreta, commandée dans les années 1613/1614, était-elle devenue obsolète en 1624 ? La consultation du manuscrit d'Almeida de la SOAS et d'une partie encore inédite, permet d'apporter une réponse.

La réfutation de Urreta : un appendix à l'Historia d'Almeida

Dans l'édition de C. Beccari de l'*Historia de Ethiopia a alta e Abassia* de M. d'Almeida, on constate en effet que l'auteur a gommé la quasi totalité des références au dominicain Luis de Urreta. L'explication de ces éliminations se trouve dans l'extrait du prologue à l'histoire d'Almeida cité précédemment. C'est précisément parce que Pero Paes fit de la réfutation d'Urreta le point d'orgue de son *Historia* que celle-ci, du point de vue de ses supérieurs, ne put correspondre aux critères de cohérence réclamés pour la rédaction d'une histoire.

La mise à l'écart de l'ouvrage de P. Paes et sa réécriture par Almeida semblent s'être faites essentiellement en raison de son caractère polémique. En effet, si les références aux ouvrages du dominicain sont éliminées dans l'*Historia* d'Almeida, en revanche, l'auteur reprend et s'appuie sur l'*Historia de Ethiopia* de Paes pour ce qui est des faits. Il le reconnaît lui-même, en ce qui concerne par exemple la *geste* de l'expédition en territoire éthiopien du capitaine portugais Dom Christovão da Gama en 1541. N'ayant aucune documentation de référence à sa disposition, il signale qu'il utilisera le « Traité des choses de cette terre » du père Paes « qui n'est pas imprimé, parce que le

père le laissa imparfait, notre Seigneur l'ayant pris avant qu'il ne puisse y mettre la dernière main [les dernières corrections]. Duquel traité je m'aide énormément dans toute cette histoire »⁸⁶. Almeida écrit en conclusion des chapitres dans lesquels il vient de reprendre Pero Paes : « Jusqu'à maintenant, j'ai copié au pied de la lettre ce que j'ai trouvé écrit dans le [l'ouvrage du] père Pero Paes, sans diminuer ni augmenter... »⁸⁷.

L'élimination du caractère polémique chez Almeida ne signifie pas que la réfutation des ouvrages du dominicain n'a plus lieu d'être. On peut l'affirmer grâce au manuscrit d'Almeida conservé à la SOAS. En effet, à la suite de son *Historia de Ethiopia a alta e Abassia* se trouve une annexe intitulée : « Appendix à l'Histoire de l'Éthiopie dans lequel les principales erreurs qui furent écrites dans une [Histoire] imprimée à Valence en 1610, sont réfutées »⁸⁸.

Puisque l'auteur évoque, « Façiladas son fils, qui règne aujourd'hui »⁸⁹, on peut proposer une fourchette pour la datation de cet appendix, cette référence concerne le fils du roi Susneyos (1607-1632), le restaurateur de la foi alexandrine, celui qui chassa les jésuites de son royaume, c'est-à-dire Fasilädäs dont le règne dura de 1632 à 1667. Étant donné qu'Almeida meurt le 10 mai 1646 et que son ouvrage venait depuis peu d'être achevé⁹⁰, cette annexe fut écrite entre 1632 et 1646 et probablement à Goa après l'expulsion d'Éthiopie (1633)⁹¹. L'existence de cet appendix encore inédit est tout à fait intéressant. Plus de vingt ans après la parution des ouvrages de Luis de Urreta la polémique était toujours d'actualité (Almeida reprend dans l'ordre les chapitres du livre de Urreta et avance, à la manière de son collègue Paes, des arguments visant à contredire le dominicain). L'appendix renforce et éclaircit son prologue, la polémique contre Urreta comme « moteur » de l'*Historia de Ethiopia* rendait

86.*RÆSOI* 5, 1907 : 270. Il s'agit de la fin du chapitre 7 de son livre III ; les chapitres suivants (8 à 16) reprennent ceux de l'*Historia de Ethiopia* de P. Paes, livre I, chapitres 31 à 36 (*RÆSOI* 2, 1905 : 293-343 ; P. Pais 1, 1945 : 243-285).

87.*RÆSOI* 5, 1907 : 316.

88.SOAS MS 11966 [fol. 9] « Appendix à Historia de Ethiopia na qual se refutam os principaes erros q[ue] andão escritos em huã q[ue] se imprimio e[m] Valença no año de 1610 ». Cette annexe occupe les folios 9v à 48 à la suite de l'*Historia de Ethiopia a alta e Abassia*. Le manuscrit du British Museum (*Add MS 9861*) utilisé et édité dans son intégralité par C. Beccari dans la collection *RÆSOI* vol. 5-7, de 1907 à 1908, ne contient pas cette annexe.

89.SOAS MS 11966, fol. 26v, « e Façiladas seu filho, q. hoje reina ».

90.*RÆSOI* 5, 1907 : XLIII.

91.*RÆSOI* 7, 1908 : 263.

incohérent l'ensemble. La réfutation entrerait dans une catégorie différente de celle de l'histoire et par conséquent les deux genres devaient être dissociés.

Cependant, ironie de l'histoire, alors que Manoel d'Almeida s'était livré à la réécriture de l'*Historia* de Pero Paes, car celle-ci était impubliable en l'état, son *Historia*, expédiée au Portugal en 1646, avec une dédicace au souverain portugais João IV, fut à son tour saisie par l'Inquisition et censurée. Le provincial des jésuites du Portugal, Balthasar Telles ayant noté le caractère majeur de l'œuvre, décida de la remanier et de l'abrégé afin de correspondre davantage aux goûts de l'époque⁹². Mais ceci est une autre histoire.

Afin de mieux comprendre comment les choses s'articulent pour chacun des auteurs, de voir la logique respective de l'utilisation de la documentation éthiopienne, il faut s'attarder sur quelques exemples qui introduiront à une réflexion plus large sur les sources missionnaires.

L'UTILISATION JÉSUIQUE DE LA DOCUMENTATION ÉTHIOPIENNE

Il ne servirait à rien de résumer chacune de ces *Histoires*. Aussi, ai-je préféré comparer l'utilisation de la documentation propre à nos deux auteurs missionnaires afin de mieux comprendre la nature de leur démarche respective.

Paes est le premier auteur européen à se servir des sources éthiopiennes en les lisant, en les comprenant et en les traduisant. Même si F. Álvares, par exemple, produit sur le royaume du prêtre Jean un témoignage de grande valeur, sa connaissance limitée des langues éthiopiennes et sa présence bien courte en Éthiopie l'amènent à survoler certains événements et à interpréter de façon décalée certaines situations⁹³. L'œuvre de Paes représente bien un événement sans précédent.

Trois thèmes ont été retenus afin d'illustrer l'utilisation de la documentation éthiopienne par des auteurs jésuites. Premièrement, la manière dont les jésuites relisent l'histoire et interviennent dans l'élaboration de sources « endogènes » (avec l'exemple de la lettre du roi Susneyos de 1607). Deuxièmement, de quelle façon les sources éthiopiennes deviennent des

92. Il n'est pas inutile de faire remarquer qu'à partir de 1615, au Portugal et en Espagne fut réservée de manière perpétuelle une place à un dominicain au conseil général de l'Inquisition, permettant ainsi à l'ordre de réaffirmer ses positions au sein même des structures du Saint Office (cf. F. Bethencourt, 1994 : 70, 80-84, 86, 89, in M. J. Ramos, 1999 : 248-249).

93. Cf. chapitre I, p. ?? sq.

instruments entre les mains des auteurs (avec l'exemple du récit hagiographique du saint éthiopien Täklä Haymanot). Troisièmement, comment l'utilisation jésuite de la documentation éthiopienne permet de déceler des censures, aussi bien du côté éthiopien que du côté missionnaire (avec l'exemple de la *Chronique* du roi Susneyos et du traité théologique du *Refuge de l'âme*).

Relecture historique et intervention dans l'élaboration des sources

« endogènes »

Éthiopie, 14 octobre 1607. Le roi Susneyos monté depuis peu sur le trône décide d'écrire une lettre au souverain pontife Paul V (1605-1621). À peine deux mois plus tard, le 10 décembre 1607, c'est au souverain espagnol Philippe III (1598-1621) qu'il s'adresse. Afin d'appuyer sa demande et de souligner qu'elle n'est pas celle d'un souverain esseulé, deux dignitaires, le *ras* 'Atenatéwos, gouverneur de la province du Goğğam et Keflä Wahed le gouverneur de la province du Tigré (au nord de l'Éthiopie), soutiennent le roi en écrivant aussi. Pour le premier, le 13 décembre 1607, une lettre au roi d'Espagne et une seconde au vice-roi de l'Inde. Quant au second il adresse, le 16 décembre 1607, un courrier au vice-roi de l'Inde⁹⁴. Ces lettres marquent le début d'une correspondance particulièrement régulière entre le roi Susneyos et les cours européennes et c'est par l'intermédiaire des missionnaires jésuites présents en Éthiopie qu'il tente d'entrer en contact avec ces dernières. Les jésuites d'Éthiopie et a fortiori ceux de Goa et d'Europe vont interpréter cette correspondance, notamment celle du début de son règne (1607), comme un désir de soumission à la papauté. En fait, la réalité fut différente, puisque ce ne fut qu'en 1622 que le roi Susneyos se convertit à la foi romaine.

Le cas de la lettre du roi éthiopien adressée au pape Paul V (1605-1621), et datée de 1607, semble être une illustration significative de la manière dont un objet, en l'occurrence ici une lettre, peut non pas subir de profondes modifications internes, mais des relectures interprétatives. Le père Pero Paes est « mêlé » par deux fois à cette affaire. Une première fois, en 1607, comme traducteur et intermédiaire entre la cour pontificale et la cour du roi éthiopien et une seconde fois, entre 1613-14 et 1622, quand il intègre dans son *Historia de*

94.ARSI, *Goa 33 I*, doc. 24, fol. 222-223v. se trouvent des nouvelles de la mission d'Éthiopie et les lettres de Susneyos et du *ras* 'Atenatéwos.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

Ethiopia une version portugaise de cette lettre. Entre ces deux dates, le discours tenu autour du même objet est légèrement différent.

Le parcours que l'on propose guidera dans la compréhension de la raison pour laquelle une lettre adressée au pape se retrouve dans un ouvrage écrit en Éthiopie une dizaine d'années plus tard. Quels sont les canaux empruntés pour rendre possible l'opération ? Il permettra ensuite de montrer comment le père Paes, en contact très fréquent avec la cour éthiopienne, évolue dans sa manière de considérer l'adhésion du souverain au catholicisme.

Des lettres intégrées dans la logique de l'obédience à Rome

Les lettres des dirigeants éthiopiens de 1607 se retrouvent dans le manuscrit n° 24 du catalogue *Goa 33 I, Goana Historia 1600-1612* des Archives romaines de la Compagnie de Jésus. Ce manuscrit, rédigé à Goa, est la lettre annuelle de cette province pour l'année 1608. Ce document indique le nombre des jésuites dans la province de Goa (258) pour l'année 1608, l'état de la maison professe de Goa, du collège de Saint-Paul de Goa, de la maison provinciale de Goa, du collège de Margão et de ses résidences, de celui de Bassein, de Tanâ, de Damão, de la maison de Chaul, de celle de Diu et enfin de la mission d'Éthiopie⁹⁵. C. Beccari l'avait utilisé en partie pour l'édition de la copie de la lettre de Keflä Wahed, gouverneur de la province du Tigré, appelé dans les sources missionnaires Cafluade⁹⁶.

La présence des lettres dans ce manuscrit permet de penser qu'elles ne furent pas directement envoyées à leurs destinataires, mais qu'elles transitèrent par Goa avant d'atteindre l'Europe. En ce qui concerne la forme sous laquelle elles arrivèrent à Goa, même si les archives, à ma connaissance, n'en conservent pas la trace, il est possible de penser qu'elles furent rédigées en éthiopien, en ge'ez probablement. Cependant, pour que ces lettres puissent être lues et comprises à Goa et en Europe, les missionnaires d'Éthiopie les ont traduites en espagnol (c'est le cas pour les deux lettres du roi et celle du *ras* 'Atenatéwos au roi d'Espagne) et en portugais (celle du *ras* 'Atenatéwos au vice-roi de l'Inde et celle de Keflä Wahed). Cette hypothèse est envisageable dans la mesure où d'autres lettres du roi Susneyos, entre autres celle du 8 juin

95.ARSI, *Goa 33 I*, doc. 24, fol. 216-223v.

96.*RÆSOI* 11, 1911 : 138-139.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

1610⁹⁷, sont présentées de cette façon (cf. figure 27, à titre d'exemple). Un autre élément vient appuyer cette hypothèse : le père de Goa qui écrivit le rapport annuel de la province de l'Inde l'a fait entièrement en portugais, sauf lorsqu'il a réutilisé les versions espagnoles des deux lettres du roi et celle du *ras* 'Atenatéwos au roi d'Espagne et qu'il les conserve telles quelles. Cet indice formel indique tout simplement que le jésuite de Goa recopia les versions européennes qui se trouvaient à la suite des versions éthiopiennes, ces dernières étant inutiles à ceux qui liraient la lettre de la province de l'Inde pour l'année 1608.

Outre la question de la langue, il faut maintenant se pencher sur le contenu de ces lettres ? L'objet de la correspondance des gouverneurs des provinces d'Éthiopie est d'exprimer la même demande en des termes différents, par conséquent je ne présenterai ci-après que la traduction française de la version espagnole (faite probablement par le père Pero Paes, le seul Castillan parmi les missionnaires d'Éthiopie et quasiment en permanence aux côtés de l'empereur) de la lettre de Susneyos adressée au souverain pontife, Paul V, le 14 octobre 1607 :

97. Ces lettres sont conservées aux ARSI et ont été éditées par C. Beccari. Pour la première, voir *RÆSOI* 11, 1911 : 204-205 et *RÆSOI* 1, 1903 : 257 (avec une version italienne de I. Guidi). Voir également J.-B., Coulbeaux, 1932 : 188 (version française abrégée). Pour celle du 3 juillet 1614, voir *RÆSOI* 11, 1911 : 334-336 ; pour celle du 2 juillet 1615, voir *RÆSOI* 11, 1911 : 360-362. Cette liste n'est pas exhaustive, C. Beccari en ayant publié d'autres dans la collection mentionnée ci-dessus.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

Figure 27 (texte ge'ez et version latine d'une lettre de Susneyos de 1610. Mss des ARSI)

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

« Copie de la lettre de l'empereur d'Éthiopie à sa Sainteté.

Lettre de l'empereur de l'Éthiopie Malâc Çaget [Malak Sagad] envoyée au saint pape de Rome avec la paix du Christ Notre Seigneur qui nous a choisi et nous a lavé de nos péchés par son sang et a fait de nous un royaume et des prêtres de son Dieu et Père. Que cette paix soit toujours avec Votre Sainteté et avec toute l'Église chrétienne, amen. Il y a déjà longtemps que nous avons une grande affection pour les chrétiens de ces parties [pour les catholiques], pour les bienfaits que ce royaume reçut d'eux, quand dans le passé, les Portugais le libérèrent de la tyrannie des Maures et le restituèrent à son premier état et tranquillité, et parce que bon nombre d'entre eux sont morts avec mon père, lorsque celui-ci voulait accomplir ce que nos aïeux avaient promis avec un serment. Maintenant que, grâce à la miséricorde de Dieu notre Seigneur, nous avons le gouvernement de cet empire, nous sommes déterminés à renouveler l'amitié avec les fidèles en Christ, parce que notre empire se trouve en difficulté à cause des guerres incessantes des années passées ; bien que nous ayons soumis quelques ennemis de notre maison [Éthiopiens], néanmoins nous en avons d'autres plus puissants qui sont des gentils [païens] qui s'appellent Gâla [Oromo], qui ont en leur possession une grande partie de notre empire et ont brûlé de nombreuses églises et, ce qui est pire, donnent chaque jour de nouveaux assauts exerçant de grandes cruautés sur les veuves, les enfants et les vieux, ce que nous ne pouvons contenir sinon avec l'aide de notre frère l'empereur d'Espagne. C'est pour cette raison que nous demandons qu'il nous aide, comme dans le passé le firent ses prédécesseurs, les rois du Portugal pour les nôtres. Mais afin qu'il n'y ait pas d'erreur, nous sommes déterminés à demander instamment à Votre Sainteté, qui est le père et le pasteur de tous les fidèles en Christ, qu'elle veuille bien écrire à notre frère [roi d'Espagne], et lui présenter notre requête avant que ces Gâlas ne réunissent plus de forces. Quant à l'entrée dans nos terres, il n'y a aucune difficulté, car ceux qui gardent notre mer n'ont aucune puissance ; et parce que nous sommes certains que Votre Sainteté nous aidera comme la nécessité le demande nous lui épargnons davantage de paroles.

Au père Pero Paez, nous avons recommandé de rendre compte de manière plus complète à Votre Sainteté de la situation de notre empire, de l'amour que nous avons pour les fils des Portugais qui se trouvent ici, et de l'attention [que nous portons] aux églises des pères, [père Paes] auquel je vous demande d'accorder autant de crédit qu'à notre lettre. Nous continuons de prier

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

le Christ Notre Seigneur de veiller sur votre Sainteté pour de nombreuses années pour le bon gouvernement de l'Église universelle.

Écrite en Éthiopie le 14 octobre 1607 »⁹⁸.

C'est avec une introduction particulièrement pleine d'espoir que ces cinq lettres furent intégrées dans ce rapport annuel. Celles-ci provoquaient à Goa la « joie » et la « consolation », car cette chrétienté contaminée par les « hérésies » donnait des signes permettant d'espérer une soumission prochaine à Rome, parce que c'était le désir de « l'empereur ». Malgré les difficultés rencontrées par le roi (des opposants parmi les siens et des ennemis de l'extérieur), les lettres témoignaient de son empressement et c'était donc la raison pour laquelle elles devaient figurer dans cette lettre annuelle⁹⁹. Elles se trouvaient intégrées dans la logique de l'obédience à Rome.

Les liens de parenté spirituels entre le royaume d'Éthiopie et l'Europe, qui ont permis dans le passé à l'Éthiopie de combattre l'envahisseur musulman, sont les arguments mis en avant. Susneyos fait allusion à l'aide de Lisbonne qui envoya des Indes une expédition militaire, sous la conduite de Christovão da Gama, le fils du célèbre navigateur, afin d'aider l'empereur éthiopien Lebnä Dengel (1508-1540). Après la mort de Lebnä Dengel, Gälawdéwos (1540-1559), le nouveau roi, était rejoint par la troupe de da Gama (environ quatre cents militaires portugais). Le 22 février 1543, l'armée de l'envahisseur musulman, Grän (le gaucher), fut mise en déroute et son chef abattu¹⁰⁰. Le roi exprime ici sa reconnaissance vis-à-vis de l'aide que le Portugal apporta à l'Éthiopie au cours de cette période difficile et souhaite la traduire en « s'acquittant de ce que nos aïeux avaient promis par un serment ».

Il s'agit pour le roi de rappeler les lettres écrites par Lebnä Dengel (1508-1540) au pape Clément VII, rapportées en 1526 lors du retour de l'ambassade de Rodrigo da Lima et apportées à Rome en 1532 par Francisco Álvares, dans laquelle le roi éthiopien souhaite se soumettre à Rome¹⁰¹.

En 1607, Susneyos souhaite s'acquitter du serment de son prédécesseur, mais en posant une condition. À ce moment, la menace est différente, puisqu'il

98.ARSI, *Goa 33 I*, fol. 222v. Pour la transcription de cette version espagnole, cf. Annexe 3.

99.ARSI, *Goa 33 I*, fol. 222v.

100.J. Cuoq, 1981 : 254-259. À propos des effets que produisit l'invasion de Grän sur la société éthiopienne, voir B. Adjemian, 1995.

101.Quant à cette soumission du souverain éthiopien Lebnä Dengel, cf. chapitre 1.

s'agit des Oromo ¹⁰², une nation « païenne », mais le raisonnement tenu par le roi revient à dire qu'il ne pourra s'acquitter du serment fait par Lebnä Dengel qu'à condition de recevoir un soutien militaire. Cette condition *sine qua non* sera un élément récurrent dans toute la correspondance de Susneyos avec l'Europe jusqu'en 1622 ¹⁰³. Ainsi, cette première lettre du souverain permet de saisir la manière dont il considéra le catholicisme, c'est-à-dire comme un moyen de renforcer son pouvoir ¹⁰⁴ et de recevoir de l'aide de l'Europe, ce qui équivalait à du chantage. Un autre témoignage du père Paes vient étayer cette hypothèse ; il s'agit d'une lettre qu'il adressa au père Thomas de Ituren ¹⁰⁵ le 14 septembre 1612, dans laquelle il se propose de lui relater tous les événements survenus depuis son arrivée en Éthiopie (1603). En racontant sa première rencontre avec Susneyos qui eut lieu en 1607, il le décrit ainsi :

« Il avait alors trente ans ; un homme grand et bien fait, de couleur brune, très grand militaire mais peu lettré, ainsi pendant les quinze jours où je me trouvai avec lui, je ne pus rien traiter des choses de la foi, parce que les quelques fois où j'amenais la conversation sur cela il n'y portait pas d'intérêt, parce qu'il s'en divertissait avec autre chose » ¹⁰⁶.

Ce récit est précieux pour plusieurs raisons, et notamment parce que la lettre n'est pas adressée à la hiérarchie goanaise et romaine puisque Pero Paes écrit à son ancien professeur de théologie, quand il étudiait au collège de Belmonte en Espagne. Il s'agit bien évidemment pour Paes de raconter les événements relatifs à la progression de la foi catholique en Éthiopie, mais n'écrivant pas directement à son supérieur, il était plus facile de donner ses appréciations personnelles. Ensuite, cette lettre écrite en 1612 est déjà une réflexion sur les événements passés, or à cette date ses contacts avec le roi donnent à espérer d'une manière plus concrète le rapprochement de l'Éthiopie avec Rome. Ainsi le sentiment que Susneyos éprouve peu d'intérêt pour les questions religieuses en 1607, sentiment dont le missionnaire fait part à Ituren,

102. Voir M. Hassen, 1990 ; B. Adjemian, 1995.

103. À propos de l'analyse de la correspondance, cf. H. Pennec, 1996 : 145-146.

104. Voir S. B. Chernetsov, 1994 : 205-212; cf. chapitre IV.

105. Pero Paes resta en contact avec Thomas de Ituren (onze lettres envoyées dès 1589 jusqu'en 1617 ont été publiées par Beccari dans *RÆSOI* 11, 1911 : 3-6 ; 6-10 ; 10-12 ; 12-22 ; 22-26 ; 26-28 ; 29-32 ; 32-35 ; 212-276 ; 336-360 ; 382-386), lequel était entré dans la compagnie de Jésus en 1577 et enseigna la philosophie et la théologie au collège de Belmonte (*RÆSOI* 11, 1911 : 3).

106. *RÆSOI* 11, 1911 : 250-251.

correspond à une certaine réalité. De plus, cette impression ressentie lors du premier contact ne s'est pas effacée avec les années, puisqu'il en parle cinq ans plus tard. Par conséquent, le point de vue développé par le missionnaire dans cette lettre permet d'insister davantage sur l'appui politique que cherchait à obtenir Susneyos en envoyant ces lettres et non sur son penchant pour le catholicisme.

Il est vrai que le roi déclarait vers la fin de sa lettre qu'il chargeait le père Paes d'en dire davantage quant à leur attitude vis-à-vis des Portugais, des églises des pères, etc. Paes dut probablement accompagner ces cinq lettres d'une missive personnelle dans laquelle il dut insister sur les excellentes dispositions de Susneyos à propos du catholicisme. L'introduction aux lettres que l'on a dans la relation annuelle de 1608 pour la province de Goa est probablement le résumé des idées développées par Pero Paes. Il est difficile de l'affirmer, puisqu'aucune lettre de 1607 de Paes ne se trouve dans les archives de la compagnie. Quoi qu'il en soit, il se réjouissait trop rapidement, car la conversion de l'Éthiopie était loin de se faire.

Cette relation annuelle était destinée au général de la compagnie de Jésus, Claudio Aquaviva (1581-1615). Elle ne devait pas rester à Rome, où toute la correspondance des missions arrivait, mais être en partie éditée au Portugal.

Son édition par Fernão Guerreiro (1611) : la confirmation d'une conversion prochaine de l'Éthiopie

Fernão Guerreiro, présenté précédemment, en 1611, édita avec l'autorisation de Claudio Aquaviva, le général de l'ordre, les lettres annuelles des terres de mission des années 1607 et 1608, sous le titre « Relation annuelle des choses que firent les pères de la compagnie dans les régions de l'Inde orientale [...] ». Dans ce volume, quatre lettres sur cinq (celle de Keflä Wahed étant simplement signalée) sont citées intégralement dans la relation concernant l'Éthiopie. En guise d'introduction aux événements de cet endroit, l'auteur signalait que « parmi les entreprises de la plus haute importance qu'il y eut dans tout l'Orient, touchant aux choses de notre sainte foi, il y a la réduction de ce grand empire de l'Éthiopie (sur l'Égypte) à la sainte Église romaine... »¹⁰⁷. Les lettres furent intégrées dans un chapitre particulièrement orienté, puisque celui-

107.F. Guerreiro, 1611 (réédit. 1942 : 31).

ci se proposait de relater les circonstances de la conversion du roi ¹⁰⁸. Pour appuyer ses dires, F. Guerreiro utilisa les lettres de Luis de Azevedo, l'une de 1607 ¹⁰⁹ et l'autre de 1608 ¹¹⁰, dans lesquelles on trouve des récits de conversions parmi les Éthiopiens, mais également d'autres informations sur le pays même. Ainsi en Europe, mais déjà à Goa, la lecture de ces lettres fut interprétée d'une manière extrêmement positive, alors que la réalité était assez différente ¹¹¹. Comme l'annonçait F. Guerreiro sur la page de titre de son ouvrage, il se proposait de faire « la relation annuelle des choses que firent les pères de la compagnie de Jésus [...] tirée des lettres des mêmes pères qui de là vinrent, et ordonnée par le père Fernão Guerreiro » ¹¹². L'objectif de l'auteur n'était pas d'éditer intégralement les lettres des missionnaires d'Éthiopie mais plutôt de s'en servir afin d'étayer un raisonnement. Ainsi quand il reprend les informations trouvées dans les lettres, il va « à l'essentiel » et élimine les détails.

Son ouvrage est adapté au public principalement intéressé par les progrès de la foi catholique dans les terres de mission. Dans ce type de relation, certains détails jugés « superflus » n'ont pas leur place ; en revanche, ceux des conversions, des actes de foi des nouveaux convertis sont utiles car ils sont susceptibles d'affermir la foi et de stimuler le zèle missionnaire parmi les étudiants des collèges jésuites d'Europe ¹¹³.

Comme on le signalait auparavant, le même ouvrage contenait une partie supplémentaire totalement différente des relations précédentes. Il s'agissait d'une « Addition à la relation des choses d'Éthiopie, avec de plus grandes informations, plus certaines et très différentes de celles que suit le père Frei Luis de Urreta, dans le livre qu'il imprima de l'Histoire de l'empire du Prêtre

108.F. Guerreiro, 1611 (réédit. 1942 : 33.

109.*RESOI* 11, 1911 : 82-138 (lettre du 22. 7. 1607 au préposé général).

110.*RESOI* 11, 1911 : 142-71 (lettre du 30. 7. 1608 au provincial de l'Inde).

111.Parmi les différentes lettres que Susneyos adressa à la papauté et au souverain espagnol de 1607 à 1621, ce ne fut qu'en 1613 que l'empereur se montra disposé à prêter obédience à la papauté et recevoir un patriarche. Cependant cela ne pourrait se faire qu'à la condition d'obtenir le secours militaire de l'Espagne (*RESOI* 3, 1906 : 438-439 ; P. Pais 3, 1946 : 197-98). À propos de ces lettres, voir S. B. Chernetsov, 1994.

112.F. Guerreiro, 1611 (réédit. 1942), page de titre.

113.Cf. note ? ?, du chapitre V.

Jean »¹¹⁴. Un exemplaire de cet ouvrage fut envoyé en Éthiopie, aux missionnaires concernés par le sujet.

La réutilisation de la lettre par Pero Paes (1617) : le contexte et le recul de l'auteur

Les missionnaires ont du recevoir le livre de Guerreiro en même temps que ceux de Urreta. Le fait que dans le développement de son *Historia*, Pero Paes utilise à plusieurs reprises le livre de Guerreiro ne peut que confirmer cette hypothèse¹¹⁵. Cependant, les références à cet auteur ne sont pas forcément systématiques, comme c'est le cas pour les livres de Urreta. Par exemple, quand Pero Paes aborde dans son ouvrage l'histoire de la mission en 1607, il réutilise les lettres écrites à cette période par les gouverneurs d'Éthiopie en les citant intégralement, mais sans faire aucune référence. Paes était-il en possession d'une copie de ces lettres ou bien utilisa-t-il les versions portugaises du livre de Guerreiro ? La deuxième hypothèse me semble la plus probable dans la mesure où sur les cinq lettres de 1607 (deux du roi, deux du *ras* 'Atenatéwos et une de Keflä Wahed), Guerreiro n'avait repris que les quatre premières et seulement signalé celle de Keflä Wahed ; or Paes refait exactement la même chose. Le fait de ne pas réutiliser intégralement la lettre du gouverneur du Tigré, Keflä Wahed, tend à démontrer qu'il n'était pas en possession d'une copie de ce document ni des autres d'ailleurs. Il eut par conséquent recours à l'ouvrage de Guerreiro pour les citer intégralement. Ce faisant, ses citations n'avaient que plus d'autorité puisqu'elles avaient été publiées. Les remarques d'introduction aux lettres permettent d'envisager qu'il eut recours à l'ouvrage de Guerreiro, puisqu'il signala : « les traductions des lettres que je trouvai sont les suivantes, mais je veux avertir que, quand l'empereur écrivit ces lettres il s'appelait Malâc Çaguêd, et depuis il changea de nom, et maintenant il s'appelle Seltân Çaguêd »¹¹⁶.

Pero Paes, ayant les versions portugaises, s'en servit dans le livre IV de son *Historia da Ethiopia*, en les remplaçant dans un contexte plus large. L'auteur

114.F. Guerreiro, 1611 (réédit. 1942 : 287-380). « Adição à Relação das coisas de Etiópia, com mais larga informação delas, mui certa e mui diferente das que seguiu o Padre Frei Luis de Urreta, no livro que imprimiu da Historia daquelle império do Preste-João ».

115.*RÆSOI* 2, 1905 : 129, 293, 343, 410, 411 ; P. Pais 1, 1945 : 112, 244, 285 ; t. 2 : 60, 61. *RÆSOI* 3, 1906 : 41 ; P. Pais 2, 1945 : 278.

116.*RÆSOI* 3, 1906 : 402 ; P. Pais 3, 1946 : 169.

écrit l'histoire de cette période en ayant le recul de quelques années et en possédant des éléments supplémentaires, ce qu'il ne manque pas de signaler, comme par exemple en ce qui concerne le changement de nom du roi, ce qui permettrait au lecteur éventuel de ne pas confondre avec son prédécesseur Ya'eqob (1597-1603 et 1604-1607) dont le nom de règne était identique ; ou encore en précisant qu'au moment où il écrit, le *ras* 'Atenatéwos s'était retiré dans un monastère ¹¹⁷. Cette information est à rapprocher d'un événement signalé par la *Chronique de Susneyos* qui rapporte que ce *ras* fut associé à la rébellion de Yolyos contre le roi qui se déroula en 1617 ¹¹⁸. Le châtement qu'il encourut fut l'exil dans l'Amāra ¹¹⁹. Cet élément supplémentaire permet de dater d'une manière plus précise le moment de la rédaction du chapitre 24 du livre IV, soit après 1617.

Les événements de 1607 sont donc reconsidérés avec un œil nouveau. L'interprétation qu'il en donne n'est pas à l'opposé de la lettre annuelle de 1608, ni du commentaire de Guerreiro, mais la présentation du contexte dans lequel ces lettres furent écrites permet de comprendre les différentes approches, celle du côté missionnaire et celle du côté éthiopien. Paes déclare :

« Un jour étant seuls, il nous dit qu'il était déterminé à écrire au roi dom Phelippe [Philippe III] afin de lui demander s'il voulait envoyer quelques Portugais, comme le firent dans le passé les rois du Portugal, s'il nous semblait que cela puisse se faire. Nous répondîmes que si sa majesté aspirait à mettre à exécution ce que ses prédécesseurs désiraient et promirent à propos de la réduction de cet empire à la sainte Église romaine, il nous semblait qu'ils viendraient. Mais qu'il était nécessaire d'écrire également au souverain pontife et au vice-roi des Indes, et si possible envoyer un ambassadeur, cela importerait beaucoup » ¹²⁰.

Ce passage permet de comprendre quelles étaient les intentions de Susneyos, et la façon dont les missionnaires réagirent face à cette demande. Les jésuites présentent l'aide militaire comme subordonnée à la soumission à Rome,

117. *RÆSOI* 3, 1906 : 407 ; P. Pais 3, 1946 : 173.

118. Quant à cette rébellion politico-religieuse, voir H. Penneç, 1996 : 160-162.

119. F. M. E. Pereira, 1892 : 179 ; 1900 : 138 ; J.-F. Sciarino, 1995 : 101 (traduction française). Cette information se trouve également dans la traduction partielle de la *Chronique de Susneyos* effectuée par Pero Paes dans son *Historia da Ethiopia*, *RÆSOI* 3, 1906 : 363 ; P. Pais 3, 1946 : 135.

120. *RÆSOI* 3, 1906 : 401 ; P. Pais 3, 1946 : 167-168.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

alors que la lettre du roi de 1607 demandait l'inverse. Le roi entendait bien mener sa politique à sa guise, en utilisant le catholicisme afin de renforcer son pouvoir, mais ne souhaitait pas entrer trop rapidement dans le giron de l'Église romaine. Quant aux missionnaires, dont l'objectif était évidemment la propagation de la foi romaine en Éthiopie, ils entendaient se servir du souverain afin de parvenir à leurs fins ¹²¹.

Ce passage laisse entendre le rôle non négligeable des pères dans l'élaboration des lettres de 1607. Dans quelle mesure les jésuites ont-ils influencé la rédaction des lettres ? Même s'il est difficile de répondre précisément, on peut néanmoins affirmer que les pères ont conseillé Susneyos quant aux destinataires auxquels une requête devait être adressée.

Ainsi, quatre lettres parties d'Éthiopie en 1607 revenaient sous une forme différente, puisque le texte ge'ez avait disparu et qu'elles étaient intégrées dans un discours dont l'objectif était de montrer comment l'Éthiopie était en train de se rapprocher de Rome. Le père Paes dut probablement y être pour quelque chose, même si le courrier de ce dernier accompagnant les lettres des gouverneurs d'Éthiopie manque. On peut toutefois penser qu'il annonçait l'union très prochaine de l'Éthiopie à l'Église romaine. Par conséquent, le chapitre 24 du livre IV de son ouvrage est une réinterprétation *a posteriori* de l'histoire et marque une rupture par rapport à la période précédente. Avec les années et l'expérience, il fut à même de replacer ces lettres dans un contexte plus étendu et de les présenter comme un premier pas du roi vers l'union avec Rome. Ces mêmes écrits ¹²² furent repris par le père Manoel d'Almeida qui cite les quatre lettres dans leur intégralité et reprend le contexte présenté par Paes, car l'histoire a déjà été revisitée, et ironie de l'histoire, par le même acteur. Son ouvrage paraît en 1660 dans une adaptation du père Balthazar Telles, où celui-ci cite uniquement les deux lettres de Susneyos ¹²³.

Les auteurs jésuites utilisèrent également une même documentation éthiopienne à l'appui d'argumentations différentes. Le récit hagiographique du saint éthiopien Täklä Haymanot permettra de développer cet aspect.

121.Cf. chapitre IV.

122.*RESOI* 6, 1907 : 197-202.

123.B. Tellez, 1660 : 289-290. Pour une courte biographie du personnage, voir Sommervogel, 1896 : 1908-10.

L'instrumentalisation de la documentation éthiopienne

Un outil de réfutation

Les missionnaires jésuites ont été en général intéressés par les récits hagiographiques éthiopiens mais on peut dire que le saint Täklä Haymanot (ca. 1214-1313)¹²⁴, fondateur du monastère de Däbrä Libanos au □äwa et évangéliste de cette région, a fait l'objet d'une attention spéciale¹²⁵.

Deux jésuites d'Éthiopie ont accordé un intérêt particulier au récit hagiographique de ce saint pour des raisons différentes. Le premier, Pero Paes consacre plusieurs chapitres à la présentation du saint et propose une version portugaise abrégée de la vie de Täklä Haymanot¹²⁶. D'après E. Cerulli, ce serait la version « longue » éditée par Budge¹²⁷. Son souhait aurait été de présenter également le récit hagiographique de l'*abba* Stateus [d'Ewos□atéwos (1273-1352)¹²⁸], mais à cause de la méfiance des moines de cet ordre, explique Pero Paes, l'accès à la vie de ce saint ne lui a pas été accordé¹²⁹.

Paes avait dès son arrivée entrepris l'apprentissage de l'amharique et du ge'ez¹³⁰. Aussi, décida-t-il de traduire en portugais la *Vie* de Täklä Haymanot

124.Sur le personnage, la bibliographie est importante. On se limite à citer Tadesse Tamrat, 1972 : 160-172 ; E. Cerulli, 1943 : 228-32. Quant aux éditions du récit hagiographique voir, C. Conti Rossini, 1894 : 97-143 ; E.A.W. Budge, 1906. À propos des différentes versions du récit hagiographique de Täklä Haymanot et de leur analyse, voir M.-L. Derat, 1998a : 71-90.

125.Le choix du saint éthiopien Täklä Haymanot s'est imposé dans la mesure où les sources missionnaires contiennent de longs extraits d'une version des actes de ce saint, ce qui permet de mener une étude plus élargie sur les jésuites et leur utilisation de ce récit hagiographique. Cependant il n'est pas le seul récit auquel les jésuites se sont intéressés ; à titre d'exemple, nous pouvons citer le père Manoel Barradas qui signale avoir traduit en portugais trois *Vies* de saints, celles de Guebra Manifas Codust [Gabra Manfas Qeddus], d'Abba Garimâ [abba Garima] et de saint Aleixo qu'ils appellent Guebra Christôs [Gabra Krestos=Alexis], (*RÆSOI* 4, 1906 : 273 ; M. Barradas, 1996 : 154). Au sujet de Gabra Manfas Qeddus : C. Bezold, 1916 & P. Marrassini, 1988 : 135-148. Pour abba Garima, cf. C. Conti Rossini, 1897 : 139-77 ; M. A. Van den Oudenrijn, 1939. Enfin, au sujet d'Alexis (Gabra Krestos), cf. E. Cerulli, 1969.

126.*RÆSOI* 2, 1905 : 537-577 ; P. Pais 2, 1945 : 167-204.

127.S. Kur (1965) avec une introduction de E. Cerulli, p. VII, « la version « longue » du gadl de Täklä Haymanot éditée par Budge a été résumée avec quelques variantes par le père Paes au XVII^e siècle ».

128.Tadesse Tamrat, 1972 : 206-219 ; Kinefe-Rigb Zelleke, 1975 : 70.

129.*RÆSOI* 2, 1905 : 522 ; P. Pais 2, 1945 : 154.

130.Pour l'apprentissage des ces deux langues, il eut recours au capitaine des Portugais, João

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

afin de réfuter l'affirmation de Luis de Urreta pour qui Täklä Haymanot était catholique et dominicain ¹³¹.

L'œuvre de traduction de Paes de la *Vie* de Täklä Haymanot n'est pas à placer dans la perspective d'une étude des jésuites sur le monachisme éthiopien, mais simplement comme une réponse infirmant les informations de Urreta. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il ne fait qu'une traduction abrégée du récit hagiographique. Les passages proposés suffisent à remettre en question les affirmations de son adversaire.

L'aspect polémique à son égard est essentiel tout au long de son œuvre, et dans le cas présent, il ne disparaît pas. Cette polémique constitue le moteur qui engagea Paes à mener des enquêtes orales auprès des Éthiopiens et notamment en interrogeant l'Icheguê [*etchägé*], le chef du clergé régulier choisi dans le mouvement monastique de Täklä Haymanot, quant à la présence des dominicains en Éthiopie à l'époque du saint, lequel lui répond par la négative ¹³². Ce témoignage et la traduction abrégée du récit hagiographique de Täklä Haymanot, jouent dans la construction intellectuelle de son ouvrage le rôle de pièces à conviction.

Almeida est le second auteur missionnaire à s'être penché sur ce récit hagiographique. Mais son intention est différente. Il reprend la version portugaise abrégée de Paes et mène une étude critique du récit hagiographique lui-même. Pour cet auteur, la polémique contre Urreta et l'Histoire de l'Éthiopie qu'il rédige n'appartiennent pas aux mêmes catégories, c'est la raison pour laquelle il convient de ne pas les confondre. Pour cette raison, l'utilisation de la *Vie* de Täklä Haymanot par Manoel d'Almeida dans son ouvrage ne peut se faire que dans un autre cadre, avec une autre logique qui ne peut plus être celle de la pièce à conviction.

Gabriel, un des membres éminents de cette communauté métisse portugaise en Éthiopie du début du XVII^e siècle et qui lui servit d'intermédiaire culturel en traduisant des ouvrages liturgiques portugais soit en amharique soit en ge'ez (*RÆSOI* 11, 1911, p. 126 ; H. Pennec, 1995 : 148-150).

131. *RÆSOI* 2, 1905 : 582.

132. Paes ne donne pas son nom mais signale seulement que ce vieux moine venait depuis peu de succéder à l'ancien Icheguê [*etchägé*], (*RÆSOI* 2, 1905 : 514 ; P. Pais 2, 1945 : 148). Si on recoupe ces informations avec celles de Cerulli, ce personnage serait l'*etchägé* Zä-Wängel qui succéda à 'Abraham en 1612 et qui fut démis de ses fonctions par le roi Susneyos en 1623, E. Cerulli, 1944 : 159-163.

Ainsi parmi les missionnaires d'Éthiopie le récit hagiographique de Täklä Haymanot occupe une place essentielle dans les controverses qui se déroulent en Europe dans la première moitié du XVII^e siècle.

Un objet historique

La démarche de Pero Paes est de se livrer à la comparaison de deux récits, celui de Urreta et celui de la *Vie* de Täklä Haymanot. Son analyse est simple puisqu'elle consiste essentiellement à confronter les informations données par Urreta et celles qu'il a trouvées dans le récit hagiographique de Täklä Haymanot qu'on lui a remis. Par exemple, lorsqu'il est question du lieu de naissance du personnage, Urreta le fait naître à Sabba et le *gädl* consulté par Paes à Zorer [Zorare]¹³³, c'est pour Paes le récit éthiopien qui « l'emporte ». Le récit éthiopien n'indique pas qu'il était fils de roi, comme le fait Urreta, mais seulement qu'il était fils du prêtre Zagâ Za Ab [ጳጳጳ ጳጳጳ] et c'est ce que l'on retrouve chez Paes¹³⁴. Enfin, le document éthiopien traduit par Paes, tout comme son enquête orale auprès de l'*etchägé*, ne parle pas d'une filiation spirituelle entre l'ordre des dominicains et le saint éthiopien¹³⁵.

Dans cette analyse événementielle, le crédit de certitude est accordé au récit hagiographique de Täklä Haymanot car dans cette recherche de « vérité » historique la vie de ce saint en tant que production endogène contient par nature des réalités historiques ; et le statut qu'il lui accorde est bien celui d'une source.

En revanche, la démarche d'Almeida est différente de celle de son prédécesseur. Tout d'abord, il ne semble pas s'être appuyé sur le texte éthiopien pour l'écriture du chapitre 16 de son livre II qu'il intitule « Vie de Tecla Haymanot ainsi que la raconte les livres d'Éthiopie »¹³⁶, mais tout simplement sur la traduction portugaise de Paes, qu'il résume à son tour. La comparaison entre les deux textes permet une telle conclusion. Ensuite, l'intégration du récit hagiographique de Täklä Haymanot dans son Histoire soutient l'idée selon laquelle les ordres monastiques éthiopiens tiennent leur filiation de saint Antoine et non d'un autre ordre¹³⁷. Enfin, le discours qu'il construit se fait en

133. *RÆSOI* 2, 1905 : 535 ; P. Pais 2, 1945 : 165.

134. *RÆSOI* 2, 1905 : 535 ; P. Pais 2, 1945 : 165.

135. *RÆSOI* 2, 1905 : 536 ; P. Pais 2, 1945 : 167.

136. *RÆSOI* 5, 1907 : 171-187.

137. *RÆSOI* 5, 1907 : 167.

dehors de Urreta pour les raisons mentionnées plus haut, même si parfois quelques allusions lui sont faites ¹³⁸.

Sa décision de proposer la version portugaise de la vie de Täklä Haymanot se fait dans une perspective critique.

Premièrement, il ne présentera qu'une version abrégée, car le livre est trop long et trop ennuyeux ¹³⁹, deuxièmement, il signalera les erreurs au fur et à mesure de la traduction dans la marge ¹⁴⁰ et enfin, il s'arrêtera sur un point de chronologie qui concerne la généalogie spirituelle de Täklä Haymanot, car précise-t-il, « il importe de savoir à quel siècle vivait Tekla Haymanot, aussi bien pour le crédit de sa sainteté, que pour de nombreux points qui appartiennent à cette histoire » ¹⁴¹. En reprenant exactement la généalogie spirituelle de la version portugaise de Paes, il s'attache à démontrer que le simple calcul des générations remet en question le fait que Täklä Haymanot vivait au temps du roi Iqhunu Amalac [Yekuno Ämlak (1270-1285)] ¹⁴², c'est-à-dire au XIII^e siècle. Voici sa démonstration, « Je crois que l'historien se trompe en disant que abba Tecla Haymanot [Täklä Haymanot] vécut et fleurit à l'époque de l'empereur Iqhunu Amalac [Yekuno Ämlak] ; et j'ai pour preuve qu'il est beaucoup plus ancien [...], car si entre lui et Abba Arogavj [abba Aragawi] il n'y eut pas plus de trois moines et que cela étant certain, Tecla Haymanot a pu vivre au plus tôt entre 700 et 800 ¹⁴³ » ¹⁴⁴.

Almeida n'accorde pas à cette généalogie spirituelle une valeur symbolique, mais elle est au contraire l'expression d'une réalité historique qu'il convient de lire de façon littérale, et afin de prouver sa nouvelle datation il présente une série d'arguments ¹⁴⁵.

138. *RÆSOI* 5, 1907 : 168.

139. *RÆSOI* 5, 1907 : 169.

140. *RÆSOI* 5, 1907 : 169.

141. *RÆSOI* 5, 1907 : 190.

142. Le premier souverain de la dynastie salomonienne (cf. Chronologie des souverains éthiopiens).

143. Deux pages plus loin l'auteur propose une période chronologique différente, entre 600 et 700 (*RÆSOI* 5, 1907 : 193). La précision chronologique n'est pas ici fondamentale puisque l'objectif de l'auteur est de démontrer que Täklä Haymanot ne vivait pas au XIII^e siècle.

144. *RÆSOI* 5, 1907 : 191.

145. *RÆSOI* 5, 1907 : 191-192.

Entre Paes et Almeida, c'est la forme du discours qui change, comme les préoccupations d'ailleurs. Le premier, principalement intéressé par la réfutation de son adversaire, considère le récit hagiographique de Täklä Haymanot comme une réponse simple mais suffisante, en revanche le second, dégagé de cette réfutation, remet en question les informations chronologiques du récit hagiographique en livrant une critique tant interne qu'externe.

Cependant cette remise en cause chronologique trouve également des motifs idéologiques qui cette fois-ci réunissent les deux auteurs.

Un outil de conversion, d'un meilleur contrôle de l'autre

Dans ses instructions écrites en 1555 afin d'aider à la réduction du royaume du prêtre Jean à l'obéissance à Rome ¹⁴⁶, le fondateur de la Compagnie de Jésus insistait auprès des missionnaires sur le soin qu'ils devraient apporter à connaître l'histoire de ces royaumes afin de se garder des dangers ¹⁴⁷.

L'initiative de Paes de se procurer les récits hagiographiques des deux ordres monastiques éthiopiens, celui de Täklä Haymanot et celui d'Ēwos ʾatəwos, s'inscrit dans la perspective des instructions d'Ignace de Loyola, car l'accès au texte même lui donne l'occasion de dénoncer un comportement déviant de la pratique religieuse éthiopienne.

Pour lui, le récit hagiographique de Täklä Haymanot est une illustration supplémentaire d'un processus déjà remarqué dans le « Haimanôt Abbô » [Haymanot Abbaw/La Foi des Pères], un recueil de citations patristiques confortant la doctrine monophysite quant à la Trinité, l'Incarnation et la nature de Jésus Christ, traduit par Mäba' ʾeyon, fils du *ras* 'Amdu, durant le règne de Gälawdéwos (1540-1559) ¹⁴⁸. Paes déclare avoir la preuve que certains passages de ce livre ont été grattés et arrangés afin d'appuyer des points de vue théologiques éthiopiens :

« Ce n'est pas pour émerveiller qu'il ajoutèrent cela, car de nombreuses fois ils le firent dans leurs livres afin de prouver leurs erreurs ; et mieux encore dans les saints conciles, quand dans les livres des saints ils trouvent des paroles contre eux, ils les otent, comme ils le firent au monastère de Agçum [Aksum] au

146.Cf. chapitre I, p. ?? sq.

147.*RÆSOI* 1, 1903 : 251 ; *MHSI, MI*, 8, 1966 : 688 ; Ignace de Loyola, 1991 : 933.

148.Voir H. Zotenberg, 1877 : 107 ; I. Guidi, 1932 : 72.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

royaume du Tigré, ainsi parce que le père patriarche Andres de Oviedo prit de ces livres quelques autorités, avec lesquelles il réfutait leurs erreurs, de nombreux moines ajoutèrent et grattèrent tout ce qui leur semblait être contre eux. Et peu après mon arrivée, je vis ces livres avec le même but que le père patriarche, et un moine mon ami me raconta cela et me montra de nombreuses parties grattées ; comme les livres sont des parchemins, ils le font facilement. Également après que j'étais ici, dans un livre qu'ils appellent Haimanôt Abbô, ce qui veut dire « la foi des pères » et qui a une grande autorité pour eux, se trouvait [cette phrase] que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils. Ils grattèrent cette parole « et du Fils », et dans le concile de Nicée, ils ajoutèrent « procède du Père et non du Fils » et nombreux parmi eux défendent cela obstinément »¹⁴⁹.

Si l'ouvrage théologique éthiopien, *l'Haymanot Abaw* a été gratté et corrigé, ce que Paes a pu constater de *visu*, alors le récit hagiographique de Täklä Haymanot a subi le même traitement, certaines idées ont été ajoutées afin de donner du crédit, par exemple à la coutume de la circoncision.

Le raisonnement est faible mais il lui sert à développer ici la théorie de la « falsification » et de la modification des écrits éthiopiens qui a débuté déjà à l'époque de son prédécesseur, le patriarche André de Oviedo¹⁵⁰ et qui se poursuit à son époque, sous-entendant que la présence des missionnaires catholiques a provoqué ces changements, et du même coup apparaît en filigrane le mythe d'une origine « pure » de la religion éthiopienne, celle-ci ayant subi des agressions corruptrices.

Et cette idée de « l'hérésie » ayant épargné l'Éthiopie jusqu'à une certaine époque est relayée par Almeida. Dans la série d'arguments qu'il présente pour montrer que Täklä Haymanot n'était pas contemporain du roi Yekuno Ämlak (1270-1285), mais vivait au VII^e siècle, il est en un qui l'emporte pratiquement sur les autres,

« Dans les premiers temps jusqu'en 700 et 800 nous avons suffisamment de raisons de penser que l'hérésie n'avait pas soumis l'Éthiopie ; parce que nous savons qu'en 521 vivait Kaleb le roi saint et qu'il obéissait au patriarche catholique, que l'empereur Justinien plaça à Alexandrie et non pas Timothée

149. *RÆSOI* 2, 1905 : 577-78 ; P. Pais 2, 1945 : 205.

150. Entré en Éthiopie en 1557, il y reste jusqu'à sa mort en 1577 (cf. chapitre III).

l'hérétique [...]. Ainsi nous pouvons avoir la certitude qu'en ces temps là l'Éthiopie était catholique et conservait la vraie foi »¹⁵¹.

La démonstration d'Almeida permet d'exclure Täklä Haymanot de « l'hérésie » monophysite¹⁵² et de développer bien davantage le mythe de l'orthodoxie perverti avec le temps par les hérésies.

Ainsi, à travers l'utilisation de ce récit hagiographique éthiopien, les auteurs jésuites font œuvre d'historiens, en interprétant, en commentant et en cherchant à dater. Ils sont aussi les témoins de processus de censure et de réécriture en réponse à leur venue, dont ils ne sont pas dupes. En définitive, ils instrumentalisent la source en fonction de leur propres besoins.

Le dernier thème a pour objet de montrer comment l'utilisation jésuite de la documentation éthiopienne permet de mettre au jour des censures aussi bien du côté éthiopien que du côté missionnaire. Deux exemples permettront de souligner ce phénomène de censure, tout d'abord, le cas de la *Chronique* du roi Susneyos et ensuite l'exemple du traité théologique du *Refuge de l'âme*.

Censures éthiopienne et missionnaire

Les deux Historia : témoins de la réécriture de la Chronique de Susneyos

Les auteurs jésuites P. Paes et M. d'Almeida utilisèrent ce que l'on a coutume d'appeler les « *Chroniques royales* » pour leurs travaux. Leur utilisation se fait autant chez l'un que chez l'autre pour des raisons identiques. Le traitement différencié des *Chroniques* se fait selon les critères suivants :

1. les *Chroniques* qui sont antérieures à la présence portugaise,
2. celles qui sont contemporaines de la présence portugaise et des premiers jésuites,
3. la *Chronique* qui est contemporaine du catholicisme en Éthiopie.

151. *RÆSOI* 5, 1907 : 192.

152. Cette argumentation se retrouve chez les Bollandistes, mais à la différence des missionnaires jésuites qui développèrent cette explication afin d'éviter au saint éthiopien Täklä Haymanot d'être entaché par le monophysisme, ces derniers envisagèrent l'hypothèse de deux personnages du nom de Täklä Haymanot, le premier ayant vécu au VII^e siècle et le second au XIII^e siècle. À propos de l'analyse de cette hypothèse voir C. Conti Rossini, 1895 : 455-456.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

Cette différenciation les amène à utiliser ces *Chroniques* selon deux modes. Le premier consiste à citer des extraits et à résumer certains passages. C'est le cas des *Chroniques* antérieures à la période portugaise¹⁵³ et celles contemporaines de la présence portugaise et des premiers jésuites¹⁵⁴. Pour ces deux catégories, Manoel d'Almeida reprend intégralement la traduction portugaise de Pero Paes.

Le second mode concerne la *Chronique* contemporaine du catholicisme en Éthiopie, celle du roi Susneyos. Cette *Chronique* se démarque des catégories précédentes par deux aspects. D'une part parce que sa traduction portugaise, comparée aux autres, est bien plus étoffée¹⁵⁵, et d'autre part, parce qu'à la

153.C'est le cas du roi Amdä ሰeyon (1314-1344) dont le récit est plutôt l'histoire de l'affrontement du roi contre les musulmans en 1332 que la chronique de son règne (un texte édité et traduit par J. Perruchon, 1889 : 271-363 ; 441-483. Un travail revu par deux auteurs de façon parallèle, P. Marrassini, 1993 ; M. Kropp, 1994). Dans l'*Historia de Ethiopia* de Paes la traduction portugaise de la chronique occupe le chapitre 1 du livre III (*RÆSOI* 3, 1906 : 2-14 ; P. Pais 2, 1945 : 245-257) et chez Almeida qui reprend les traductions portugaises des deux chroniques de Paes, ils les intègrent dans son livre II, au chapitre 24 (*RÆSOI* 5, 1907 : 225-237). La chronique du roi Zär'ä Ya'eqob (1434-1468), (texte édité et traduit par J. Perruchon, 1893). Paes intègre sa traduction portugaise au chapitre 5 du livre I (*RÆSOI* 2, 1905 : 68-69 ; P. Pais 1, 1945 : 59-61) ; et Almeida dans son livre II au chapitre 25 (*RÆSOI* 5, 1907 : 239-240).

154.Celle de Lebnä Dengel (1508-1540). Pour P. Paes, elle prend place dans son livre III au chapitre 2 (*RÆSOI* 3, 1906 : 15-18 ; P. Pais 2, 1945 : 257-259) et pour M. d'Almeida, qui reprend celle de Paes, l'extrait est coupé en deux et cité dans deux chapitres différents, livre III, chapitre 3 (*RÆSOI* 5, 1907 : 253-254) et dans le livre III, chapitre 6 (*RÆSOI* 5, 1907 : 263-265). La chronique du roi Lebnä Dengel a été éditée (avec une traduction italienne) par C. Conti Rossini, 1894 : 617-640 ; et rééditée par M. Kropp, 1998. Celle du roi Gälawdéwos (1540-1559). Paes place la traduction portugaise de cette chronique dans le livre III, chapitre 3 (*RÆSOI* 3, 1906 : 19-21 ; P. Pais 2, 1945 : 260-262) et au chapitre 5 (*RÆSOI* 3, 1906 : 48-49 ; P. Pais 2, 1945 : 285) ; et Almeida dans le livre III, chapitre 7 (*RÆSOI* 5, 1907 : 269-270) et dans le livre IV, chapitre 9 (*RÆSOI* 5, 1907, p. 382-383). Une édition et une traduction française ont été faites par W. E. Conzelman, 1895. Celle du roi Minas (1559-1563). Paes intègre sa traduction portugaise dans le livre III, chapitre 6 (*RÆSOI* 3, 1906 : 51-56 ; P. Pais 2, 1945 : 287-291), tandis qu'Almeida la place au livre IV, chapitre 10 (*RÆSOI* 5, 1907 : 387-392). Une édition et traduction portugaise étaient proposées par F. M. E. Pereira, 1887, 87 p. En appendix, F. M. E. Pereira éditait la version portugaise d'Almeida d'après le manuscrit du British Museum (p. 81-87). Celle du roi Šär፳ä Dengel (1563-1597). Pour Paes, la traduction occupe les chapitres 13 et 14 du livre III (*RÆSOI* 3, 1906 : 125-133 ; P. Pais 2, 1945 : 348-355) ; (*RÆSOI* 3, 1906 : 135-148 ; P. Pais 2, 1945 : 356-368) et pour Almeida elle s'insère dans le livre IV, au chapitre 26 (*RÆSOI* 5, 1907 : 479-501). Une édition et traduction française ont été faites par C. Conti Rossini, 1907.

155.En effet, elle prend place dans le livre 4 de son *Historia* et occupe les chapitres 16 à 20 (*RÆSOI* 3, 1906 : 299-373 ; P. Pais 3, 1946 : 79-145).

différence des autres *Chroniques* M. d'Almeida ne plagie pas les traductions portugaises de P. Paes, mais semble avoir eu recours au texte éthiopien. En effet, la consultation du manuscrit d'Almeida conservé à la SOAS — le chapitre contenant la traduction portugaise de la *Chronique de Susneyos*, encore inédit — m'amène à cette conclusion ¹⁵⁶.

Avant de tenter d'expliquer la raison des variantes entre les deux traductions, on doit insister sur le fait que cette *Chronique* est celle d'un roi bien disposé à l'égard des jésuites (même si le texte de la *Chronique* est assez discret sur cet aspect) et qui devint catholique (en 1622) au moment où Almeida écrit son livre. Par conséquent il semble que pour ces deux auteurs jésuites, l'enjeu de cette *Chronique* soit d'un autre ordre que pour les précédentes, elle pouvait constituer un témoignage exogène et justificatif de leur présence et activité en Éthiopie, le cas d'Almeida illustrant davantage cette hypothèse. Car à la différence des autres *Chroniques* reprises telles qu'elles, celle de Susneyos semble avoir été l'objet d'une attention particulière par M. d'Almeida.

Alors de deux choses l'une, soit la traduction de Paes comportait de nombreuses erreurs que M. d'Almeida tint absolument à corriger, soit en quelques années (Paes ne put la voir et la traduire au-delà du mois de mai 1622, date de sa mort ; tandis qu'Almeida put y avoir accès au maximum jusqu'en 1633, date de son expulsion) le texte de la *Chronique* connut quelques modifications. En conséquence, cette *Chronique* ou plutôt la place accordée par les auteurs jésuites dans leur histoire présente bien des particularités.

Comparée aux autres *Chroniques*, le texte des traductions portugaises de la *Chronique de Susneyos* occupe en terme de pages ou de folios davantage de place que les autres traductions. La volonté des écrivains jésuites semble avoir été de citer *in extenso* cette *Chronique* qui pouvait légitimer leur présence en Éthiopie.

Pero Paes, le premier, trouva judicieux d'intégrer la traduction portugaise de la *Chronique* aux chapitres 16 à 20 ¹⁵⁷. de son *Historia* dans le livre IV, intitulé : « De l'histoire de l'Éthiopie. Il [ce livre] traite des trois empereurs et des missions que les pères de la compagnie firent de leur temps dans ce

156. Comme cela était expliqué précédemment dans ce chapitre, seul le manuscrit d'Almeida de la SOAS, (*MS 11966*, folios 483 à 543) contient la traduction portugaise de la chronique de Susneyos.

157. *RESOI* 3, 1906 : 299-373 ; P. Pais 3, 1946 : 79-145.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

royaume »¹⁵⁸. Il introduit cette traduction en évoquant l'idée que les sources endogènes, en particulier la *Chronique* de ce roi, sont adaptées pour présenter le cursus, les actes et le rôle de Susneyos. Il le fait de la manière suivante à la fin du chapitre 15 :

« Seltân Çaguêd [Selân Sagad, nom de règne de Susneyos], à laquelle histoire nous nous référerons maintenant, pour que se voit complètement le déroulement de sa vie, et ensuite nous ajouterons certaines choses qui dans celle-ci [cette histoire] manquent sur la manière dont se sont déroulées et se déroulent les [choses] de notre foi [catholique]. Dans lequel se distinguera ce que nous avons dit ci-dessus qu'il pouvait être tenu pour certain que Dieu voulut lui donner la couronne de l'empire afin de se servir de lui dans des choses si importantes »¹⁵⁹.

Ainsi Pero Paes semble signaler au lecteur tout son projet : livrer dans un premier temps la traduction portugaise de la *Chronique* et dans un second temps, commenter ces événements et en particulier ceux concernant les progrès de la foi catholique en cette terre de mission. Mais pour lui les choses devaient être séparées, d'un côté le témoignage local, éthiopien et de l'autre sa propre représentation des événements. Il semble d'ailleurs s'y tenir comme en témoigne cet exemple où il interrompt de façon très nette le déroulement du discours de la *Chronique* :

« Jusqu'ici sont les paroles de l'historien ; mais parce qu'il passe rapidement sur ce qui est dit à propos de l'empereur qui se fâcha contre les gens de Gumân parce que le tribut n'était pas payé entièrement et qu'il ordonna de détruire ces terres, je déclarerai davantage le motif pour lequel cela se fit, parce qu'à ce moment je me trouvais avec lui et je sus ce qui se passa... »¹⁶⁰.

Après avoir donné son propre point de vue sur l'affaire pendant environ deux pages¹⁶¹, il reprend le fil du discours de la *Chronique* à l'endroit où il s'était arrêté.

Quant au second auteur, M. d'Almeida, il indique à l'issue de sa traduction portugaise de la *Chronique* : « Dans la seconde partie du livre [VI] j'ai placé la chronique de l'empereur Seltan Sagued ou Susnios [Susneyos]

158. *RÆSOI* 3, 1906 : 207 ; P. Pais 3, 1946 : 7.

159. *RÆSOI* 3, 1906 : 297 ; P. Pais 3, 1946 : 79.

160. *RÆSOI* 3, 1906 : 342 ; P. Pais 3, 1946 : 117.

161. *RÆSOI* 3, 1906 : 342-44 ; P. Pais 3, 1946 : 117-18.

traduite à la lettre de leur langue, ainsi que l'avait écrite son chroniqueur l'azage [azza □¹⁶²]Tino »¹⁶³.

À en croire ces auteurs jésuites, leurs histoires contiendraient la traduction littérale de la *Chronique de Susneyos*. En réalité, la situation est bien plus complexe qu'il n'y paraît.

Jusqu'à ce jour, seul un manuscrit de la *Chronique* du roi Susneyos (1607-1632) est connu. Il a été rapporté en Europe à la fin du XVIII^e siècle par le voyageur écossais J. Bruce et déposé à la Bodléienne d'Oxford¹⁶⁴. En 1892, F. M. E. Pereira publiait les 75 premiers folios du manuscrit d'Oxford n° 30¹⁶⁵ et huit ans plus tard la traduction portugaise de la *Chronique*¹⁶⁶. Or une comparaison minutieuse entre cette édition et les deux traductions portugaises des jésuites fait apparaître une série de divergences fondamentales.

La première concerne la période chronologique couverte. D'un côté les traductions portugaises signalent que le récit s'arrête au mois de mai 1619¹⁶⁷ et de l'autre côté la *Chronique* éditée par F. M. E. Pereira s'achève à la mort de Susneyos, le 16 septembre 1632¹⁶⁸. Avant de proposer des hypothèses quant à l'écriture de la « seconde » partie de la *Chronique* (de 1619 à 1632), il faut faire quelques remarques. P. Paes qui meurt en mai 1622 n'aurait certainement pas arrêté sa traduction en 1619 si la *Chronique* avait été écrite au-delà de cette date. Pour M. d'Almeida la remarque est double. D'une part il débuta son histoire après 1626 (puisque'il s'agit de la date où on lui demande de réécrire l'*Historia* de Paes) et put consulter la *Chronique* jusqu'à son expulsion en 1633, or sa traduction s'arrête également en 1619, et d'autre part il semble avoir utilisé le texte éthiopien de la *Chronique* car sa traduction est différente de celle de Paes. Ainsi on peut affirmer d'ores et déjà que le texte de la *Chronique de Susneyos* qu'eurent entre les mains les missionnaires (jusqu'en 1633) ne

162.Cf. p. ??, note ??.

163.SOAS, *MS 11966*, fol. 543, « Na 2a parte do livro puz a Cronica do emperador Seltan Sagued ou Susnios tresledada â letra da sua lingua, assy como a tinha escrita o seu Historiador Azage Tino ».

164.Il est enregistré sous le numéro 30 des manuscrits éthiopiens dans le catalogue réalisé par A. Dillmann, 1848 : 80.

165.F. M. E. Pereira, 1892.

166.F. M. E. Pereira, 1900.

167.*RÆSOI* 3, 1906 : 373 ; P. Pais 3, 1946 : 145. SOAS, *MS 11966*, fol. 542.

168.F. M. E. Pereira, 1892 : 335 ; 1900 : 259.

couvrait que la période allant jusqu'au mois de mai 1619. Par conséquent une question se pose quant au moment et au milieu de production de la partie postérieure au mois de mai 1619 : aurait-elle été écrite après l'expulsion des jésuites ou dans un milieu extérieur à la cour ? Car en effet on peut difficilement imaginer que la *Chronique* ait été poursuivie dans un milieu proche du roi entre 1619 et 1632 et que Susneyos se soit abstenu de la montrer aux missionnaires, car il s'agit probablement de la période la plus favorable des relations entre les jésuites et le pouvoir royal.

Il est mal aisé d'aller au-delà de ces conjectures surtout en ce qui concerne la « seconde » partie de la *Chronique* dans la mesure où seul un manuscrit est aujourd'hui connu, cette singularité ne surprenant pas M. Kropp qui écrit, « Ce n'est pas du tout étonnant qu'il n'y ait pas d'autres manuscrits de ce texte. Le clergé éthiopien orthodoxe a certainement cherché après la restauration de la confession d'Alexandrie sous Fasilädäs [1632-1667] à effacer tout souvenir de cet empereur jugé hérétique et traître à son peuple ou, du moins, a cherché à corriger et à réécrire l'histoire de son temps »¹⁶⁹. En revanche, pour ce qui concerne ce que j'appellerai la « première » partie de la *Chronique* (celle qui s'arrête en mai 1619), les deux traductions portugaises des auteurs jésuites constituent deux témoins de la *Chronique* de ce roi sur une période de dix ans.

La seconde divergence porte sur les passages manquants. Mais à l'intérieur de ce type de divergence, on peut affiner la distinction. Dans certains cas, c'est uniquement dans la traduction portugaise de Paes que manquent des passages, tandis que dans celle d'Almeida et dans la traduction portugaise de Pereira les passages sont présents¹⁷⁰. Dans d'autres cas chez Paes le développement est quasi nul, chez Almeida le passage est plus développé, et dans la traduction portugaise de Pereira, il est encore plus, parfois même sur plusieurs pages¹⁷¹. Afin d'expliquer ces types de divergences, on peut tenter plusieurs hypothèses ; la première qui va dans le sens de ce que signalait F. M. E. Pereira, lorsque qu'il éditait la *Chronique* du roi Minas (1559-1563), selon

169.M. Kropp, 1983-84 : 53.

170.La présentation concomittante des trois extraits serait bien trop fastidieuse pour le lecteur, par conséquent, on renvoie aux références (*RÆSOI* 3, 1906 : 304 ; P. Pais 3, 1946 : 84 ; SOAS, *MS 11966*, fol. 488 ; F. M. E. Pereira, 1900 : 13).

171.*RÆSOI* 3, 1906 : 307 ; P. Pais 3, 1946 : 87 ; SOAS, *MS 11966*, fol. 491 ; F. M. E. Pereira, 1900 : 21-25.

qui les auteurs jésuites auraient eu tendance, quand ils étaient amenés à traduire des documents éthiopiens, à simplifier, voire à supprimer des passages qui leur semblaient inutiles à la compréhension de l'histoire ¹⁷². Ainsi, les deux auteurs jésuites ayant des points de vue et des objectifs différents auraient jugé utile ou inutile de traduire certains passages. L'étonnant est que seul P. Paes ait été amené à ne pas traduire certains passages qu'a traduit M. d'Almeida, l'inverse ne se produisant à aucun moment.

Peut-être qu'à l'époque d'Almeida ce dernier eut accès à une autre version de la *Chronique* qui avait déjà été modifiée. Il est difficile dans l'état actuel des recherches de trancher en faveur de l'une ou de l'autre.

Enfin, la dernière divergence concerne les passages supplémentaires. En effet, une dissemblance significative apparaît entre les deux auteurs jésuites et la *Chronique de Susneyos* ; il s'agit des événements de l'année 1617 où une rébellion est fomentée contre le roi et à laquelle participe le métropolitain égyptien l'*abuna* ¹⁷³ Seme'on ¹⁷⁴. Alors que la *Chronique de Susneyos* se contente de raconter les événements de la manière suivante :

« Après la trahison du *ras* Yamana Krestos, Yolyos marcha du Reb vers Dahra afin d'aller au Goggam et de combattre le *ras* Seela Krestos ; et étant arrivé sur la terre de Dahra, à un lieu qui s'appelait Gatba, Yolyos retourna et fut au Dambya cherchant à combattre avec le roi » ¹⁷⁵,

Les traductions portugaises de P. Paes et de M. d'Almeida ajoutent deux pages supplémentaires après le toponyme Gatba ¹⁷⁶. De deux choses l'une, soit Pero Paes (et pour cet exemple il est le premier concerné) dans son ouvrage ajouta ce passage, soit ce fut la *Chronique de Susneyos* qui l'élimina. Ce passage supplémentaire concerne l'*abuna* Seme'on à qui Yolyos aurait envoyé une lettre dans laquelle il lui disait : « Voici mon père, je viens mourir en Christ, parce que l'empereur et le *ras* Seela Krestos, son frère disent qu'en

172.F. M. E. Pereira, 1887 : 7.

173.Sur la signification et la fonction de ce titre, cf. chapitre I.

174.Ce métropolitain arriva en Éthiopie lors du règne de Susneyos et selon la liste n° 6 (du manuscrit 7 (fol. 107r-112r) de la collection éthiopienne de C. Conti Rossini — Accademia dei Lincei, Roma) serait le 97ème métropolitain égyptien. Toujours selon cette liste, il meurt au cours de la bataille de Sadda, le 13 mai 1617, contre « l'hérétique » ('älawi) Susneyos (fol. 111r) (cf. Ayele Takla Haymanot, 1988 : 203-204).

175.F. M. E. Pereira, 1892 : 164 ; 1900 : 126.

176.*RESOI* 3, 1906 : 354-56 ; P. Pais 3, 1946 : 128-29 ; SOAS, *MS 11966*, fol. 528.

Christ il y a deux natures : la divine et l'humaine. Aidez-moi ! »¹⁷⁷ Puis, le passage donne les raisons pour lesquelles les relations entre l'*abuna* et Susneyos se sont détériorées ; le roi aurait reçu une lettre du patriarche d'Alexandrie Marcos, dans laquelle il se plaignait de ne pas avoir obtenu de Seme'on de l'argent, qu'il ne l'avait pas honoré comme les fils doivent honorer leurs pères, et qu'il devait lui rembourser des biens volés dans une église. Suivait une dizaine d'arguments visant à dénoncer l'attitude de cet homme :

« Aussi cet *abba* commettait beaucoup de péchés publics et faisait des choses qui ne conviennent pas aux prélats de l'Église, ni aux fidèles du Christ. Premièrement, il avait beaucoup de femmes, déshonorait les demoiselles et prenait la femme d'autrui (...). Deuxièmement, après qu'il eût eu des fils, il renvoyait ses fils et leurs mères, pour qu'on ne sache pas qu'il était un homme pécheur et éloigné de la vérité. Troisièmement, il buvait du vin, il faisait appeler le bouffon pour qu'il joue et chante comme font les princes. Quatrièmement, il était vêtu richement et avait un lit comme les princes et les rois. Cinquièmement, il était orgueilleux, ce qui est le principe de tous les péchés et le souverain de toutes les malices. Sixièmement, il était très dur de cœur et ainsi quand ils venaient de loin, de la terre de Narea, de Combat, du Xâoa et du Tigre pour recevoir les ordres, il les faisait servir durant un an et demi pour transporter bois et pierres pour les maisons, avant de leur donner leur charge ; et quelques-uns mouraient avant. Septièmement, ami des biens et de l'or de toutes les églises, si quelqu'un avait la charge de l'une d'elles et ne lui donnait pas d'or, il le suspendait des ordres et lui ordonnait (avec l'excommunication) qu'il n'ouvre pas l'église. Huitièmement, quand ils venaient recevoir les ordres, comme ils étaient nombreux, ils se pressaient et arrivaient trop à la fois, il leur donnait un coup avec ce qu'il trouvait jusqu'à les battre et verser leur sang. Neuvièmement, il n'examinait pas s'ils étaient aptes à recevoir les ordres ou s'ils étaient gentils ou maures. [...] Dixièmement, il était semblable au Diable, faisant perdre beaucoup d'hommes parce qu'il disait à tous ceux du parti de Yolyos qu'il absolvait ceux qui tuaient, qui prenaient la femme d'autrui et quittaient la loi »¹⁷⁸.

Ce passage est effectivement peu flatteur à l'égard de l'*abuna* Seme'on. Il est plus que cela : il s'agit d'une dénonciation publique des actes du

177. *RÆSOI* 3, 1906 : 354-55 ; P. Pais 3, 1946 : 128.

178. *RÆSOI* 3, 1906 : 354-56 ; P. Pais 3, 1946 : 128-29.

métropolitain nommé par le patriarcat d'Alexandrie. Dans l'hypothèse où ce passage aurait été supprimé de la *Chronique de Susneyos* à une période ultérieure, il faut chercher les motivations d'un tel acte. Les recherches de M. Kropp citées précédemment soulignent le phénomène normal de l'existence d'un manuscrit unique pour la *Chronique de Susneyos* en signalant le rôle actif du clergé éthiopien qui chercha après la restauration du christianisme éthiopien (en 1632) à gommer le souvenir de ce roi devenu catholique ; et l'auteur ajoutait : « J'ai trouvé un fragment qui prouve ce processus de censure et « d'émendation ». Il s'agit du chapitre 99 de la *Chronique*, très altéré par rapport au texte publié par Pereira, qui raconte la proclamation du retour à l'orthodoxie »¹⁷⁹. La thèse de M. Kropp est consolidée par l'exemple cité plus haut (et qui quant à lui se trouve au chapitre 47). Cependant, ce passage ne concerne pas le souverain mais l'*abuna*, lequel était un Égyptien, étranger au pays.

Les travaux de E. Cerulli sur les *abba* du monastère de Däbrä Libanos ont démontré qu'en 1615, l'*etchägé* (le chef du clergé régulier) Zä Wängél soutint contre l'*abuna* « une thèse nouvelle : que lui, abbé de Däbrä Libanos, conférerait les ordres sacrés, tandis que le métropolitain consacrerait le chrême [...]. Ceci était contraire à l'usage traditionnel de l'Église éthiopienne, dans laquelle seul le métropolitain pouvait conférer les ordres sacrés ». En 1632, cette fois-ci à l'encontre du patriarche catholique Afonso Mendes, les revendications furent les mêmes. E. Cerulli achève son étude en déclarant, « Ainsi, le monastère de Däbrä Libanos, qui a vu accroître son pouvoir et son prestige à partir du XIV^e siècle, souvent en lutte avec le pouvoir politique, parvient au début du XVIII^e siècle à son extrême décadence, quand ce même pouvoir politique intervient continuellement dans la vie du couvent »¹⁸⁰.

Cette réflexion met en évidence les luttes d'influences qui existèrent entre le métropolitain et le monastère de Däbrä Libanos. Par conséquent ce processus de censure du chapitre 47 de la *Chronique* ne peut certainement pas être issu des moines de Däbrä Libanos, lesquels avaient plutôt intérêt à laisser un tel passage, peu flatteur à l'égard du métropolitain. En revanche, parmi les *abuna* ultérieurs à Seme'on, un des leurs eut intérêt à censurer un tel commentaire, afin d'assurer la légitimité de la dépendance de l'Église éthiopienne au patriarcat

179.M. Kropp, 1983-84 : 53.

180.E. Cerulli, 1944 : 160, 165, 181.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

d'Alexandrie. Ainsi à la thèse plus globale de M. Kropp, parlant du clergé éthiopien orthodoxe, on peut, grâce à cet exemple, peut-être préciser l'identité de ceux qui furent à l'initiative de ce processus « d'émendation ».

Si l'on considère l'autre hypothèse, selon laquelle Pero Paes aurait ajouté ce passage, il faut essayer de comprendre les motivations d'un tel acte. Plusieurs éléments sont à signaler et permettent d'abonder dans le sens du respect de l'auteur vis-à-vis du texte de la *Chronique*. Après l'avoir cité, Paes conclut en disant :

« Jusqu'ici ce sont les paroles de l'histoire de l'empereur Seltân Çaguéd comme elles sont dans leur livre ; mais l'auteur dit très peu de choses sur ce qu'il fit et des difficultés qu'il rencontra pour introduire en son empire les choses relatives à notre sainte foi ; comment ses vassaux se soumirent et obéirent à l'Église romaine et des dangers de mort qu'il y eut pour ce respect. La cause de cela fut que l'écrivain était en ce temps-là opposé à notre sainte foi, pour ne pas les entendre ».

Entre-temps, il en était venu à adhérer à l'Église romaine ; son attitude allait changer.

« Il dit qu'il mettra dans le reste de cette histoire ce qui a été laissé, ce que l'empereur fit pour que les siens reçoivent notre sainte foi et les soulèvements qu'il y eut à cause de cela. Mais parce que cela tarde, je rapporterai ici quelques-unes des choses qui se déroulèrent pendant les deux années passées »¹⁸¹.

La première partie de sa conclusion laisse entrevoir une certaine déception sur le contenu de la *Chronique*. Pour lui, elle passait sous silence le rôle de Susneyos dans l'introduction du catholicisme en Éthiopie. D'où sa résolution de consacrer les chapitres suivants à expliquer ce qu'avait réalisé le roi. Le passage supplémentaire du chapitre 47 de la *Chronique* dans l'ouvrage de Paes ne tente pas d'explicitier ce que Susneyos avait fait pour introduire le catholicisme, il ne peut donc pas être interprété comme une tentative d'en dire davantage.

L'autre élément tendant à prouver sa « bonne foi » est l'interruption qu'il fit à un moment donné de sa traduction¹⁸², cité précédemment qui correspond à la fin du chapitre 39 de la *Chronique de Susneyos*. Il prévient le lecteur que les

181. *RÆSOI* 3, 1906 : 373-74.

182. *RÆSOI* 3, 1906 : 342, il reprend la traduction de la *Chronique* à la page 344.

paroles du chroniqueur s'arrêtent ici et qu'il tient à ajouter ses propres commentaires.

Il est vrai, pour revenir à l'extrait manquant du chapitre 47 de la *Chronique*, que le personnage central est l'*abuna* Seme'on, celui qui incarne le pouvoir religieux concurrent, qui rassemble les opposants au changement. Paes aurait-il souhaité à tout prix dresser un portrait défavorable du métropolitain ? Dans ce cas il eut été logique de le faire à chaque fois. Or ce n'est pas le cas ; puisque parmi les passages où il est question de cet *abuna* (deux dans la *Chronique* et trois chez Pero Paes), il y en a un où Seme'on excommunique ceux qui se sont montrés infidèles et les réprimande¹⁸³. Si l'objectif de Paes avait été de salir la réputation de cet ecclésiastique, il aurait de toute évidence éliminé ou modifié ce passage valorisant Seme'on, d'un point de vue religieux. En revanche, dans les rapports qu'il envoya à ses supérieurs, Pero Paes relata les actes de l'*abuna* Seme'on en signalant que c'était lui qui menaçait d'excommunication ceux qui affirmaient qu'en Christ il y a deux natures¹⁸⁴, mais cette information ne fut pas intégrée à la traduction de la *Chronique*.

Les arguments présentés ci-avant permettent de conclure à l'élimination pure et simple de ce passage du chapitre 47 de la *Chronique* concernant l'*abuna* Seme'on, ce qui est loin d'être en contradiction avec ce que F. M. E. Pereira dans l'introduction à l'édition du texte éthiopien signalait que le manuscrit avait été à de nombreux endroits gratté, certains passages ayant été laissés tels quels, tandis que d'autres avaient été remplacés par une écriture plus petite, ce qui donne finalement un texte plus développé¹⁸⁵. Selon A. Dillmann, qui en a donné une description matérielle dans son catalogue des manuscrits de la bibliothèque d'Oxford, ces corrections et ces substitutions auraient été faites après la mort du roi Susneyos¹⁸⁶.

Ainsi, les deux traductions portugaises constituent de véritables témoignages de la réécriture de la *Chronique* de ce roi passé au catholicisme et de la censure. Une édition complète de la traduction portugaise de la *Chronique*

183.F. M. E. Pereira, 1892 : 159 ; 1900 : 118-119, *RÆSOI* 3, 1906 : 349.

184.*RÆSOI* 11, 1911 : 320-21, 337, lettres adressées au préposé général de la Compagnie de Jésus le 2. 7. 1614 de Gorgora et au père Thomas de Ituren le 20. 6. 1615.

185.F. M. E. Pereira, 1892 : III.

186.A. Dillmann, 1848 : 80.

par d'Almeida permettrait des comparaisons et des commentaires encore plus précis sur les éventuelles modifications du texte éthiopien.

Si la censure s'est effectuée dans les milieux éthiopiens, du côté missionnaire elle se fit également. L'exemple du traité théologique du *Refuge de l'âme* et son utilisation en particulier par Pero Paes tend à le montrer. Mais au-delà du phénomène de censure son utilisation par l'auteur jésuite donne les moyens d'une remise en cause de la datation du traité jusque là acceptée.

L'abrégé du Refuge de l'âme : parti-pris défavorable à l'égard de la foi monophysite

Le Refuge de l'âme, écrit en 1603 ou en 1620 ?

La littérature religieuse éthiopienne, qui se développa dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, était destinée à répondre aux attaques missionnaires. En revanche, de la fin du XVI^e siècle au début du XVII^e siècle, il semble y avoir une période de répit¹⁸⁷. Les jésuites n'étaient plus présents à la cour depuis 1564¹⁸⁸. Leur influence étant quasi nulle, ils ne représentaient plus véritablement une menace intellectuelle sérieuse¹⁸⁹. Quand Francisco Lopes disparut, en mai 1597¹⁹⁰, aucun missionnaire n'était parvenu à atteindre l'Éthiopie¹⁹¹. Il fallut attendre 1603 pour que le jésuite Pero Paes réussisse à entrer dans ce pays et prenne contact avec la cour de l'empereur Zä-Dengel, monté récemment sur le trône¹⁹². C'est à cette époque que, selon E. Cerulli, le souverain aurait reçu une

187. Il faut tout de même signaler pour le début du XVII^e siècle, la *Chronique de Jean de Madabrar évêque de Nikiou*, qui selon H. Zotenberg, 1877 : 240, « a été traduite de l'arabe en éthiopien, en l'an 1602, sous le règne de Malak Sagad II (Ya'eqob) et de la reine Malak Mogasa (Maryam Sena), par le diacre Gabriel, fils de Jean, de Qalyoub. La traduction a été exécutée sur l'ordre d'Atenatéwos, général en chef de l'armée éthiopienne. » D'après S. B. Chernetsov, 1994 : 206, cet ouvrage écrit par un auteur égyptien du VII^e siècle, relatant la conquête de l'Égypte par les musulmans, expliquait la raison de la défaite des chrétiens par l'abandon de la vraie foi. Sa traduction constituerait donc une sorte d'avertissement pour l'Éthiopie du XVII^e siècle.

188. Voir A. Kammerer, 1949 : 287.

189. Six jésuites arrivèrent en Éthiopie en 1557. En 1562, ils restèrent à cinq, en 1574 à quatre, en 1577 à trois, en 1583 à deux, en 1593 à un, jusqu'en 1597 (cf. chapitre II).

190. *RESOI* 3, 1906 : 122 ; P. Pais 2, 1945 : 345.

191. Sur les différentes tentatives avortées d'envoyer des missionnaires en Éthiopie, cf. chapitre II.

192. *RESOI* 11, 1911 : 53.

lettre, connue sous le titre éthiopien de ሕይወት ለእግዚአብሔር : / « Refuge de l'âme »¹⁹³, d'un certain Newayä Mäsqäl, un clerc éthiopien qui aurait émigré en Égypte¹⁹⁴. Dans cet écrit, l'auteur insiste particulièrement pour que l'empereur ne se détache pas de la christologie monophysite orthodoxe et de l'observance du sabbat¹⁹⁵.

Cette datation a été remise en cause par Tewelde Beiene¹⁹⁶ et plus récemment par P. Piovanelli, qui renvoie à la toute première édition de ce texte, procurée par Job Ludolf, en 1691 : « [Ludolf] avait déjà su identifier correctement cette apologie avec une lettre, envoyée à Susneyos, citée par le père Baltasar Telles et connue en version abrégée. La paternité tigréenne et la date exacte de sa rédaction sont assurées par le témoignage de deux autres jésuites : l'Espagnol Pedro Paes (1564-1622) et le Portugais Diogo de Mattos (1555-1639), qui en donnèrent des extraits le premier dans son *Histoire d'Éthiopie*¹⁹⁷, et le second dans une lettre du 2 juin 1621¹⁹⁸ »¹⁹⁹.

De plus, il réfute la thèse « mikaélite » proposée par E. Cerulli, quant à l'origine de l'ensemble des écrits contenus dans le manuscrit Éthiopien 119 de la Bibliothèque Nationale de Paris, le seul témoin éthiopien du *Refuge de l'âme* : « Ses affinités stylistiques [du *Refuge de l'âme*] avec les écrits qui la précèdent, spécialement avec l'*Explication de la Divinité*, sont telles que, s'il est peut-être risqué de parler d'un seul et même auteur, leur origine commune est, néanmoins, presque certaine. Tous les ouvrages contenus dans ce *codex* proviendraient donc d'un milieu monastique éthiopien d'obéissance monophysite orthodoxe, localisable dans le Tigré autour de 1620. Il s'ensuit

193. Pour la description du manuscrit, voir H. Zotenberg, 1877 : 141 ; à compléter avec les renseignements donnés par P. Piovanelli, 2002. Le *Refuge de l'âme* a été publié par E. Cerulli, 1960 : 103-117 (texte ge'ez) et 119-135 (traduction italienne) ; il avait été déjà édité et traduit en latin par H. Ludolf, 1691 : 493-508 ; et une troisième édition avec une traduction anglaise a été réalisée par W. Leslau, 1964 : 447-484.

194. Voir E. Cerulli, 1960 : IV et 125.

195. Les principaux arguments de la lettre sont donnés par E. Cerulli, 1960 : VIII-XI ; et repris par W. Leslau, 1964 : 448-450.

196. Voir Tewelde Beiene, 1983 : 124-125 ; 190-191.

197. *RÆSOI* 3, 1906 : 375-377 ; P. Pais 3, 1946 : 146-148. Le même texte, repris par Manoel d'Almeida, se lit aussi dans F. M. E. Pereira, 1900 : 511-513 ; *RÆSOI* 6, 1907 : 338-340.

198. *RÆSOI* 11, 1911 : 479-480 ; une traduction espagnole avait déjà été publiée à Madrid, en 1621.

199. P. Piovanelli, à paraître.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

que, selon toute vraisemblance, l'auteur de l'*Explication de la Divinité*, aussi bien que les « mikaélites » de l'époque de Zār'a Ya'qob, loin d'être des hérétiques de tendance gnostique, étaient plutôt des théologiens éthiopiens formés aux doctrines orthodoxes du patriarcat d'Alexandrie, ayant poursuivi leurs études soit en Égypte, dans les monastères coptes, soit en Éthiopie, auprès du métropolitain »²⁰⁰.

L'abrégé portugais de Pero Paes et ses copies

La nouvelle datation du traité du *Refuge de l'âme* a permis de souligner ce qu'elle apportait à la connaissance de cette période. Cependant ce qui a été laissé de côté c'est la manière dont Pero Paes s'est servi de ce document qui lui était contemporain.

Or une comparaison entre le début et la fin de l'abrégé de Pero Paes et le texte ge'ez publié par J. Ludolf, E. Cerulli et W. Leslau permet de conclure que le *Refuge de l'âme* a été traduit en partie par le jésuite Pero Paes. Si c'est bien le cas, l'introduction du jésuite espagnol qui figure dans son ouvrage, contribue à dater avec plus de précision la lettre et intègre celle-ci dans un contexte d'opposition aux mesures royales.

Voici comment débute le chapitre XXI de l'*Histoire d'Éthiopie* :

« En plus de ce que nous disions au livre deux, particulièrement aux chapitres quatre et cinq, ce que l'empereur Seltan Sagad fit pour que les siens reçoivent notre sainte foi et les périls de mort que pour cette cause il y eut ; ce qu'il désira le plus, entre autres choses, fut de supprimer l'observance du sabbat [...]. Cela fâcha de nombreux moines et ceux du royaume du Tigré, qui lui envoyèrent une lettre le 20 du même mois [en juin 1620], qui disait ceci »²⁰¹.

De leur côté, les sources éthiopiennes ne restent pas silencieuses à propos de l'interdiction du sabbat proclamée par le souverain. La *Chronique de Susneyos* signale : « Au moment de la saison des pluies le roi ordonna que fut aboli le sabbat des Juifs²⁰². » Il s'agit à n'en pas douter du même événement,

200.P. Piovanelli, à paraître.

201.*RÆSOI* 3, 1906 : 375 ; P. Pais 3, 1946 : 146. Dans l'ouvrage de Pero Paes, l'abrégé de la lettre se trouve aussitôt après la traduction de la *Chronique de Susneyos*, livre IV, chapitres 16-20. Au chapitre 22, il est question des soulèvements contre le sabbat dans la province du Gojjam.

202.F. M. E. Pereira, 1892 : 253 ; 1900 : 195. Dans son commentaire (p. 528), F. M. E. Pereira

même si la date n'est pas identique pour les deux documents. En revanche, la *Chronique de Susneyos* ne mentionne pas la réaction des moines du Tigré, mais la logique permet de penser que les milieux ecclésiastiques manifestèrent leur hostilité à l'égard de cet édit proclamé par le souverain.

C'est uniquement dans les écrits jésuites que l'on retrouve la traduction partielle de la lettre des moines du Tigré. Tout d'abord chez Pero Paes, mais également dans une lettre de Diogo de Mattos écrite le, 2 juin 1621²⁰³, au préposé général de la Compagnie de Jésus. En introduisant l'abrégé de la lettre, Diogo de Mattos faisait les mêmes remarques que celles de Pero Paes²⁰⁴. Selon toute vraisemblance, c'est à la cour du roi²⁰⁵ que ce dernier avait eu l'occasion d'avoir entre les mains une copie de la lettre et d'en traduire certains passages²⁰⁶. Le Portugais Diogo de Mattos, quant à lui, arrivé en Éthiopie à la résidence de May Gwagwa (Fremona) au Tigré, le 11 juin 1620²⁰⁷, se rendit à la cour, au Dämbya, à la fin de la saison des pluies de la même année. Il y rencontra également les pères de la résidence de Gorgora²⁰⁸. Ce fut probablement à cette occasion qu'il eut connaissance de la lettre des moines du Tigré. Cependant, sa récente arrivée en Éthiopie ne lui permettait pas de traduire facilement du ge'ez en portugais. Cet exercice était davantage à la portée de Pero Paes, présent en Éthiopie depuis dix-sept années.

La lettre du 2 juin 1621 que le jésuite portugais adressa au préposé général de la Compagnie contient des informations sur les actions missionnaires des différentes résidences d'Éthiopie (au Tigré, au Gojjam et au Dämbya)

indique qu'il s'agit de la saison des pluies de l'an 7113. Selon C. Conti Rossini, 1948 : 22-23, l'an débuta le 8 septembre 1620 et s'acheva le 7 septembre 1621. La saison des pluies s'étale sur plusieurs mois, de juin à septembre. L'absence de date précise permet de proposer deux possibilités : soit il s'agit du mois de septembre 1620, soit du mois de juin 1621. Dans les deux cas il y a de toute manière un décalage avec les informations données par Pero Paes.

203.« Cette lettre dans le codex duquel est écrit □lettre de l'année 1620□, laquelle étant transcrite en espagnol est éditée à Madrid en 1621, parce que les exemplaires de cette édition sont maintenant très rares, je pensai qu'il fallait la rééditer en portugais d'origine. La copie, cependant, fourmille de nombreuses erreurs, qui seront signalées dans celle-ci », remarquait C. Beccari (*RÆSOI* 11, 1911 : 468, n. 2).

204.*RÆSOI* 11, 1911 : 479.

205.*RÆSOI* 11, 1911 : 442.

206.*RÆSOI* 3, 1906 : 375-377 ; P. Pais 3, 1946 : 146-148.

207.Le Sicilien Antonio Bruno entra avec lui en Éthiopie (*RÆSOI* 11, 1911 : 469).

208.*RÆSOI* 11, 1911 : 475.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

pour les années 1619 et 1620²⁰⁹. Parmi les renseignements concernant ces résidences figure une reprise de l'abrégé de la lettre des moines du Tigré donné par Pero Paes. Diogo de Mattos corrigea celles qu'il considérait comme des fautes de portugais, lui-même possédant mieux cette langue que son collègue castillan. Cependant, il ne reprit pas intégralement sa traduction mais supprima certains passages et les commentaires du père. Les phrases éliminées sont quelquefois remplacées par la locution *et cetera*. Il fit donc le résumé du *compendium* de Pero Paes. Mais l'histoire de ces deux résumés ne s'arrête pas là.

L'abrégé de Pero Paes fut repris par Manoel d'Almeida dans son *Historia de Ethiopia a alta e Abassia* (publiée à partir de 1907 par Camillo Beccari²¹⁰). En revanche, avant cette date, en 1660, le père Balthasar Telles avait déjà publié un *compendium* de l'ouvrage de Manoel d'Almeida à Coimbra²¹¹. Balthasar Telles reprend quelques passages de l'abrégé qu'il intègre dans un commentaire explicatif²¹². La filiation entre ces trois auteurs est relativement simple : le père Manoel d'Almeida s'est appuyé sur la traduction de Pero Paes, tandis que le père Balthasar Telles a repris des citations du texte de Manoel d'Almeida.

De l'autre côté, l'abrégé de Diogo de Mattos, réalisé à partir de la traduction portugaise de Pero Paes, fut repris dans une version espagnole, traduite à son tour en italien²¹³, où l'auteur semble s'être autorisé quelques libertés, certainement pour rendre plus accessible aux lecteurs ce texte difficile. Mais, de toute évidence, l'abrégé dont il se servit était bien celui de Diogo de Mattos. En 1628, paraissait en français la traduction de ces lettres annuelles. Le père Jean Darde, en tant que traducteur, signalait qu'il s'appuyait sur le texte italien²¹⁴.

Je présenterai ci-après la traduction française du texte portugais²¹⁵ des morceaux choisis par Pero Paes, en indiquant entre crochets à quel chapitre de

209. *RÆSOI* 11, 1911 : 469.

210. *RÆSOI* 6, 1907 : 338-340.

211. B. Tellez, 1660.

212. *RÆSOI* 6, 1907 : 338-340 ; B. Tellez, 1660, chap. 20.

213. *Lettere annue d'Etiochia 1620 fin'al 1624, 1627* : 222-224 (cité dans F. M. E. Pereira, 1900 : 513-515).

214. J. Darde, 1628 : 273-277.

215. *RÆSOI* 3, 1906 : 375-377 ; P. Pais 3, 1946 : 146-148. Les variantes entre les abrégés de Pero

la lettre les passages se rapportent, et en utilisant l'italique pour les parties résumées et pour les commentaires insérés par le jésuite espagnol. J'indiquerai en note les références aux traductions italienne (d'E. Cerulli) et anglaise (de W. Leslau) du texte ge'ez du manuscrit Éthiopien 119 de la Bibliothèque Nationale de Paris.

Traduction ²¹⁶

« [Ch. I ²¹⁷] Lettre de parole véridique envoyée d'une terre lointaine à mon Seigneur, l'empereur d'Éthiopie et d'Égypte, qui s'ajoute par la vraie foi et sont debout avec nous et se nomment jacobites. Cela n'est pas pour que vous les aidiez en temps de guerre, ni pour que vous les tiriez de la captivité, mais parce qu'ils ont planté la colonne des ordonnances et des canons qui viennent du ciel, la loi des Apôtres ; et c'est pour cela qu'ils ne cessent de dire : Ne perdez pas, Seigneur, l'empire d'Éthiopie et la dignité des *papas* d'Égypte qui portent le saint et nouvel *éphod* ²¹⁸ et portent la crosse de la croix.

« *Après beaucoup de paroles, avec lesquelles les ils louaient et grandissaient le prestige des patriarches d'Alexandrie et tentaient de persuader de ne pas abandonner leur doctrine, ils disent : [Ch. II ²¹⁹] Votre amour me donne la permission (il y a toujours un qui parle, mais plusieurs qui ont dicté) de vous envoyer cette lettre, [Ch. III ²²⁰] parce que j'ai entendu que ceux qui n'ont ni la sainteté ni la résurrection (ce qui veut dire nous, les pères qui sommes là) vous ont donné du mal pour vous faire abandonner la loi du Créateur et les canons des Apôtres, disant de ne pas observer le sabbat. Pourquoi écoutez-vous ces fous ? Est-ce que par hasard, vos fils ou votre camp manquent de nourriture pour en arriver là ? Pendant tant de temps, les rois et les saints n'illuminèrent-ils pas l'Éthiopie en ressuscitant des morts sans nombre ? Par leurs prières, le royaume, que d'autres avaient pris, ne retourna-t-il pas à eux ? Après de nombreuses peines et difficultés ils mirent les couronnes sur leurs têtes, comme [celle que]*

Paes et Manoel d'Almeida n'étant pas d'une importance capitale, je ne les signalerai pas ici.

216.L'annexe 4 présente les textes portugais de Pero Paes et de Diogo de Mattos.

217.E. Cerulli, 1960 : 121 ; et repris par W. Leslau, 1964 : 465.

218.L'attribution de ce vêtement sacerdotal — une sorte de corselet d'or, de pourpre, de cramoyse et de lin (*Exode* 28, 39) — au patriarche d'Alexandrie contribue à en faire le successeur attitré d'Aaron et des grands prêtres de Jérusalem. Selon W. Leslau, 1964 : 465, n. 5, le « nouvel éphod » renvoie au Nouveau Testament.

219.E. Cerulli, 1960 : 124 ; et repris par W. Leslau, 1964 : 469.

220.E. Cerulli, 1960 : 125-127 ; et repris par W. Leslau, 1964 : 470-472.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

nous voyons maintenant sur vous, et jurèrent comme David et Abiatar²²¹ de conserver l'unité de leur héritage, comme c'est écrit entre nous. Et maintenant nous ne voyons pas [cela], parce que toutes ces paroles se sont défaites. Il est certain qu'ils firent beaucoup de miracles, comme cela se voit et se lit jusqu'à maintenant. Firent-ils cela pour observer le sabbat ou pour l'abolir ? Pour observer la loi ou pour la briser ? Il me semble que c'était pour l'observer et non pour la briser.

« Si vous me donniez un juge, qui ne puisse être acheté, mais qui craigne le jour de la Justice [sc. du Jugement dernier], je m'y rendrai pour les entendre et dire la vérité. S'ils m'apportent les témoignages de l'Évangile qui le démentent, comme ses frères [les Juifs] qui parlèrent contre notre Seigneur, disant qu'il brisait notre loi et nos sabbats et que c'était pour cela qu'ils l'avaient crucifié. Ainsi ils disent [les missionnaires] : Brisons le sabbat qui le fit crucifier. Quand bien même nous nierions cela, écoutons saint Jean qui dit que les Juifs affirmaient que non seulement il brisait le sabbat, mais il disait que son père était Dieu, se faisant égal à lui²²² : pour cela ils le crucifièrent. Convient-il de nier le Père pour la mort du Fils ? Qu'il n'en soit pas ainsi.

« Je sais qu'ils n'ont pas reçu le *Senodos*²²³, parce qu'ils le détestent, en préférant s'appuyer sur les Docteurs [de l'Église] qui augmentent et qui diminuent [les Écritures]²²⁴. J'ai donc l'intention de m'appuyer seulement sur ce que m'a donné mon Sauveur disant : Celui qui vous écoute, m'écoute moi²²⁵. Donc ne les écoutez pas, mon Seigneur, ceux qui enseignent en cachette. J'ai écrit cela, n'étant pas savant, parce que j'ai entendu que l'esprit des prophètes sert

221. Abiatar, fils du grand prêtre Ahimélek, fut l'un des compagnons les plus fidèles de David pendant la clandestinité (1 *Samuel* 22, 20-23 ; 23, 6.9) ; devenu grand prêtre en même temps que Sadoq (2 *Samuel* 8, 17 ; 20, 25), il contribua à déjouer les plans d'Absalom (2 *Samuel* 17, 15-16), mais eut le tort de se ranger du côté d'Adonias lors des conflits provoqués par le règlement de la succession davidique (1 *Rois* 1, 7.19), ce qui lui valut, de la part du nouveau roi, Salomon, la destitution et la relégation à Anatoth (1 *Rois* 2, 26-27). Par conséquent, il serait légitime d'émettre des réserves sur l'opportunité d'invoquer l'exemple de David et Abiatar en matière de loyauté entre rois et saints.

222. *Jean* 5, 18.

223. Voir ci-dessus, note ? ? ? du chapitre I.

224. Newayä Mäsqäl refusait ainsi l'apport d'une certaine tradition patristique, jugée secondaire, au profit d'un recours à celles qu'il considérait comme étant les sources mêmes du christianisme : les Évangiles et les autres écrits apostoliques.

225. *Luc* 16, 10.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

aux prophètes ²²⁶, et notre Seigneur dit : Ne dépréciez pas un de ces petits, parce que ses anges regardent toujours la face de mon Père ²²⁷.

« [Ch. IV ²²⁸] *Après cela il l'exhorte avec beaucoup de paroles, à ne pas écouter les incirconcis qui disent que en Christ notre Seigneur, il y a deux natures et deux volontés. Alors le gouffre de la folie les engloutit, quand leur encre s'écoule aussi vite qu'un cheval sans frein sans regarder les choses qui sont dans la terre des livres, et ainsi ils tombent et ils se perdent. Si vous m'entendez, retirez la saleté de vos oreilles, ouvrez bien grand votre bouche et je la remplirai, comme cela est écrit ²²⁹.*

« [Ch. IV-V ²³⁰] *Et après avoir cité les autorités de l'Évangile [Ch. VI ²³¹] et de saint Paul, que nous nous invoquons pour prouver que en Christ il y a deux natures et deux volontés, à la fin il dit en raillant : Voici, je suis vaincu : je dois errer comme ceux qui errent et participer à leur malédiction, et je descendrai en enfer comme Léon ²³². Mais écoutez-moi par amour, et entendez et faites votre cœur comme un miroir.*

226.Cf. 1 Corinthiens 14, 22.

227.Matthieu 18, 10.

228.E. Cerulli, 1960 : 127 ; et repris par W. Leslau, 1964 : 472.

229.Psaume 81 (80), 11.

230.Cf. E. Cerulli, 1960, p. 127-128 ; et repris par W. Leslau, 1964 : 472-474.

231.E. Cerulli, 1960 : 128-130 ; et repris par W. Leslau, 1964 : 474-476.

232.Il s'agit du pape Léon I^{er} (440-461), celui qui développa un système idéologique pour glorifier la Rome chrétienne et qui définit le rôle du pape, successeur de Pierre. Il lutta contre l'« hérésie » d'Eutychès quant à la question christologique et, peu avant le concile de Chalcedoine (été 451), fit approuver par l'évêque Eusèbe de Milan et son concile provincial sa lettre doctrinale (le célèbre Tome à Flavien), définissant la christologie romaine relative aux deux natures du Christ ; voir C. Fraisse-Coué, 1994 : 1014-1019. Dans de nombreux écrits éthiopiens Léon (et les pères jésuites qui lui sont associés) est la figure du perfide et de l'infâme par excellence. C'est le cas dans l'un des textes du Liber Aksumæ qui déclare : « les pères, les disciples de Léon, le séducteur, le réceptacle du crime et de la perfidie » (texte guèze édité et traduit par C. Conti Rossini, 1909-1910, I : 76 ; II : 92). Ou encore, d'après l'Homélie en l'honneur de l'archange Raguel, plus explicite quant à la pensée de Léon : « S'il est partisan de la foi de Léon qui prétend que la nature du Christ, considérée dans l'Incarnation, fait d'une part œuvre humaine dans sa nature humaine et d'autre part œuvre divine en raison de sa nature commune avec celle du Père et du Saint Esprit le Paraclet, créant le monde dans sa Trinité, alors que la nature du Christ est une, qu'il est le Messie par l'union hypostatique et que l'Esprit l'a revêtu merveilleusement quand il a reçu la gloire de la lumière émanant de l'Esprit du Verbe du Père, lumière du monde — s'il est ainsi, Dieu lui enverra l'épreuve afin qu'il lui adresse sa repentance, (revenu) à la foi de Dioscore, patriarche du pays de Marc » (traduction de A. Caquot, 1957 : 118).

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

« Ensuite, il commence à nous déshonorer en disant que nous sommes des idiots de cœur, que nous ne voyons de la lettre que l'encre extérieure, sans regarder l'intérieur ; [Ch. VII²³³] que nous voudrions être ensevelis en enfer, qu'il serait mieux pour nous, comme dit l'Évangile, qu'ils nous attachent une meule de pierre au cou et nous jettent à la mer, pour ne pas faire errer les petits²³⁴.

« Venez, suivez-moi pour que s'éclaire les ténèbres de vos yeux, que Léon obscurcit avec l'épine de l'erreur. Prenez où il est dit : Je suis la porte et personne ne vient au Père, sinon par moi²³⁵. Et si vous pensez trouver une autre porte, entendez : Si le ciel vous couvrait ou si la terre vous engloutissait, il vous trouverait partout parce qu'il dit qu'il a pouvoir sur le ciel et sur la terre²³⁶.

« [Ch. IX²³⁷] Écoutez moi ; je vous conseillerai (les parents de Pilate²³⁸). Il dit ceci pour ceux qui sont Romains de caste²³⁹, [Ch. X²⁴⁰] et il invoque plusieurs textes de l'Écriture pour prouver qu'en Christ il y a une nature seulement et qu'il n'est pas moins grand que le Père, selon l'humanité ; textes dont les uns, bien compris, prouvent le contraire, les autres sont hors de propos. Il terminait la lettre en disant : Voici, j'envoie cette pierre précieuse, qui éclaire les yeux des aveugles. Qu'elle soit un don. Mais que les porcs ne la regardent pas, afin qu'ils ne la foulent pas avec leurs pieds souillés ; car il est écrit : Ne jetez pas des pierres précieuses au devant des porcs²⁴¹ ».

La traduction partielle du Refuge de l'âme : une vision réductrice du christianisme éthiopien

Le traité du *Refuge de l'âme* est divisé en dix chapitres. Pero Paes traduisit les premières phrases de l'introduction de la lettre, le chapitre trois

233.E. Cerulli, 1960 : 132 ; et repris par W. Leslau, 1964 : 479-480.

234. *Matthieu* 18, 16.

235. *Jean* 10, 9 ; 14, 6.

236. *Matthieu* 28, 18.

237.E. Cerulli, 1960, p. 133 ; et repris par W. Leslau, 1964, p. 481.

238.I. Guidi, 1932 : 74, signale l'existence d'un pamphlet du clergé éthiopien intitulé *Les parents de Pilate*, en réponse à un édit de l'empereur, rédigé par son secrétaire surnommé Tino, en 1624.

239. Manoel d'Almeida essaie de donner d'une façon plus claire les raisons de cette parenté : « Il dit cela en croyant que tous ceux qui ont la foi de Rome, sont Romains » (*RÆSOI* 6, 1907 : 340).

240.E. Cerulli, 1960 : 134-135 ; et repris par W. Leslau, 1964 : 482-484.

241. *Matthieu* 7, 6.

dans son ensemble, quelques phrases des chapitres quatre à dix, jusqu'à la conclusion de la lettre. Les morceaux choisis par l'historien jésuite sont en relation avec l'édit promulgué par le roi en 1620 interdisant l'observance du sabbat ; en revanche, la question christologique est pratiquement laissée de côté. Comme on peut le constater, le long passage sur la question du sabbat est le seul qui garde toute sa cohérence, les autres n'étant que des extraits mutilés du traité.

La traduction partielle de Pero Paes du traité du *Refuge de l'âme* présente un intérêt limité sur le plan de la théologie éthiopienne, dans la mesure où il est impossible à ses lecteurs de reconstituer les arguments avancés par l'auteur éthiopien en défense de la christologie monophysite. À l'évidence, cet abrégé est un parti pris, évidemment défavorable, à l'égard d'un adversaire jugé grossier (il « déshonore » les missionnaires) et piètre exégète (« il invoque plusieurs textes de l'Écriture [...] dont les uns, bien compris, prouvent le contraire, les autres sont hors de propos »). Il est vrai qu'à d'autres moments la question christologique avait fait l'objet de nombreuses discussions, et que Pero Paes, dans son ouvrage, relate par écrit l'une de ces disputes²⁴². Mais le récit qu'il en fait donne toujours l'avantage aux arguments présentés par les jésuites. Pourtant, en dépit de cette forme de censure, la question christologique restait, aux yeux du parti anti-catholique, un problème essentiel, destiné, en perspective, à faire échouer les desseins des missionnaires catholiques.

Ainsi, ces travaux menés sur le terrain par ces écrivains jésuites, comme on s'est efforcé de le montrer font partie intégrante d'une stratégie qui parfois dépasse le cadre de la mission éthiopienne. Dans le cas de l'*Historia* de Pero Paes, le débat initial est ailleurs, même s'il est en prise directe avec les réalités éthiopiennes ; et dans la mesure où Manoel d'Almeida est chargé de réécrire et quelquefois de « réfuter » l'*Historia* de Paes, son ouvrage est aussi à sa manière dans une logique réfutative. Ce que l'on a souhaité souligner c'est que cette documentation et en particulier la catégorie des « histoires de l'Éthiopie » est beaucoup plus complexe que le titre que les auteurs leur ont donné. Par conséquent les utiliser comme des proto-histoires empêche de se livrer à l'analyse subtile qu'ils méritent. Cela ne signifie évidemment pas que les informations événementielles soient absentes et n'aient aucune valeur. Mais

242. *RESOI* 2, 1905 : 367-370 ; P. Pais 2, 1945 : 24-27.

Chapitre V : L'écriture de l'histoire comme mission

s'en servir comme des données brutes peut dans certaines situations appauvrir l'analyse de l'auteur.

CONCLUSION

L'enquête menée à différentes échelles sur la période de la fin du XV^e siècle à l'expulsion des jésuites en 1633, a d'abord permis de dégager les facteurs qui ont provoqué le glissement d'une alliance diplomatique entre le Portugal et le royaume du prêtre Jean vers un projet d'alliance subordonné à la question religieuse. C'est à travers les contacts plus fréquents du premier tiers du XVI^e siècle que le processus se réalise. Désormais placée dans la catégorie des chrétientés « dissidentes », l'Éthiopie devait être ramenée au sein de la « bergerie ». Cependant le projet tel qu'il est formulé par la Compagnie de Jésus met en évidence la pérennité du mythe du prêtre Jean, encore bien vivant dans les instructions adressées au patriarche d'Éthiopie.

Ce projet révélait une connaissance assez fine de certaines pratiques du christianisme éthiopien. Seule pourtant une documentation exogène (en particulier la relation de F. Álvares) en avait été la source. La connaissance de la société éthiopienne du premier tiers du XVI^e siècle passait essentiellement par un regard européen. Ce biais conduisait inévitablement à des interprétations erronées : l'idée d'un souverain disposé à se soumettre à Rome et la vacance du pouvoir spirituel en Éthiopie. La fondation du projet sur de telles bases ne pouvait que s'en trouver affectée.

À l'échelle « régionale », l'enquête a éclairé d'une façon nouvelle la relation complexe entre le centre et la périphérie. Loin d'être une simple subordonnée, la province de l'Inde, plus au fait des difficultés des terrains missionnaires, est amenée à entreprendre, à décider de la politique missionnaire et négocie de manière permanente avec le gouvernement romain. On est donc loin de l'image figée d'un ordre centralisateur et cette étude de cas ne fait que

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

renforcer ce que d'autres se sont appliquées à souligner¹. L'enquête sur la province de l'Inde a par ailleurs montré la difficile relation avec les patronats (portugais et espagnol) dans l'articulation entre des objectifs politiques, commerciaux (sous Philippe II) et missionnaires. La Compagnie de Jésus considérée par les pouvoirs temporels comme les exécutants d'une volonté royale sont également amenés à négocier dans les limites de leurs prérogatives.

L'analyse de la politique missionnaire élaborée à partir de l'Europe et mise en place par Goa a donné l'occasion de considérer le phénomène missionnaire éthiopien dans sa globalité. C'est en effet la prise en compte de cette globalité qui offre un panorama général à l'intérieur duquel apparaissent nettement les différentes phases de la stratégie missionnaire mise en place à partir de Goa. L'association des tentatives et des réussites pour gagner le terrain missionnaire a permis de donner toute la dimension à l'entreprise. Le projet d'une mission jésuite en Éthiopie avait été différé à la suite de l'échec de la tentative initiale et de l'envoi en 1556 d'un contingent doté d'une structure ecclésiastique. Les missions postérieures que Goa expédie le sont dans le cadre de missions de reconnaissance du terrain, en espérant qu'elles conduiront à renouveler le projet tel qu'il avait été envisagé au départ. La composition du contingent de jésuites pour les années 1624-1630 reprend pour la structure ecclésiastique et pour le personnel missionnaire, les propositions faites soixante-dix ans auparavant. Pour la formation du personnel, la prise en compte du terrain — les controverses théologiques, et les questions relatives à la réforme religieuse du christianisme éthiopien —, Goa semble peser dans le choix des hommes à expédier.

La dernière échelle, « locale », est celle du terrain missionnaire. Ici, force est de constater que l'implantation missionnaire dans l'espace ne devint effective qu'à partir des premières décennies du XVII^e siècle. Elle ne prenait véritablement en importance qu'à partir des années 1620. Courte période par conséquent comparée à la longévité de la mission. Brièveté révélatrice des

1. En effet, l'apport majeur des études « locales » s'inscrivant dans la relation centre-périphérie entre un va-et-vient entre les sources centrales et périphériques a révélé des processus de négociations permanentes. Sur les effets de cet apport dans le domaine de l'histoire de l'enseignement, voir A. Romano, 1999. Dans le domaine de la mission, voir C. de Castelnau-L'Estoile, 1999.

Conclusion

limites de la mission jésuite d'Éthiopie. Dans la mesure où la formation d'un espace catholique était subordonné à l'obtention de terres qui étaient accordées par le pouvoir — royal et local —, les résidences des pères se trouvaient dépendantes de leurs donateurs. De par ce lien physique inévitable, le contrôle de l'extension du catholicisme en Éthiopie se retrouvait non plus entre les mains des pères mais entre celles des pouvoirs royal et locaux.

Ainsi la question de la terre est bien au cœur des relations entre le pouvoir et les jésuites. Si pour les pères l'attribution de terres pouvaient être synonyme de la faveur dont ils bénéficiaient et de signes tangibles d'une diffusion du catholicisme, du côté du pouvoir, la signification semble avoir été différente. À travers l'analyse de l'occupation de l'espace et de la politique religieuse de Susneyos, on comprend que le souverain entendait conserver le contrôle de ce « nouveau » pouvoir religieux et avoir la mainmise sur le réseau des résidences jésuites.

À cet égard l'attitude politique du roi Susneyos est relativement similaire de celles de ses prédécesseurs. Quand le roi Zār'ä Ya'eqob (1434-1468) engage une reprise en main tant politique que religieuse de la région du Šäwa, il prend appui sur les moines de la région, installe sa capitale à Däbrä Berhan et sédentarise le camp pendant les quatorze dernières années de son règne. Enfin, pour mieux contrôler le mouvement monastique de Täklä Haymanot, il affine les monastères qu'il vient de fonder, parmi lesquels se trouve son futur tombeau Däbrä Nägwädgwad (dans l'Amāra), au monastère du Šäwa, dont il fait le centre religieux du royaume². Si les acteurs sont différents, les enjeux restent les mêmes. La volonté de contrôle de l'espace éthiopien par les rois fut une constante dans l'histoire éthiopienne. De ce point de vue le souverain Susneyos fut confronté aux réalités qui avaient été celles des rois précédents. Cependant, la création d'un nouveau « mouvement monastique » par le biais des jésuites était un acte politique très audacieux, qui faisait entrer en concurrence un mouvement exogène et des réseaux monastiques locaux. Cette question de la concurrence entre les jésuites et les ordres religieux éthiopiens n'a pas été abordée de front dans cette étude, mais seulement par petites touches et de

2. M.-L. Derat, 1998b : 567.

DES JÉSUITES AU ROYAUME DU PRETRE JEAN

manière indirecte, puisque l'objectif premier était de comprendre les actions politiques et religieuses du souverain le plus actif pendant la période de la mission jésuite. Répondre qu'une ligne de partage très nette séparait les jésuites d'un côté et les moines éthiopiens de l'autre serait réducteur. En effet, les pères signalent que des moines passés au catholicisme les ont secondés, par exemple dans leurs travaux de traduction d'ouvrages théologiques, servant ainsi d'intermédiaires culturels pour une meilleure diffusion de la réforme religieuse. Une enquête reprenant les trajectoires individuelles de ces religieux qui apparaissent ici et là offrirait certainement un éclairage supplémentaire sur les contours des factions réunies autour des jésuites et celles qui s'opposent à eux.

Nous avons également pénétré au cœur de certaines des préoccupations des missionnaires d'Éthiopie. Des préoccupations qui dépassent le cadre strict de la mission et qui les mettent par le lien physique de l'écrit en relation avec l'Europe et la province de l'Inde. L'affaire contre Luis de Urreta le dominicain est une polémique européenne avant d'être « éthiopienne ». Mais la réfutation de Urreta entreprise par Pero Paes avait ceci de singulier qu'elle prenait appui sur un corpus où les ouvrages éthiopiens figuraient en bonne place. L'analyse du processus de censure dont fut l'objet l'*Historia de Ethiopia* de Paes nous a conduit à déconstruire l'image hagiographique du missionnaire et à le présenter davantage comme un homme qui est au cœur de tensions à la fois par rapport à son terrain, mais aussi par rapport à ses collègues missionnaires. L'écriture de l'histoire comme mission engageait l'auteur sur un terrain des plus sensibles, bien au-delà de la sphère de l'espace concret à missionner. La légitimation de la présence jésuite au royaume du prêtre Jean en dépendait.

Mener à bien ce travail n'aurait pas été possible sans de multiples aides et encouragements. Ma reconnaissance va tout d'abord à Jean Boulègue et Bertrand Hirsch qui m'ont tous deux initié à l'histoire de l'Afrique. J'éprouve une gratitude particulière pour les membres du groupe de recherches sur les missions religieuses ibériques modernes (EHESS) qui m'ont chaleureusement accueilli et soutenu. Bernard Vincent et Pierre-Antoine Fabre qui animaient le groupe m'ont intégré dans l'équipe, ce qui m'a permis d'élargir mes horizons pour les questions missionnaires et de nourrir ma réflexion en la partageant avec d'autres, spécialement Aliocha Maldavsky et Jean-Claude Laborie. P.-A. Fabre en dehors du cadre du groupe, m'a sans cesse encouragé, soutenu, lu, relu et corrigé. Il a dépensé son temps et sa patience sans compter et son amitié a été un soutien inestimable.

Je remercie également tous ceux que j'ai rencontré et qui m'ont aidé lors de mes pérégrinations. En Éthiopie d'abord, grâce au soutien intellectuel du directeur du Centre français des études éthiopiennes, B. Hirsch, et à l'aide financière qui m'a permis de mener des enquêtes de terrain. Ensuite en Italie, où j'ai pu très utilement travailler dans les archives de la Compagnie de Jésus. La sympathie et l'efficacité du père archiviste De Cock et du regretté père Zanardi, ont contribué grandement à ma recherche. J'ai eu la chance de croiser Antonella Romano, alors membre de l'École française de Rome, qui m'a généreusement encouragée. Enfin au Portugal, la rencontre de Manuel João Ramos a été décisive, car son enthousiasme et sa volonté de mettre en place des structures de travail sur l'histoire éthiopienne au Portugal et d'établir une collaboration luso-française ont été très stimulants pour ma propre recherche. Je tiens à saluer le groupe des « éthiopiens » avec qui je partage la même passion pour l'histoire de l'Éthiopie et qui m'a soutenu sans relâche pendant ces années (Claire Bosc-Tiessé, Anaïs Wion). Plus particulièrement, je voudrais remercier ici Marie-Laure Derat et lui faire part de ma profonde reconnaissance. Son amitié d'abord, ses qualités humaines et intellectuelles ensuite, m'ont été très chères. Elle a suivi ce travail depuis le début et a été présente dans tous les moments difficiles. Enfin, ce travail ne serait pas devenu livre sans l'aide attentive de Dimitri Toubkis. C'est grâce à la Fondation Calouste Gulbenkian, à son directeur parisien, Francisco Bethencourt et à Luisa Braz de Oliveira-Lavoix et Fatima Gil du bureau d'édition de la Fondation que ma thèse a pu être éditée.

Annexe 1 : Extrait des Instructions au patriarche João Nunes Barreto

Transcription revue et corrigée du manuscrit des ARSI, *Goa* 39 I, *Goana histor. Æth.* doc. 4, fol. 8-12 [fol. 11], réalisée une première fois par C. Beccari en 1903 et publiée dans *RÆSOI* 1, 1903 : 237-254.

***Goan. histor. Æth.* 39 I, doc 4, ff. 8-12
[fol. 11] (I^e état)**

Ayudaria para la reduction entera de aquellos Reynos que nestos principios, el Preste diese¹ orden para instituir al modo latino muchos niños, y para esto de fabricar y dotar collegios en estas partes, fuera de sus tierras, de donde podria tener seminario para proveerlas despues, y en Roma estaria bien un collegio, otro en Coimbra, otro en Goa, de baxo de la institucion de los nuestros, otro en Chipre por la otra banda del mar, y que para tal effecto se embiasen muchos mochachos abiles fuera de aquellos Reynos.

[fol. 11v] Alla en Ethiopia como se pueda debesse procurar que se hagan muchas escuelas de leer y scrivir, y otras letras, y collegios para instruir la juventud, y tambien los de mas que lo abran menester, en la lengua latina, y costumbres y doctrina xpiana [christiana], que esto seria la salud de aquella nation, porque estos creciendo

***Goan. histor. Æth.* 39 I, doc 4, ff. 8-12
[fol. 11] (version corrigée)**

Ajudaria para la reduction entera de aquellos Reynos asi para los principios como para todo tiempo que

alla en Ethiopia se hiziesen muchas escuelas de leer y scrivir y otras letras y collegios para instruir la juventud, y tambien los de mas que lo abran menester, en la lengua latina y costumbres y doctrina xpiana [christiana], que esto seria la salud de aquella nation, porque estos creciendo

1.L'édition de Beccari a inversé la phrase ; au lieu de « el preste diese », c'est « diese el preste ».

tendrian afficion a lo que al principio ubiesen aprendido, y en lo que les parezeria exceder a sus mayores, y en breve caerian los errores, y abusos de los viejos.

tendrian afficion a lo que al principio ubiesen aprendido, y en lo que les parezeria exceder a sus mayores y en breve caerian y se extinguirian los errores y abusos de los viejos.

Y si pareziere difficil entre los de aquel reyno tan habituados a su modo de proceder que los niños se instituyesen como deben, mirese si seria bien que el Preste ymbiase muchos dellos de buenos ingenios fuera de sus reynos, haziendo un collegio en Goa, y si pareziere, otro en Coimbra y otro en Roma y otro en Chipre por la otra parte del mar, para que con buena doctrina y catholica tornando a sus reynos ayudasen los de su nation y tomando amor a las cosas de la yglesia latina, tanto mas firmes estarian en el modo de proceder della.

Annexe 2 : Extrait du *catalogue* de la province de l'Inde (mission d'Éthiopie janvier 1627)

Le *catalogue triennal* n'est évidemment pas présenté de cette manière, puisque le second catalogue reprend la liste du premier en les remplaçant par des numéros. Mais pour faciliter la lecture des informations du second *catalogue* où des évaluations des différentes capacités sont données pour chaque membre, on a tenu compte de la correspondance. Il s'agit pour cet extrait des missionnaires présents sur le terrain éthiopien pour l'année 1626.

(ff. 31-38v) Catalogo 1º da Provª. de goa em janeiro de 627 : caza Professa	(ff. 39-46v) 2 catalogus Provª. Goana anni 1627
(fol. 35v) Missam de Ethiopia	
214 P. Ant ^o . Frz. sup ^{or} . de missão de Lisboa idade 61 boas forças da Compª. 40 professo de 4 votos a 4 de junho de 604 avera 24 annos reside em Ethiopia.	214 Mediocre ingenium, bonum iudicium et prudentia longa experientia bonum talentum ad gubernandum
215 P. Luis de Azevedo de Chaves idade 54 mediocres forças da Compª. 38 Theologo foi dous anos R ^{tor} . do novitiado i do Collo. de Tanna avera 20 que esta em Ethiopia professo de 4 a 29 de junho de 609.	215 Mediocre ingenium, bonum iudicium et prudentia um experientia sanguineus mediocre talentum administrª.
216 P. Diogo de matos de Coimbra idade 41 boas forças da Compª. 24 Theologo tera 8 de Ethiopica fez profiçãõ de 4 em 624	216 Omnia hei bonum et talentum ad gubernandum cholericus sanguineus.

217 P. Anto. Bruno de missina idade (sic) boas forças tera 8 anos de Ethiopia fez profeição de 4 votos a 8 de Mayo de 624	217 Ingenium bonum, mediocre iudicium et prudentia, aliqua experientia flegmatius bonum talentum ad missiones.
218 P. Thomé Barneto de Evora idade 48. mediocres forças da Compa 33. Casuista coadutor spiritual formado em 25 de julho de 612	218 Bonum ingenium, iudicium mediocre prudentia et experientia cholericus adustus, mediocre talentismo administeria sui gradus si esse tractabilis.
219 P. Jacinto Fran ^o . de florença idade 29 poucas forças da Compa. 13 Theologo	219 Bonum ingenium iudicium et prudentia , aliqua experientia profectus in litteris bonus cholericus sanguineus bonum talentum ad ministeria societatis.
220 P. Luis Cardr ^a . de Beja idade 41 mediocres forças da Compa. 26 mestre em artes Theologo fez profeição de 4 votos em (?) dezembro de 622	220 Bonum ingenium iudicium et prudentia cum experientia benefecit in litteris complexio temperata, bonum talentum ad conuiandum et ad xequila ministeria
221 P. M ^{el} . de Almeida de Viseu idade de 47 boas forças de Comp ^a . 32 Theologo leo Latim 3 anos Phia 3 escretura 3 foi R ^{tor} . dos Novitiado e do Collo. de Baçaim professo de 4. ao 1 de novembro de 612	221 Optimum ingenium iudicium et prudentia bonum experientia profectus in litteris, bonum talentum ad omnia.
222 P. M ^{el} Lameira de estremos idade 56 mediocres forças da Comp ^a . 29 mestre em artes Theologo fez profeição de 4. ao pr ^o . de novembro de 612 foi R ^{tor} . de Tana, de Dio, e de Novitiado	222 Mediocre ingenium bonum iudicium prudentia et experientia profectus in litteris mediocris, malen(i)comicus, mediocre talentum ad gubernandum, minus quam mediocre ad agendum ium pxo.
223 P. Fran ^o . Carvalho de Cochim idade 45 mediocres forças da Comp ^a . 26 leodous anos Latim foi vig ^{ro} . em falçete, R ^{tor} de Chaul. Theologo fez profiçãõ de 4. a 28 de Janeiro. de 619	223 Bonum ingenium iudicium prudentia experientia et profectus in litteris complexio temperata talentum administeria.
224 P. M ^{el} Barradas de Monforte idade 55 boas forças da Comp ^a . 39 (?) Leo Latim 3 anos. foi companheiro do Prov ^{al} . 7. Theologo professo de 4. em 14 de out ^o . de 622	224 Mediocre ingenium iudicium et prudentia bona experientia, mediocrit ex pfecit in litteris, chorelicus bonum talentum ad agendo in px ^o

225 P. Gaspar pais de Covilham idade 33 mediocres forças da Comp ^a . 19 estudos acabados leo 3 anos Latim	225 Bonum ingenium mediocre iudicium et prudentia, aliqua experientia, sanguineus bonum talentum administr ^a .
(fol. 36r) 226 P. Bruno da Santa Cruz italiano idade 36 estudos acabados mediocres forças.	226 Bonum ingenium mediocre iudicium et prudentia, pari(x)ua experientia mediocre talentum ministr ^a
227 P. Fran ^o marques de Braga idade 31 boas forças Casuista	227 Mediocre ingenium iudicium et prudentia modica experientia talentum administr ^a sus gradus
228 P. João Valasco das Sturie de S. Ander idade 48 forças mediocres da Comp ^a . 29. Leo Latim (?) anos Theologia i foy mestre Novicios fez profição de 4 em 621	228 Bonum ingenium mediocre iudicium et prudentia, aliqua experientia, bene pfectit in litteris talentum administr ^a .
229 P. Jrm ^o Brandão de Lisboa idade 33 boas forças da Comp ^a 14 estudos acabados.	229 Bonum ingenium mediocre iudicium et prudentia, pari(x)ua experientia bonus pfectus mediocre talentum
230 Jr. João Miz Castelhana de Cerpa idade 55 boas forças da Comp ^a 29 coadutor Temporal formado a 3 de dezembro de 611.	230 Mediocre iudicium et prudentia bona experientia cholericus talentum mediocre ad off ^a . domestica
231 Jr M ^e ^l Luis de Faca lamim idade 38 boas forças coadutor Temporal	231 Mediocre iudicium et prudentia aliqua experientia mediocre talentum ad off ^a domestica

Annexe 3 : Extrait de la lettre annuelle de la province de Goa (1608)
(ARSI, *Goa 33 I, Goana Historia 1600-1612*, fol. 222v)

Quelques-uns de nos décodeurs
Photo-JPEG sont requis pour visualiser
cette image.

Transcription de la version espagnole

« Copia da carta do emperador de Ethiopia pera sua Sanctidade.

Carta embiada del Emp^{or} [emperador] de Ethiopia Malâc Çaget llege al santo Papa de Roma con la paz de X^o [Christo] N. [nuestro] sor [Senhor], qui dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo et fecit nos regnum et sacerdotes Deo et Patri suo. Esta paz sea sempre con V. [vuestra] S^d [santidad] y con toda la Iglesia christiana. Amen. Mucho tiempo ha que tenemos grande amor a los christianos dessas partes, porlos muchos beneficios que este imperio dellos tiene recebido librandole antigam^{te} [antigamente] los portugueses de la tyrania de los mouros y restituïdole a su prim^{ro} [primero] estado y quietacion, y muriendo despues mucha parte dellos con nro [nuestro] Pe [padre] por querer el complir lo que nros [nuestros] antepassados [havian ?] prometido con juram^{to} [juramento].

Porlo q [que] luego q [que] porla mia [misericordia] de Dios nro [nuestro] sor [Senhor] tomamos el gobierno deste imperio, detriminamos renovar la amistad con aquella fiel gente de X^o [Christo], porq. [que] hallamos nro [nuestro] imperio en tan trabajos o estado porlas continuas guerras destes años passados, q [que] aunque tenemos sugetado algunos inimigos domesticos, contodo esso nos quedan unos gentiles mas poderosos q. [que] se llamam Galas, q [que] tienen tomada grande parte de nro [nuestro] imperio, y quemado muchas iglesias, y lo q [que] peor es, q [que] dan cada dia nuevos assaltos, exercitando grandes crueldades con las biudas, ninos y viejos, alo q [que] no podemos acodir sino con la ajuda de nro [nuestro] Ermano El Emp^{or} [Emperador] de Espanha, porlo q [que] le pedimos nos ajude como hizieron antigam^{te} [antiguamente] sus predecessores los reies de Portugal a nros [nuestros] antepassados.

Mas pera q [que] en esto no aia falta, detriminamos pedir instantem^{te} [instantemente] a V. [Vuestra] S^d [Santidad], q [que] es Pe [padre] y pastor de todos los fieles de Christo, quiera escrevir a nro [nuestro] Ermano difiera luego a nra [nuestra] peticion antes q [que] estos Galas cobren mas fuerças. Quanto enla entrada de nras [nuestras] tierras, no ay dificultad, porq [porque] los q [que] guardan nro [nuestro] mar no tienem fuerça ninguna ; y porq [porque] sabemos cierto q [que] V. [vuestra] S^d [Santidad] nos ajudara como la necesidad lo pide, escusamos mas palabras.

Al Pe [padre] P^o [Pero] paes tenemos encomendado de mas cumplida relacion a V. [Vuestra] S^d [Santidad] do nro [nuestro] imperio, del amor q [que] tenemos a los hijos de los Portugueses q [que] a ca estan, y del cuidado delas iglesias delos Pe^s [padres], a quien pido a V. [Vuestra] S^d [Santidad] credito como a esta nra [nuestra] carta. Acabamos rogando a Christo nro [Nuestro] Señor guarde a V. [Vuestra] S^d [Santidad] por muchos años para il bien gobierno dela Iglesia universal. Escrita en Éthiopia a 14 de outubro de 1607 ».

Annexe 4 : Textes portugais abrégés du traité éthiopien du *Refuge de l'âme*

Il s'agit des textes portugais des morceaux choisis par Pero Paes et Diogo de Mattos. Les crochets indiquent à quel chapitre du traité du *Refuge de l'âme* (du manuscrit éthiopien 119 de la Bibliothèque Nationale de Paris) se rapportent, et l'utilisation de l'italique met en évidence les parties résumées ou les commentaires insérés par les jésuites.

*Abrégé de Pedro Paes*²

[Ch. I] Carta de palavra verdadeira imbiada de terra longe a meu Senhor o Emperador de Ethiopia e Egipto, que se ajunta por fe verdadeira e estam em pe com nosco e se chamam Jacobitas.

Isto nam he pera que os ajudeis no tempo da guerra nem pera que os tireis do cativoiro senam porque tem plantada a columna da ordenaçam e canones, que deceo do ceo, ley dos Apostolos; e por isso nam deixam de dicer: Nam percais, Senhor, o imperio de Ethiopia e a dignidade dos Papas de Egipto, que vestem ephod santo e novo e³ tracem o bago da Cruz.

*Abrégé de Diogo de Mattos*³

[Ch. I] Carta de palavra verdadeira enviada de terra longe chegue a meu senhor Rej de Etiopia e Egipto que se ajunta por verdadeira, porque estão em pê comnosco e se chamavão Jacobitas.

Isto não he pera que os ajudeis no tempo da guerra, nem pera que os tireis do captivoiro, senão porque tem plantada a columna da ordenação e canones que desem do ceo, ley dos Apostolos, e por isso não cessão de dicer: Não percais, Senhor, o reyno de Etiopia e a dignidade dos Papas de Egipto que trazem o bago da cruz etc.

2.L'abrégé du traité du *Refuge de l'âme* se trouve dans l'*Historia de Ethiopia* Pero Paes édité dans *RÆSOI* 3, 1906 : 375-377 ; P. Pais, 3, 1946 : 146-148.

3.Celui de Diogo de Mattos a été édité dans *RÆSOI* 11, 1911 : 479.

4.Diogo de Mattos omet les mots *vestem ephod santo e novo e* (*RÆSOI* 11, 1911 : 479).

E depois de muytas palavras, com que louvam e engrandecem os patriarchas de Alexandria e provam persuadir que nam convem deixar sua doutrina, diz⁵ :

[Ch. II] Vosso amor me deu licença *(que sempre vai falando hum, ainda que a dictaram muytos)*⁶ por vos mandar esta carta, [Ch. III] porque ouvi que vos deram trabalho os que nam tem santidade nem resurreiçam *(quer dicer nos os padres que ca estamos)* pera vos fazer deixar a ley do criador e os canones dos Apostolos, dicendo que nam guardeis o sabbado. Porque ouvis aquelles doudos? Por ventura tem fome vossos filhos ou vosso arrayal, pera facerdes isto? Tantos tempos nam estiveram os Emperadores e Santos, que alumiarã a Ethiopia com resucitar mortos sem conto e por suas oraçoens o reyno, que outros tinham tomado tornou a elles pondo depois de muytas necessidades e trabalhos, coroas em suas cabeças, como vemos agora sobre vos, e por isto juraram como David e Abiatar pera que lhe fosse huma sua herança, como esta escrito entre nos. E agora nam vemos porque se desmancharam todas as palavras. Isto he certo que ficeram muytos milagres, como se vee e lee ate agora.

[Ch. II] Vosso amor me deu licença pera vos mandar esta carta, [Ch. III] porque ouvij que vos derão trabalhos os que não tem santidade nem resurcição

pera vos fazer deixar a ley do criador e os canones dos Apostolos, disendo que não guardeis o sabbado. Porque ouvis a estes doudos? Por ventura tem fome vossos filhos ou vosso arrayal pera faserdes isto? Tanto tempo não estiverão os reis e os santos que alumiarão a Etiopia com resucitar mortos sem conto etc.

5.Ce commentaire n'apparaît pas dans la lettre de Diogo de Mattos, où est écrit seulement *etc.* (*RÆSOI* 11, 1911 : 479).

6.Ces commentaires n'apparaissent pas dans la lettre de de Mattos (*RÆSOI* 11, 1911 : 479), ni chez d'Almeida (*RÆSOI* 6, 1907 : 338).

Ficeram isto por guardar o sabbado ou pollo quebrar? por guardar a ley ou polla quebrar? A mim me parece que polla guardar e nam polla quebrar.

Pollo que se me derades juiz, que nam se enganara com fato senam que temera o dia da justica ouvera de ir la logo pera os ouvir e falar a verdade. Se me tracem testemunhas do Evangelho que mentem sobre elle, como seus irmaos que falaram contra nosso Senhor, dicendo que quebrou nossa ley e nosso sabbado e que por isto o crucificaram e assi dizem:

quebremos o sabbado que o fez crucificar. Se negarmos isto ouviremos a sam Joam que diz que disseram os Judeos que nam somente quebrava o sabbado, mas decia que seu pay era Deos, facendose igoal a elle: por isto o crucificaram. Convem negar o Padre polla morte do Filho? Nam seja assi.

Coneço como nam recebem os Sinodos, porque os aborrecem en acostandose aos Doctores, que acrescentam e tiram, eu tambem me he de encostar no que me deo meu Salvador dicendo: O que ouve a vosoutros me ouve a mim.

Fiserão isto por guardar o sabbado ou pello quebrar? por guardar a ley ou pola quebrar? A mym me parece por goardar.

Polo que, se me dereis juis desentereçado e que temera o dia da justiça, ouvera de ir lá pera vos ouvir e falar a verdade; se me trazem testemunhos do evangelho que mentem sobre elle, como seus irmãos que falarão contra nosso Senhor, disendo que quebrou nossa ley e nossos sabbados e que por isso o crucificara, e assy disem:

Quebremos o sabbado, que o fes crucificar, se negaremos isto murremos, e são João que dis: Disserão os Judeos que não somente quebrava o sabbado, mas que se fazia filho de Deos e igoal a elle e por isso o crucificarão;

conheço que não recebem os Sinodos, emcostandosse aos Doctores, que acrescentão e tirão. Eu tão bem me hej de encostar ao que dis o Salvador: O que ouve a vos outros, me houve a mym.

Pollo que nam oçais, meu Senhor,
aos que insinam escondidamente. Eu
escrivi isto, nam sendo sabio, porque
ouvi que o espiritu dos Prophetas serve
aos Prophetas, e diz nosso Senhor: Sam
despreceis a hum destes piquenos,
porque seus anjos sempre olhan o rosto
de meu Pay.

[Ch. IV] *Depois o exorta com
muytas palavras a que nam ouça os
incircuncisos que dicem que em Christo
estam duas natureças e duas vontades,
quando os engole o profundo da dodicie
correndo no cavallo da tinta desenfreado,
sem olharem as cousas que estam na
terra dos livros, e assi caem e se perdem.
Se me ouvis, tirai o sujo de vossa orelha,
dilatai vossa boca e inchila hei como esta
escrito.*

[Ch. IV-V] *E logo refer as
authoridades do evangelho [Ch. VI] e de
s. Paulo, que nos tracemos, pera provar
que em Christo estam duas natureças e
duas vontades, e no fim diz çombando :*
Eis aqui, sou vencido; hei de errar com
os que erram e participar de sua
maldiçam e hei de decer ao inferno com
Liao. Mas ouvidme por amor, entendei e
facei vosso coração como espelho.

Pelo que não ousais, meu Senhor,
aos que ensinão escondidamente,

aos insircunsisos que disem que em
Christo nosso Senhor estão duas
naturezas e duas vontades, quando os
engole o profundo da dodice correndo no
cavalo da tinta desemfiados, sem
olharem as cousas que estão na tra[dição]
dos livros e assy se perdem. Se me ouvis,
abri a boca, encheilaes como esta escrito.

E logo nos vai deshonrrando, dicendo que somos parvos de coracam, que nam olhamos senam a letra e tinta de fora, sem cuidar o de dentro, [Ch. VII] e que queremos fazer sepulchro no inferno; que melhor nos fora, como diz o Evangelho, que nos amarraram huma pedra de atafona ao pescoço e nos botasem no mar, que nam facer errar aos piquenos.

Vinde, seguime que alumie as trevoas de vossos olhos, que escureceo Liam com espinho de erro. Tomai onde diz: Eu soi porta e ninguem vem ao Padre se nam por mim; e se cuidais de achar outra porta ouvi: Se vos cubar o ceo ou vos engulir a terra, vos achara em toda parte porque diz elle que tem poder no ceo e na terra.

[Ch. IX] Ouvidme; vos aconselherei (o parentes de Pilatos). *Isto diz pollos que sam de casta Romanos⁷, [Ch. X] e traz algumas cousas da Escritura pera provar seu intento que em Christo esta huma so natureza e que nam he menor que o Padre, segundo a humanidade, que humas bem entendidas provam o contrario, outras sam muy fora de proposito.*

E vos, parentes de Pilatos, não olheis so pera a tinta de fora, sem cuidar o de dentro, [Ch. VII] não queirais faser sepulchro no inferno; melhor vos fora, como dis Christo, que vos amarrarão huma pedra de tafona ao pescosso, que nao faser errar aos pequenos.

Vinde, seguime, pera que alumie as trevoas de vossos olhos que escureceo Leão com spinho de erro, etc.

7. Manoel d'Almeida lit: « diz isto por cudar que todos os que tem a fée de Roma são Romanos » (RÆSOI 6, 1907 : 340).

E acaba a carta dicendo: Eis aqui, mando esta pedra preciosa, que alumia os olhos dos cegos. Seja por oferta. Mas nam a olhem os porcos, porque nam a pisem com seus pes sujos; pois esta escrito: Nam querais botar pedras preciosas diante dos porcos.

[Ch. X] *Acaba a carta disendo:* Eis aqui a pedra preciosa que alumia, os olhos dos cegos. Seja perfeita, e não a pisem os pes sujos; pois esta escrito: Não lanceis aos porcos pedras preciosas!

Chronologie des rois éthiopiens (1270-1632)

Règne	Nom	Nom de règne
1270-1285	Yekuno Amlak	Täsfä Iyäsus/Yoጳännes
1285-1294	Yagbe'a ጳeyon	Salomon
1294-1299	Succession de 5 rois	
1299-1314	Wedem Rä'äd	
1314-1344	Amdä ጳeyon	Gäbrä Mäsqäl
1344-1371	Säyfa Ar'ad	Newayä Krestos
1371-1379	Newayä Maryam	Wedem Asfaré, Germa Asfaré
1379/80-1413	Dawit	Qwäsጳanጳinos
1413-1414	Téwodros	Wäldä Anbasa
1414-1430	Yesጳäq	Gäbrä Mäsqäl
1430	Endreyas	
1430-1433	Hezb Nañ	Täklä Maryam
1433-1434	Sarwé Iyäsus	Mehrekä Nañ
1434	Amdä Iyäsus	Bädel Nañ
1434-1468	Zär'ä Ya'eqob	Qwäsጳanጳinos
1468-1478	Bä'eda Maryam	Dawit
1478-1494	Eskender	Qwäsጳanጳinos
1494	Amdä ጳeyon II	
1494-1508	Na'od	Anbasa Badar
1508-1540	Lebnä Dengel	Wanag Sagad, Etana Dengel, Dawit
1540-1559	Gälawdéwos	Asnaf Sagad
1559-1563	Minas	Admas Sagad, Wanag Sagad
1563-1597	Šärጳä Dengel	Malak Sagad
1597-1603/1605-1607	Ya'eqob	Malak Sagad
1603-1604	Zä Dengel	Asnaf Sagad
1607-1632	Susneyos	Selጳan Sagad

Abréviations

<i>A</i>	<i>Africa (Rome)</i>
<i>AB</i>	<i>Analecta Bollandiana</i>
<i>AE</i>	<i>Annales d'Éthiopie</i>
<i>AI</i>	<i>Africa Italiana</i>
<i>AIUON</i>	<i>Annali dell'Istituto Universitario Orientale</i>
<i>B</i>	<i>Bessarione</i>
<i>BSAC</i>	<i>Bulletin de la Société d'Archéologie Copte</i>
<i>BSGI</i>	<i>Bollettino della Società Geografica Italiana</i>
<i>BSOAS</i>	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>
<i>CC</i>	<i>Civiltà Cattolica</i>
<i>CRAIBL</i>	<i>Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
<i>CSCO</i>	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
<i>DHDP</i>	<i>Dicionário de História dos Descobrimentos portugueses</i>
<i>EMML</i>	<i>Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Library</i>
<i>EVO</i>	<i>Egitto e vicino Oriente</i>
<i>JA</i>	<i>Journal Asiatique</i>
<i>JAÉ</i>	<i>Journal of the Archives of Ethiopia</i>
<i>JES</i>	<i>Journal of Ethiopian Studies</i>
<i>JRA</i>	<i>Journal of Religion in Africa</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>LM</i>	<i>Le Muséon</i>
<i>LMA</i>	<i>Le Mois en Afrique</i>
<i>MEFRM</i>	<i>Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, temps modernes</i>
<i>MEFRIM</i>	<i>Mélanges de l'École française de Rome. Italie Méditerranée</i>
<i>MRAL</i>	<i>Memorie della Reale Accademia dei Lincei</i>
<i>O</i>	<i>Orientalia</i>
<i>OC</i>	<i>Oriens Christianus</i>
<i>OCP</i>	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
<i>OLP</i>	<i>Orientalia Lovanensia Periodica</i>

<i>P</i>	<i>Paideuma</i>
<i>PO</i>	<i>Patrologia Orientalis</i>
<i>ROC</i>	<i>Revue de l'Orient Chrétien</i>
<i>RRAL</i>	<i>Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei</i>
<i>RS</i>	<i>Revue Sémitique</i>
<i>RSE</i>	<i>Rassegna di Studi Etiopici</i>
<i>RSO</i>	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

Dictionnaires :

- ALBUQUERQUE, L. de (dir.), *DHDP*, 2 vol., Lisbonne, Caminho, 1994.
- LESLAU, W., *Comparative dictionary of ge'ez (classical ethiopic)*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1991.
- SOMMERVOGEL, C. & DE BACKER, A. (sj), *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, 1890-1960, 12 vol.
- BAUDRILLART, A. (dir.), VOGT, M. A. & ROUZIES, M. U., *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, 1912-1990, 23 vol.
- LEVILLAIN, P. (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994.
- VILLER, M., CAVALLERA, F. & DE GUIBERT, J., *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, 21 vol.
- VACANT, A. & MANGENOT, E., *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1950, 15 t. en 24 vol.

Catalogues

- CARAYON, A., *Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus ou catalogue des ouvrages relatifs à l'histoire des jésuites depuis leur origine jusqu'à nos jours*, Genève, Slatkine reprints, 1970.
- DILLMANN, A., *Catalogus codicum manuseriptorum Bibliothecæ Bodleianæ Oxoniensis. Pars VII, codices æthiopici*, Oxford, 1848.
- GETATCHEW HAILE & MACOMBER, W.F., *Catalogue of EMMML, Addis Ababa, and for the monastic manuscript microfilm library, Colledgeville, Colledgeville, Minnesota, vol. V : project numbers 1501-2000*, 1981.
- GETATCHEW HAILE & MACOMBER, W.F., *Catalogue of EMMML, Addis Ababa, and for the monastic manuscript microfilm library, Colledgeville, Colledgeville, Minnesota, vol. VI : project numbers 2001-2500*, 1982.

- GRAMATOWSKI, W., *Inventarium Archivi Romani Societatis Iesu Manuscripta Antiquæ Pars I Assistentiæ et Provinciæ*, Rome, 1992.
- KOWALSKY, N., O.M.I., & METZLER, J., O.M.I., *Inventory of the Historical Archives of the Congregation for the Evangelization of Peoples or « De Propaganda Fide »*, Rome, Pontificia Universitas Urbiana, 1988 (3^e édition).
- ZOTENBERG, H., *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Imprimerie Nationale, 1877.

Sources manuscrites :

- ADB (Archives distrital do Braga)
MS. 779, Cartas annais das missões da Etiopia.
MS 778, Historia da Ethiopia, (de Pero Paes), 491 folios.
- ARSI (Archives romaines de la Compagnie de Jésus)
 Série *Goana et Malabarica* :
Goa 24 II Catalogi Breves & Triennales 1595-1611,
Goa 25 Goana Catalogi Triennales 1614-1699.
Goa 33 I Goana Historia 1600-1612.
Goa 39 I Hist. Æthiopiæ 1549-1629.
Goa 39 II Hist. Æthiopiæ 1549-1629.
Goa 40 Hist. Æthiopiæ 1630-1659.
Goa 41 Epp. Patriarch. Æth. 1608-1654.
Goa 42 Pæz : Hist. Æth. (1622).
Goa 43 Barradas : Hist. Æth. (1633).
Goa 44 Patriarcha Mendez : Expeditio in Æthiop. (25-11-1651).
- BM (British Museum)
Add. MS 9861
- BNL (Bibliothèque Nationale de Lisbonne)
COD 1769, (copie du manuscrit du British Museum *Add. MS 9861* faite en 1861).
 Collecção Pombalina, *Miscellanea, papeis varios*, « Carta do padre Belchior da Silva, Ethiopia, 5 agosto 98 », fol. 53-59.
- SOAS (Archives School of Oriental African Studies)

MS 11966, Manoel d'Almeida, *Historia de Ethiopia a alta ou Abassia*.

Sources imprimées :

- ALMEIDA, M., *Some Records of Ethiopia 1593-1646*, being Extracts from *The History of high Ethiopia or Abassia by Manoel de Almeida, together with Bahrey's History of the Galla*, Beckingham, C. (trad.), Londres, Hakluyt Society, 1954.
- ÁLVARES, F., *The Prester John of the Indies. A true relation of the lands of the Prester John, being the narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 written by Father Francisco Álvares*, Beckingham, C. F. & Huntingford, G. W. B. (trad.), Londres, Hakluyt Society, 1961, 2 vol.
- ÁLVARES, F., *Verdadeira Informação das terras do Preste João das Indias*, Aguas, N. (éd.), Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989, [l'original ayant été publié à Lisbonne, en 1540].
- BARRADAS, M., *Tractatus Tres Historico-Geographici (1634). A Seventeenth Century Historical and Geographical Account of Tigray, Ethiopia*, Filleul, E. (trad.) & Pankhurst, R. (éd.), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, (*Æthiopistische Forschungen*, Band 43), 1996.
- BECCARI, C. (éd.), *Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti*, Rome, Casa editrice italiana, 1903-1917, 15 vol. (Bruxelles, Imprimerie anastaltique Culture et Civilisation, reproduction en fac-similé de l'édition de Rome, 1969).
- Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti, RÆSOI 1, Notizia e Saggi di opere e documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia durante i secoli XVI, XVII e XVIII, con otto facsimili e due carte geografiche*, Rome, Casa editrice italiana, 1903.
- Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti, RÆSOI 2, P. Petri Paez s.i. Historia Æthiopiæ. Liber I et II*, Rome, Casa editrice italiana, 1905.
- Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti, RÆSOI 3, P. Petri Paez s.i. Historia Æthiopiæ. Liber III et IV*, Rome, Casa editrice italiana, 1906.
- Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti, RÆSOI 4, P. Emmanuelis Barradas s. i. Tractatus Tres Historico-Geographici*, Rome, Casa editrice italiana, 1906.

- Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti, RÆSOI 5, P. Emmanuelis d'Almeida s.i Historia Æthiopiæ. Liber I-IV*, Rome, Casa editrice italiana, 1907.
- Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti, RÆSOI 6, P. Emmanuelis d'Almeida s.i Historia Æthiopiæ. Liber V-VIII*, Rome, Casa editrice italiana, 1907.
- Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti, RÆSOI 7, P. Emmanuelis d'Almeida s.i Historia Æthiopiæ. Liber IX-X*, Rome, Casa editrice italiana, 1908.
- Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti, RÆSOI 10, Relationes et Epistolæ variorum tempore missionis Lusitanæ (1534-1592). Pars prima - Liber I*, Rome, Casa editrice italiana, 1910.
- Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti, RÆSOI 11, Relationes et Epistolæ variorum tempore missionis Lusitanæ (1589-1623). Pars prima - Liber II*, Rome, Casa editrice italiana, 1911.
- Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales Inediti, RÆSOI 12, Relationes et Epistolæ variorum tempore missionis Lusitanæ (1622-1635). Pars prima - Liber III*, Rome, Casa editrice italiana, 1912.
- BUDGE, E.A.W. (trad.), *The life of Takla Haymanot*, Londres, 1906, 2 vol.
- Carta do Preste João das Índias, versões medievais latinas*, Buescu, L. (trad.) & Ramos, M.-J. (éd.), Lisbonne, Assírio & Alvim, 1998.
- CERULLI, E. (trad.), *Scritti teologici etiopici dei secoli XVI-XVII*, II, La Storia dei Quattro Concili e altri opuscoli monofisiti, Rome, Cité du Vatican, Bibliothèque apostolique vaticane, 1960.
- CONTI ROSSINI, C. (trad.), « Il gadla Takla Haymanot secondo la redazione Waldebbana », *MRAL*, sér. 5, 2 (1894a), pp. 97-143.
- CONTI ROSSINI, C. (trad.), « Storia di Lebna Dengel, re d'Etiopia sino alle prime lotte contro Ahmad ben Ibrahim », *RRAL*, sér. 5, 3 (1894b), pp. 617-640.
- CONTI ROSSINI, C. (trad.), *Historia regis Sarsa Dengel (Malak Sagad)*, Paris, 1907, (CSCO 20-21, Scriptores Æthiopici, 3-4).

- CONTI ROSSINI, C. (trad.), *Documenta ad illustrandam historiam. I. Liber Aksumæ*, I-II, Paris-Lipsiæ, 1909-1910 (CSCO, 54, 58, *Scriptores Æthiopici*, 24, 27).
- CONTI ROSSINI, C. (trad.), « Il Sénodos etiopico », *RANL*, 7.3 (1941), pp. 41-48.
- CONZELMAN, W. (trad.), *Chronique de Galâwdêwos (Claudius) roi d'Éthiopie. Texte éthiopien traduit, annoté et précédé d'une introduction critique*, Paris, Librairie Émile Bouillon, 1895, (Bibliothèque de l'EPHE, sciences philologiques et historiques 104).
- CORTESÃO A. & THOMAS H. (eds), *Carta das novas que vieram a rei nosso Senhor do descobrimento do Preste João (Lisboa, 1521)*, texto original e estudo critico com varios documentos ineditos, Lisbonne, 1938.
- DARDE, J., *Histoire de ce qui s'est passé en Éthiopie, Malabar et es Indes Orientales. Tirée des lettres écrites es années 1620 jusques à 1624. Traduites de l'italien en français*, Paris, 1628.
- DEMOUSTIER, A. et JULIA, D. (eds), *Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Paris, Belin, 1997.
- FERNANDES, A., *Mäqsäfä Hasätat*, Goa, 1642.
- Documentos sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central. Documents on the Portuguese in Mozambique and Central Africa (1497-1840)*, vol. 6 (?-?), date?, vol. 7 (1540-1560), 1971, vol. 8 (1561-1588), 1975, vol. 9 (1589-1615), 1989, Lisbonne, Nacional Archives of Zimbabwe Universidade Eduardo Mondlane Centro de Estudos de História e Cartografia antiga do Instituto de Investigação científica tropical.
- FICALHO Conde de (éd.), *Viagens de Pedro de Covilhan*, Lisbonne, 1898. *Por mar e terra, viagens de Bartolomeu Dias e Pero da Covilhã*, Lisbonne, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.
- FOTI, C., « La chronaca abbreviata dei re d'Abissinia in un manoscritto di Dabra Berhan di Gondar », *RSE*, 1-I (1941), pp. 87-123.
- GUERREIRO, F., *Relação anual das coisas que fizeram os padres da companhia nas partes da India oriental, et em algumas outras da conquista deste Reyno nos annos de 607 et 608 et do processo de conversão et Christandade daquellas partes, com mais hua addiçam à relaçam de*

- Modus baptizandi, preces et benedictiones quibus Ecclesia Ethiopum utitur, cum sacerdotes benedicunt puerperæ una cum infante Ecclesiam ingredienti, post quadragesimum puerperij diem - Item orationes quibus ijdem utuntur in Sacramento Baptismi et confirmationis - Item Missa qua communiter utuntur, quæ etiam Canon universalis appellatur nunc primum ex Lingua Chaldea sive Æthiopica in Latinam conversa*, Rome, 1549.
- Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI)*, Madrid-Rome, 105 vol. *Epistolæ Mixtæ*, 3, Madrid, 1900. *Sancti Ignatii de Loyola, Epistolæ et Instructiones*, 1-8, Madrid, 1903-1909. *Documenta Indica*, 2-12, Rome, 1950-1972.
- ORLANDINO, N., *Historiæ Societatis Iesu Pars Prima sive Ignatius*, Anvers, 1620.
- PAIS, P., *História da Etiópia*, Porto, Livraria Civilização, 1945-1946, 3 vol.
- PEREIRA, F.M.E. (éd.), *Chronica de Susenyos, rei de Ethiopia*, Lisbonne, Imprensa Nacional, vol. 1 (texte), vol. 2 (version), 1892-1900.
- PEREIRA, F.M.E. (éd.), *Dos feitos de C. Christovam da Gama em Ethiopia. Tratado composto por Miguel de Castanhoso*, Lisbonne, Imprensa Nacional, 1898, (rééd. 1983).
- PERRUCHON, J. (trad.), « Histoire des guerres d'Amda Seyon, roi d'Ethiopie », *JA*, sér. 8, 14 (1889), pp. 271-363, 441-483.
- PERRUCHON, J. (trad.), *Les chroniques de Zar'a Ya'eqob et de Ba'eda Maryam*, Paris, 1893. (Bibliothèque de l'École des Hautes études. Sciences philologiques et historiques, fasc. 93).
- PERRUCHON, J. (trad.), « Notes pour l'histoire de l'Éthiopie. Règne de Sarsa-Dengel ou Malak-Sagad I^{er} (1563-1597) », *RS*, 4 (1896), pp. 117-185, 273-278.
- PERRUCHON, J. (trad.), « Notes pour l'histoire de l'Éthiopie. Règne de Ya'qob et Za-Dengel (1597-1607) », *RS*, 4 (1896), pp. 359-363.
- PERRUCHON, J. (trad.), « Notes pour l'histoire de l'Éthiopie. Règne de Susneyos ou Seltan Sagad (1607-1632) », *RS*, 5 (1897), pp. 75-80 ; 173-189.
- POLANCO, J., *Chronicon*, (Chroniques de la Compagnie de Jésus par le père Jean-Alphonse de Polanco. Tomes IV, année 1554 (cahiers 1-2), V, année

- 1555 (cahiers 3-4), VI, année 1556 (cahiers 5-7), Paris, bibliothèque Centre Sèvres, 1970-1979.
- Relatione d'Ethiopia degli anni 1621-1622*, Rome, Corbelletti, 1627.
- RICCI, L. (trad.), *Vita di Walatta Pietros*, Louvain, 1970, (CSCO, 316, *Scriptores Æthiopici*, 61).
- SANTOS, J. (dos), *Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente*, 1609, Lobato, M. & Medeiros, E. (eds), Lisbonne, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.
- SCIARINNO, J.-F., *La chronique de Susneyos, roi d'Éthiopie (1607-1632)*. Traduction française des chapitres 1 à 51, mémoire de DEA, université Paris I-Sorbonne (CRA), 1995.
- SILVA MENDES LEAL, J. da (éd), *Corpo diplomatico Portuguez contendo os actos e relações politicas e diplomaticas de Portugal com as diversas potencias do mundo, desde o seculo XVI até os nossos dias*, vol. 6, vol. 7, Lisbonne, Typographia da Academia real das sciencias, 1884.
- SILVA REGO, A. da (éd.), *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, Lisbonne, Agência Geral do Ultramar, 1947-1955, 12 vol.
- TELLEZ, B., *Historia geral de Ethiopia a Alta ou Abassia do Preste Ioam, e do que nella obraram os Padres da Companhia de Iesus : composta na mesma Ethiopia, pelo Padre Manoel d'Almeyda, natural de Viseu, Provincial, e Visitador, que foy na India. Abreviada com nova releyçam, e methodo pelo Padre Balthazar Tellez, natural de Lisboa, Provincial da Provincia Lusitania, ambos da mesma Companhia*, Coimbre, 1660.
- TEMPORAL, J., *Contenant la description de l'Éthiopie, país de Prête-Jan : l'assiette des Royaumes, & Provinces, contenus en icelle : avec les coutumes, Loix, Religion, & façon de faire des habitans, du second tome de l'Afrique*, Paris, 1556.
- Testamentum novum cum epistola Pauli ad Hebreos tantum, cum concordantiis evangelistarum Eusebii et numeratione omnium verborum eorundem. Missale cum benedictione incensi, ceræ etc. Alphabetum in lingua gheez, idest libera, quia a nulla alia originem duxit, et vulgo dicitur chaldaea. Quæ omnia frater Petrus Ethiops, auxilio piorum sedente Paulo III Pont. Max. et Claudio illius regni imperatore, imprimi curavit*, Rome, 1548.

- TURAEV, B., *Gadla Ewostatewos seu acta sancti Eustathii*, Louvain, 1906, (CSCO, Scriptorum Æthiopicorum, 21).
- URRETA. L. de, *Historia ecclesiastica y politica, natural y moral, de los grandes y remotos Reynos de la Etiopia, monarchia del Emperador, llamado Preste Juan de las Indias, Con la Historia de Predicadores en los remotos Reynos de la Etiopia por Fray Luis de Urreta*, Valence, 1610.
- URRETA. L. de, *Historia de la sagrada orden de Predicadores en los remotos reynos de la Etiopia. Trata de los prodigiosos Santos, Martyres y Confesores, Inquisidores apostolicos, de los conventos de Plurimanos, donde viven nueve mil frayles, del Allehuya con siete mil, y de Bedenagli de cinco mil monjas, con otras grandezas de la religion del Padre Domingo*, Valence, 1611.
- VAN DEN OUDENRIJN, M. A. (trad.), *La vie de saint Za-Mika'el Aragawi*, Fribourg, 1939.

Études :

- ABBINK, J., *Ethiopian society and history. A bibliography of ethiopian studies, 1957-1990*, Leiden, African Studies Center, 1991.
- ABIR, M., *Ethiopia and the Red Sea*, Londres, F. Cass, 1981.
- ADJEMIAN, B., *Conflits externes et mutations internes en Éthiopie au XVI^e siècle : la crise identitaire d'une société chrétienne, mémoire de maîtrise, université Paris I-Sorbonne (CRA)*, 1995.
- ALDEN, D., *The Making of an Enterprise, The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- ANFRAY, F., « Vestiges gondariens », *RSE*, 28 (1980-1981), pp. 5-22.
- ANFRAY, F., « Les monuments gondariens des XVII^e et XVIII^e siècles. Une vue d'ensemble », *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies*, Taddesse Beyene (éd.), 1, 1988, pp. 9-45.
- ANGELINI, S., *Ethiopia. The Historic Route. A work-plan for the development of the sites and monuments*, Paris, UNESCO, 1971.
- ANNEQUIN, G., « Le lac Tana et ses îles », *Dossiers de l'archéologie*, 8 (1975), pp. 80-115.

- AUBIN, J., « Le prêtre Jean devant la censure portugaise », *Le latin et l'astrolabe. Recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*, I, Lisbonne-Paris, fondation. C. Gulbenkian, 1996a, pp. 183-210.
- AUBIN, J., « L'ambassade du prêtre Jean à D. Manuel », *Le latin et l'astrolabe. Recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*, I, Lisbonne-Paris, fondation. C. Gulbenkian, 1996b, pp. 133-182.
- AUBIN, J., « Damião de Góis dans une Europe évangélique », *Le latin et l'astrolabe. Recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*, I, Lisbonne-Paris, fondation. C. Gulbenkian, 1996c, pp. 211-235.
- AUBIN, J., « Damião de Góis et l'archevêque d'Upsal », *Le latin et l'astrolabe. Recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*, I, Lisbonne-Paris, fondation C. Gulbenkian, 1996d, pp. 237-307.
- AYELE TAKLA HAYMANOT, « The Egyptian Metropolitan of the Ethiopian Church. A study on a Chapter of History of the Ethiopian Church », *OCP*, 54 (1988), pp. 175-222.
- BAIÃO, A., CIDADE, H., MÚRIAS, M. (dir.), *História da expansão portuguesa no mundo*, Lisbonne, Editorial Ática, 1937-1940, 3 vol.
- BALARD, M., & MUCHENBLED, R. (dir.), *Les civilisations du monde vers 1492*, Paris, Hachette, 1997.
- BALESTE, M., BOYER, J.-C., GRAS, J., MONTAGNE-VILLETTE, S., et VAREILLE, C., *La France : 22 régions de programme*, Paris, Masson/Armand Colin, 1995.
- BATAILLON, M., « Un document portugais sur les origines de la compagnie de Jésus », *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Paris, fondation C. Gulbenkian, 1974a, pp. 107-113.
- BATAILLON, M., « Le cosmopolitisme de Damião de Gois », *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Paris, fondation C. Gulbenkian, 1974b, pp. 121-154.

- BATAILLON, M., « L'implantation de la compagnie de Jésus au Portugal », *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Paris, fondation C. Gulbenkian, 1974c, pp. 221-224, pp. 233-247.
- BECKINGHAM, C. F., « European Sources for Ethiopian History before 1634 », *P*, 33 (1987), pp. 167-178.
- BEJCZY, I., *La Lettre du prêtre Jean une utopie médiévale*, Paris, Éditions Imago, 2001.
- BEKE, C. T., « A description of the ruins of the Church of Martula Mariam, in Abessinia », *Archaeologia*, 32 (1847), pp. 38-57.
- BELL, S., « The ruins of Mertola-Maryam », *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies*, Tadesse Beyene (éd.), 1, 1988, pp. 125-128.
- BERTRAND, D., *La politique de S. Ignace de Loyola, l'analyse sociale*, Paris, Le Cerf, 1985.
- BETHENCOURT, F., *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Portugal, Italie, XV^e-XIX^e siècles*, Paris, Fayard, 1995.
- BEYENE, Y. *L'unzione di Cristo nella teologia etiopica. Contributo di ricerca su nuovi documenti etiopici inediti*, Rome, 1981, (Orientalia Christiana Analecta 215).
- BEYLOT, R., « La controverse sur le sabbat dans l'Église éthiopienne », Le Boulluec, A. (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, « Patrimoines – Religions du Livre », 1995, pp. 165-187.
- BOSC-TIESSE, C., « L'histoire et l'art des églises du lac Tana », *AE*, 16 (2000), pp. 207-270.
- BOSC-TIESSE, C., *Art, Église et royauté en Éthiopie aux XVII^e et XVIII^e siècles : écriture de l'histoire et « fabrique » des images dans les églises du lac Tana*, thèse de doctorat en histoire de l'art, université de Paris I-Sorbonne, 2001.
- BROU, A (s. j.), « Saint Ignace et la mission d'Ethiopie (1545-1556) », *Revue d'histoire des missions*, 13 (1936), pp. 341-356.
- CABOURDIN, G., & VIARD, G., *Lexique historique de la France d'Ancien Régime*, (2^{ème} édition), Paris, A. Colin, 1981.
- CAMPBELL, I., « The Royal Fortress at Azazo », *Papers of the 12th International Conference of Ethiopian Studies*, 1 (1994), pp. 6-15.

- CAMPBELL, I., « Portuguese Influence on the Architecture of the Lake Tana Region : An Enquiry into the Rôle of Genetta Iyesus », *5th International Conference on the History of Ethiopian Art*, (Arrabida, Portugal, 27-30 oct. 1999), 1999, 28 p. + 8 fig. (ex. dact.).
- CAQUOT, A., « Histoire amharique de Grañ et des Gallas », *AE*, 2 (1957a), pp. 123-143.
- CAQUOT, A., « L'homélie en l'honneur de l'archange Raguel (Dersanä Ragu'él) », *AE*, 2 (1957b), pp. 91-122.
- CAQUOT, A., « La royauté sacrée en Éthiopie », *AE*, 2 (1957c), pp. 205-218.
- CAQUOT, A., « Les « chroniques abrégées » d'Éthiopie », *AE*, 2 (1957d), pp. 187-192.
- CARAMAN, P., *L'empire perdu. L'histoire des jésuites en Éthiopie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*, thèse de doctorat Paris-EHESS, 1999a.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de, « Entre curiosité et édification, le savoir des missionnaires jésuites du Brésil », *Actes du colloque 'Sciences et religions de Copernic à Galilée'(1540-1610)*, Rome (12-14 décembre 1996), 1999b, pp. 131-157.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*, Lisbonne-Paris, fondation C. Gulbenkian, 2000.
- CATTAN, B., « La Chiesa copta nel secolo XVII. Documenti inediti », *B*, 34 (1918), pp. 133-61.
- CATTENOZ, H., G., *Tables de concordance des ères chrétienne et hégirienne*, Casablanca, les Éditions techniques nord-africaines, 1952.
- CERULLI, E., « L'Etiochia del secolo XV in nuovi documenti storici », *AI*, 5, 1-2 (1933), pp. 57-112.
- CERULLI, E., *Etiopi in Palestina - Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, Rome, 1943-1947, 2 vol.
- CERULLI, E., « Gli abbati di Dabra Libanos », *O*, 12 (1943), pp. 226-253 ; 13 (1944), pp. 137-182 ; 14 (1945), pp. 143-171.

- CERULLI, E., « La festa del battesimo e l'Eucarestia in Etiopia nel secolo XV », *AB*, 68 (1950), pp. 436-452.
- CHAINE, M., « Le Patriarche Jean Bermudez d'Éthiopie (1540-1570) », *ROC*, 3 (1909), pp. 321-330.
- CHAUNU P., *L'expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle*, Paris, Nouvelle Clio, 1969.
- CHERNETSOV, S. B., « The Role of Catholicism in the History of Ethiopia of the first half of the 17th Century », *Actes de la X^e conférence internationale des études éthiopiennes*, Paris, 1988, 1 (1994), pp. 205-212.
- CONTI ROSSINI, C., « Appunti ed osservazioni sui re Zague e Takla Haymanot », *RRAL*, sér. 5, 4 (1895), pp. 444-468.
- CONTI ROSSINI, C., « L'Omelia di Yohannes, vescovo di Aksum, in onore di Garima », *Actes du XI^e congrès international des orientalistes*, Paris, 1897, pp. 139-77.
- CONTI ROSSINI, C., « João Bermudez e la sua relazione sull'Etiopia », *Congresso do mundo Português*, 4 (1940), p. 37
- CONTI ROSSINI, C., *Tabelle comparative del calendario etiopico col calendario romano*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1948.
- CORNUAU, R., *Moines et monastères du Godjam et du lac Tana en Éthiopie aux XIV^e et XV^e siècles. Évangélisation et intégration dans l'empire salomonide*, mémoire de maîtrise, université Paris I-Sorbonne (CRA), 1994.
- CORTESÃO J., *Os descobrimentos portugueses*, Lisbonne, Arcadia, 1960, 2 vol.
- COULBEAUX, J.-B., *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'avènement de Menelik II*, Paris, Geuthner, 1932.
- CUOQ, J., *L'islam en Éthiopie des origines au XVI^e siècle*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1981.
- DAINELLI, G., *La regione del lago Tana*, Milan, Mondadori, 1939.
- DECLERCQ, J. (sj), « La première mission d'Abyssinie (XVI^e-XVII^e siècles) », *Xaveriana*, 105 (1935), pp. 267-96.
- DELUMEAU, J., *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.

- DEMOUSTIER, A. (sj), « La distinction des fonctions et l'exercice du pouvoir selon les règles de la compagnie de Jésus », *Les jésuites à la Renaissance, système éducatif et production du savoir*, Giard, L. et Vaucelles, de, L., (dir.), Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1995, pp. 3-33.
- DENIS, P., « Sorcellerie et superstition dans le Zambèze du XVI^e siècle », in *Homo religiosus autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, pp. 299-306.
- DENISON ROSS, E., « The Manuscripts collected by William Marsden with special reference to two Copies of Almeida's History of Ethiopia », *BSOAS*, 2-3 (1921-23a), pp. 513-38.
- DENISON ROSS, E., « Almeida's « History of Ethiopia » : Recovery of the Preliminary Matter », *BSOAS*, 2-4 (1921-23b), pp. 783-804.
- DERAT, M.-L., « Une nouvelle étape de l'élaboration de la légende hagiographique de Takla Haymanot (ca. 1214-1313) », *Cahiers du CRA*, 9 (1998a), pp. 71-90.
- DERAT, M.-L., *La formation du domaine royal éthiopien sous la dynastie salomonienne (1270-1527). Espace, pouvoir et monachisme*, thèse de doctorat, université Paris I-Sorbonne (CRA), 1998b.
- DUCHAMP, F., *Des missionnaires en Afrique du sud-est (1556-1598). Stratégies missionnaires et politique de la couronne portugaise*, mémoire de maîtrise, université Paris I-Sorbonne (CRA), 1999.
- DUTEIL, J.-P., *Le mandat du ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la compagnie de Jésus (1552-1774)*, Paris, Arguments, 1994.
- EURINGER, S., « Der Pseudo-patriarch Johannes Bermudez (1539-1556) », *Theologie und Glaube*, Paderborn, 17 (1925), pp. 226-256.
- FABRE, P.-A., « Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558 », *MEFRIM*, 111, 1 (1999), pp. 277-344.
- FABRE, P.-A., & ROMANO, A., « Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches », *Revue de synthèse*, 2-3 (1999), pp. 247-260.
- FICQUET, E., « L'intervention des Oromo-Wällo dans la dynastie éthiopienne salomonide sous les règnes de Bäkaffa, Iyasu et Iyo'as, 1721 à 1769 », *AE*, 16 (2000), pp. 135-146.

- FRAISSE-COUE, C., « Léon I^{er} », *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, Levillain, P. (dir.), 1994, pp. 1014-1019.
- GIRARD, P., *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne : essai d'analyse textuelle comparée*, thèse doctorat d'histoire et de civilisations, Paris-EHESS, 1996.
- GIRARD, P., *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Lisbonne-Paris, fondation C. Gulbenkian, 2000.
- GIRMA BESHAH, & MERID WOLDE AREGAY, *The Question of the Union of the Churches in the Luso-Ethiopian Relations (1500-1632)*, Lisbonne, Junta de Investigações do Ultramar & Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1964.
- GETATCHEW HAILE, « Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries », *Oriens christianus*, 65 (1981), pp. 102-36.
- GETATCHEW HAILE, « A history of the tabot of Atronsa Maryam in Amhara (Ethiopia) », *P*, 34 (1988), pp. 13-22.
- GOODY, J., *L'Orient en Occident*, Fabre P.-A. (trad.), Paris, Seuil, 1999.
- GRAMATOWSKY, W., *Glossario gesuitico, Guida all'intelligenza dei documenti*, Rome, 1992.
- GRANERO, J. M., *La accion misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola*, Burgos, El siglo de las misiones, 1931.
- GRUZINSKI, S., *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.
- GUIBERT de, J. (sj), « Le généralat de Claudio Aquaviva (1581-1615), sa place dans la spiritualité de la compagnie de Jésus », *AHSI*, 10 (1941), pp. 59-93.
- Guida d'Italia della Consociazione turistica italiana : Africa Orientale italiana*, Milan, Tourisme Club italien, 1938.
- GUIDI, I., « L'Église d'Abyssinie », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Baudrillart, A. (dir.), 1, 1912, pp. 210-227.
- GUIDI, I., 1922 « Contributi alla storia letteraria di Abissinia », *RRAL*, sér. 5, 31-1-4 (1922), pp. 65-94 ; 31-7-10 (1922), pp. 185-218.
- GUIDI, I., *Storia della letteratura etiopica*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1932.

- HASSEN, M., *The Oromo of Ethiopia : a History 1570-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- HEINTZE, G., *La basilica sul Nilo azzuro della imperatrice Elena 1500*, Milano, 1937.
- HEYBERGER, B., « Terre sainte et mission au XVII^e siècle », Dimensions e problemi della ricerca storica, *Rivista del dipartimento di studi storici dal medioevo all'eta contemporanea dell'universita la Sapienza di Roma*, 2 (1994), pp. 127-53.
- HEYBERGER, B., *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^e-XVIII^e siècles)*, Rome, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 284, 1994.
- HEYBERGER, B., « Réforme catholique et union des Églises orientales (XVI^e-XVII^e siècles) », in *Homo religiosus autour de Jean Delumeau*, Paris, 1997, pp. 292-298.
- HIRSCH, B., *Connaissances et figures de l'Éthiopie dans la cartographie occidentale du XIV^e siècle au XVI^e siècle*, thèse de doctorat, université Paris I-Sorbonne (CRA), 1990.
- HIRSCH, B., « Avant-propos », *AE*, 16 (2000), pp. I-III.
- HIRSCH, B. & POISSONNIER, B., « Recherches historiques et archéologiques à Meshalä Maryam (Mänz, Éthiopie) », *AE*, 16 (2000), pp. 59-87.
- HUNTINGFORD, G. W. B., *The Historical geography of Ethiopia, from the First Century AD to 1704*, Pankhurst, R. (éd.), Londres, Oxford University Press : for the British academy, 1989.
- KAMMERER, A., « L'expédition de Christophore de Gama en Abyssinie (1541-43) », *Revue d'Histoire Diplomatique*, juillet-sept. 1934, pp. 1-17.
- KAMMERER, A., « Bermudes, pseudo-patriarche d'Abyssinie (1535-1570) », *Bulletin de la Société de Géographie de Lisbonne*, 1940, 54 p.
- KAMMERER, A., *La mer Rouge l'Abyssinie et l'Arabie au XVI^e et XVII^e siècles et la cartographie des portulans du monde oriental, étude d'histoire et de géographie historique*, 1, *Abyssins et Portugais devant l'islam (XVI^e siècle)*, Le Caire, Mémoires de la Société Royale de Géographie d'Égypte, 1947.
- KAMMERER, A., *La mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie aux XVI^e et XVII^e siècles et la cartographie des portulans du monde oriental. Étude d'histoire et de*

- géographie historique*, 2, *Les Jésuites portugais et l'éphémère triomphe du catholicisme en Abyssinie (1603-1632)*, Le Caire, Mémoires de la Société Royale de Géographie d'Égypte, 1949.
- KINEFE-RIGB ZELLEKE, « Bibliography of the ethiopic hagiographical traditions », *JES*, 10 (1975), pp. 57-102.
- KROPP, M., « La réédition des Chroniques éthiopiennes : perspectives et premiers résultats », *Abbay*, 12 (1983-1984), pp. 49-69.
- LABORIE, J.-C., *La mission jésuite au Brésil. Lettres et autres documents (1549-1570)*, Paris, Éditions Chandeigne, 1998a.
- LABORIE, J.-C., « La lettre jésuite ou l'écriture de soi », (20ème colloque de l'Institut de recherches sur les civilisations occidentales modernes - 4-5 mars 1997 - Sorbonne), *Naissance du Brésil moderne 1500-1808*, Presses université de la Sorbonne, 1998b, Paris, pp. 177-192.
- LABORIE, J.-C., « Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558 », *MEFRIM*, 111, 1 (1999a), pp. 280-287.
- LABORIE, J.-C., Une correspondance missionnaire au XVI^e : la lettre jésuite du Brésil (1549-1568), écriture et réduction, doctorat, université Lille III, 1999b.
- LABORIE, J.-C., *Mangeurs d'hommes, mangeurs d'âmes. Une correspondance missionnaire au XVI^e : la lettre jésuite du Brésil (1549-1568)*, Paris, Honoré champion, 2001.
- LAGARTO, M., « Légua », *DHDP*, 2, Albuquerque de, L. (dir.), Lisbonne, Caminho, 1994, pp. 590-91.
- LAMALLE, E. (sj), « Les catalogues des provinces et des domiciles de la compagnie de Jésus. Note de bibliographie et de statistique », *AHSI*, 13 (1944), pp. 77-101.
- LAMALLE, E. (sj), « L'archivio di un grande Ordine religioso. L'archivio Generale della Compagnia di Gesù », *Archiva Ecclesiae*, 34-35, 1 (1981-1982), pp. 89-120.
- LAPLANCHE, F., « La controverse religieuse au XVII^e siècle et la naissance de l'histoire », *La controverse religieuse et ses formes*, Boulluec A., (éd.), 1995, Paris, Cerf, pp. 373-404.

- LEFEVRE, R., « Fantasia del' 500 sull'Etiopia (da una inedita relazione veneziana) », *Rivista delle Colonie*, 1936, pp. 870-881.
- LEFEVRE, R., « Roma e la comunita etiopica di Cipro nei secoli XV e XVI », *RSE*, I-1 (1941), 71-86.
- LEFEVRE, R., « Documenti pontifici sui rapporti con l'Etiopia nei secoli XV e XVI », *RSE*, 5 (1946), pp. 17-41.
- LEFEVRE, R., « Documenti e notizie su Tasfa Seyon e la sua attività romana nel sec. XVI », *RSE*, 24, (1971), pp. 74-133.
- LEONESSA, M. da, « La versione etiopica dei canoni apocrifi del concilio di Nicea secondo i codici vaticani ed fiorentino », *RSE*, 2 (1942), pp. 34-36, 50, 78.
- LOPES DA COSTA, E. M., « Frei João dos Santos e a sua Ethiopia Oriental e Vária História. Uma proposta de leitura », *Actas do Congresso Internacional de História Missionação portuguesa e encontro de culturas*, 2, Braga, Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Cultura, 1993, pp. 49-66.
- LOZZA, L., « La confessione di Claudio re d'Etiopia », *RSE*, 5 (1946), pp. 67-78.
- LUSINI, G., « L'Omelia etiopica » sui Sabati » e « il Senodos » », *EVO*, 12 (1989), pp. 193-202.
- LUSINI, G., *Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV-XV)*, Istituto Universitario Orientale, Studi Africanistici, Serie Etiopica 3, Naples, 1993.
- MAGALHES-GODINHO, V., *L'économie de l'empire portugais aux XV^e et XVI^e siècles*, Paris, SEVPEN, 1969.
- MALDAVSKY, A., « Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558 », *MEFRIM*, 111, 1 (1999), pp. 277-344.
- MALDAVSKY, A., *Recherche sur l'identité missionnaire de la province péruvienne de la Compagnie de Jésus (1568-1640)*, thèse de doct., université Nanterre Paris X, 2000.
- MARRASSINI, P., « La vie de Gabra Manfas Qeddus : hypothèse pour un stemma codicum », *Proceedings of the 9th International Congress of Ethiopian Studies*, Moscou, 6 (1988), pp. 135-148.

- MARROU, H.-I., *L'Église de l'Antiquité tardive 303-604*, Paris, Seuil, 1985.
- MASCARENHAS CAEIRO, M. M. C. N., « A acção da Companhia de Jesus na Etiópia : a carta do Patriarca D. Afonso Mendes (1629) », *Actas do Congresso Internacional de História Missionação portuguesa e encontro de culturas*, 2, Braga, Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Cultura, 1993, pp. 77-88.
- MASSON, J., « La perspective missionnaire dans la spiritualité des jésuites », *Dictionnaire de spiritualité...*, 8, Paris, Beauchesne, 1977, pp. 1030-1041.
- MAYEUR, J.-M., PIETRI, C., VAUCHEZ, A., VENARD, M. (dir.), *Histoire du christianisme. Le temps des confessions (1530-1620)*, 8, Paris, Desclée, 1992.
- MELVILLE, G., « Le prêtre Jean, figure imaginaire du roi sacré », in *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Boureau, A., & Ingerflom, C. S. (dir.), (colloque de Royaumont, mars 1989), Paris, EHESS, 1992, pp. 81-89.
- MERID WOLDE AREGAY, « Two inedited letters of Gälawdēwos, emperor of Ethiopia (1540-1559) », *Studia*, 13-14 (1964), pp. 363-376.
- MERID WOLDE AREGAY, « Society and Technology in Ethiopia 1500-1800 », *JES*, 17 (1984), pp. 127-147.
- MERID WOLDE AREGAY, « The Legacy of Jesuit Missionary Activities in Ethiopia », *The Missionary Factor in Ethiopia* — (Getatchew Haile, Lande, A., & Rubenson, S. (eds) *Papers from a Symposium on the Impact of European Missions on Ethiopian Society*, Lund, 1996, pp. 31-56.
- METZLER, J., « Orientation, programme et premières décisions 1622-1649 » (Ehrhard A., OMI, trad.), *Sacræ Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 350 ans au service des missions, 1622-1972*, vol. I/1, 1622-1700, Rome-Freiburg-Vienne, Herder, 1971, pp. 146-96.
- NEMBRO, M. C. da, « Martirio ed espulsione in Etiopia », *Sacræ Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 350 ans au service des missions, 1622-1972*, vol. I/1, 1622-1700, Rome-Freiburg-Vienne, Herder, 1971, pp. 624-49.
- ORTIZ DE URBINA, I. (sj), « L'Etiopia e la santa Sede nel secolo XVI », *CC*, 4 (1934), pp. 382-98.

- PANKHURST, R., « A Preliminary History of Ethiopian Measures Weights and Values - Part 3 », *JES*, 8-1 (1970), pp. 45-85.
- PANKHURST, R., « Three urban precursors of Gondar : Emfraz, Gorgora and Danqaz », *Proceedings of the Fifth International Conference of Ethiopian Studies*, (13-16 avril 1978), Chicago, Illinois, 1978, pp. 415-429.
- PANKHURST, R., *History of Ethiopian Towns from the Middle Ages to the early Nineteenth century*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1982.
- PAPI, M. R., « Una santa abissina anticattolica Walatta-Petros », *RSE*, 3-1 (1943), pp. 87-93.
- PENNEC, H., « La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien. I. Un temps d'essais et d'épreuves (1583-1603) », *RSE*, 36 (1994), pp. 77-115.
- PENNEC, H., « La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien. II. Le temps de la séduction (1603-1612) », *RSE*, 37 (1995), pp. 135-165.
- PENNEC, H., « La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien. III. Le temps de la « victoire » (1612-1622) », *RSE*, 38 (1996), pp. 139-181.
- PENNEC, H., & DERAT, M.-L., « Les églises et monastères royaux d'Éthiopie (XV^e-XVI^e et XVII^e siècle) : permanences et ruptures d'une stratégie royale », *Proceedings of the 13th International Conference of Ethiopian Studies*, 3, Kyoto, Shokado Book Sellers, 1997, pp. 17-34.
- PENNEC, H., « La correspondance royale éthiopico-européenne de 1607, traduite et réinterprétée », *Cahiers du CRA*, 9 (1998), pp. 91-111.
- PENNEC, H., « Ignace de Loyola et le royaume du prêtre Jean : projet et malentendus », *MEFRIM*, 111-1 (1999), pp. 203-229.
- PENNEC, H., « Les abrégés portugais du *Refuge de l'âme*. Une apologie de la foi monophysite adressée par les moines du Tigré au roi Susneyos, le 20 juin 1620 », *Anais de História de Além-mar*, 1 (2000), pp. 133-159.
- PEREIRA, F. M. E., « Notice sur le Magepsh Assetat », Basset, R. (trad.), Alger, 1886, pp. 1-16.
- PIOVANELLI, P., « Les controverses théologiques sous le roi Zar'a Ya'qob (1434-1468) et la mise en place du monophysisme éthiopien », *Le*

- Boulluec, A. (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, « Patrimoines – Religions du Livre », Paris, 1995, pp. 189-228.
- PIOVANELLI, P., « Connaissance de Dieu et sagesse humaine en Éthiopie. Le traité Explication de la Divinité attribué aux hérétiques "mikaélites" », *Abbay 14*, à paraître.
- POLGAR, L. (sj), *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981-1990, 3 vol.
- RAMOS, J. M., *Ensaio de mitologia cristã, o Preste João e a reversibilidade simbólica*, Lisbonne, Assírio & Alvim, 1997.
- RAMOS, J. M., « O destino etíope do Preste João. A Etiópia nas representações cosmográficas europeias », *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens Estudos e Bibliografias*, Lisbonne, Edições Cosmos, 1999a, pp. 237-259.
- RAMOS, J. M., « Machiavellian empowerment and disempowerment. The violent political changes in early seventeenth-century Ethiopia », *The Anthropology of Power — Empowerment and disempowerment in changing structures*, Cheater, A. (éd.), Londres-New-York, Asa Monographs-36, 1999b, pp. 191-205.
- RAMOS, J. M., *Histórias etíopes. Diário de viagem*, Lisbonne, Assírio & Alvim, 2000.
- RICHARD, J., « L'extrême-Orient légendaire au Moyen-Âge : roi David et Prêtre Jean », *AE*, 2 (1957), pp. 225-242.
- RICHARD, J., « Les premiers missionnaires latins en Éthiopie (XII^e-XIV^e siècles) », *Atti del Convegno Internazionale di Studi etiopici* (Roma - aprile 1959), Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1960, pp. 323-329.
- RODINSON, M., « Sur la question des « influences juives » en Éthiopie », *JSS*, 9-I (1964), pp. 11-19.
- ROMANO, A., *La Contre-Réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Rome, Éditions École française de Rome, 1999.
- SAMI KURI, (sj), « Vocations orientales à la compagnie de Jésus aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles », *AHSI*, 56 (1987), pp. 117-23.

- SANTONI, A., « Albert de Sarteano observant pontifical et humaniste envoyé pontifical à Jérusalem et au Caire », *MEFRM*, 86-1 (1974), pp. 201-02.
- SCHURHAMMER, G., *Francis Xavier, his Life, his Time*, 1, *Europe (1506-1541)*, Costelloe, J. (trad.), Rome, Jesuit Historical Institute, 1973.
- SCHURHAMMER, G., *Francis Xavier, his life his time*, 2, *India (1541-1545)*, Costelloe, J. (trad.), Rome, Jesuit Historical Institute, 1977.
- SERGEW HABLE-SELASSIÉ, « The ge'ez Letters of Queen Eleni and Libne Dingil to John, King of Portugal », *Atti del convegno internazionale di studi etiopici*, (Rome, 2-4 avril 1972), 1974, pp. 545-558.
- SILVA DA GONÇALVES, N., « Inácio de Loiola, D. João III e a missão da Etiópia », *Actas do Congresso Internacional de História Missionação portuguesa e encontro de culturas*, 2, Braga, Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Cultura, 1993, pp. 89-100.
- SILVA DA, C., « Evangelização e Imprensa nos séculos XVI e XVII na Índia », *Actas do Congresso Internacional de História Missionação portuguesa e encontro de culturas*, 2, Braga, Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Cultura, 1993, pp. 125-148.
- STAUDE, W., « Étude sur la décoration picturale des églises Abba Antonios de Gondar et Dabra Sina de Gorgora », *AE*, 3 (1959), pp. 185-235.
- STREIT, R., (omi), *Bibliotheca Missionum*, vol. 15, Freiburg, Verlag Herder, 1951.
- SUBRAHMANYAM, S., *L'empire portugais d'Asie, (1500-1700) : histoire politique et économique*, Capelle, M.-J. (trad.), Paris, Maisonneuve & Larose, 1999.
- TACCHI VENTURI, P. (sj), « Pietro Paez apostolo dell'Abissinia al principio del sec. XVII », *CC*, 1905, pp. 560-581.
- TADESSE TAMRAT, « The Abbots of Däbrä Hayq 1248-1535 », *JES*, 8 (1970), pp. 87-117.
- TADESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

- TADESSE TAMRAT, « Problems of royal succession in fifteenth century Ethiopia : a Presentation of the documents », *Atti del convegno internazionale di studi etiopici*, (Rome, 2-4 avril 1972), 1, Rome, 1974, pp. 501-535.
- TEWELDE BEIENE, *La politica cattolica di Selāan Sägād I (1607-1632) e la missione della Compagnia di Gesu in Etiopia. Precedenti, evoluzione e problematiche 1589-1632*, Rome, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Historiæ Ecclesiasticæ Pontificæ Universitatis Gregorianæ, 1983.
- THOMAZ, L. F., « L'idée impériale manuéline », *Actes du colloque la découverte, le Portugal et l'Europe*, (Paris, les 26, 27 et 28 mai 1988), Paris, fondation C. Gulbenkian, 1990, pp. 35-103.
- THOMAZ, L. F., « O túmulo indiano de S. Tomé Apóstolo e os Portugueses », *Lusitania Sacra*, 1996.
- THOMAZ, L. F., « Frangues », *DHDP*, 1, Albuquerque de, L. (dir.), 1994, p. 435.
- THOMAZ, L. F., « muçulmanos », *DHDP*, 2, Albuquerque de, L. (dir.), 1994, p. 778.
- THOMAZ, L. F., « Preste João », *DHDP*, 2, Albuquerque de, L. (dir.), 1994, pp. 918-923.
- THOMAZ, L. F., « Estructura política e administrativa do Estado da India no século XVI », *Ciclo de exposições Memórias do Oriente, os construtores do Oriente português*, Porto, 1998, pp. 53-79.
- TOUBKIS, D., *Les Blätténo-gétä : des dignitaires de la cour du roi chrétien d'Éthiopie au XVII^e siècle. Essai de prosopographie (c. 1588-1721)*, DEA, université Paris I-Sorbonne (CRA), 2000.
- ULLENDORFF, E., « The Confessio Fidei of King Claudius of Ethiopia », *JSS*, 32 (1987), pp. 159-176.
- ULLENDORFF, E. & BECKINGHAM, C. F., *The Hebrew Letters of Prester John*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- VELAT, B., « Chantres, poètes, professeurs : les dabtara éthiopiens », *Les cahiers coptes*, 5 (1954), pp. 21-29.
- VELAT, B., « Éthiopie », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 4 (2), 1961, pp. 1453-1477.

- VERISSIMO SERRÃO, J., *História de Portugal (1580-1640)*, (2^{ème} édit.), Lisbonne, Verbo, 1990.
- VINCENT, B., « Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558 », *MEFRIM*, 111, 1 (1999), pp. 324-329.
- WICKI, J., « Compte rendu du livre de Paez, *Historia da Etiopia*, de 1945 », *AHSI*, 18 (1949), pp. 153-54.
- WICKI, J., *Erste Reihe Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, 7. Band, Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1967.
- WIET, G., « Les relations égypto-abyssines sous les sultans mamlouks », *BSAC*, 4 (1938), pp. 115-140.
- WITTE, C.-M. De (osb), « Une ambassade éthiopienne à Rome en 1450 », *OCP*, 22, 3-4 (1956), pp. 286-298.
- ZERON MOURA RIBEIRO de, A., *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil. Les justifications d'ordre historique, théologique et juridique et leur intégration par une mémoire historique (XVI^e-XVII^e siècles)*, thèse de doctorat, Paris-EHESS, 1998.
- ZUÑIGA, J.-P., *Espagnols d'outre-mer. Émigration, reproduction sociale et histoire des mentalités à Santiago du Chili au XVII^e siècle*, thèse de doctorat, Florence, Institut universitaire de Florence, 1995.
- ZUÑIGA, J.-P., *Espagnols d'outre-mer. Émigrations, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au XVII^e siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002.
- ZUPANOV, I. G., « Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du 17^e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne », *Annales HSS*, 6 (1996), pp. 1201-1223.
- ZUPANOV, I. G., « Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558 », *MEFRIM*, 111, 1 (1999), pp. 277-344
- ZUPANOV, I. G., *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, Oxford, Oxford University Press, 2001.