

Sous la direction de
BENOÎT VERMANDER, s.j.

Le Christ chinois

Héritages et espérance

Préface de Claude Larre

COLLECTION CHRISTUS N° 87

Essais

DESCLÉE DE BROUWER
BELLARMIN

De « l'histoire des missions »
à « l'histoire des chrétiens chinois »

EUGENIO MENEGON

Sur l'histoire des missions

L'étude scientifique de l'histoire des missions apparaît à la fin du XIX^e siècle, à une époque où l'historiographie européenne est dominée par les paradigmes positivistes. Non seulement cette étude des missions recourait aux nombreuses collections archivales répandues à travers le monde, mais elle disposait aussi d'une connaissance détaillée des « terrains » grâce à l'existence des postes missionnaires alors protégés par les puissances coloniales. Dans ce contexte, l'histoire des missions relevait de l'« entreprise civilisatrice » des pays occidentaux en Asie et en Afrique et, tout particulièrement, du projet idéologique de l'« orientalisme ». Par ailleurs, cette discipline continuait une tradition apologétique remontant à la littérature missionnaire du XVII^e siècle.

Dans le cas de la Chine, les écrits sur les missions catholiques avaient une coloration polémique particulière. Ils constituaient la chasse gardée de clercs, membres d'ordres ou de congrégations qui avaient travaillé en Chine dès les XVII^e et XVIII^e siècles. L'immense érudition de ces historiens était en grande partie au service des positions théologiques et pastorales que leurs confrères avaient tenues au temps de la célèbre « querelle des rites chinois ». Cette « querelle »,

qui portait sur le culte des ancêtres ainsi que sur les cultes offerts à Confucius et au « dieu de la cité », avait opposé (en Chine, mais aussi en Europe) deux groupes de missionnaires : d'une part, ceux (surtout jésuites) pour qui ces rites étaient purement « civils » et dont on pouvait donc autoriser la pratique aux convertis ; d'autre part, ceux (franciscains et dominicains espagnols ou portugais, prêtres séculiers français) qui jugeaient ces rites superstitieux et donc les condamnaient. A la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle, la « querelle des rites » était devenue une controverse théologico-philosophique en Europe et aussi un conflit idéologique et politique entre l'empereur de Chine et la papauté. Dans ces circonstances, l'historiographie ne s'est guère soucée des réalités concrètes du christianisme en Chine à cette époque. De toute façon, les écrits du XIX^e siècle reflètent une mentalité eurocentriste qui n'avait pas l'idée de placer l'expérience des chrétiens chinois au centre du débat historiographique.

Ce n'est que dans les années 20 et 30 que se développe un intérêt pour le contexte chinois de l'entreprise missionnaire. Suite aux problèmes financiers des missions après la Première Guerre mondiale, suite aussi à la montée du mouvement nationaliste et révolutionnaire en Chine, la nécessité d'un épiscopat chinois et d'une « Église chinoise » devint une question à l'ordre du jour, et le Saint-Siège (sous la direction du Préfet de la Propagande, le cardinal Van Rossum) entreprit de reformuler la politique missionnaire en Chine. Les méthodes missionnaires et la question d'une « accommodation » à la culture chinoise étaient déjà, depuis quelque temps, objet de discussion, et, de façon quelque peu polémique, les positions anciennes de la « querelle des rites » étaient, sinon reprises, du moins réévoquées. Discussions sur la liturgie chinoise, méthodes catéchétiques et contacts entre missionnaires et intellectuels chinois devinrent des thèmes majeurs pour les historiens des missions dans les décennies qui suivirent. Toute

une génération de missionnaires exilés de Chine autour de 1949 continua, jusque dans les années 70, un débat remontant ainsi à la situation nationale et internationale très complexe d'après 1918.

Même si tout ce passé n'est pas sans avoir laissé des traces, d'importants changements ont récemment marqué l'approche de ce que l'on avait coutume d'appeler « l'histoire des missions ». Tout d'abord, on peut parler d'un changement de paradigme avec la disparition de cette génération d'historiens des missions qui avaient eux-mêmes travaillé en Chine avant 1949. Les débats de la période 1930-1949 peuvent maintenant être étudiés comme faits d'histoire. Par ailleurs, les paradigmes missiologiques ont profondément évolué, l'attention des historiens de l'Église et des missions se dirigeant vers de nouvelles questions¹ (l'« inculturation » par exemple, et non plus l'« accommodation »). Enfin, ce sont maintenant des sinologues professionnels qui mènent le débat sur l'histoire du christianisme en Chine.

Ce chapitre sera consacré aux travaux de ces sinologues. Il va sans dire que la plupart ne sont pas hommes d'Église. Beaucoup, en fait, ne sont pas catholiques non plus.

L'historiographie récente du christianisme en Chine aux XVII^e et XVIII^e siècles²

Dès le début de ce siècle, le grand sinologue français Paul Pelliot ou un bibliographe comme Henri Cordier

1. Sur ces questions, voir Nicolas Standaert, « L'inculturation et la mission en Chine au XVII^e siècle », *Église et mission* 230 (décembre 1985), pp. 2-24 ; Nicolas Standaert, « Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing », *Ching Feng* 34 (4.1991), pp. 209-227.

2. Je fonde cette discussion sur une série d'études récentes : Paul Rule, « Chinese-centered Mission History », in *Historiography of the*

manifestent un vif intérêt pour l'histoire du christianisme en Chine. Toutefois, ces spécialistes de la Chine se conforment à la problématique définie par les historiens ecclésiastiques. Par la suite, des historiens chinois comme le spécialiste des religions Chen Yuan et le prêtre historien Fang Hao ont découvert et publié des sources chinoises de première main. Certaines de leurs recherches ont souvent confirmé, mais aussi parfois contesté, les écrits des missionnaires, mais il reste que ces travaux scientifiques très sérieux se limitaient essentiellement aux domaines prosopographique et bibliographique et n'apportaient rien de neuf en matière d'interprétation.

Au contraire, le livre de Jacques Gernet, *Chine et Christianisme. Action et Réaction*, paru en 1982, fait date. Dans cet ouvrage, l'analyse des écrits chinois antichrétiens du XVII^e siècle permet d'illustrer, à l'aide des théories linguistiques saussuriennes, l'incompatibilité philosophique qui opposait néo-confucianisme et christianisme³. Identifiant christianisme et « civilisation occidentale », J. Gernet montre comment cette rencontre-là entre la Chine et l'Occident fut facilitée par « une conjonction inattendue » – le climat philosophique et la conjoncture politique très particulière de cette fin du XVI^e siècle chinois. Ce fut, en effet, une époque de vive rivalité idéologique et politique parmi les lettrés de la Cour. Les missionnaires se trouvèrent des affinités avec le groupe affilié à l'académie

Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries, ed. Jerom Heyndrickx, Leuven, Ferdinand Verbiest Foundation-K.U. Leuven, 1994, pp. 52-62; Erik Zürcher, « From "Jesuit Studies" to "Western Learning" », in *Europe Studies China. Papers from an International Conference on The History of European Sinology* (Taipei, 17-22, avril 1992), ed. John Cayley & Ming Wilson, pp. 264-279.

3. *Chine et Christianisme*, Paris, Gallimard, 1982. Jacques Gernet a récemment présenté de façon nouvelle ses positions principales dans l'article « De nouveau sur les premiers contacts de la Chine avec l'Europe », *Études Chinoises*, XV (1-2 1996), pp. 9-31.

Donglin, dont les membres scrutaient les Classiques eux-mêmes (et non les commentaires tardifs) à la recherche « du secret perdu du bon ordre social, politique et religieux de la haute Antiquité ». Ricci et ses compagnons tentèrent de montrer comment les Classiques contenaient en fait des traces de la Révélation. Selon Gernet, cette méthode était grevée de sérieuses ambiguïtés et elle finit par échouer parce que les lettrés chinois se trouvaient incapables de comprendre certains aspects du christianisme. De fait, les lettrés opposèrent nombre d'objections aux idées chrétiennes, en matière de philosophie, de cosmologie et de conceptions sociales.

Au cours des dix dernières années, la notion d'« incompatibilité culturelle » proposée par J. Gernet a été en partie contestée à Leyden par Erik Zürcher (historien du bouddhisme en Chine) et par ses étudiants. Selon eux, la « Religion du Seigneur du Ciel⁴ » constituait en fait une « religion chinoise marginale », et il n'y a donc pas lieu de parler de « rencontre » suivie d'un « rejet ». Même si les aspects étrangers du christianisme ne devaient pas s'estomper complètement aux yeux des Chinois, le fait est que pour les convertis et pour le gouvernement impérial le catholicisme était une religion indigène – une thèse déjà soutenue par Daniel Bays pour le cas du XIX^e siècle⁵. D'une part, les convertis élaborèrent des explications théologiques fort complexes qui tentaient d'harmoniser les dogmes de la Contre-Réforme et les idées néo-confucéennes. D'autre part, comme le montre une étude récente des groupes laïques bouddhistes à la fin de la dynastie Ming, aux yeux du gouvernement, le christianisme n'était rien d'autre qu'un « groupe indigène hétérodoxe » de plus⁶.

4. Traduction littérale du terme « catholicisme » en chinois (NDE).

5. Daniel Bays, « Christianity and the Chinese Sectarian Tradition », *Ch'ing-shih-wen-t'i* 4 (7 juin 1982), p. 37.

6. J. Barend ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leiden, Brill, 1992.

Zürcher conclut que les convertis de la fin des Ming « ont créé une religion marginale très particulière qui doit être étudiée pour elle-même : un mouvement religieux indigène qu'on peut appeler "un monothéisme confucéen" ». Pour bon nombre de lettrés chrétiens, le christianisme représentait une alternative spirituelle qui venait combler les insuffisances du néo-confucianisme (une perspective qui estompait la dimension christologique, comme les missionnaires eux-mêmes – les jésuites surtout – l'avaient fait dans leur présentation de la doctrine). Les lettrés chrétiens avaient appris la doctrine chrétienne en traduction chinoise, et ils l'interprétèrent à travers les catégories de leur propre culture. Certains même inventèrent des notions théologiques de leur cru, apparemment assez critiquables du point de vue de l'orthodoxie catholique. Nicolas Standaert parle d'une « nouvelle orthodoxie chrétienne » : un système qui suit des principes internes de cohérence fondés sur un processus extrêmement sélectif d'inculturation⁷. La théologie des chrétiens chinois du XVII^e siècle a été ainsi l'objet de plusieurs études récentes⁸. Des historiens chinois, tant sur le continent qu'à Taiwan, ont examiné en détail la vie de certains convertis et les réactions des lettrés chinois dans certains contextes locaux, telles qu'on les trouve dans des sources chinoises⁹. Et pour-

7. Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China*, Leiden, Brill, 1988, p. 223.

8. Outre l'ouvrage cité dans la note précédente, voir, du même auteur, *The Fascinating God, A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology*, Inculturation Working Papers on Living Faith and Culture, XVII, Rome, Centre « Cultures and Religions », Université Pontificale Grégorienne, 1995.

9. Je fais notamment allusion aux sources suivantes : Jinshui Lin, « Giulio Aleni et la Société de Fuzhou à la fin des Ming » (en chinois), *Haijiao shi yanjiu*, 2, 1992, pp. 55-66. – Jinshui Lin, « Chinese Literati and the Rites Controversy », in *The Chinese Rites Controversy, Its history and Meaning*, ed. D.E. Mungello, Nettetal, Steyler Verlag, 1994, pp. 65-82.

tant, avec quelques exceptions notables, la question des pratiques et communautés religieuses aux XVII^e et XVIII^e siècles reste encore peu explorée. C'est ce sujet, qui mérite qu'on l'examine pour lui-même, vers lequel nous nous tournons maintenant.

L'histoire des chrétiens chinois

Les principaux représentants du « monothéisme confucianiste » envisagé par Zürcher étaient des lettrés confucéens. A l'exception des « trois piliers du christianisme » à la fin des Ming (Xu Guangqi, qui accéda au poste de Grand Secrétaire ; Yang Tingyun, un fonctionnaire de province au Jiangnan ; Li Zhizao, un savant), la plupart des lettrés convertis étaient de simples étudiants (*shengyuan*) qui n'avaient pas encore réussi les examens provinciaux et n'avaient qu'une connaissance générale des Classiques. Enfin, beaucoup d'autres chrétiens, bien sûr, étaient des Chinois ordinaires, des femmes, des enfants. De tous ces chrétiens peut-on dire qu'ils professaient le même « monothéisme confucianiste » ?

De fait, Zürcher lui-même, dans une étude sur le Fujian, indique l'existence d'un autre type de chrétienté où dominent les démons et les saints, l'eau bénite, les exorcismes, les extases mystiques... Ici, même si les sources ne sont pas aussi riches que pour la synthèse confucéo-chrétienne, il est cependant possible d'écrire une histoire de ces pratiques religieuses – à la suite de Jean Charbonnier et de son *Histoire des Chrétiens de Chine* (1992), qui utilise

– Yi-long Huang, « Des voix négligées : littérature consacrée à la réaction des chrétiens de l'époque envers la Querelle des Rites » (en chinois), *Bing Hua*, NS XXV, 2, 1995, pp. 137-160. – Yi-long Huang, « Développement du Catholicisme et Réaction à Jiangzhou, Shanxi, durant les dynasties Ming et Qing » (en chinois), *Zhongyang yanjiuyuan, Jindaishi yanjiusuo jikan*, 6, 1996.

surtout des sources secondaires. Nous avons déjà des études sur les organisations de la communauté chrétienne (confraternités, congrégations féminines, institutions charitables, etc.). Les rapports des missionnaires ainsi que les sources chinoises (pamphlets chrétiens, archives officielles) contiennent beaucoup de détails sur la situation sociale et la vie des communautés chrétiennes dans différentes régions de Chine (surtout Jiangnan, et les provinces du Sichuan, Shandong, Shanxi et Fujian)¹⁰. Particulièrement stimulantes à cet égard sont les recherches récentes de Robert Entenmann sur les chrétientés du Sichuan (entre 1740 et 1770) et celles de R.G. Tiedemann sur les sectes du Shandong au début du XVIII^e siècle¹¹. Personnellement, j'étudie les nombreuses archives de la communauté dominicaine de Fu'an, aujourd'hui une petite ville dans la préfecture de Ningde, au nord de Fuzhou (province du Fujian). De fait, les jésuites n'étaient pas seuls sur le terrain, et les archives d'autres congrégations missionnaires peuvent enrichir notre connaissance du tissu social de l'époque, surtout à propos de ces groupes (femmes, gens ordinaires) qui sont peu représentés dans les sources

10. Voir les études déjà mentionnées de Li Jinshui et Huang Yi-long ainsi que le volume de Fortunato Margiotti, OFM, *Il Cattolismo nello Shanxi dalle origini ai 1738*, Roma, Edizioni Sinica Franciscana, 1958. Parmi les études récentes, voir par exemple : Erik Zürcher, « Un contrat communal de la fin des Ming ; le Livre d'Admonition de Han Lin (1641) », in *L'Europe et la Chine, Interactions scientifiques, religieuses, culturelles aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Actes du Colloque de la Fondation Hugot, ed. C. Jami et H. Delahaye, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1993, pp. 3-22. – Robert E. Entenmann, « Catholics and Society in Eighteenth-Century Sichuan », in *Christianity in China from the Eighteenth Century to the Present*, Daniel Bays ed., Stanford U.P., 1996, pp. 8-23.

11. Robert E. Entenmann, art. cit. – R.G. Tiedemann, « Christianity and Chinese Heterodox Sects. Mass Conversion and Syncretism in Shandong Province in the Early Eighteenth Century », *Monumenta Serica*, XLIV, 1996, pp. 339-382.

jésuites. La réaction des petits notables au christianisme pouvait aussi varier face à des formes de spiritualité et de discipline religieuse différentes de celles des jésuites. Voici donc quelques exemples, pris à mes recherches en cours, et limités dans le temps à la fin de l'époque des Ming.

La religion du Seigneur du Ciel au Fujian

Le catholicisme arrive au Fujian en 1625. Cette année-là, le jésuite italien Giulio Aleni (Ai Rulüe, 1582-1649) atteint Fuzhou dans l'entourage de l'ancien Grand Secrétaire Ye Xianggao (1559-1627) venu prendre sa retraite au Fujian. Ce Ye était connu pour ses sympathies envers le groupe Donglin. Le compte rendu d'une discussion philosophique tenue entre lui et Aleni en 1627 [*Sanshan lunxueji* (Minutes de la discussion doctrinale à Sanshan)] révèle que, pour Ye, la doctrine chrétienne représentait « un important complément de notre doctrine confucéenne ». La mission du Fujian prospéra rapidement, rencontrant l'adhésion enthousiaste des petits notables et la sympathie des grands. Au bout de dix ans, il y avait des communautés catholiques à travers toute la province.

Le Fujian est aussi la mission de cette époque sur laquelle nous avons le plus de documents. Deux laïcs chinois en particulier, Li Jiubao et son frère Jiugong, notèrent par écrit les sermons d'Aleni et les discussions auxquelles il prit part entre 1631 et 1640. Il en résulta un imposant volume, le *Kouduo Richao* (*Journal des Exhortations Orales*). De plus, Aleni lui-même publia un grand nombre d'ouvrages en chinois. Il est intéressant de noter que toute son œuvre scientifique, spécialement en géométrie et en cartographie, date d'avant son arrivée au Fujian. À partir de 1625, il se limite aux sujets religieux et philosophiques, même s'il lui arrive, à l'occasion, de republier certaines de ses œuvres scientifiques. Apparemment, les

lettrés du Fujian étaient moins intéressés par les connaissances scientifiques des jésuites que ceux du Jiangnan¹².

Les dominicains

C'est dans ce même milieu de petits lettrés que les Frères Prêcheurs commencèrent à travailler à partir de 1630. Un premier dominicain, Angelo Cocchi, arriva à Fuzhou en 1630: Il fut laissé de côté par les jésuites, qui se méfiaient de cet intrus qui faisait fi des règles du *padroado* portugais¹³. En fait, la mission dominicaine à Fu'an doit ses commencements davantage à la volonté d'un groupe de chrétiens locaux qu'à un choix délibéré du missionnaire lui-même. Celui-ci se trouva bientôt entouré de gens de Fu'an qui le prirent en charge et lui enseignèrent la langue à Fuzhou même. «Lucas Lao», un médecin originaire de Fu'an mais résidant à Fuzhou, ainsi qu'un autre homme du nom de «Men» (lui, originaire de Muyang dans le territoire de Fu'an), procurèrent gîte et couvert à Cocchi et se mirent à lui enseigner le *guanhua* (la langue locale). Par la suite, des petits lettrés de Fu'an – convertis par Aleni – venus dans la capitale de la province pour les examens, demandèrent à Cocchi de devenir leur instructeur religieux car il n'y avait jamais eu de jésuites à Fu'an même. Ce fut donc à l'initiative de quelques petits notables locaux que l'importante communauté dominicaine de Fu'an dut son existence.

12. Sur la personne d'Aleni, voir Tizana Lipiello et Roman Malek, eds, "Scholar from the West", Giulio Aleni, s.j. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China, Monumenta Serica, Monograph Series, XLII, Sankt Augustin-Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia, 1997.

13. La couronne portugaise avait reçu du Saint-Siège un droit de contrôle sur les activités missionnaires dans ses colonies. Le Portugal continua à exercer ce droit même après l'établissement de la Congrégation pour la Propagation de la Foi en 1622 (NDE).

Les petits lettrés de Fu'an

La dernière période de la dynastie Ming voit se développer des organisations sociales. Les élites prennent des initiatives politiques, tandis que s'affaiblit le pouvoir du gouvernement. Au niveau national et dans des zones clefs comme le Jiangnan, seule une élite parmi les lettrés était à même d'influencer la politique et la société locales, grâce à leur prestige et à la fortune de leurs familles. Il en allait tout autrement dans des endroits comme Fu'an. Pendant toute la période 1555-1640, la préfecture de Fu'an a produit seulement un *jinshi* (diplôme équivalent à un doctorat, et qui ouvrait la porte aux positions importantes) et neuf *juren* (« maîtrise »). Ceux qui avaient échoué pendant des années à l'examen provincial finissaient par recevoir le titre de *gongsheng* (étudiant méritant). A Fu'an, quelque quatre-vingt-quinze candidats devinrent *gongsheng* durant cette période. La plupart venaient de quelques grandes familles, dont les Liu de Suyang, les Chen de Shanghang et les Miao de Muyang. Nous savons qu'au moins un des *juren* et un des *gongsheng* durant la période Chongzhen (entre 1628 et 1644) étaient des dirigeants importants de la communauté chrétienne.

Juan Miao Shixiang, originaire de Muyang près de Fu'an et baptisé par les jésuites à Fuzhou, était l'un des lettrés qui « négocia et mena à bien le transfert » de Cocchi à Fu'an. Compagnon et interprète du missionnaire, c'est lui qui faisait la catéchèse, enseignait et répondait aux objections des non-chrétiens, puisque dans les débuts Cocchi ne parlait pas la langue locale. En 1639, Miao Shixiang obtint le diplôme de *juren*¹⁴, et ce nouveau statut lui permit désor-

14. Gazette Locale de Fu'an, 1884, ed, Taibei, Chengwen, 1967, *juan* 19, p. 191, *juan* 23, p. 258. Victorio Riccio, o.p., *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de la China, scriptos por el P. Fr. Victorio Riccio*, 1667, manuscrit, Avila, Archivo de Provincia, t. 2, folios 233v-234v.

mais de prendre ouvertement la défense du christianisme, y compris devant les autorités locales.

Un autre converti d'importance était Guo Bangyong, originaire de Fu'an¹⁵. Ce *gongsheng* semble avoir perdu son titre durant l'opération dirigée contre les chrétiens de Fu'an en 1637-1638. Professeur de langue de Cocchi, il joua un tel rôle dans l'établissement de la mission que les vieux documents espagnols l'appellent « *el fundador de la cristiandad de Fogan* » (le fondateur de la chrétienté de Fu'an). Le même document ajoute que « en matière d'enseignement du Seigneur, il ne le cédait qu'au prêtre aux yeux du peuple ». Guo joua un rôle important au début de la « querelle des rites » et passa trois années à Manille où il composa, avec un dominicain, une grammaire et un dictionnaire chinois. Plus tard, il devint membre du tiers ordre dominicain.

Ces deux lettrés aux titres plutôt modestes avaient certainement une influence considérable dans leur localité. De plus, ils exercèrent un rôle très actif dans la formation de la communauté chrétienne de Fu'an. On pourrait même dire qu'ils avaient comploté la venue des dominicains à Fu'an et par la suite se constituèrent les intermédiaires de droit entre les missionnaires et la population. Sans eux, les Prêcheurs auraient simplement échoué. Comme l'indiquent des études sur les convertis des jésuites dans d'autres communautés du Fujian, les conversions parmi les lettrés étaient très liées au climat de réforme morale caractéristique du milieu intellectuel et politique confucéen à la fin des Ming. Par exemple, Liu Jiabiao, une personnalité chrétienne de Fuqing (Fujian) très proche d'Aleni, était un sympathisant des idées de *Fushe* (la Société de la Renais-

15. Victorio Riccio, *Hechos*, ff. 234v-239v.

sance) et, en bon lettré confucéen, il regardait le christianisme comme un complément du confucianisme¹⁶.

Cependant, il en allait autrement pour d'autres lettrés. Si Miao Shixiang et Guo Bangyong, par exemple, étaient intellectuellement proches de Liu Jiubiao, leur comportement ne cadre pas tout à fait avec le « monothéisme confucianiste », surtout pendant la querelle des rites. L'un et l'autre, en fait, défendent la position non orthodoxe des dominicains en matière de culte des ancêtres. Au début, ce groupe de lettrés ne voyait pas de différences entre la méthode d'Aleni et celle de Cocchi, puisque ce dernier suivait de près les pratiques libérales en cours sur place. Ce n'est qu'après l'arrivée d'autres dominicains en 1633 que surgissent les questions. Miao Shixiang se crut obligé d'écrire à son vieux maître Aleni pour lui demander conseil, mais vers la fin des années 30, selon les dominicains et les rapports critiques des fonctionnaires chinois, ces personnalités locales avaient accepté la position des dominicains en matière de rites. A Fu'an, la majorité des hommes arrêtés pendant une opération anti-chrétienne à la fin des Ming étaient soit des *shengyuan* (étudiants), soit des membres de la maréchaussée ou chefs de dîme, et ils déclarèrent clairement aux autorités leur opposition à certains traits de l'organisation familiale confucéenne. Miao et Guo étaient du nombre. Un autre chrétien d'importance à Fu'an, Huang Shang'ai (un non-lettré, probablement le Andres Hoang des sources missionnaires) fut interrogé par les autorités locales en 1638. Quand on lui demanda pourquoi les chrétiens refusaient de pratiquer le culte des ancêtres, il répondit avec audace : « A la mort des parents, il faut éviter les expressions de chagrin. A leur enterrement, il ne faut pas offrir de libations. C'est ainsi qu'on peut mériter le titre de "disciple de Confucius" ».

16. Voir Adrian Dudink, « Giulio Aleni and Li Jiubiao », in *Scholar from the West*, op.cit., pp. 129-200.

Nous n'aimons pas du tout les rites funéraires chinois et nous condamnons comme erronée l'offrande de sacrifices¹⁷. » Quel contexte peut expliquer une telle attitude ?

Je suggère une hypothèse : le christianisme peut avoir fourni aux convertis une façon de contester certaines pratiques traditionnelles locales ainsi qu'une voie spirituelle pour la réforme des fondements confucéens de leur société – un besoin fortement éprouvé en cette fin des Ming. En fait, certaines des nouvelles croyances mettaient en question l'existence même de la lignée familiale, dans la mesure où elles rejetaient le culte des ancêtres par exemple. Est-ce que Fu'an était devenue une communauté de « résistance tacite » (ni d'accommodation, ni de rébellion) à l'hégémonie idéologique confucéenne ? Selon Pierre Bourdieu, la « résistance active » apparaît au long d'un processus qui mène de « ce qui va sans dire et qui ne peut pas être dit en l'absence d'un discours disponible » à un discours plus explicite, soit d'orthodoxie ou d'hétérodoxie. A Fu'an, la résistance culturelle ne fut probablement jamais verbalisée, même si les autorités regardaient le christianisme comme un discours hétérodoxe. Selon les recherches dont nous disposons, le catholicisme en Chine ne semble pas avoir été à même d'engendrer une résistance active, mais il ne faudrait pas écarter la possibilité de résistance culturelle, passive ou tacite¹⁸.

Les femmes

Le discours de résistance est particulièrement visible dans un groupe qui avait toutes les raisons de contester

17. *Po xie ji* (Collection d'Écrits Contre l'Hétérodoxie), Hangzhou, 1640, *juan* 2, p. 33b.

18. « Résistance tacite » est l'une des idées introduites par les théoriciens de la résistance culturelle. Comme le note Entenmann, on peut l'assimiler au concept de « secte passive » dans le sens que Troeltsch avait

l'ordre patriarcal : les femmes. Une des caractéristiques de la communauté de Fu'an était le rôle important joué par les femmes dans la direction de l'Église. Au début de leur apostolat à Fujian, les dominicains célébraient des liturgies communes aux deux sexes – une pratique que les jésuites avaient soigneusement évitée. Cette promiscuité fut vite l'objet de violentes critiques parmi le peuple et les élites, et les dominicains entreprirent la construction d'églises distinctes pour les hommes et pour les femmes. Ils encouragèrent aussi la création de petites communautés de vierges, les *beatas* (une vieille tradition espagnole), et aussi de groupes de catéchistes¹⁹.

Ainsi, Petronilla Teing (*sic*), originaire de Fu'an, se convertit après une pieuse enfance bouddhiste. A dix-huit ans, elle prononçait un vœu de chasteté comme membre du tiers ordre de pénitence de Saint-Dominique et commençait à s'adonner à des pratiques ascétiques. Elle refusa donc le mariage que son père avait arrangé depuis des années. Sa famille essaya d'abord de rembourser la famille du futur mari, puis finalement voulut forcer Petronilla au mariage. Celle-ci commença un long jeûne, puis décida de se couper les cheveux et de rejoindre une cousine dans un village voisin. Le missionnaire essaya d'intervenir : on décida que Petronilla irait à la maison du futur pour une cérémonie de mariage, qu'elle y resterait huit jours, et alors partirait pour de bon. Ce plan échoua. Elle fut détenue par la famille du mari et battue de façon répétée pendant les mois suivants. Mais elle continua à

donné à l'expression. Une discussion stimulante de la théorie de la résistance appliquée à la Chine se trouve dans Robert Weller, *Resistance, Chaos and Control in China, Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tienanmen*, Seattle, University of Washington Press, 1989. Voir aussi Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, London, Allen & Unwin, 1931.

19. Sur les *beatas* en Espagne, voir William Christian, *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton U.P., 1981.

refuser de renoncer à sa virginité, allant même jusqu'à se couvrir le corps d'excréments pour décourager ses tourmenteurs. La famille finit par la laisser partir, et elle retourna à son village natal où elle poursuivit ses pratiques religieuses au moins jusque dans les années 1710. On ne sait pas si elle continua de vivre à la maison ou si elle fit communauté avec les quinze autres *beatas* dans la mission.

Des épisodes de ce genre se retrouvent dans d'autres localités de la Chine du Sud²⁰. Les femmes de cette époque craignaient souvent un mariage qui allait mettre fin au peu de liberté dont elles jouissaient dans leur propre famille et inaugurer une longue période de tourments dans la famille de leur mari. Ces femmes pouvaient donc élaborer des stratégies pour échapper au mariage. La coutume du mariage fictif, comme celui proposé par le missionnaire de Fu'an, en est un exemple dans le contexte du « mariage différé ». Souvent, le délai devenait séparation permanente. Dans un contexte légèrement différent, cette pratique était répandue parmi des minorités comme les *She* du Fujian établis à Fu'an²¹. De plus, la région de Minbei était le centre du culte de la déesse Linshui Furen. Les récits populaires la décrivent comme une jeune rebelle qui « mourut sans avoir été mariée ». Même si la légende finit par régulariser la situation de Linshui Furen – elle devint une déesse de la fertilité – son attitude extravagante et rebelle pouvait servir d'exemple à plus d'une jeune femme. Il est fort possible que les conditions et croyances locales se soient alliées aux pratiques chrétiennes, offrant ainsi aux femmes de nouvelles tactiques de résistance.

Un autre trait de la religion populaire du Fujian qui peut avoir influencé la pratique chrétienne est le rôle

20. Helen F. Siu, « Where Were the Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture in South China », *Late Imperial China*, 11 (2, 1990), pp. 32-62.

21. Minorité ethnique originaire de la province du Guangdong et ayant migré vers des régions du Fujian, Jiangxi et Zhejiang (NDE).

important joué par les femmes dans la communauté. Catalina Sangso (*sic*), une femme mariée d'une pauvre famille de Dingtou, commença à avoir visions et extases en 1642, trois ans après son baptême. Probablement, elle devint un medium chrétien : son corps devenait rigide et insensible, et seule la voix du missionnaire pouvait la ramener à ses sens. Très vite, le missionnaire décida de lui donner des responsabilités à Muyang, où elle fut promue catéchiste.

Il semble donc que le christianisme offrait aux femmes de l'endroit des voies d'accès à l'indépendance et aux responsabilités. Il leur permettait aussi de résister au mariage, un phénomène que les spécialistes ont longtemps cru dater essentiellement du XIX^e siècle²².

Les sectes

La synthèse de croyances populaires du Fujian avec des pratiques chrétiennes suggère la création d'une sorte de « christianisme populaire » chinois – un autre aspect qui mérite attention. La notion de « christianisme populaire » a tout à fait sa place dans le paysage religieux de l'époque, comme le montrent des études récentes sur l'interaction du christianisme et des sectes hétérodoxes. Dans les communautés franciscaines du Shandong, par exemple, des chefs de sectes locaux devenaient chrétiens et composaient des formes hybrides de rituel combinant des cérémonies et des prières de la tradition du laïcat bouddhiste avec le rituel catholique. Les membres des sectes trouvaient dans le christianisme une tradition spirituelle attirante ainsi qu'une communauté de fidèles qui pouvait en outre leur

22. Emma Jinhua Teng, « Religion as a Source of Oppression and Creativity for Chinese Women », *Journal of Women and Gender Studies*, 1, janvier 1990, pp. 165-191.

servir de refuge si le gouvernement s'en prenait aux sectes. En fait, bien sûr, le christianisme lui-même était souvent considéré une secte hétérodoxe, mais il jouissait aussi d'une certaine protection grâce aux contacts des jésuites et autres missionnaires avec des autorités locales ou centrales : cette protection faisait défaut à la plupart des groupes religieux populaires²³.

Au Fujian, il semble que l'arrivée des dominicains dans le nord de la province aux débuts des années 1630 coïncida avec une campagne gouvernementale contre les groupes laïques bouddhistes. Les autorités assimilèrent les chrétiens à ces mouvements hétérodoxes et la communauté de Fu'an se trouva impliquée dans la campagne. Dans certains des mémoriaux préservés dans la célèbre collection d'écrits antichrétiens *Po xie ji* (Collection d'écrits contre l'hétérodoxie, 1640), les enseignements du chef rebelle Dong Yinliang (un associé de la Doctrine du Pavillon d'Or *Jintang jiao* au Zhejiang, arrêté et exécuté en 1635 au Fujian) sont associés au christianisme comme un exemple de « doctrines perverses²⁴ ». Dans les mêmes documents, les magistrats locaux incluent aussi sous une seule rubrique le mouvement *Wuwei* (Non-action – voir plus bas) et le catholicisme, une décision sans doute liée à un petit incident qui affecta le mouvement Non-action dans le district de Guangze, au nord du Fujian, en 1636.

C'est Aleni et son réseau de lettrés qui permirent aux communautés jésuites et dominicaines du Fujian de résister à l'attaque. En collaboration avec Aleni, des convertis proches des jésuites organisèrent toute une campagne dans la province pour distinguer le christianisme des autres groupes hétérodoxes. Cependant, il n'est pas exclu que le

23. Tiedemann, art. cit., p. 275.

24. Lichang Lin, *Les Sociétés Secrètes du Fujian* (en chinois), Fuzhou, Presses Populaires du Fujian, 1989, p. 59.

christianisme ait pu à cette occasion couvrir certains convertis qui avaient été autrefois associés aux groupes laïques bouddhistes.

Dans les écrits en chinois des dominicains, on voit que ceux-ci essayaient de faire accepter par leurs communautés des organisations communes aux hommes et aux femmes. Les Prêcheurs proposaient aussi de rejeter certaines structures traditionnelles, suggérant, par exemple, une réinterprétation de la piété filiale excluant le culte rendu aux ancêtres. Certaines pratiques, comme la récitation du rosaire et le rôle accordé aux femmes dans la communauté, rappellent aussi la vie communautaire très active de groupes comme le mouvement Non-action.

Le mouvement Non-action, inspiré des écrits de Maître Luo Qing (xv^e siècle), met l'accent sur la nécessité de réaliser la Nature-du-Bouddha présente en chacun et identifie cette Nature avec Amitabha et la Terre Pure. La doctrine de Luo Qing est, de plus, essentiellement égalitariste : notables et roturiers, riches et pauvres, hommes et femmes, tous peuvent atteindre cet état de perfection. Aux yeux de l'élite confucéenne, tout groupe qui privilégie des liens horizontaux aux dépens des liens verticaux de la hiérarchie familiale est une menace pour l'ordre patriarcal et, en conséquence, les membres du mouvement Non-action étaient accusés d'abandonner le culte des ancêtres. Il n'est donc pas surprenant de voir certains de ces membres se convertir au christianisme, spécialement dans sa version dominicaine, et trouver la communauté chrétienne plus attirante et plus sécurisante que les groupes Non-action aux liens assez distendus. La présence de membres de sectes parmi les chrétiens en Chine du Sud est suggérée aussi dans une lettre d'Alvarado Semedo. En 1643, ce procureur jésuite des missions chinoises, stationné au Jiangnan, demanda à la Congrégation de la Propagande à Rome d'accorder la permission aux convertis chinois de continuer leur tradition végétarienne – une caractéristique

des groupes laïques bouddhistes²⁵. Même si cette lettre peut indiquer que le phénomène n'était pas limité aux communautés dominicaines, nous en restons à des hypothèses tant que d'autres travaux n'auront pas approfondi cet aspect des communautés chrétiennes à la base.

Le type de communautés chrétiennes qui se développa à Fu'an entre le XVII^e et le XVIII^e siècle porte la marque de traditions espagnoles importées par les missionnaires dominicains, mais ces communautés étaient aussi influencées par un certain nombre de traditions religieuses locales.

Seules des études sur ces deux dimensions pourraient donner des réponses convaincantes à toute une série de questions. Que trouvèrent les hommes et femmes de Fu'an dans l'enseignement des Prêcheurs? Quelles raisons avaient des petits lettrés, des étudiants (*shengyuan*) ou des responsables du *baojia*²⁶ de confronter les autorités locales sur des questions de rituels ou de participer à l'édition de tracts religieux chrétiens qui offraient une réinterprétation des concepts traditionnels de « piété filiale » et de « chasteté »? Les chrétiennes qui refusaient le mariage décidé par la famille étaient-elles vraiment en insurrection contre la structure patriarcale? Les traditions du laïcat bouddhiste avaient-elles quelque chose à voir avec la venue du christianisme?

L'exemple que j'ai donné est limité à la période de la fin des Ming. Il peut être complété par les rapports issus des fréquentes persécutions du XVIII^e siècle, qui sont conservés dans les archives impériales à Beijing et à Taipei.

25. Fortunato Margiotti, OFM, « I riti cinesi davanti alla S.C. de Propaganda Fide prima del 1643 », *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft*, 35, 1979, pp. 133-153, 192-211.

26. Système de répartition de la population en groupes de dix et cent familles pour assurer la sécurité publique (*NDE*).

Cependant, les documents sur Fu'an ne peuvent certainement pas suffire à répondre à toutes ces questions. D'autres études sur différentes régions de Chine sont nécessaires avant que nous puissions obtenir une image suffisamment variée de la vie des chrétiens chinois et ainsi permettre aux pratiques quotidiennes et à la vie des communautés de prendre la place d'honneur, trop longtemps occupée par les missionnaires et les débats intellectuels dans l'historiographie du christianisme en Chine.