
MISSIONS CATHOLIQUES ET PADROADO : POUR DE NOUVELLES APPROCHES

CLAUDE PRUDHOMME*

Les missions catholiques portugaises, spécialement à l'époque contemporaine, ont acquis dans l'historiographie une réputation peu flatteuse. La principale raison avancée pour expliquer les maigres succès du catholicisme en Inde, mise en avant de manière récurrente par la congrégation *Propaganda fide*, est bien connue : c'est la faute au *padroado*. Créé en 1622 pour rompre avec ce système, la congrégation est d'une grande constance dans sa critique des méfaits engendrés par la subordination des missions au pouvoir politique. Dans son sillage les historiens de la mission ont très largement repris cette explication et alimenté le procès de l'action missionnaire portugaise.

Il nous semble pourtant que le moment est venu, non pas de réhabiliter, mais de revisiter une histoire que des travaux récents invitent à observer avec un oeil différent. Pour cela, nous nous proposons dans un premier temps de faire le point sur l'état des lieux au XIX^e s. Le réveil missionnaire fournit à la papauté les moyens en hommes et en argent qui lui avaient manqué jusque là. Forte d'une mobilisation missionnaire croissante, et d'une adhésion collective à son programme, la papauté entend imposer son autorité exclusive sur les missions. Dans le

* Université Lumière Lyon 2, France. E-mail: clprudhomme@wanadoo.fr.



même temps la poussée d'un nouvel impérialisme colonial tend à placer le monde sous le contrôle de la Grande-Bretagne et des puissances industrialisées d'Europe continentale. Dans ces conditions la question du *padroado* se trouve réactivée et les critiques romaines redoublent contre un Portugal affaibli et gagné au sommet de l'Etat par une vague laïcisatrice. L'affaiblissement du *padroado* et la restriction de son application à des territoires clairement délimités deviennent un objectif prioritaire pour lequel la *Propaganda fide* travaille en collaboration avec la Secrétairerie d'Etat à travers la congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires¹. Aux vieux contentieux asiatiques, qui opposent diocèses du *padroado* et vicariats apostoliques dépendant de la Propagande en Inde, en Chine, au Vietnam s'ajoutent désormais de nouvelles zones d'affrontement en Afrique (Angola et Mozambique) mais aussi en Asie (Corée détachée du diocèse de Pékin).

Cette approche géopolitique ou « géo-missionnaire » des régions concernées met en évidence l'inégalité du rapport des forces mobilisables pour la mission sous la direction de Rome ou du Portugal. Pourtant, malgré le réquisitoire romain contre les méfaits du *padroado*, le Portugal réussit à conserver une part de son héritage, y compris après la révolution libérale. Les archives de la Propagande éclairent les raisons qui incitent Rome à négocier et à choisir finalement la modération. Elles montrent aussi que l'opposition entre des missions indépendantes du pouvoir politique, parce que soumises à la Propagande, et d'autres dépendantes de l'Etat colonial, parce que victimes du *padroado*, est une vision très simplificatrice. L'ambivalence des rapports entre mission et colonisation caractérise également les missions dépendant de la congrégation romaine. Mais cette dispute interminable sur les droits de chaque partie ne doit pas masquer la réalité du terrain. Car l'enjeu principal, au-delà du conflit entre deux autorités, est de savoir quels types de chrétienté en a résulté

¹ Fondée le 19 juillet 1814 par Pie VII la *Sacrée Congrégation pour les Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires* (AEE). Rattachée en 1908 par Pie X à la Secrétairerie d'Etat dont elle devient la première section, elle a en charge la question du *padroado*.

dans les territoires soumis au *padroado* car ce conflit comporte aussi des enjeux ecclésiologiques, missiologiques et culturels majeurs.

La stratégie de Rome : réduire le *padroado* à défaut de pouvoir le faire disparaître.

La stratégie romaine à partir de la fondation de la congrégation *Propaganda fide* en 1622 est bien connue. L'activité missionnaire hors d'Europe se déployait depuis la découverte et la conquête des Nouveaux Mondes selon des modalités qui échappaient largement au contrôle de Rome. La nouvelle congrégation de la Curie est censée inaugurer un nouvel âge qui place les missions sous l'autorité directe et exclusive de la papauté. Une des premières initiatives sera donc de procéder à une nouvelle répartition des territoires de mission. La division géographique opérée par la Propagande dans sa troisième congrégation générale (8 mars 1622) ne doit cependant pas faire illusion. L'autorité réelle de Rome sur les territoires qu'elle revendique reste à cette époque très limitée. La répartition de l'ensemble des terres habitées, effectuée à l'occasion de cette réunion, masque l'incapacité pontificale à exercer une autorité effective. C'est ainsi que la rubrique 3 rattache à l'Espagne les Indes occidentales, les Philippines, les Moluques, les îles de « la mer océane » et les attribue au nonce de Madrid. Quant à la rubrique 4 elle reconnaît au Portugal, le Brésil, les Indes orientales, « et toutes les côtes de la mer océane, et les îles où touchent les navires portugais » et désigne pour les gérer le Collecteur de Lisbonne. Cette solution qui consiste à attribuer l'administration aux représentants de la papauté, nonce de Madrid et collecteur de Lisbonne et pas à des cardinaux romains attachés à la Propagande, revient à reconnaître que la fondation d'un nouvel organisme ne remet pas en cause les droits attachés jusque là au *padroado*².

² Archives de la Sacrée Congrégation Propaganda Fide (ASCPF). 1976. In Vol. 3/2 of *Sacrae Congregationis de propaganda fide memoria rerum*, f. 3-6?. Rome: Herder, 659-661.

Les séquelles de cette situation sont encore sensibles au début du XIXe siècle malgré les efforts de la Propagande pour corriger les effets pervers du système. Obligée de composer avec les monarchies ibériques, la Propagande se trouve théoriquement exclue de l'Amérique latine, de l'Afrique, de tous les territoires situés à l'est du cap de Bonne Espérance, y compris la Chine et le Japon. Il suffit aux souverains d'entretenir quelques établissements ecclésiastiques, de nommer quelques évêques en Afrique et en Asie pour qu'ils se prétendent respectueux des engagements et refusent toute intervention effectuée sans leur consentement. La mission y est bien subordonnée à la bonne volonté des monarchies.

Il est vrai que la position de la papauté est juridiquement fragile. Elle ne peut pas contester la validité des traités qu'elle a signés en toute liberté. Rome s'en tient donc à une double stratégie d'endiguement et de contournement des prétentions monarchiques, stratégie inaugurée au XVIIe siècle. À la première méthode appartiennent les interventions pontificales qui posent comme condition l'occupation effective des territoires et la prise en charge réelle des intérêts spirituels, vérifiée par l'envoi de missionnaires. La seconde orientation vise à court-circuiter la juridiction royale et s'inspire de précédents utilisés à l'origine dans les pays passés à la Réforme protestante. Elle consiste à mettre en place une hiérarchie échappant au patronat par la procédure de la nomination de préfets apostoliques ou d'évêques *in partibus infidelium*, avec le titre de vicaires apostoliques. Les vicaires apostoliques reçoivent au moment de leur nomination un double bref qui leur assigne comme église titulaire un siège épiscopal disparu et leur confie un territoire missionnaire précis sur lequel s'applique leur juridiction. Ils ne sont donc pas évêques résidentiels mais seulement les représentants « à caractère épiscopal » du pape, ce qui sauvegarde formellement les droits du *padroado*. Expérimentée d'abord en Europe dans les pays à majorité protestante et en Amérique du nord pour échapper au gallicanisme, puis Inde, en Chine et en Indochine, cette solution allait connaître un très grand développement et se généraliser dans les pays de mission, malgré les interminables controverses qui en découlèrent avec le Portugal.

La nomination des vicaires apostoliques est complétée par l'affiliation des vicariats à un institut religieux déterminé. Le Saint – Siècle reconnaît à un institut une sorte de monopole sur le territoire confié et choisit le vicaire apostolique au sein de l'institut. En retour, la société de religieux s'engage à fournir les moyens matériels et humains nécessaires à la mission. De la sorte la Propagande peut exercer un contrôle direct et entier qui exclut toute intervention extérieure. La lutte contre le *padroado* se fonde, dès le premier rapport envoyé à la Propagande, sur l'argument que le recours à des religieux indépendants de l'Etat portugais n'est pas possible dans le cadre des diocèses du *padroado* qui recourent au clergé séculier.

La stricte limitation du *padroado*, à défaut de disparition, reste donc au XIX^e siècle un objectif prioritaire de la papauté qui continue à miser sur les méthodes expérimentées antérieurement. Mais Rome bénéficie désormais d'une conjoncture favorable marquée par l'affaiblissement du Portugal. Elle ne manque pas de l'exploiter pour réduire la portée des accords antérieurs. Grâce aux mouvements d'indépendance de l'Amérique latine, l'autorité romaine commence à exercer directement son autorité dans cette partie du monde par l'envoi de « délégués apostoliques et envoyés extraordinaires », parfois de nonces (Brésil) et surtout la désignation de vicaires apostoliques, en attendant la nomination d'évêques résidentiels. L'expansion européenne et la colonisation d'immenses territoires en Afrique et en Asie, au profit d'Etats qui ne bénéficient pas du droit de patronage sur les missions, ou le revendiquent de manière unilatérale (tel le protectorat exercé par la France sur les missions catholiques), constituent à partir des années 1840 une seconde opportunité pour tourner la page. La papauté entend bien exploiter le nouveau rapport de forces pour réduire progressivement l'exercice du *padroado*.

L'élection de Grégoire XVI (1831-1846), ancien préfet de la *Propaganda fide*, marque le début d'une offensive contre le patronat royal espagnol et portugais. En Amérique latine, la papauté procède aux nominations d'évêques résidentiels *proprio motu*, malgré l'opposition de l'Espagne, brisant le rêve des nouveaux Etats indépendants de récupérer à leur profit

les droits de la couronne. En Asie, elle met le Portugal en demeure de remplir ses obligations missionnaires sous peine de le priver de ses droits. Conscient de sa faiblesse, Lisbonne se garde bien de répondre à ces requêtes et adopte une attitude de défense passive et silencieuse, se retranchant derrière la lettre des traités antérieurs. Rome décide alors d'agir unilatéralement et de mettre fin à une situation juridique aberrante qui fait se juxtaposer en Chine trois diocèses relevant du patronat et trois vicariats apostoliques. Grégoire XVI nomme quatre vicaires apostoliques dans les territoires vacants (1834 – 1836). Le bref *Multa præclare* (1838) poursuit cet effort de limitation géographique du *padroado*. Sept vicariats et une préfecture apostolique sont fondés dans l'empire du Milieu entre 1838 et 1841. Cependant la fermeté romaine se heurte à l'intransigeance de la couronne portugaise et de l'archevêque de Goa, Mgr Silva Torres. Privé de moyen de réagir en Chine, le Portugal fait de la question indienne le centre de sa résistance à la destruction du patronat. Son représentant à Goa, désigné en toute validité canonique, refuse de reconnaître les vicaires apostoliques désignés par Rome. L'Église indienne est alors au bord du schisme, et le Portugal se montre d'autant plus intransigeant sur le *padroado* qu'il est secoué par des crises internes graves.

Pie IX (1846-1878) poursuit néanmoins dans la voie tracée par son prédécesseur en remplaçant les diocèses de Pékin et Nankin, sous régime de patronat, par de simples vicariats apostoliques. Pour prévenir de nouvelles difficultés et résoudre le conflit indien en suspens, la papauté continue par ailleurs de rechercher une solution négociée avec le Portugal. Devant l'attitude inflexible de Lisbonne et le risque d'un « schisme goanais », la diplomatie romaine choisit finalement la conciliation. Un nouveau concordat est établi le 21 février 1857 entre le Portugal et la Saint – Siège après des concessions réciproques. Le traité reconnaît le patronat portugais sur le patriarcat de Goa et sur quatre diocèses d'Asie rattachés à Goa : Cranganore, Cochin, Mylapore et Macao. Surtout il prévoit abandon partiel de la règle selon laquelle l'autorité épiscopale s'applique à un territoire soigneusement délimité puisque les chrétiens goanais émigrés dans d'autres régions pourront se rattacher au patriarcat.

L'accord suscite aussitôt des réactions très hostiles parmi les vicaires apostoliques de l'Inde. Si le cas de la Chine est positivement réglé par la limitation du diocèse de Macao à l'enclave portugaise, les vicaires apostoliques de l'Inde redoutent que leur action et leur liberté ne soient constamment contrariées par la présence sur leurs territoires de fidèles, de clercs, de paroisses se réclamant de l'autorité des diocèses du *padroado*. Plus grave encore, les vicaires apostoliques étaient condamnés à se retirer au fur et à mesure que les évêques du patronat étendraient leur juridiction. Ces considérations amènent la papauté à ne pas appliquer le Concordat de 1857, sinon pour nommer un nouvel archevêque à Goa. L'Inde se retrouvait dans une situation inextricable dont la Propagande essaya de sortir par la nomination de visiteurs apostoliques. Clément Bonnard, vicaire apostolique de Pondichéry, puis après sa mort, Etienne Charbonneaux, vicaire apostolique du Mysore rédigent ainsi des rapports qui vont inspirer les nouvelles instructions romaines. Enfin, pour clarifier les incertitudes entourant la validité des actes de l'archevêque de Goa, Pie IX rend au patriarche (bref *Ad reparanda damna*, 1861) la juridiction sur les territoires perdus en 1838. Mais il le fait en réaffirmant son autorité, au titre d'une juridiction extraordinaire et déléguée par Rome, pas des privilèges acquis antérieurement ; et dans le même temps la papauté poursuit la création de vicariats apostoliques sous l'autorité de la Propagande. L'imbroglio s'est encore aggravé³...

Pour ne pas entrer dans une histoire fort compliquée, nous nous contentons d'en rappeler les grandes étapes ci-dessous

1838 (24 avril) : Bref *Multa praeclare* de Grégoire XVI. Suppression des diocèses du patronat, sauf Goa, au profit des Vicaires Apostoliques

1857 : Concordat avec le Portugal. Rétablissement des diocèses du patronat.

1869 : Instructions aux Vicaires Apostoliques

³ Voir Metzler, Josef. s. d. "Die Missionen der Kongregation in Indien mit besonderer Berücksichtigung der Patronats Frage." *Memoria rerum* 3 (1): 338-345.

1884 (sept.) : Nomination d'un Délégué apostolique (Mgr Agliardi).

1886 : 23 juin : Concordat avec le Portugal définissant la juridiction des diocèses du patronat et des diocèses de la Propagande .

1er septembre : Etablissement de la Hiérarchie (Lettre apostolique *Humanae salutis auctor*)

1887 : 31mars : Nomination de Mgr Aiuti comme Délégué apostolique.

Début des synodes diocésains.

1891 : visite des missions et rapport de Mgr Zaleski en qualité de Délégué extraordinaire.

1892 : Nomination de Mgr Zaleski comme Délégué apostolique résident à Kandy.

1893 : 19 mars : Instructions aux Evêques des Indes.

1893 : 24 juin : Encyclique *Ad extremas Orientis oras* sur la fondation des séminaires en Inde.

Début des synodes provinciaux (Bombay, Verapoly, Agra, Pondichéry, Calcutta, Madras, Goa).

1898 : 8 décembre : ouverture du séminaire central pour former le clergé indigène des missions dépendant de la Propagande à Kandy (80 étudiants).

Procès missionnaire du *padroado* aux Indes et réalités du terrain

La politique missionnaire de la Propagande dans les Indes est donc pour une bonne part l'expression des leçons tirées du *padroado* et elle n'est pas compréhensible si on ne la met pas en relation avec celui-ci. Mais contrairement à ce que laisse entendre l'historiographie, les territoires ecclésiastiques asiatiques qui relèvent du *padroado* ne présentent pas un tableau aussi sombre que ne le laissent les rapports et délibérations romaines. Par le nombre de fidèles, par l'infrastructure ecclésiastique, et surtout par leur

capacité à fournir un clergé autochtone, les diocèses portugais supportent la comparaison avec la situation dans les territoires missionnaires et peuvent même servir d'exemple. L'atlas missionnaire de Werner, publié au moment où se négocie le concordat avec le Portugal, indique 1 198 569 catholiques pour les Indes orientales, 208 404 pour l'archidiocèse de Goa et 252 477 pour le reste des Indes portugaises (Iles de Goa, Bardez, Salette, Daman et Diu)⁴.

Dans ces conditions, la mobilisation en faveur des missions dans les Indes, présentée comme une nécessité pour améliorer l'efficacité des missions, vise d'abord à établir l'autorité directe de la papauté. Les instructions données au premier délégué apostolique Mgr Agliardi en 1886, si elles affichent la volonté de stimuler les progrès des territoires confiés aux missions, ont aussi pour objectif de conduire une politique qui réduit l'importance des diocèses du *padroado*⁵. Certes elles évitent l'affrontement direct avec le Portugal car un schisme goanais signifierait le départ d'une grande partie des catholiques indiens. Mgr Agliardi devra donc trouver la voie étroite qui concilie l'application du concordat signé avec le Portugal et les aspirations des sociétés missionnaires qui rejettent toute immixtion portugaise. La solution consistera à neutraliser les diocèses du *padroado* en reconnaissant leur légitimité, concessions nécessaire pour libérer l'espace ouvert ailleurs par la colonisation britannique et déployer librement l'action des missions qui dépendent de la Propagande dans les autres régions de l'Inde. Une deuxième instruction porte sur l'érection de la hiérarchie en Inde, initiative qui surprend si on la compare avec les délais parfois très longs qui seront exigés, notamment en Chine (1846) et surtout au Vietnam où une communauté importante s'est précocement implantée (1960). Les motifs avancés mettent en avant la nécessité de donner plus de prestige aux vicaires apostoliques, notamment face aux évêques anglicans. En réalité on peut aussi y voir la volonté romaine de ne pas laisser

⁴ Werner, R. P. O. 1886. *Atlas des Missions Catholiques*. Lyon : Bureau des Missions Catholiques, 10.

⁵ ASCPF. Lettère 1886, f. 679-680. Rome, 11 décembre 1886.

le privilège de l'épiscopat aux seuls évêques portugais relevant du *padroado*. On peut donc interpréter cette initiative, présentée dans la littérature missionnaire comme une audacieuse initiative, de manière plus pragmatique. Il s'agit sans doute en 1886 de donner aux vicaires apostoliques missionnaires une autorité et un prestige équivalents à celui des évêques portugais. Le vrai bouleversement eût été de nommer des évêques indiens ou de placer les nouveaux évêques sous l'autorité de la congrégation du Concile dont dépendent normalement les évêques résidentiels. Or il n'en est rien avant l'entre-deux-guerres sur le premier point. Quant à l'autorité de la Propagande sur ces diocèses, elle ne sera jamais sérieusement mise en question. Mgr Agliardi a pour mission de prévoir les mesures qui permettront le recrutement d'un clergé indien, donc indigène, objectif qui constitue le noyau dur de la doctrine missionnaire de la Propagande. Sur ce terrain aussi les évêques du *padroado* montrent une incontestable avance au point que la fécondité de leurs diocèses tranche avec les résultats médiocres enregistrés dans les vicariats apostoliques. Il n'est donc pas possible de mettre en relation la persistance du *padroado* et l'insuffisance du clergé indigène puisque les statistiques prouvent l'inverse : les diocèses du *padroado* sont les plus prolifiques en clergé indigène.

La critique romaine et missionnaire choisit pour cette raison de dénoncer la médiocre qualité du clergé goanais. Elle répète le vieil argument qui oppose le dévouement désintéressé des religieux missionnaires au comportement peu exemplaire des prêtres séculiers autochtones, en l'occurrence goanais, plus soucieux de leur situation que de celui des âmes. Et plaide pour cette raison en faveur de l'indépendance à l'égard du *padroado*. Les ouvrages d'Adrien Launay, historien des Missions Etrangères de Paris, ne manquent jamais une occasion de dénoncer l'esprit rebelle et l'absence de sens pastoral du clergé goanais, l'appétit de pouvoir et la subordination des évêques au gouvernement portugais⁶.

⁶ Ce thème revient comme un leitmotiv dans Launay 1894.

Ce procès intenté au *padroado* en Inde mérite d'être réexaminé sans *a priori*. Il mêle des arguments juridiques et pastoraux, faussement évidents, et parfois en contradiction avec la réalité. Dans l'esprit des cardinaux romains, le postulat selon lequel l'autorité de la Propagande est une condition nécessaire pour permettre le progrès des missions ne souffre pas de contestation et toute autre formule ne saurait obtenir une quelconque efficacité. Ainsi que l'écrit Adrien Launay dans son *Histoire générale de la Société des missions étrangères*, « les ecclésiastiques de Goa trouvaient qu'il valait mieux laisser périr les âmes que de les voir assistées par des évêques turcs ; tel était le nom qu'ils donnaient aux Vicaires apostoliques ». Grégoire XVI, dans une allocution au Sacré Collège rapportée par le même Launay, a parfaitement résumé les griefs contre Goa mais aussi remarquablement illustré l'amalgame qui permet d'imputer toutes les déficiences au *padroado* :

Il (Grégoire XVI) ajoute que, pendant qu'il était préfet de la Congrégation de la Propagande, il a pu se convaincre que la religion périssait dans ces régions aussi, dès qu'il s'est vu élevé sur la chaire de saint Pierre, il a porté de ce côté sa sollicitude pastorale, et a pris des mesures pour arrêter les progrès du mal; c'est pourquoi il a nommé successivement des Vicaires apostoliques à Calcutta, à Madras, à Ceylan et sur la côte de Coromandel. Mais, considérant que les sièges épiscopaux des Indes sont vacants depuis de longues années, que la foi et les mœurs des peuples de la plupart des diocèses penchent vers leur ruine, que les pasteurs manquent, que le clergé s'est relâché dans la discipline, qu'il résiste aux Vicaires apostoliques et excite les populations au schisme, le Souverain Pontife ordonne, en vertu de la plénitude de sa puissance, que la juridiction des Vicaire apostoliques s'étendra également sur les régions comprises dans les anciens diocèses juridique ...⁷

⁷ Launay 1984, 6.

L'unanimité apparente de ces discours a conduit à jeter un regard dépréciateur sur ce catholicisme goanais auquel les ouvrages et les annuaires romains n'accordent qu'une place périphérique alors qu'ils concentrent la majorité des fidèles et du clergé séculier indien. La marginalisation de ces chrétientés est devenue le préalable nécessaire à l'entrée dans une ère missionnaire nouvelle pour le catholicisme en Inde. Mais le procès intenté aux chrétiens goanais repose-t-il sur l'observation des réalités ou entre-t-il dans une stratégie missionnaire romaine qui veut tirer profit des changements intervenus sur le plan géopolitique pour imposer enfin son autorité exclusive ? La *pax britannica*, désormais solidement établie en Inde après l'échec de la grande mutinerie de 1857, prive le Portugal de ses principaux arguments pour défendre les droits issus des traités du XVI^e siècle. Son autorité politique est limitée à un petit territoire. Sa prétention à assurer la sécurité des missions et l'exercice de la liberté religieuse en dehors de l'enclave portugaise n'a plus de fondement et n'est plus utile dès lors que le Royaume-Uni s'en charge efficacement. Il reste à conclure la signature d'un nouveau concordat avec le Portugal pour mettre fin aux principales aberrations héritées du passé et prévenir de nouvelles difficultés après l'érection d'une hiérarchie épiscopale missionnaire.

Le concordat de 1886 : faire reconnaître l'autorité de Rome aux dépens des chrétiens goanais ?

La conclusion d'un nouveau concordat entre le Saint-Siège et le Portugal met officiellement fin le 23 juin 1886 à « la grande questione del patronato ». Nous avons dit plus haut comment cet accord avait rendu possible l'établissement de la hiérarchie régulière en Indes. Examinée par une commission mixte des congrégations de la Propagande et des Affaires ecclésiastiques dès le 27 novembre 1884, l'érection de la hiérarchie est décidée par le *congresso* (réunion des cardinaux) de la Propagande du 21 juin 1886 .

L'issue positive du processus engagé en 1881 démontre dans cette affaire l'efficace collaboration de la Secrétairerie d'Etat et de la Propagande.

Mais l'optimisme pontifical n'allait pas tarder à se nuancer. Certes, à partir de 1886, l'autorité de la Propagande s'exerce sans partage sur la grande majorité des territoires et Rome normalise ses relations avec l'archevêché de Goa. Pourtant les espoirs placés dans l'accord cèdent bientôt la place à la déception. De nouvelles rivalités de juridiction éclatent et la compétition entre les clergés goanais et missionnaire entraîne des conflits interminables jusqu'en 1950. La faute en incombe au contenu du compromis. Pour obtenir la disparition du *padroado* sur les territoires missionnaires, le Saint-Siège avait dû accepter des concessions qui se révélèrent plus pesantes que prévu. D'une part le patronat était maintenu pour l'archidiocèse de Goa dont l'archevêque prenait le titre de patriarche des Indes. La double juridiction, tant décriée par les vicaires apostoliques, n'était donc pas totalement éliminée. D'autre part Lisbonne conservait le droit de proposer les candidats à quatre sièges, trois d'évêques (Mangalore, Quilon, Trichinopoly) et un d'archevêque (Bombay). Enfin il était prévu de soustraire à l'ordinaire du lieu quelques communautés de goanais installées dans les diocèses dépendant de la Propagande. Il en résulte d'interminables discussions et des querelles démoralisantes autour de maigres communautés. La recherche d'un accord au sommet, selon une logique institutionnelle, absorbe pour longtemps une énergie considérable au regard de l'importance objective des questions traitées. La quête permanente d'un cadre concordataire, destiné à assurer la liberté religieuse et à asseoir l'autorité romaine, prouve ses limites.

Dans les décennies qui suivent le concordat, Rome continue à imputer les difficultés rencontrées aux Indes à la superposition de deux juridictions sur le même territoire et au refus des communautés goanaises installées sans des diocèses missionnaires d'entrer dans le droit commun. Cette analyse romaine, fondée sur une conception territoriale de l'espace et la volonté d'attribuer un territoire à une seule société missionnaire, puise ses racines dans le passé. Le souvenir des incessantes querelles entre ordres religieux, notamment entre jésuites et missions étrangères de Paris, justifie d'écarter définitivement de tels scénarios. Mais l'obstination à penser en termes de territoires ecclésiastiques la gestion des missions, à répartir les chrétiens sur des territoires délimités, s'avère dans le cas

indien inopérante. La promulgation du décret *Quod jampriden* en 1887 introduit dès 1887 une première exception, en instituant une hiérarchie syro-malabare au Kerala. Ce recul romain est un symptôme du malentendu qui entoure les relations entre le centre du catholicisme et les diocèses du *padroado*. Là où Rome dénonce les méfaits du *padroado*, et considère que l'uniformisation est la condition de l'amélioration des chrétientés, les fidèles visés par ces mesures réagissent en revendiquant le droit de conserver leur liturgie et leurs traditions religieuses. En Inde, comme en Orient, la gestion territoriale se révèle inconciliable avec la primauté donnée par les fidèles à l'appartenance à un rite. Faute d'évaluer correctement les motifs profonds de la résistance des catholiques goanais à la normalisation voulue par Rome, la papauté peine à prendre la mesure du désaccord. Elle en est réduite à accepter sous la pression la multiplication des rites dits orientaux sur un même territoire, essentiellement au Kerala (acceptation d'une juridiction propre en 1911 pour les chrétiens dits de Saint Thomas de Cana, puis en 1930 de rite syro-malenkar), sans imaginer d'étendre un tel mode de gestion à l'ensemble des Indes.

L'uniformisation des missions paraît de la sorte chercher à liquider les héritages du passé, quitte à gommer des différences auxquelles les fidèles sont profondément attachés. La fécondité des chrétientés goanaises en vocations sacerdotales témoigne pourtant d'une forme d'enracinement réussie, même si elle ne correspond pas aux canons de la discipline romaine. Dès la fin du XIX^e siècle certains témoins donnent pourtant une image des catholiques du *padroado* sensiblement différente de celle véhiculée par les missionnaires. Ladislav Zaleski, secrétaire de Mgr Agliardi lors de sa visite en qualité de Délégué apostolique en 1886, devenu à son tour Délégué apostolique aux Indes en 1892, avait ainsi observé que le seul territoire ayant atteint les objectifs de la Propagande en matière de clergé indigène était l'archevêché de Goa. Il note encore en 1911 que « actuellement en dehors du Patronat portugais et des Soriens, il n'y a que quatre diocèses qui aient déjà un clergé séculier indigène ; onze autres diocèses ont un embryon de clergé ; quinze autres n'ont encor rien ou presque

rien⁸ ». Ultérieurement dans un long document qui fait le bilan de son expérience et trace les grandes lignes de la politique religieuse à suivre, il place les Goanais en tête de son classement des populations les plus aptes à fournir un clergé indigène⁹. Et il regrette que les évêques missionnaires, à cause de leurs préjugés, ne fassent pas appel à ces prêtres indiens goanais qui sont disposés à se déplacer pour exercer leur ministère dans d'autres diocèses.

Le débat sur la qualité comparée des clergés doit donc être abordé avec prudence car les critères utilisés par les religieux missionnaires se réfèrent autant à la conformité des prêtres au modèle romain et latin, le modèle auquel ils adhèrent, qu'à une évaluation raisonnée des compétences et des comportements. Là encore Zaleski émet une opinion qui va dans le sens d'une contextualisation. Il considère qu'on a tort de comparer les prêtres séculiers indiens et les religieux (étrangers) et il juge que ce clergé indien n'est pas inférieur au clergé rural en Europe. Aux religieux qui les accusent de trop aimer l'argent, Zaleski répond qu'ils ont des besoins que n'a pas un religieux pris en charge par sa communauté. Quant aux manquements à la chasteté, ils ne sont pas plus nombreux qu'en Europe et il refuse de généraliser des cas particuliers, même s'il admet qu'il peut y avoir « des misères cachées »¹⁰.

En Afrique : le rejet du *padroado* est-il commandé par la volonté d'indépendance missionnaire ?

Les conflits qui interviennent en Angola et au Mozambique à la même époque font surgir des débats comparables autour de l'indépendance des

⁸ Les missionnaires d'aujourd'hui. Appendice à St François Xavier missionnaire. 1911. Einsiedeln : Benzinger et Co, 190.

⁹ A.S.C.P.F. , N.S. « Appunti confidenziali sullo stato della Delegazione ». Vol. 261. Roma, 25 mai 1902.

¹⁰ Ibid. f. 169.

missionnaires et de leur supériorité sur le clergé portugais. Pourtant les bilans sont bien différents. Contrairement à l'Inde, les effets de la présence portugaise ne se traduisent pas au début du XIX^e s. par l'existence de communautés catholiques importantes et capables de produire leurs propres clercs comme aux Indes. Dans les décennies qui suivent la situation, loin de s'améliorer, accentue le décalage entre les missions d'Afrique et les diocèses portugais en Afrique.

Quand la commission mixte de la Propagande et des Affaires ecclésiastiques se réunit à la fin de l'année 1889 pour examiner « les affaires des colonies portugaises d'Afrique équatoriale », on peut croire le moment venu de régler également ce dossier¹¹. Mais le long débat qui marque le *congresso* des cardinaux met en lumière la répugnance de la papauté envers une formule concordataire qui apparaîtrait une manière d'actualiser le *padroado*. Profitant de l'affaiblissement de la position portugaise au lendemain de la conférence de Berlin (1884-1885), le Saint-Siège se montre intraitable, décidé à faire entrer les missions dans le droit commun de la Propagande. La politique de « territorialisation », qui n'a pu être conduite jusqu'à son terme en Inde, est ici poursuivie intégralement. L'expression de « territorialisation » est employée en mai 1886 par Mgr D. Jacobini, secrétaire de la Propagande, devant l'ambassadeur de la France près le Saint-Siège de Béhaine¹². Ce dernier se réjouit d'une orientation qui laisse espérer la création d'un évêché français à Loango, sans comprendre le sens de la proposition romaine. Pourtant les desseins de l'autorité romaine sont en train de se préciser : il s'agit avant tout d'imposer l'autorité de la Propagande sur les missions en mettant à profit les décisions de la conférence internationale de Berlin en matière de fixation des frontières coloniales. L'érection d'un nouveau vicariat apostolique au Congo français par le *congresso* de la congrégation romaine (17 mai 1886) se fonde sur les décisions prises par les grandes puissances « au sujet de l'étendue

¹¹ ASCPF. *Acta*, 259 (12889), f. 730-766.

¹² Archives du Ministère des Affaires Etrangères (Quai d'Orsay), St-Siège, 1084, f. 80-81, 19 mai 1886.

et des limites des diverses possessions européennes de ce pays ». L'indécision à propos de l'Angola, plus généralement de l'Afrique des grands lacs et orientale subsiste pendant quelques mois à cause des incertitudes qui continuent à entourer les souverainetés coloniales dans ces territoires. Une série d'accords internationaux les lèvent peu à peu. « Entre le 12 janvier 1869 et le 3 juin 1907, l'Angleterre passa trente traités de délimitation avec le Portugal. Il y en eut vingt-cinq entre l'Angleterre et l'Allemagne du 29 avril 1885 au 11 juin 1907, et deux cent quarante-neuf avec la France sur l'Afrique occidentale et centrale, plus quatre intéressant également Zanzibar, le Maroc et l'Égypte, entre le 28 juin 1882 et le 25 février 1908»¹³. La Propagande, à défaut de pouvoir participer à ces négociations, se tient soigneusement informée pour tracer la carte des circonscriptions ecclésiastiques en Afrique centrale et orientale.

Dans ce combat pour faire triompher l'autorité de Rome sur les missions d'Afrique, l'argument de l'indépendance à l'égard du pouvoir politique revient constamment et elle est présentée comme l'assurance du succès pour les missions. Le rapport de Mgr Le Roy, annexé à la réunion de la congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires le 16 mai 1897, figure comme une pièce importante en faveur de la remise en cause du *padroado* en Afrique. Il résume les reproches adressés au *padroado* portugais et servira à justifier le refus par le Saint-Siège du projet de concordat présenté par le Portugal :

La tendance générale qui se manifeste assez clairement dans le projet de Concordat présenté par le Portugal est de transformer les Missions en agents du gouvernement, en fonctionnaires d'une catégorie spéciale qu'on utilise dans un but déterminé, dont on exige des services politiques, étrangers à leur ministère, sur lesquels on exerce une influence réelle, qu'on assimile au clergé de la métropole, et que, peu à peu – comme il est fort

¹³ Brunschwig, Henri. 1971. *Le partage de l'Afrique Noire*. Paris : Flammarion, 84-85.

à craindre, – on chercherait à entraver dans la liberté de leur action apostolique. Par suite les Missionnaires sont exposés à n’être plus que des curés *coloniaux*, ou certainement à n’être plus considérés par le public comme tels.¹⁴

Le mobile mis en avant est donc à nouveau celui de l’indépendance missionnaire. Pourtant l’équation selon laquelle la création de missions dépendant de la Propagande a été synonyme de développement du catholicisme¹⁵ ne résiste pas à l’examen des faits. Le refus de l’immixtion portugaise dans les affaires missionnaires n’empêche pas à la même date d’accepter l’argent d’Etats coloniaux, à travers des subventions pour les œuvres et les traitements accordés à certains missionnaires, y compris par la Troisième République laïque. La négociation autour du concordat voit d’ailleurs la partie romaine tenter d’obtenir un engagement financier plus important du Portugal, au point qu’on peut se demander si la faiblesse du *padroado* ne réside pas autant dans la faiblesse de ses moyens financiers que dans son incapacité à partager l’autorité. Mais l’ambiguïté de la position romaine sur la question du protectorat des missions subsiste malgré la revendication d’indépendance. La théologie ne dispose pas à couper les ponts avec l’idéal de la collaboration entre l’Eglise et les princes temporels. Il faudra attendre l’entre-deux-guerres pour que le canoniste Theodor Grentrop SVD (1878 – 1967) et l’école missiologique allemande cherchent dans le droit des gens un autre point de départ à la réflexion théologique. L’Eglise s’en tient autour de 1900 à la position qu’exposera à la veille de la première guerre mondiale le R.P. Ortolan dans l’article « guerre » du *Dictionnaire de Théologie Catholique*¹⁶. Il admet que les nations chrétiennes

¹⁴ A.S.C.P.F., A.E.E. Portogallo, anno 1897-1898, pos. 449, fasc. 305, appendice à la réunion en congresso du 16 mai 1897.

¹⁵ « L’esperienza non ha tardato a dimostrare di quanta copiosa messe furono benefiche sorgenti queste missioni, che appunto meglio poterono svilupparsi inquantochè esistono libere da qualsiasi ingerenza dei poteri politici ». Réunion de la congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires, Portugal, pos. 449, fasc 307, 10 juin 1897.

¹⁶ *Dictionnaire de Théologie Catholique*. 1914, T. VI, col. 1926.

détournent à leur profit et indûment l'usage du protectorat. « Mais le principe du protectorat n'en est pas moins légitime en soi ». Si la liberté de commerce donne le droit d'intervenir, le droit de prêcher l'Évangile, d'origine divine et non humaine, doit *a fortiori* être préservé.

C'est dans ce contexte, et avec cet état d'esprit, que Rome aborde et règle les questions liées au *padroado* en Afrique. Le Saint-Siège a pu imposer au Portugal l'autorité de la Propagande sur les missions fondées dans les territoires passés sous la domination d'autres nations. Le sort des territoires portugais, que nous désignerons par commodité sous l'appellation anachronique d'Angola et Mozambique, restait cependant en suspens. Pendant plusieurs années l'incompatibilité des positions conduit à laisser en sommeil le dossier. Le Portugal persiste à exiger la reconnaissance de ses droits de patronage, déjà notablement réduits sans qu'il soit consulté. Le Saint-Siège compte bien en finir avec cette antique pratique contre laquelle la Propagande n'a pas cessé de combattre. Puis, à partir de 1894, la Propagande et les Affaires ecclésiastiques sont à nouveau saisies de projets de concordats par Lisbonne. Plusieurs réunions sont tenues en 1897-1898 et 1902-1903 dans le cadre des commissions mixtes.

Malgré cet investissement en hommes et en temps, les négociations traînent en longueur, la signature du concordat est régulièrement repoussée et le pontificat s'achève sans que les deux parties aient abouti. Rome peut ajourner la signature d'un nouveau concordat dès lors qu'il ne met pas en péril les missionnaires installés dans les colonies portugaises. Des compromis sont localement trouvés, en Angola par la création d'une province portugaise de la congrégation du Saint-Esprit qui prend en charge deux préfectures apostoliques et deux missions, au Mozambique par l'acceptation de missionnaires étrangers dans le cadre d'une prélatrice. Malgré ces compromis, Rome et le milieu missionnaire déplorent les manœuvres de l'administration coloniale portugaise afin d'entraver l'autorité romaine, et continuent à provoquer de mesquines rivalités autour des baptêmes et des mariages. Mais, entre les deux guerres, les avantages que l'on pense trouver dans l'entente pousse chaque partie à choisir la collaboration. Dès lors l'historien peine à répondre à la question de départ :

la condition de l'indépendance des missions, volontiers avancée comme un argument contre le *padroado*, est-elle vraiment un principe absolu, non négociable ? La pratique du Saint-Siège montre qu'il reste ouvert à des arrangements et des aménagements chaque fois que l'Etat colonisateur manifeste son appui aux missions. L'accord missionnaire passé avec Léopold II pour le Congo belge en 1906, puis le statut organique du 13 octobre 1926 accordé aux missions portugaises en Afrique et à Timor, complété par l'accord missionnaire du 7 mai 1940, qui accompagne le concordat avec le Portugal en 1940, tous prouvent que l'intérêt des missions favorise les accommodements jusqu'aux années 1960. Sans doute l'accord de 1940 stipule que la nomination des archevêques et évêques résidentiels revient à Rome (article 7), mais elle doit recevoir l'approbation du gouvernement portugais. Quant aux multiples avantages obtenus en matière de liberté d'installation et d'ouverture d'écoles, de subventions et de traitements, de privilèges fiscaux et juridiques, ils font entrer les clergés d'Angola et du Mozambique dans une logique de coopération étroite avec l'œuvre civilisatrice que le Portugal prétend accomplir par le biais de la « portugalisation » d'une minorité « assimilée » (*assimilados*) mais au prix de la subordination de la majorité indigène. Les craintes exprimées en 1897 par Mgr Le Roy deviennent finalement réalité, mais à la suite d'un traité négocié par le Saint-Siège, et provoqueront les conflits que l'on sait entre une partie du clergé missionnaire et l'Etat portugais autour de 1970¹⁷.

L'évaluation des liens entre missions et pouvoir colonial portugais en Afrique est donc loin d'être achevée. La confrontation entre la logique missionnaire romaine et la logique coloniale portugaise ne se résume pas à un face à face. Elle est au contraire caractérisée par de perpétuels compromis, parce qu'aucune partie n'est capable d'instrumentaliser l'autre durablement. Cette complexité a pour effet de rendre délicate l'interprétation du rôle joué par l'Eglise catholique comme l'ont montré les travaux de Michel Cahen et Eric Morier-Genoud à propos du Mozambique.

¹⁷ Ces questions ont été développées lors du Congresso Internacional de Historia, *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas : actas*. 1993. Vol. 4. Braga.

Si M. Cahen reconnaît que l'historiographie a sous-estimé l'activité missionnaire anti-colonialiste, il considère néanmoins que le Concordat et l'Accord missionnaire ont bel et bien intégré la mission au projet politique et totalitaire de l'*Estado Novo*¹⁸. Mais les travaux restent encore largement dépendants des rapports officiels et seule une étude méthodique des acteurs sur le terrain, dans la mesure où on a conservé la trace de leur activité¹⁹, est susceptible de comprendre les rapports noués au quotidien par les catholiques avec le système colonial.

Nouvelles approches

Les questions soulevées par le *padroado* ne peuvent donc être réduites à leur dimension juridique et à un rapport de forces qui opposerait un État portugais refusant toute évolution, responsable des échecs de la mission, et une direction pontificale des missions, visionnaire et intraitable en matière d'indépendance. Une autre approche mérite d'être développée dans l'étude des territoires du *padroado*, à partir des résultats obtenus dans le champ social et culturel. Trop souvent présentés comme des archaïsmes, les diocèses du *padroado* constituent pourtant des cas singuliers, qui échappent à la règle progressivement imposée par Rome, et développent des modèles spécifiques. Sur certains aspects, à notre connaissance, les études manquent. Nous pensons par exemple à l'envoi de prêtres goanais pour desservir des paroisses en Afrique, selon un modèle de circulation « sud-sud » tout à fait inhabituel au XIXe siècle. Le gouvernement portugais se plaît à souligner dans les négociations de 1897 l'utilité de ce clergé mais

¹⁸ Cahen, Michel. 2000. "L'Etat nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. I. Le résistant essor de la portugualisation catholique (1930-1964)." *Cahiers d'Etudes africaines* 158 (40) : 309-349. Morier-Genoud, Eric. 1996. "Of God and Caesar : The Relations Between Christian Churches and the State in Post-Colonial Mozambique, 1974-1981." *Le Fait missionnaire* 3.

¹⁹ L'exploitation d'éventuelles sources est désormais possible pour le pontificat de Pie XI (1922-1939) aux archives de la Secrétairerie d'État et de la Propaganda fide.

d'autres témoignages leur sont beaucoup moins favorables²⁰. Les observations de Mgr Zaleski citées plus haut incitent au moins à s'intéresser autrement à ces prêtres, à ne pas s'arrêter aux tableaux sans nuance qu'en font les missionnaires, à rechercher comment ils s'insèrent dans la société et gèrent leur appartenance à des cultures différentes.

Mais les avancées les plus remarquables concernent à notre sens la manière d'aborder les communautés chrétiennes elles-mêmes. Une première réévaluation porte sur le processus d'acculturation qui se développe à Goa (et sans doute à Macao). On avait jusqu'ici insisté sur la déculturation des Indiens catholiques soumis à la pression des missionnaires portugais et obligés de couper avec leurs origines indiennes. Les traces laissées par cette présence portugaise en matière de lieu de culte, de décors des églises, de dévotions privées et collectives, allaient dans le sens d'une déculturation qui aurait obligé les fidèles à se conformer aux modèles produits par les Portugais. Les travaux menés en Histoire de l'art tendent à modifier sensiblement ces jugements.

Bernardo Ferrão de Tavares e Távora, dans son ouvrage *Imaginária Luso-Oriental*, paru en 1983, montre comment la production artistique est le lieu d'un va-et-vient constant entre les modèles introduits et leur réappropriation par les artistes indigènes²¹. Il donne en exemple les sculptures initialement réalisées sous l'égide des missions portugaises, à partir de motifs occidentaux, devenus sources d'inspiration et re-créations. Une exposition consacrée par le musée du quai Branly à Paris à cet art indo-portugais commentait ainsi l'objet qu'elle considérait le plus original et le plus caractéristique de la statuaire indo-portugaise, à savoir la figure du Bon Pasteur :

Si l'image est au premier abord très lisible pour un œil européen habitué à l'iconographie religieuse catholique, en la regardant de plus près, on pourra la trouver déconcertante. En effet,

²⁰ Point de vue du gouvernement : A.S.C.P.F., A.E.E. Portugal, pos. 449, fasc 307.

²¹ Távora, Bernardo. 1983. *Imaginária luso-oriental*. Lisboa: Imprensa-Nacional-Casa da Moeda.

les éléments qui la composent sont connus, mais leur agencement inhabituel devient tout à coup énigmatique. On ne reconnaît pas cet ensemble. A quel monde appartient cet objet ? Est-il oriental ou occidental ? Sans frontières, l'objet métis intrigue.

Objet métis. Catholicisme métis. Derrière le procès intenté aux missions portugaises et la mise en accusation de l'indiscipline des communautés chrétiennes, on peut aussi déceler le malaise du catholicisme romain et latin devant des modes d'appropriation qui diffèrent du modèle diffusé par les missions²².

Une autre piste féconde a été ouverte par l'historien britannique Stefan Halikowski Smith qui propose d'aborder la présence portugaise en Asie du sud-est à travers la construction d'une « tribu portugaise ». Il entend montrer par là que les Portugais émigrés négocient en permanence avec le milieu dans lequel ils vivent, de leur manière de s'habiller à leur manière de vivre, dans leur relation aux populations ou aux croyances religieuses, au point de constituer une micro-société acculturée²³. Il conforte les travaux qui ont revalorisé les accommodements acceptés dans les communautés goanaises et de rite oriental à l'égard du système des castes et des traditions culturelles²⁴. Il confirme la thèse défendue dès 1958 par Fortunato Coutinho sur la capacité du clergé du padroado de Goa à prendre en compte les réalités indiennes, au contraire de l'intransigeance montrée par les missionnaires envoyés par la Propagande²⁵.

Le cas du clergé goanais, expression qui englobe une catégorie aux contours flous, pourrait aussi faire l'objet de nouvelles enquêtes. Sa résistance à l'autorité romaine peut être interprétée comme une revendication

²² Commentaire extrait du Musée du quai Branly (site www.quaibrantly.fr/) dans sa rubrique « Goa terre de métissages ».

²³ Rubrique « Congrès, » atelier 24 in <http://www.reseau-asie.com>

²⁴ Camilleri, J.-L. 1986. « Une Inde qui fut portugaise ». *Archives XXII*. Fondation Gulbenkian : Paris, Lisboa. (article révisé en 1999).

²⁵ *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVI^e s.) à nos jours*. 1958. Louvain : Publications universitaires.

de l'égalité entre missionnaires européens et prêtres indigènes, et dans le contexte du XIXe siècle. elle revêt la forme d'une résistance à la subordination aux nouveaux colonisateurs, plutôt qu'un refus d'obéir à la papauté. Elle comporte aussi une dimension cultuelle et culturelle caractérisée par l'acceptation du rite latin mais dans une version qui n'est pas celle apportée par les missionnaires français des Missions Étrangères de Paris ou les jésuites. Elle vient ainsi conforter une autre résistance, celle des vieilles communautés indiennes se réclamant de rites orientaux, tout aussi rétives à l'abandon de leurs usages.

En un temps où l'idéal de l'uniformisation romaine par la latinisation dominait dans les missions, ces communautés ont préservé la possibilité d'une diversité. Le paradoxe est que, les mêmes instituts missionnaires, hier instruments de la latinisation romaine, désormais gagnés à l'adaptation, puis à l'inculturation, reprochent à la fois à ces catholiques de ne pas être assez indiens et d'accepter trop de compromis avec les castes. Ces reproches s'ajoutent à ceux adressés aux Indiens chrétiens de Goa par les nationalistes après l'indépendance. Accusés d'avoir été complices de la domination coloniale, les chrétiens de Goa ont répondu en montrant qu'ils avaient été, et depuis longtemps, de véritables résistants sur le plan politique et culturel. L'agence d'information des Missions Étrangères de Paris a donné un compte rendu éloquent d'un ouvrage qui met en évidence le chemin parcouru.

Dans un ouvrage intitulé *La communauté chrétienne de Goa* paru le 4 juin dernier, un écrivain hindou, vient de bouleverser les idées reçues, généralement professées au sujet des chrétiens de Goa. Il s'est en effet appliqué à montrer qu'ils ne ressemblaient guère au portrait habituellement tracé par les autres Indiens qui les présentent comme des partisans des Portugais plus ou moins étrangers à l'idée de nation indienne.

L'auteur, qui avait entrepris une recherche plus générale sur l'histoire de la lutte pour la libération de Goa hors de la

domination portugaise, a été étonné par l'importance et le nombre des contributions des catholiques goanais à cette lutte. ... Plus son étude a progressé, plus a grandi en lui la conviction que les catholiques de Goa avaient fait preuve d'un esprit national qui n'avait rien à envier à leurs autres compatriotes. Le résultat des recherches de Manohar Hirba Sardessai a été consigné dans un petit livre de 291 pages en langue marathi (langue aryenne parlée à l'intérieur du triangle dont les sommets seraient Bombay et Goa sur la côte et Nagpur au cour de la péninsule) qui ne tardera sans doute pas à être traduit en anglais.

Conquise en 1510 par Albuquerque, Goa resta une colonie portugaise jusqu'en 1961, date de son annexion forcée par l'Inde. Les activités missionnaires et l'évangélisation de la région succédèrent immédiatement à la conquête par les Portugais. Cependant, les Goanais catholiques s'engagèrent très souvent dans des luttes pour la liberté à Goa et ailleurs. Ce sont des prêtres catholiques qui organisèrent en 1787 la première révolte contre la domination portugaise... En 1895, un ecclésiastique catholique nommé António Álvares publia un hebdomadaire préconisant de garder la nationalité indienne. C'est encore un catholique goanais, Menezes Braganca, qui, beaucoup plus tard, en plein parlement portugais, dénonça la censure établie par Antonio Salazar sur la presse.

L'ouvrage de Manohar Hirba Sardessai souligne que les catholiques goanais non seulement ont lutté pour la nationalité indienne mais encore qu'ils se sont efforcés, à l'intérieur de leur Eglise, de conserver certaines des coutumes d'avant leur conversion. Alors que les missionnaires et le gouvernement portugais désiraient répandre la religion en transformant entièrement le climat culturel de leur colonie, interdisant même aux femmes de porter des fleurs dans les cheveux, les catholiques du cru²⁶

²⁶ Comprendre : du lieu.

préservait le plus possible de rites hindous dans les cérémonies de mariage par exemple. Bien qu'interdits par l'Eglise, beaucoup de rites de sorcellerie continuent d'être pratiqués aujourd'hui encore en plusieurs régions²⁷ ».

Conclusion

Ce parcours à travers les missions portugaises, ou plutôt à travers les missions relevant du *padroado* portugais, n'avait pas pour prétention de proposer un bilan pour l'heure impossible. Il souhaite surtout mettre l'accent sur une double nécessité. La première est de s'intéresser aux missions contemporaines en prenant de la distance à l'égard du discours dominant produit par la littérature missionnaire, notamment en France et à Rome. Il convient en effet de prendre au sérieux ces communautés qui eurent une importance beaucoup plus grande que ne le laisse penser la littérature. Il suffit pour s'en convaincre de consulter les statistiques officielles et de les comparer avec les pays voisins, ou pour Goa avec le reste de l'Inde. Le *Guide des missions catholiques*, édité par la *Propaganda fide* en 1937, ne fait pas figurer l'archidiocèse dans ses tableaux statistiques qu'il réserve aux missions dépendant de la congrégation. Néanmoins le volume consacré à la description géographique accorde une place à Goa. On y vérifie l'extraordinaire fécondité du territoire en matière de vocations cléricales, avec 508 séculiers, 9 religieux, 185 prêtres « épars dans les autres diocèses de l'Inde ». A la même date, l'ensemble de tous les diocèses missionnaires indiens compte 909 prêtres « indigènes ». Et l'ouvrage observe que l'archidiocèse ressemble davantage aux diocèses des pays catholiques qu'à ceux des pays de mission²⁸. En quelque sorte Goa est en Inde un petit îlot de

²⁷ EDA. eglasie.mepasie.org 1er juillet 2008.

²⁸ *Guide des missions catholiques*. 1937. Tome II. Paris : Haut patronage de la Sacrée Congrégation de la Propagande, 40.

catholicité dont la réputation ne doit pas être limitée au privilège de conserver le tombeau de François-Xavier.

Mais l'importance des diocèses du *padroado* vient aussi de leur résistance à la romanisation conduite au XIX^e s. dans les pays de mission. L'interprétation classique, massivement défavorable, ne peut plus être soutenue à l'heure où s'affirme la légitimité du droit à la diversité. Enfin, et c'est peut-être l'aspect le plus stimulant, ces expériences atypiques, décriées, mettent en évidence des modes de négociation originaux entre culture portugaise et culture indigène. Accusées tour à tour d'un excès de « portugalisation » et d'un excès de concessions aux cultures autochtones, les minorités nées de cette histoire sont des témoins privilégiés des chances et des risques d'un métissage qui dérange et échappe aux classifications. Elles préfigurent par bien des aspects les difficultés rencontrées par les individus et les groupes qui participent à plusieurs cultures pour concilier un message universel et des enracinements locaux dans un monde globalisé.