

MATTHIEU BERNHARDT

# LA CHINE EN PARTAGE

LES ÉCRITS SINOPHILES  
DU PÈRE MATTEO RICCI



DROZ



---

# LIBRAIRIE DROZ

---

Tous droits réservés par la Librairie Droz SA en vertu des règles de propriété intellectuelle applicables. Sans autorisation écrite de l'éditeur ou d'un organisme de gestion des droits d'auteur dûment habilité et sauf dans les cas prévus par la loi, l'œuvre ne peut être, en entier ou en partie, reproduite sous quelque forme que ce soit, ni adaptée, représentée, transférée ou cédée à des tiers.

Ce travail est sous licence Creative Commons Attribution - pas d'utilisation commerciale - pas de modification 2.5 Suisse License. Pour obtenir une copie de la licence visitez <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/> ou envoyez une lettre à Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

Pour toutes informations supplémentaires, merci de contacter l'éditeur : [droits@droz.org](mailto:droits@droz.org)

All rights reserved by Librairie Droz SA as proscribed by applicable intellectual property laws. Works may not, fully or in part, be reproduced in any form, nor adapted, represented, transferred or ceded to third parties without the written authorization of the publisher or a duly empowered organization of authors' rights management and except in instances provided for by law.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use - No modification 2.5 Suisse License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

For any additional information, please contact the publisher : [rights@droz.org](mailto:rights@droz.org)

# Les seuils de la modernité

Collection dirigée par  
Max Engammare et Frédéric Tinguely

Vol. 26

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.



MATTHIEU BERNHARDT

# LA CHINE EN PARTAGE

LES ÉCRITS SINOPHILES  
DU PÈRE MATTEO RICCI



DROZ

L'étape de la préresse de cette publication a été soutenue  
par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.



[www.droz.org](http://www.droz.org)



ISBN : 978-2-600-06258-9  
ISBN PDF : 978-2-600-16258-6  
DOI : 10.47421/droz62589  
ISSN : 1661-1950

Copyright 2021 by Librairie Droz S.A., 11, rue Massot, Genève.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, translated, stored or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photo copying or otherwise without written permission from the publisher.

## AVERTISSEMENT

Sauf mention contraire, toutes les traductions des citations proposées dans la présente étude ont été effectuées par mes soins. La ponctuation a été modernisée à chaque fois que la lisibilité l'exigeait. L'usage actuel des majuscules n'a pas été respecté lorsque celles-ci, dans le texte original, induisent des effets de sens manifestes. Enfin, la traduction littérale a été privilégiée pour toutes les citations qui font l'objet d'analyses textuelles.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## INTRODUCTION

Il règne aujourd'hui encore une indéniable méfiance entre la Chine et l'Occident. Cette méfiance réciproque s'inscrit dans une longue histoire dont il faut remonter le fil pour y voir plus clair. Si l'Europe connaît l'existence de la Chine depuis des millénaires, la rencontre et le dialogue, eux, ne datent que de quelques siècles. Depuis, il semble qu'aucun des interlocuteurs ne soit jamais vraiment parvenu à se défaire de son sentiment de supériorité. Pourtant, à l'aube du xvii<sup>e</sup> siècle, alors que des Européens viennent à peine de s'installer pour la première fois en Chine continentale, une poignée de missionnaires jésuites et de lettrés confucéens sont sur le point de parvenir à instaurer un dialogue de confiance. Parmi eux, un homme semble avoir décidé, presque à lui tout seul, des principales orientations du dialogue. Cet homme s'appelle Matteo Ricci et ce livre aimerait dévoiler son rôle crucial dans ce qui représente certainement l'un des moments les plus importants dans l'histoire des rencontres interculturelles.

L'aventure missionnaire de Ricci constitue à n'en pas douter un point de bascule de la relation entre la Chine et l'Occident. En quelques décennies, Ricci et quelques compagnons, Chinois et Européens, se sont attelés à multiplier les échanges culturels, essentiellement par le biais de publications, pour convaincre la Chine de s'ouvrir au christianisme et l'Europe d'ouvrir le christianisme à la diversité culturelle, en l'occurrence aux traditions confucéennes. Dans les deux cas, il s'agissait de céder du terrain, d'accepter certaines concessions identitaires, d'admettre qu'il y avait quelque chose à apprendre de l'Autre. Pour que la rencontre se consolide et que le dialogue s'harmonise, il fallait encourager les processus de métissage et d'hybridation. Certains acteurs de cette rencontre, en premier lieu Ricci lui-même, se sont progressivement pliés à ces processus mais ils se sont heurtés à la rigidité

des tenants du pouvoir et particulièrement à celle de l'Église. La Chine, à l'instar d'un de ses empereurs, semblait prête à faire sienne le christianisme sinisé élaboré par Ricci, mais la disgrâce des jésuites et la condamnation de leurs méthodes d'évangélisation en Europe ont fini par suspendre le dialogue<sup>1</sup>. L'Église catholique a en effet attendu plusieurs siècles pour approuver Ricci et il faut bien admettre que, si elle avait été plus prompte à s'ouvrir aux traditions confucéennes, elle compterait aujourd'hui probablement un peu plus de Chinois parmi ses fidèles<sup>2</sup>. Tout porte par ailleurs à penser que cette affaire religieuse, si elle n'est de nos jours plus au cœur des tensions, a profondément marqué l'évolution des relations entre la Chine et l'Occident.

Les relations entre la Chine et la Méditerranée, on le sait, remontent à l'Antiquité, mais elles ont longtemps donné lieu à des échanges essentiellement commerciaux. On ne peut, à ce titre, parler de véritable rencontre, d'autant que les marchandises passaient la plupart du temps entre les mains d'intermédiaires sur la longue route de la soie, souvent coupée par les conflits. Reste que l'Occident connaissait l'existence de la Chine et que celle-ci, loin d'être coupée du monde comme on a tendance à le penser, a ouvert ses portes au bouddhisme indien et à l'Islam, et qu'elle a même accueilli des communautés nestorienne dès le VII<sup>e</sup> siècle. Les voyages des Polo et les missions franciscaines ont par la suite occasionné, dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, une première présence européenne en terre chinoise<sup>3</sup> – et l'apparition du catholicisme

<sup>1</sup> En 1692, alors que les missionnaires jésuites poursuivent les méthodes d'évangélisation définies par Matteo Ricci, l'empereur K'ang-Hsi promulgue un édit de tolérance et retire le christianisme de la liste des doctrines pernicieuses. Toutefois, en réaction à la condamnation des « rites chinois » par le pape Clément XI (1715), K'ang-Hsi interdit la prédication du christianisme dans tout l'empire en 1717. Yongzheng, son successeur, expulse les missionnaires de la cour impériale en 1724.

<sup>2</sup> Il faut attendre 1939 pour que Pie XII considère les rites confucéens comme compatibles avec l'Évangile et autorise les chrétiens chinois à les pratiquer. L'Église semble même prête à faire un pas de plus aujourd'hui puisque le 16 février 2019, le pape François a affirmé officiellement qu'il travaillait au procès de béatification de Matteo Ricci.

<sup>3</sup> Notons qu'à la même période, on enregistre également une présence chinoise en Europe. En 1287, alors que Marco Polo n'est pas encore de retour, Rabban Sauma, un moine nestorien parti de Pékin, parcourt la

romain – mais l’empire est alors entièrement sous domination mongole – la dynastie Yuan règne de 1279 à 1368. Il faut en réalité attendre l’ouverture des grandes voies maritimes pour assister à une véritable rencontre. Quelques années seulement après que Vasco de Gama a franchi le cap de Bonne-Espérance et gagné la péninsule indienne (1498), les navires portugais pénètrent dans les mers du Sud-Est asiatique<sup>4</sup>; mais le Céleste Empire, encore marqué par la domination mongole, contrôle sévèrement le commerce avec les étrangers et se méfie des nouveaux arrivants. Les premiers contacts ont d’ailleurs lieu en dehors des frontières de l’empire, dans le comptoir de Malacca, dont la prise par Afonso de Albuquerque remonte à 1511. Les Portugais n’arrivent sur les côtes chinoises que deux ans plus tard, avant d’organiser une ambassade officielle auprès de l’empereur Zhengde, partie de Malacca en 1517 pour arriver à Pékin en 1520<sup>5</sup>. Cette première incursion européenne en Chine continentale est un échec complet. Les membres de l’ambassade, incapables de se plier à l’étiquette chinoise, se montrent arrogants et ne comprennent

---

France, de Bordeaux à Paris où il rencontre Philippe le Bel. Il a suivi, en sens inverse, à peu près le même itinéraire que Marco Polo et comme lui, il raconte son voyage et s’étonne devant les singularités culturelles qu’il découvre dans les pays visités. Voir Pier Giorgio Borbone, « 1287. Philippe le Bel accueille le moine ouïghour Rabban Bar Sauma », in *L’Exploration du monde. Une autre histoire des Grandes Découvertes*, dir. par Romain Bertrand, Paris, Seuil, 2019, p. 70-74.

<sup>4</sup> Là encore, les voyages d’exploration européens trouvent leur pendant chinois puisque quelques décennies avant Vasco de Gama, l’eunuque Zheng He traverse l’océan Indien en sens inverse jusqu’à la côte orientale de l’Afrique. Envoyé par l’empereur Yongle, Zheng He effectue plusieurs grands voyages, au début du xv<sup>e</sup> siècle, à la tête de flottes composées d’imposants vaisseaux et de plusieurs milliers d’hommes. Ses missions sont avant tout diplomatiques et ne le conduisent pas jusqu’en Europe mais elles témoignent que les Européens n’étaient ni les seuls ni les premiers à parcourir les océans. Voir Timothy Brook, *Le Léopard de Kubilai Khan*, trad. Odile Demange, Payot, Paris, 2019, chapitre 4, « L’eunuque et son otage – Galle, 1411 », p. 109-142.

<sup>5</sup> D.F. Lach propose un examen très informé et synthétique des premiers contacts entre Chinois et Portugais (*Asia in the making of Europe*, vol. II, *The Century of Discovery*, University of Chicago Press, 1965, chap. IX, I, « Behind the Portuguese Curtain », p. 731-741). Serge Gruzinski a pour sa part apporté un nouvel éclairage sur cette singulière ambassade portugaise en la mettant en perspective avec la conquête de l’empire aztèque (*L’Aigle et le Dragon*, Paris, Fayard, 2012).

pas la suspension des négociations diplomatiques à la mort de Zhengde (1521). Ils sont tous jetés en prison avant d'être exécutés. Les autorités chinoises ne tardent pas à interdire officiellement le commerce maritime avec les Occidentaux (1525) et ne semblent pas disposées à entamer de nouvelles négociations. S'ouvre alors une longue période durant laquelle les mers de Chine méridionale sont le théâtre d'échanges clandestins entre corsaires chinois et marchands européens. Les comptoirs ibériques, dont certains – en particulier celui de Malacca – comptent d'importantes populations chinoises, deviennent des lieux de rencontre privilégiés et vont permettre aux Européens de s'informer sur cet empire qui les fascine et les attire d'autant plus qu'il se montre impénétrable. Il faut attendre la fin des années 1550 pour qu'un semblant de dialogue reprenne. La Chine autorise les Portugais à s'installer dans la péninsule de Macao en 1557 et à venir trafiquer ponctuellement à la foire de Canton. Elle lève également l'interdiction du commerce maritime dix ans plus tard (1567). Le premier permis de résidence à l'intérieur des terres accordé à des Européens n'est toutefois signé que le 27 décembre 1582, une date qui marque le début de la longue histoire des jésuites en Chine continentale.

Après le fiasco diplomatique de l'ambassade portugaise, il faut ainsi plus de soixante ans pour que les autorités chinoises entrouvrent leurs portes à une poignée de missionnaires jésuites – d'abord tous italiens. Ceux-ci ne sont en effet admis qu'en petit nombre durant de longues décennies, et leur présence, soumise au bon vouloir des magistrats locaux, demeure fragile. Ils parviennent cependant à se faire accepter dans les principales métropoles, et la Compagnie de Jésus, en dépit de quelques persécutions ponctuelles, conserve des demeures permanentes jusqu'au xviii<sup>e</sup> siècle. Cette longue présence – comme l'obtention du premier permis de résidence – n'est pas fortuite. Elle s'explique principalement par la capacité des missionnaires jésuites à se conformer aux traditions culturelles de leurs hôtes, à comprendre que les principales clés du dialogue consistaient à s'adapter aux mœurs et aux lois chinoises plutôt que de revendiquer leur différence et d'imposer leurs certitudes. En s'intéressant aux savoirs et aux traditions chinoises et en renonçant à tout processus d'euro-péanisation, les missionnaires ont réussi à susciter la confiance et l'intérêt de leurs interlocuteurs. En plus des multiples objets



« curieux » apportés d'Occident, qu'ils offraient à leurs hôtes, ils ont appris le mandarin – le langage de cour parlé par l'élite intellectuelle dans tout le pays –, étudié les *Classiques* confucéens, se sont liés avec de puissants membres du gouvernement et ont même publié des ouvrages scientifiques et des traités de morale en mandarin, dans lesquels ils cherchaient à concilier les savoirs occidentaux et les savoirs chinois. Ce faisant, ils ont instauré un dialogue interculturel si profond qu'on peut se demander lequel des deux acteurs de la rencontre a eu la plus grande influence sur l'autre. Il semble en effet que les premiers missionnaires ont été davantage sinisés qu'ils ne sont parvenus à christianiser les Chinois<sup>6</sup>. Ils ont dans tous les cas fait le succès de la rencontre entre la Chine des Ming et l'Europe renaissante, du moins sur le plan des échanges interculturels. Ils ont, à titre d'exemple, fait connaître Confucius à l'Europe et traduit les *Éléments* d'Euclide en mandarin; tout cela dans une étroite collaboration avec les Chinois, de manière à trouver un langage commun. Cependant, la réticence des Chinois à se convertir – on compte moins de trois mille conversions après trente ans de mission – et les réactions négatives que les méthodes apostoliques des jésuites ont suscitées chez une bonne part des membres de l'Église ne permettent pas de considérer la mission comme un franc succès. La priorité que les missionnaires ont donnée à leur intégration sociale sur la diffusion immédiate du message chrétien explique en partie ces effets paradoxaux de leur apostolat. L'accommodation des jésuites à la Chine est allée si loin qu'à certains égards, elle a fini par confiner au métissage. Or, si les interférences et les mélanges n'ont trouvé aucune justification aux yeux du pouvoir romain, l'ouverture d'esprit dont les pionniers de l'évangélisation de la Chine ont su faire preuve et leur disposition à renoncer à certaines propriétés identitaires ont incontestablement permis d'apaiser la méfiance de la Chine à l'égard de l'Occident. C'est d'ailleurs pour avoir voulu réaffirmer leur identité et marquer leur différence

<sup>6</sup> Paul Rule soutient la thèse selon laquelle l'adaptation à la société chinoise, alors qu'elle relève d'abord d'un choix stratégique, a progressivement transformé les jésuites, du moins une partie d'entre eux. Les missionnaires auraient en ce sens été absorbés par la Chine, dont on connaît le pouvoir d'assimilation. Voir *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney, 1986.

que les Européens ont provoqué l'expulsion officielle du christianisme, promulguée par le gouvernement Qing en 1724.

Il faut ici rappeler que la notion d'accommodation, au cœur de la présente étude, est d'une importance capitale dans la pensée chrétienne et que ses acceptions ont particulièrement évolué au *xvi<sup>e</sup>* siècle. Chez Origène et surtout saint Augustin, l'accommodation est d'abord divine et concerne le mode de la Révélation. Pour se faire connaître aux hommes et leur permettre d'accéder au Salut, Dieu s'est mis à leur portée en utilisant le langage humain. Cette conception de l'accommodation de Dieu aux limites et aux besoins de l'humanité est centrale dans la pensée chrétienne renaissante, notamment dans l'œuvre de Calvin, qui la mobilise non seulement pour expliquer l'Écriture mais, plus généralement, tout ce qui concerne la relation entre Dieu et les hommes<sup>7</sup>. Reste que l'accommodation divine, chez Calvin comme chez les autres penseurs chrétiens, est d'abord une affaire de traduction (celle de la voix de Dieu et de ses lois) et qu'elle relève ainsi de l'herméneutique. Les hommes doivent s'employer à déchiffrer le projet divin et à organiser la société et les institutions de manière à pouvoir s'y conformer. À l'accommodation de Dieu répond donc, en quelque sorte, celle des hommes. Dans le cadre de l'expansion européenne du *xvi<sup>e</sup>* siècle, cette notion devient constitutive de certaines pratiques missionnaires, en particulier chez les jésuites dont les méthodes d'évangélisation s'inspirent de saint Paul. Au lieu de faire table rase des croyances et des pratiques culturelles des peuples qu'ils entendaient convertir, les missionnaires jésuites se sont en effet employés à les étudier pour en récupérer tout ce qu'ils estimaient compatibles avec le christianisme. La notion d'accommodation se voit ainsi transposée sur le plan des mœurs et suppose dès lors, pour les missionnaires, une capacité à distinguer

<sup>7</sup> Voir F.L. Battles, « God was accommodating Himself to Human Capacity », *Interpretation* 31, January 1977, p. 19-38. Pour un aperçu général du concept d'*accommodatio Dei*, on consultera avec profit l'article de Vincent Bru intitulé « L'accommodation divine chez Calvin – ses implications théologiques et exégétiques » (in *La Revue Réformée*, n°201, tome XLIX, Aix-en-Provence, novembre 1998; également disponible en ligne : <https://larevuereformee.net/articlerr/n201/la-notion-daccommodation-divine-chez-calvin-ses-implications-theologiques-et-exegetiques>).

entre l'essentiel et le contingent, c'est-à-dire les actions qui ne sont pas indispensables au Salut (les *adiaphora*). C'est une tâche lourde et délicate et la querelle des rites chinois, dont il sera amplement question dans cette enquête, résulte précisément de débats relatifs aux limites de cette distinction. Où placer la frontière entre l'essentiel et le contingent? Comment traduire le message divin, conçu comme universel, dans une langue qui ignore le concept de Dieu Créateur et Tout-Puissant? Les premiers missionnaires jésuites de Chine, sous l'impulsion de Matteo Ricci, ont apporté quelques réponses hardies à ces questions pour ménager les exigences de leurs hôtes. Ce faisant, ils ont fini par susciter des réactions violentes en Europe, au sein même de leur hiérarchie. L'issue de la querelle a eu des effets catastrophiques sur la Compagnie de Jésus et la méthode riccienne a d'abord été condamnée avant de se voir réhabilitée au xx<sup>e</sup> siècle. Il ne s'agira pas ici de déterminer si les jésuites de Chine ont transgressé les frontières de l'orthodoxie chrétienne. La réponse appartient aux théologiens. Par l'analyse détaillée de la production textuelle relative à la première mission chinoise, ce livre vise toutefois à apporter un nouvel éclairage sur une méthode d'évangélisation qui n'a de toute évidence jamais cessé d'embarrasser l'Église au fil des siècles.

Les diverses facettes de l'accommodation culturelle, constitutives de la missiologie jésuite, sont aujourd'hui bien connues grâce aux nombreux travaux que leur ont consacrés sinologues, théologiens et historiens depuis le milieu du xx<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Voir J. Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*, Rome, Universitas Gregoriana, 1955; David E. Mungello, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Synology*, University of Hawaii Press, 1989; Erik Zürcher, « Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative », in *The Chinese Rites Controversy: its History and Meaning*, ed. David E. Mungello, Nettetal, 1994, p. 31-64; N. Standaert, « The transmission of Renaissance culture in seventeenth-century China », *Renaissance Studies*, vol. 17, n°3, 2003, p. 367-391; Joan-Pau Rubiés, « The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: between Idolatry and Civilisation », in *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)*, 74 (147), Rome, 2005, p. 237-280. Cette liste n'est pas exhaustive et ne propose que des études relatives à la Chine. On pourra toutefois consulter avec profit l'excellente enquête d'Ines G. Županov : *Disputed Missions: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, New Dehli, Oxford University Press, 1999.

On sait que François Xavier, au Japon, fonde son apostolat sur le mimétisme, en cherchant à se fondre dans la société nippone, et qu’Alessandro Valignano se charge de théoriser et de codifier cette pratique quelques décennies plus tard. À partir du savoir sur le Japon dont il dispose, Valignano élabore les principes majeurs de l’accommodation culturelle : les missionnaires doivent apprendre la langue japonaise, se vêtir à la manière de leurs hôtes et adopter leurs usages quotidiens<sup>9</sup>. Il est également établi que les premiers missionnaires de Chine se sont appropriés ces principes, sous l’impulsion du même Valignano qui supervisait les deux missions voisines d’Extrême-Orient. On a ainsi constaté un rapport de filiation entre les méthodes d’évangélisation de François Xavier (le premier missionnaire jésuite en Extrême-Orient), celles de Valignano (le premier théoricien de l’accommodation culturelle) et celles des pionniers de l’aventure jésuite en Chine continentale. Ce rapport existe incontestablement. Les jésuites ont effectivement commencé à regarder la Chine à travers le prisme du Japon, mais les historiens semblent avoir conclu trop rapidement à la fonction exemplaire de l’expérience japonaise dans la préparation de la mission chinoise, en vertu de certaines relations de similitude. L’examen comparatif de la production textuelle relative aux deux terres de mission révèle en effet que la Compagnie de Jésus, bien avant de fonder ses premières résidences dans l’Empire du Milieu, était consciente des spécificités culturelles de chacune des deux nations voisines. À certains égards, le Japon, grâce aux nombreuses enquêtes ethnographiques<sup>10</sup> des jésuites, a même fonctionné comme contre-exemple dans l’élaboration de la mission chinoise.

Le rôle majeur joué par Matteo Ricci dans la définition d’un apostolat adapté à la Chine – qui, même dans les recherches

<sup>9</sup> Ces principes sont détaillés dans deux textes de Valignano : *Sumario de las cosas de Japón* (1583). *Adiciones del Sumario de Japón* (1592), Editados por J.L. Álvarez-Taladriz, *Monumenta Nipponica* (N°9), Tokyo, Sophia University, 1954; *Il Ceremoniale per I Missionari del Giappone; advertimentos et avisos acerca dos costumes e catangues de Japão*, ed. critica di Josef Franz Schütte S.J., Roma, ed. di « Storia e Letteratura », 1946. Le *Ceremoniale* n’a été publié qu’au xx<sup>e</sup> siècle, mais il a été diffusé dans les milieux jésuites au lendemain de sa rédaction (1581).

<sup>10</sup> Sur l’emploi de la notion d’« ethnographie » dans ce livre, voir *infra*, p. 70-72.

contemporaines, suscite tantôt les louanges et l'admiration, tantôt l'indignation et la condamnation – a certes fait couler beaucoup d'encre<sup>11</sup>. Son habileté diplomatique et ses activités scientifiques et sociales ont fait l'objet d'analyses aussi minutieuses que ses tentatives visant à concilier la sagesse chinoise et la sagesse chrétienne. Dès le début des années 1980, la prise en considération des réactions chinoises à la présence jésuite a par ailleurs apporté un éclairage sans précédent sur le déroulement de la rencontre<sup>12</sup>. Jusque-là en effet, l'historiographie des missions de Chine était largement dominée par la querelle des rites et ne tenait compte que du point de vue occidental<sup>13</sup>. L'entrée en scène du point de vue chinois, dans les recherches, a notamment permis de comprendre que les mandarins – devenus, sous l'impulsion de Ricci, les principaux interlocuteurs des missionnaires – pratiquaient tout autant l'accommodation que les jésuites. Certains d'entre eux sont devenus de grandes figures du christianisme en Chine, mais la majorité des élites lettrées ne se voyaient pas

<sup>11</sup> Joan-Pau Rubiés constate que les études contemporaines sont encore marquées par une forme de positionnement idéologique par rapport à l'accommodation culturelle et en particulier par rapport à l'apostolat de Matteo Ricci (voir « The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: between Idolatry and Civilisation », *op. cit.*, p. 239-241). La liste des partisans et des détracteurs de cette méthode, dressée par Rubiés, est reproduite et complétée par mes soins dans le troisième chapitre (voir p. 227, note 68).

<sup>12</sup> Le mérite en revient à Jacques Gernet qui, le premier, a examiné les sources chinoises pour dévoiler les réactions suscitées par les méthodes d'évangélisation des jésuites (*Chine et christianisme. Action et Réaction*, Paris, Gallimard, 1982). Jusque-là, la rencontre était envisagée par les chercheurs à travers le seul point de vue européen. En confrontant les deux points de vue, Gernet a permis une avancée considérable dans la compréhension du dialogue interculturel. Ses successeurs – N. Standaert et R. Po-Chia Hsia notamment – ont toutefois nuancé les thèses parfois radicales du sinologue français qui, mettant l'accent sur les réactions négatives, conclut que le christianisme est incompatible avec la pensée chinoise.

<sup>13</sup> Voir P. Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne*, Paris et Lisbonne, CC C. Gulbenkian et CNCDP, 2000, p. 53. Erik Zürcher a par ailleurs démontré que la querelle des rites chinois est avant tout une querelle européenne, en ce sens que les débats qui ont fait rage dans l'Europe du xvii<sup>e</sup> siècle au sujet des méthodes jésuites n'ont eu, avant la condamnation officielle de 1704, que très peu d'impact sur le terrain missionnaire (voir E. Zürcher, *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*, Paris, Julliard, 1990).

remplacer le confucianisme par le christianisme et concevaient plutôt cette « nouvelle loi » comme un complément à leurs croyances traditionnelles. Le concept d'« impératif culturel », défini par Erik Zürcher au milieu des années 1990, apparaît essentiel à la compréhension de ce processus d'assimilation du christianisme au système de croyances chinois<sup>14</sup>. Pour être acceptés en Chine, les missionnaires ont dû commencer par démontrer que la loi qu'ils prêchaient était non seulement conforme à l'orthodoxie confucéenne, mais qu'elle avait également quelque chose à lui apporter – c'est-à-dire qu'elle pouvait l'enrichir ou la compléter sans toucher à ses fondements. Or, en adaptant leur présentation du message chrétien, ils donnaient – à ceux-là mêmes qu'ils entendaient convertir – les clés qui leur permettaient d'accommoder ce message à leurs propres croyances. Ils ont également été accusés, en Europe, de déformer le christianisme. L'ampleur de la Querelle des rites chinois, qui traverse presque tout le xvii<sup>e</sup> siècle, en témoigne.

Dans la veine de la nouvelle approche interculturelle initiée par Jacques Gernet, les recherches de Nicolas Standaert ont permis d'invalidier la thèse – jusqu'alors communément admise – d'une stratégie d'évangélisation planifiée<sup>15</sup>. Loin d'obéir à un plan préconçu, les premiers missionnaires ont sans cesse ajusté leur apostolat en fonction des réactions chinoises. La notion de « méthode par tâtonnements » paraît en ce sens mieux convenir que celle de stratégie planifiée. Elle est d'ailleurs plus conforme au concept d'accommodation unanimement mobilisé pour caractériser cette mission. Les jésuites avaient évidemment pour objectif de convertir la Chine et se sont employés à définir la voie la plus appropriée pour y parvenir, mais le déséquilibre du rapport de force – auquel s'ajoutent la conception « sinocentrique » du monde et le sentiment de supériorité de leurs

<sup>14</sup> E. Zürcher, « Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative », *op. cit.*

<sup>15</sup> N. Standaert, *L'« autre » dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Bruxelles, éd. Lessius, 2003 ; voir également, du même auteur, « Le rôle de l'autre dans l'expérience missionnaire à partir de la Chine : l'identité jésuite façonnée par les Chinois », in *Tradition jésuite : enseignement, spiritualité, mission*, éd. E. Ganty, M. Hermans et P. Sauvage, Presses universitaires de Namur-Bruxelles, Lessius, 2002, p. 15-137.

hôtes – les a conduits à se plier toujours davantage aux attentes et aux exigences chinoises. Le cas de la Chine semble ainsi conforme – peut-être plus que tout autre – à l’affirmation de Peter Burke selon laquelle, lorsqu’on considère le point de vue de chacun des deux acteurs d’une rencontre, le résultat s’apparente moins à un processus de conversion que d’hybridation<sup>16</sup>.

La pertinence et la richesse de cette nouvelle approche des rencontres interculturelles semblent aujourd’hui disqualifier toute recherche qui ne tiendrait compte que d’un seul point de vue. Serge Gruzinski rappelle, au moyen d’une formule qui sonne comme une évidence mais qui dévoile toutes les lacunes des approches antérieures, qu’« il faut être au moins deux pour se rencontrer »<sup>17</sup>. Ainsi, si ce livre vise avant tout à apporter un nouvel éclairage sur la perception et la représentation européenne de la Chine à la Renaissance, il convoque également les apports procurés par les sinologues qui se sont penchés sur les publications chinoises des missionnaires et sur les réactions de l’élite lettrée à la présence des jésuites dans leur empire. Il s’agira plus précisément de mobiliser ces nouvelles connaissances pour réexaminer les écrits européens – manuscrits ou publiés – relatifs à la rencontre. Ceux-ci constituent l’objet principal de cette enquête. Malgré les nombreuses études qui leur ont déjà été consacrées, ils ont souvent été lus trop rapidement, sans être mis en perspective, et sont en ce sens encore loin d’avoir livré tous leurs secrets. Il apparaît en effet qu’à la lumière d’une lecture attentive et rapprochée, l’immense production textuelle de la Compagnie de Jésus et les innombrables manuscrits « oubliés » dans les archives recèlent encore bien des clés pour qui cherche à mieux comprendre le déroulement du dialogue entre les jésuites et la Chine. Quant aux grandes publications des histoires de missions parues au xvii<sup>e</sup> siècle, dont la querelle des rites a conditionné la forte dimension apologétique, elles ont donné lieu à une vision réductrice de la première mission de Chine. Grâce à un examen minutieux des archives de Rome et de Lisbonne, Liam M. Brockney a notamment démontré que cette « histoire officielle » des missions avait occulté tout un pan des activités

<sup>16</sup> P. Burke, *Cultural Hybridity*, Cambridge, Polity Press, 2009, p. 44.

<sup>17</sup> *L’Aigle et le Dragon*, p. 59.



jésuites<sup>18</sup>. Sa lecture des manuscrits – principalement portugais – et des textes « mineurs » révèle ainsi que la mission chinoise ne se réduisait pas à l'« apostolat intellectuel » pratiqué par Ricci et ses successeurs dans les grandes métropoles. Des missionnaires, souvent oubliés par l'historiographie, ont au contraire œuvré, dès la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, dans les campagnes chinoises et pratiquaient des méthodes fondamentalement différentes de celles de leurs confrères. Les recherches de Brockney et la nouvelle lumière qu'elles apportent sur le déroulement de l'aventure jésuite en Chine témoignent en ce sens des richesses encore inexplorées que renferme le vaste corpus des missions.

Une fois installés dans l'Empire Céleste, les missionnaires jésuites se trouvaient pris en tenaille entre deux puissantes machines aussi réticentes l'une que l'autre à toute forme de concession identitaire : la hiérarchie catholique romaine et l'administration confucéenne. Ils se sont ainsi vus contraints de satisfaire aux exigences – souvent incompatibles – des uns et des autres. Concrètement, ils devaient, d'une part, obéir aux lois de l'empire et faire en sorte que le message chrétien réponde à l'« impératif culturel » évoqué précédemment et, d'autre part, rendre des comptes au centre romain, soucieux de l'avancée des conversions et garant de l'intégrité du dogme chrétien, mais aussi aux pouvoirs politiques – notamment le patronat portugais –, essentiellement préoccupés par le profit qu'ils pourraient tirer des richesses de la Chine. Ce constat, qui suppose une forme de relation analogique entre pratiques missionnaires (l'accommodation de l'apostolat aux exigences chinoises) et pratiques discursives (l'accommodation des écrits aux exigences européennes), est à l'origine du présent ouvrage. Les écrits des premiers jésuites de Chine n'ayant jamais fait l'objet d'une approche textuelle globale, il semblait pertinent de les collationner et de les lire de près pour tenter d'y déceler d'éventuels phénomènes d'accommodation. À cet égard, les résultats ont dépassé mes attentes. Chacun des cinq chapitres de ce livre touche en effet à un phénomène d'accommodation textuelle particulier.

<sup>18</sup> *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge (Mass.) / London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.



L'œuvre de Matteo Ricci s'est d'emblée présentée comme un terrain extrêmement propice à une telle approche, d'autant que son élaboration comme sa diffusion ont été marqués par divers processus accommodatifs. Elle apparaît à la fois comme l'agent et l'objet d'une *accommodation textuelle*. Agent, parce qu'elle reprend elle-même tout un corpus de textes, allant de la littérature géographique renaissante à la correspondance des jésuites, pour proposer une représentation singulière de la nation chinoise et de la rencontre interculturelle. Objet, parce que les écrits de Ricci, n'ayant jamais été publiés de son vivant, ont en partie été instrumentalisés pour répondre à l'impatience de l'Europe face à la lenteur des conversions, pour nourrir de nouvelles descriptions ethnographiques et même pour essayer de convaincre Philippe II d'entreprendre la conquête militaire de la Chine. Quant au long manuscrit découvert à la mort de Ricci (1610), il a été « oublié » dans les archives de la Compagnie de Jésus à Rome jusqu'en 1909, après avoir été publié en 1615, dans une version dont les nombreux remaniements répondent manifestement à des fins de propagande missionnaire. L'aventure du corpus riccien paraît ainsi soumise à une chaîne d'accommodations textuelles dont le dernier maillon s'apparente à une forme d'accommodation éditoriale.

Les lectures essentiellement documentaires pratiquées par les historiens, lorsqu'elles n'ont pas donné lieu à des interprétations erronées de l'aventure jésuite en Chine, ont révélé certaines limites. L'approche philologique est en ce sens non seulement propice à la mise au jour des pratiques discursives de la Compagnie, elle permet aussi d'éclairer certaines zones d'ombre de ses pratiques missionnaires. Il apparaît en effet que les origines de l'accommodation des missionnaires à la civilisation chinoise, l'élaboration de ce concept à partir des divers savoirs ethnographiques, son évolution au fil de l'aventure et sa représentation dans les écrits occidentaux ont été jusqu'ici mal perçus. Pour tenter d'y voir un peu plus clair, la lecture rapprochée du corpus jésuite que je me proposais d'effectuer s'est rapidement avérée insuffisante. Les jésuites sont arrivés sur les côtes chinoises plus de quarante ans après les premiers Européens et leur mission ne saurait être envisagée indépendamment des expériences de leurs

prédécesseurs – et en particulier des textes et des savoirs que ces pionniers de la rencontre leur ont laissés en héritage. Il fallait par conséquent prendre en considération l'ensemble de la littérature géographique renaissance consacrée à la Chine et procéder à l'analyse des relations intertextuelles qui s'y déploient. Cette enquête porte à ce titre tout autant – et peut-être davantage – sur le voyage des textes et des savoirs que sur celui des hommes. Dès l'ouverture des grandes voies maritimes reliant l'Europe, l'Amérique et l'Asie, les savoirs géographiques ont commencé à circuler à travers le monde ; une circulation qui s'est particulièrement intensifiée avec les jésuites. Et pour cause : la Compagnie a d'emblée créé un vaste réseau de communication, organisé selon un double mouvement – d'abord centripète, puisque toutes les informations issues des différentes terres de missions étaient envoyées à Rome, puis centrifuge, puisque les informations jugées utiles étaient rediffusées à travers le monde. Or, si l'on s'intéresse aujourd'hui beaucoup à ce premier phénomène de mondialisation, on ignore encore – dans le cas de la Chine – les mécanismes par lesquels le savoir géographique a été mobilisé pour préparer la rencontre avec une civilisation qui s'est longtemps donnée à lire avant de se laisser voir<sup>19</sup>. Les informations géographiques – en premier lieu ethnographiques – ont voyagé de texte en texte avec une intensité étonnante jusqu'à la fondation de la première résidence jésuite à Zhaoqing (1583), de sorte que la littérature renaissance sur la Chine témoigne d'une extraordinaire densité intertextuelle.

Matteo Ricci est aujourd'hui reconnu comme l'un des plus importants médiateurs culturels de la Renaissance. La connaissance de la Chine qu'il a proposée à l'Europe comme le savoir

<sup>19</sup> Éminente spécialiste de l'histoire des sciences et de la Compagnie de Jésus, Antonella Romano est l'auteure d'un ouvrage passionnant sur la circulation des savoirs à l'âge classique. En prenant pour objet la rencontre entre les premiers missionnaires de Chine et les élites lettrées, elle inscrit le champ de l'histoire des sciences dans celui – novateur, plus vaste, mais aussi plus fertile – de l'histoire connectée. Si elle n'aborde pas spécifiquement la question de la mobilisation du savoir géographique et ethnographique par les Européens pour préparer leur arrivée en Chine, Romano consacre de nombreuses pages à la cartographie et au rôle majeur qu'elle a joué tant à l'égard de la réputation des missionnaires jésuites auprès du pouvoir chinois qu'à celui de l'entrée en scène de la Chine dans la première mondialisation. Voir A. Romano, *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 2016.

européen qu'il a introduit dans l'Empire Céleste sont unanimement considérés aujourd'hui comme inédits et incontournables. Pourtant, à l'exception notable de Vito Avarello<sup>20</sup>, les chercheurs n'ont jusqu'ici témoigné que peu d'intérêt pour ses écrits. Le manuscrit retrouvé à sa mort (1610) a certes fait l'objet d'éditions modernes, de même que ses lettres parvenues jusqu'à nous<sup>21</sup>. On dispose également de deux biographies intellectuelles très informées et devenues par ailleurs incontournables pour quiconque s'intéresse à Ricci, mais elles n'interrogent pas vraiment la production discursive du missionnaire italien<sup>22</sup>. L'œuvre de Ricci joue

<sup>20</sup> La monumentale enquête publiée par Vito Avarello apporte un éclairage sans précédent sur « l'œuvre italienne » de Matteo Ricci et propose une lecture essentiellement esthétique des écrits du missionnaire jésuite centrée sur le motif de la rencontre (voir V. Avarello, *L'œuvre italienne de Matteo Ricci. Anatomie d'une rencontre chinoise*, Paris, Classiques Garnier, 2014). L'approche littéraire qui la caractérise s'avère déterminante dans la mesure où elle offre une place à Ricci parmi les grands auteurs de la littérature géographique renaissante. Connu jusque-là comme figure incontournable des missions jésuites en Extrême-Orient au xvi<sup>e</sup> siècle, Ricci doit aujourd'hui être reconnu comme écrivain. Reste qu'aucun de ses écrits (à l'exception de sa production chinoise) n'a été publié de son vivant et, surtout, qu'ils ont fait l'objet de multiples accommodations dont les modalités n'ont pas encore été dévoilées.

<sup>21</sup> Tacchi Venturi a d'abord publié l'ensemble de la production textuelle de Ricci (à l'exception des traités en chinois) au début du xx<sup>e</sup> siècle: M. Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, ed. Tacchi Venturi S.J., 2 vol., Macerata, F. Giorgetti, 1911-1913 (le premier volume contient le « Journal » de Ricci et le second, ses lettres). Eminent sinologue et grand spécialiste de la première mission jésuite en Chine, Pasquale D'Elia a dirigé, entre 1942 et 1949, la seconde publication du seul « journal » de Ricci, munie d'un appareil critique monumental. Celle-ci reste à ce jour l'édition de référence: M. Ricci, *Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, ed. Pasquale M. D'Elia S.J., 3 vol., Roma, La Libreria dello Stato, 1942-1949. Enfin, à l'aube du xxi<sup>e</sup> siècle paraissent successivement la dernière édition du « Journal » et celle de la correspondance, toutes deux prises en charge par Pietro Corradini: M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, éd. P. Corradini, Macerata, Quodlibet, 2000; M. Ricci, *Lettere*, éd. P. Corradini, Macerata, Quodlibet, 2001. Plus facilement accessible aujourd'hui que celle de D'Elia, l'édition de Corradini sera, pour la commodité du lecteur, prioritairement convoquée.

<sup>22</sup> Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Viking Press, 1984 (cet ouvrage existe en français: *Le Palais de mémoire de Matteo Ricci*, trad. Martine Leroy-Battistelli, Paris, Payot, 1986); R. Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci (1552-1610)*, Oxford, Oxford University Press, 2010 (Reprinted with corrections 2012).

pourtant un rôle fondamental dans l'évolution de la perception occidentale de la Chine en ce sens qu'elle constitue la principale clé de voûte entre les descriptions renaissantes, essentiellement nourries d'informations de seconde main, et les grandes publications jésuites des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, qui vont déterminer la vision de l'Empire Céleste chez les philosophes des Lumières.

Il m'a semblé à ce titre nécessaire de commencer par interroger les rapports que les *Mémoires*<sup>23</sup> – en particulier la grande enquête ethnographique qu'ils contiennent (*i. e.* le Livre I) – entretiennent avec la littérature géographique antérieure. Cette analyse comparative s'imposait d'autant plus que les historiens des missions et autres spécialistes de Ricci ont tendance à partir du principe que le missionnaire italien, lorsqu'il rédige sa description à la fin de sa vie, n'a pas connaissance de cette littérature<sup>24</sup>. Nous verrons ainsi, dans le premier chapitre, que Ricci connaissait non seulement les écrits de ses prédécesseurs, mais qu'il s'en est également servi à des fins stratégiques. Pour ce faire, nous commencerons par examiner le processus de construction du savoir ethnographique et géographique sur la Chine au fil du XVI<sup>e</sup> siècle. Ce savoir trouve deux sources distinctes. Entre l'ambassade portugaise et l'arrivée de Matteo Ricci en 1582, plusieurs voyageurs, principalement des missionnaires et des marchands, pénètrent en Chine continentale, la plupart du temps sans autorisation et

<sup>23</sup> Le terme de « *Mémoires* » me paraît plus approprié que celui de « *Journal* » communément utilisé par les chercheurs, du moment que Ricci, comme nous le verrons au début du premier chapitre, a rédigé son œuvre – essentiellement autobiographique – à la fin de sa vie. Quant au titre donné à ces *Mémoires*, seul Pietro Corradini reprend celui qui figure dans le manuscrit original. Les deux éditeurs précédents les ont librement réintitulés (cf. *supra*, p. 23, note 21). À noter que tous ces titres, l'original compris, tendent à assimiler ce texte à une « histoire de la première mission jésuite en Chine », alors qu'il rend surtout compte de l'aventure personnelle de Ricci dans l'Empire du Milieu. Nous reviendrons sur cette question dans le quatrième chapitre de cette enquête.

<sup>24</sup> Gaetano Ricciardolo, dans un ouvrage bien documenté, s'est toutefois penché sur les rapports entre les écrits de Ricci et la littérature géographique sur la Chine. Bien que la thèse qu'il soutient, à savoir la remise en cause de l'authenticité de la relation riccienne, semble fort discutable, l'ouvrage de Ricciardolo montre que le corpus riccien ne saurait être envisagé indépendamment des écrits sur la Chine qui la précèdent. Voir G. Ricciardolo, *Oriente e Occidente negli scitti di Matteo Ricci*, Napoli, Chirico, 2003.

au péril de leur vie, et procurent des informations de première main<sup>25</sup>. À ces quelques témoignages oculaires s'ajoute la récolte de livres chinois, traduits à l'aide d'interprètes à Malacca, Manille ou Macao. Ces deux sources d'information ont permis à une poignée d'historiens portugais et espagnols de construire, dans la seconde moitié du xvi<sup>e</sup> siècle, d'importantes descriptions dont la convergence a donné lieu à ce que Manel Ollé a appelé « l'image ibérique de la Chine »<sup>26</sup>. Il s'agira donc, dans un premier temps, de retracer le processus d'élaboration de cette image, qui trouve sa parfaite expression dans l'*Historia del gran reino de la China* de l'augustin espagnol Juan González de Mendoza<sup>27</sup>. La représentation riccienne de la Chine, lorsqu'on l'examine de près, apparaît dépendante du corpus ibérique, du moment qu'elle lui emprunte toute une série de *topoi*. Or, cette dépendance relève d'une stratégie rhétorique habile. En faisant mine d'ignorer ses prédécesseurs et, surtout, en opposant une vision différentielle à leur perception analogique de la civilisation chinoise, Ricci réussit un véritable tour de force. Il parvient à recycler toute une série d'informations ethnographiques procurées par la littérature géographique renaissante pour proposer une nouvelle représentation de la Chine qui va éclipser « l'image ibérique » pour s'imposer à l'Europe durant plus de deux siècles.

Le deuxième chapitre s'intéresse à la mobilisation du savoir sur la Chine pour préparer la mission. La description qui constitue le premier livre des *Mémoires* est en réalité l'aboutissement d'une longue enquête ethnographique initiée avant même la fondation

<sup>25</sup> On trouvera une liste succincte des voyageurs européens qui précéderent Ricci en Chine, depuis le début de la Renaissance, dans la concordance chronologique placée à la fin de cet ouvrage.

<sup>26</sup> « La imagen ibérica de China ». Dans la première partie d'un ouvrage consacré à l'histoire des relations entre les Philippines et la Chine, et en particulier au projet de conquête militaire élaboré dans le dernier tiers du xvi<sup>e</sup> siècle, M. Ollé examine les différentes descriptions de la Chine rédigées depuis l'arrivée des Portugais en Extrême-Orient et le phénomène d'uniformisation que subit la représentation de la Chine dans les publications ibériques. M. Ollé, *La Invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.

<sup>27</sup> Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, Roma, B. Grassi, 1585.

de la première résidence jésuite en Chine continentale. Lorsque Ricci arrive à Macao, en août 1582, ses confrères, qui essaient de convaincre les autorités chinoises de leur délivrer un permis de séjour depuis près de trente ans, ne sont pas encore parvenus à leurs fins. Ricci, qui s'est déjà fait connaître pour ses compétences ethnographiques lors de son séjour en Inde méridionale (1578-1582), se lance immédiatement dans l'apprentissage du mandarin et recueille par la même occasion des informations sur la Chine, avec son confrère Michele Ruggieri. Ce travail d'enquête, mené par les deux futurs pionniers de la mission, va permettre à Valignano de rédiger un document exceptionnel qui, sous les traits d'une description ethnographique, fixe les grands principes d'une méthode d'évangélisation adaptée à la Chine<sup>28</sup>. Ainsi, les premiers travaux ethnographiques menés par Ricci sont conditionnés par la recherche, l'élaboration et la définition d'une méthode apostolique adéquate. Le savoir procuré par le corpus ibérique, les nombreuses tentatives malheureuses de certains prédécesseurs pour l'obtention d'une autorisation de séjour ou encore les livres chinois disponibles à Macao sont mobilisés par Ricci et ses compagnons pour essayer de donner enfin vie au rêve de saint François Xavier. Nous verrons qu'une première « image jésuite de la Chine » s'élabore entre l'arrivée des jésuites sur les côtes chinoises (début des années 1550) et leur installation à l'intérieur des terres (1583) et qu'elle a permis aux missionnaires de trouver les clés de l'Empire Céleste. Il existe ainsi un corpus jésuite singulier dont le rôle a jusqu'à ce jour été sous-estimé, en partie parce qu'il a été englouti par l'« image ibérique de la Chine ».

Dans le troisième chapitre, il apparaîtra que le discours ethnographique, s'il a d'abord été utilisé pour définir un apostolat, finit par fonctionner, dans les *Mémoires*, comme justification de ce même apostolat. Au fil de son aventure missionnaire, Ricci réalise progressivement que, pour avoir une chance de convertir les Chinois – en particulier les mandarins lettrés –, il faut commencer par trouver des ponts entre la morale chrétienne et la morale confucéenne. Tous ses espoirs reposent sur la conviction que le

<sup>28</sup> A. Valignano, *Relación del grande Reyno de la China (1584)*, coll. *Cortes ms 562*, f. 416-427, Madrid, Real Academia de la Historia.



confucianisme est entièrement conforme à la « loi naturelle », mais Ricci est également conscient de la méfiance des Chinois à l'égard des doctrines étrangères et de l'enracinement de leurs propres croyances et pratiques culturelles. Il a ainsi jugé bon de diffuser le message chrétien selon un processus graduel et de s'atteler, au départ, à construire les « fondements » de l'évangélisation de la Chine ; « fondements » qui, à ses yeux, ne sont toujours pas assez solides lorsqu'il entreprend la rédaction de ses *Mémoires* (1608-1609). Le missionnaire a déjà passé près de trente ans dans le pays. Il croit fermement que le message chrétien peut se greffer sur la doctrine confucéenne et que c'est là le seul moyen d'introduire le christianisme en Chine. Mais il sait aussi que le peu de conversions opérées et que ses méthodes, qui ont fini par étendre l'accommodation jusqu'aux frontières du métissage, risquent de susciter des réactions négatives parmi les membres de l'Église. Or, il ne donne aucune justification théologique explicite de ses méthodes singulières dans ses écrits. Toutefois, à la lire de près, on constate que la longue description placée à l'ouverture de ses *Mémoires* fonctionne précisément comme plaidoyer de l'aventure missionnaire. Cette fonction apologétique de la description riccienne se traduit ainsi par une approche différentielle des traditions culturelles chinoises. Dire la différence, pour Ricci, c'est conduire son lecteur à reconnaître que les Chinois se convertiront au christianisme à la seule condition que les pratiques chrétiennes soient entièrement adaptées à leurs propres pratiques socioculturelles. En d'autres termes, l'approche différentielle de la Chine tend à justifier la nécessité, sur le terrain missionnaire, d'approfondir l'accommodation. Ricci ne rompt toutefois pas complètement avec la vision analogique qui caractérise la plupart des représentations antérieures de l'Empire de Milieu, mais il la réoriente en lui soumettant de nouveaux objets. Dans le Livre I des *Mémoires*, les pratiques culturelles chinoises sont presque systématiquement présentées comme différentes et spécifiques tandis que la philosophie morale et la sagesse confucéenne coïncident avec les principes du christianisme. Le texte tend à démontrer que cette sagesse commune doit embrasser les différences culturelles et peut en ce sens servir de pont entre la Chine et l'Europe chrétienne. La description riccienne propose ainsi un regard absolument novateur sur la Chine où coïncident fonction

stratégique (elle justifie la méthode et incite les futurs missionnaires à l'adopter) et fonction documentaire (elle apporte des informations nouvelles et détaillées sur le pays et ses habitants).

De même qu'il entend substituer son enquête ethnographique (Livre I) aux descriptions ibériques, Ricci construit son récit missionnaire (Livres II à V) pour imposer une vision de la mission. Tout en prenant soin de se placer dans le lignage de saint Paul, d'Ignace de Loyola et de François Xavier, Ricci retrace les étapes qui l'ont conduit à se faire estimer des plus puissants mandarins de l'empire et, bien qu'il évoque souvent ses compagnons missionnaires, les relègue dans les marges d'un récit dont il est le principal protagoniste. La confrontation de ce récit avec d'autres écrits missionnaires sur le sujet (chapitre 4) permet de mesurer le rôle joué par l'écriture individuelle dans le processus de construction de l'image des missions. Elle révèle par ailleurs l'existence d'importantes dissensions au sein de la Compagnie de Jésus, notamment entre les deux principaux pionniers de l'aventure, Ricci et Ruggieri. Ainsi, en plus de ceux qui mettent aux prises Chinois et Européens, d'autres rapports de force – internes – semblent déterminer la production discursive des jésuites. Divers phénomènes textuels repérables dans le récit riccien tendent en effet à dissimuler les dissensions internes à la mission, à construire une figure de héros missionnaire et à apporter une justification supplémentaire aux méthodes accommodatives. Les discours concurrents des différents acteurs de l'aventure permettent d'expliquer pourquoi les premières grandes histoires de missions, parues au début du xvii<sup>e</sup> siècle, se contredisent au sujet de la Chine.

Le cinquième et dernier chapitre de la présente étude porte sur l'instrumentalisation des écrits de Ricci. En vertu de l'extraordinaire circulation de l'information dans les divers comptoirs d'Extrême-Orient, Ricci acquiert rapidement une réputation de spécialiste de la Chine. Les Espagnols des Philippines, qui lorgnent en direction de l'Empire Céleste depuis leur installation dans l'archipel (1565) et qui débattent sur les moyens de s'y introduire au moment même où les jésuites fondent leur première résidence, ont immédiatement cherché à tirer parti du discours



riccien<sup>29</sup>. Ils ont en effet mobilisé puis remanié ce discours pour tenter de persuader Philippe II de la nécessité de conquérir la Chine. Le principal adversaire de ce projet, José de Acosta, a par la suite recours au même discours dans son plaidoyer contre la guerre, qui l’oppose, en 1587 à Mexico, au fantasque Alonso Sánchez, envoyé par les autorités philippines pour défendre le plan de conquête auprès du roi d’Espagne. Les écrits de Ricci – en particulier une description ethnographique rédigée au début de la mission, en 1584 –, après avoir été détournés de leur sens, ont ainsi alimenté les argumentaires des deux partis adverses d’un même procès. À cette accommodation textuelle de l’œuvre de Ricci, dont nous examinerons d’autres manifestations, succède un vaste processus d’accommodation éditoriale. À la mort du jésuite, la mission fait face à des difficultés financières et politiques. Le successeur de Ricci, Nicolò Longobardo, remet alors le manuscrit des *Mémoires* à Nicolas Trigault, un missionnaire flamand qui vient d’arriver en Chine précédé d’une réputation de bon écrivain. Celui-ci, investi du titre de « procureur » de la mission, est chargé de traduire le texte en latin pour le publier et le diffuser à travers l’Europe. Or, la confrontation du texte original et de sa version publiée révèle que les remaniements opérés par le « traducteur » ont des conséquences significatives sur la représentation de la société chinoise et du dialogue interculturel spécifique instauré par Ricci. Le geste éditorial, dont la double fonction est de rendre la Chine attrayante et de faire l’apologie d’une méthode dont les détracteurs commencent à se faire entendre en Europe, est donc loin d’être anodin. Pour répondre à des impératifs publicitaires et apologétiques, Trigault reconstruit en effet l’image de la Chine, la figure du Chinois – en particulier des mandarins – et les conditions de la rencontre interculturelle. Les effets de cette reconstruction textuelle prennent tout leur sens lorsqu’on sait l’influence de cette œuvre sur la perception de la Chine et de la mission jésuite dans l’Europe des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

<sup>29</sup> Ces débats, dont la question chinoise occupe le centre, sont menés par les autorités politiques et religieuses des Philippines. On les désigne communément sous le nom général de « Synode de Manille ». M. Ollé en propose un examen détaillé et stimulant dans *La empresa de China. De la Armada invencible al Galeón de Manilla*, Barcelona, El Acanilado, 2002 (voir en particulier p. 89-181).

Tout en s'inscrivant dans le prolongement des nombreuses recherches sinologiques, théologiques et historiques, ce livre fait le pari qu'en s'arrêtant davantage sur les écrits de Matteo Ricci, ceux qu'il a lus pour les accommoder à ses objectifs et ceux qu'il a écrits mais qu'on a accommodés à d'autres objectifs avant de les diffuser, on comprendra mieux son expérience et, plus largement, les modalités de la rencontre entre l'Europe chrétienne et la Chine confucéenne. La méthode philologique, qui consiste à confronter les textes entre eux et à les soumettre à une lecture rapprochée, est en ce sens mise au service d'une démarche historiographique et herméneutique. Étudier l'accommodation textuelle et éditoriale relative au corpus riccien pour apporter un nouvel éclairage sur l'accommodation culturelle constitue l'enjeu essentiel de ce livre. Nous verrons en chemin que si, sous cette triple acception, l'accommodation recouvre des pratiques très violentes qui consistent à exclure des données, des textes, des comportements mais aussi des hommes, elle donne lieu avant tout à des processus d'hybridation et de métissage, favorise le dialogue et l'échange, et peut à ce titre être placée sous le signe du partage.

## CHAPITRE PREMIER

# REPRÉSENTATIONS RENAISSANTES DE LA CHINE

On s'accorde aujourd'hui à considérer que Matteo Ricci a commencé la rédaction définitive de ses *Mémoires* en 1608 ou 1609 – soit plus d'un quart de siècle après son arrivée en Chine continentale – avant de les laisser inachevés à sa mort, survenue à Pékin en mai 1610. Plusieurs indices textuels confirment ces dates. À l'ouverture de ses *Mémoires*, Ricci affirme, non sans exagérer quelque peu, qu'il a passé « déjà trente ans [...] dans ce royaume »<sup>1</sup>. Plus loin, alors qu'il évoque le système triennal des examens en Chine, il précise que le dernier examen a eu lieu en « l'an 1609 et [que le prochain] se tiendra l'an 1612 »<sup>2</sup>. La présence de certains déictiques – il est par exemple question des mines de charbon de « cette partie septentrionale »<sup>3</sup> – ne laisse aucun doute sur le fait que l'auteur se trouve à Pékin lorsqu'il écrit son œuvre. Or, Ricci n'a passé que les dernières années de sa vie dans la capitale chinoise.

L'examen de la correspondance du jésuite plaide également pour la thèse d'une rédaction tardive. Nous possédons aujourd'hui un corpus de cinquante-quatre lettres rédigées par Ricci entre son arrivée à Goa en 1579 et sa mort dans la capitale chinoise en 1610. Or, le missionnaire italien n'y fait aucune référence à ses *Mémoires* avant 1609. Il est alors le dernier témoin vivant de l'arrivée de la Compagnie de Jésus en Chine continentale et adresse une lettre à son confrère João Alvarez, resté à

---

<sup>1</sup> « già trenta anni [...] in questo regno ». Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, éd. P. Corradini, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 6.

<sup>2</sup> « l'anno 1609 e serà l'anno 1612 », *id.*, p. 34.

<sup>3</sup> « queste parti settentrionale » (je souligne), *id.*, p. 16.

Rome, dans laquelle il précise quand et pourquoi il a commencé à consigner l'aventure des premiers jésuites dans l'Empire du Milieu. Ricci déclare en effet avoir entrepris, « à la fin de l'année écoulée », de raconter leur véritable histoire, du moment que, selon lui, les précédents écrits sur le sujet relatent les événements « très différemment de ce qui s'est réellement passé »<sup>4</sup>. La précision est loin d'être anodine. Elle signale la diffusion d'informations divergentes au sein de la Compagnie – et peut-être en dehors – qu'il s'agira de mettre en lumière.

Pour l'heure, retenons que Matteo Ricci, s'il a sans doute rédigé quelques notes au fil des ans, ne donne une forme définitive à son œuvre qu'au terme de sa longue aventure missionnaire<sup>5</sup>. Il va sans dire que sa connaissance de la Chine et de ses habitants est alors sans égale pour un Européen. Quant à l'histoire de la mission, elle n'a évidemment guère de secrets pour lui, qui en est l'acteur principal. Toutefois, une grande part de l'information que l'œuvre riccienne véhicule – sur la Chine comme sur les progrès de la mission – se trouve déjà dans des écrits antérieurs. Il s'agit là d'un phénomène particulièrement curieux, que j'aimerais d'abord interroger pour ce qui relève des données à caractère ethnographique<sup>6</sup>. Malgré sa longue expérience chinoise, le missionnaire italien a manifestement recouru au savoir occidental sur l'Empire du Milieu. Est-ce à dire que les précédents descripteurs de la Chine, sans pénétrer dans le pays – du moins jamais durablement –, sans en connaître la langue, sans entrer en relation avec la population locale et sans parcourir les diverses régions et les grandes métropoles, auraient tiré une bonne connaissance du pays et de ses habitants? En partie oui, mais cela ne suffit pas

<sup>4</sup> « nel fine dell'anno passato » / « assai diversamente da quello che realmente accadde ». Matteo Ricci, *Lettere*, éd. P. Corradini, Macerata, Quodlibet, 2001, p. 524.

<sup>5</sup> Vito Avarello affirme que les *Mémoires* ont « fait l'objet d'une rédaction en deux temps : d'abord un travail de notes quotidiennes ou quasi quotidiennes [...], puis un travail de recomposition rétrospective » (*L'œuvre italienne de Matteo Ricci, op. cit.*, p. 130-131). Comme nous le verrons plus loin, il existe en réalité plusieurs écrits intermédiaires entre les premières notes et la rédaction des *Mémoires*, du moins en ce qui concerne le Livre I.

<sup>6</sup> Le rapport que le récit missionnaire de Ricci (les livres II à V de ses *Mémoires*) entretient avec d'autres comptes rendus de la première mission chinoise fera l'objet du quatrième chapitre.

à expliquer que Ricci se soit référé à des écrits dont il n'avait pas besoin pour dire la Chine. Aurait-il sciemment résolu de ne pas détromper la perception de la Chine alors en vigueur dans l'Europe renaissante et au sein de la hiérarchie jésuite? Là aussi résident des éléments de réponse. Tout porte à croire, en effet, que la vision idéalisée de l'Empire du Milieu, alors largement diffusée en Europe, a fait les affaires d'un missionnaire toujours voué à défendre les intérêts réciproques que Chinois et Européens pouvaient tirer d'une bonne relation. Mais cela ne permet toujours pas d'expliquer que la description riccienne présente une incontestable dépendance à l'égard de la littérature géographique occidentale. Le constat est d'autant plus frappant que le jésuite, dans le chapitre initial de ses *Mémoires*, semble vouloir faire table rase de cette dernière au nom de sa longue expérience :

Et, bien que je sache que beaucoup de livres sur cette matière circulent déjà en Europe, j'estime qu'il ne sera malgré cela fâcheux pour personne de le savoir plutôt par nous – qui vivons déjà depuis plus de trente ans dans ce royaume, avons vu leurs plus nobles provinces, traitons continuellement dans les deux Cours avec les principaux et plus grands magistrats et lettrés du royaume, parlons leur langue, avons appris beaucoup de choses pertinentes sur leurs rites et coutumes, et, enfin, ce qui importe le plus, avons jour et nuit leurs livres en main – que par d'autres qui ne sont jamais venus en Chine et ont tout appris de la bouche d'autres personnes qui n'étaient nullement aussi bien informées que nous<sup>7</sup>.

Dès l'ouverture du premier livre, Ricci ne laisse planer aucun doute sur ses ambitions d'ethnographe. Il entend manifestement substituer son témoignage à tous les écrits sur la Chine et fait en ce sens, ici, d'une pierre deux coups: il donne à ses *Mémoires* une

<sup>7</sup> « E, se bene di queste stesse materie so che già vanno molti libri in europa, con tutto ciò, penso, a nessuno sarà discaro saperle più tosto da noi – che già trenta anni viviamo in questo regno, discorressimo per le sue più nobili provincie, trattiamo continuatamente per ambedue le corti con i più principali e grandi magistrati e letterati del regno, parliamo la loro lingua, e imparassimo molto di proposito i loro riti e costumi, e finalmente, quello che più importa, di giorno e di notte habbiamo nelle mani i loro libri – che da altri che mai vennero alla Cina e tutto seppero per bocca di altri che non erano sì bene informati di tutto come noi. » Ricci, *Della entrata*, p. 6.

autorité incontestable et discrédite par la même occasion les écrits de ses prédécesseurs. Le postulat d'autopsie, dont on connaît l'importance dans la littérature géographique renaissante, se décline, dans ce passage, sous toutes ses formes. Aux trente ans passés en Chine déjà évoqués s'ajoute une liste d'expériences et de compétences: visite des provinces principales, fréquentation de l'élite chinoise dans « les deux Cours » (Nankin et Pékin), connaissance de la langue, des mœurs et finalement, point capital selon l'auteur, de la littérature locale. Or – la construction de la phrase en témoigne – cet arsenal de précisions est principalement mobilisé pour jeter le discrédit sur les productions antérieures. L'avalanche d'arguments vient en effet s'intercaler, comme pour mieux les mettre à distance, entre un « nous » qui désigne en réalité un *je* (l'auteur, on vient de le voir, est le dernier représentant des « premiers » missionnaires) et des « autres », dont l'identité est gardée sous silence mais dont la légitimité à parler de la Chine est fortement contestée. C'est à eux que nous nous intéresserons dans ce chapitre. Qui faut-il voir dans ces « autres » qui ne sont jamais allés en Chine et n'écrivent que par ouï-dire? Et faut-il déduire des propos de Ricci qu'il avait vraiment lu ces auteurs? Ou n'en avait-il qu'entendu parler comme eux-mêmes n'avaient qu'entendu parler de la Chine? Pour tenter d'élucider ces questions, commençons par examiner les motifs pour lesquels le savoir occidental sur la Chine, avant Ricci, s'apparente essentiellement à un savoir par ouï-dire.

### LES RAISONS POLITIQUES D'UNE PRATIQUE INTERTEXTUELLE SINGULIÈRE

La littérature géographique sur la Chine qui circule dans l'Europe renaissante est quantitativement faible lorsqu'on considère le vaste corpus de textes traitant du Nouveau Monde ou de l'Empire ottoman. Principalement constituée d'écrits ibériques et, dans une moindre mesure, italiens, cette littérature a ceci de singulier qu'elle mobilise une intertextualité particulièrement dense. Devant l'interdiction faite aux étrangers de pénétrer à l'intérieur du continent, les témoignages oculaires sont fort rares et souvent incomplets ou du moins inaptes à répondre

à la curiosité suscitée par le Céleste Empire. Les auteurs qui entendent traiter de ce sujet sont donc tout naturellement conduits à lire les ouvrages de leurs prédécesseurs pour tenter de compléter leur savoir. Durant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, lorsque sont diffusées en Europe les premières grandes descriptions de la Chine, rares sont les textes dont l'information ne provient pas, dans une plus ou moins large mesure, de témoignages antérieurs. De João de Barros (1496-1570) à Pierre Du Jarric (1566-1617), en passant par Gaspar da Cruz (1520-1570), Bernardino de Escalante (1535-160?), Juan González de Mendoza (1540-1617) et Luis de Guzmán (1546-1605), tous les auteurs qui proposent une description substantielle de l'Empire du Milieu puisent des informations chez leurs prédécesseurs. Il est d'ailleurs significatif, à cet égard, que le livre le plus complet et le plus diffusé à la Renaissance sur cette nation, *l'Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, soit écrit par un auteur qui n'y est jamais allé<sup>8</sup>. Les descriptions les plus lues en Europe sont ainsi largement tributaires d'autres textes, souvent méconnus mais évidemment déterminants dans le processus de construction de la représentation de la Chine. Cette représentation est certes d'abord le résultat du travail sur les sources opéré par les historiens ibériques – c'est là que se manifeste le processus de construction – mais on ne saurait la comprendre sans procéder à l'examen de sa base documentaire, c'est-à-dire des sources elles-mêmes, fondées sur des témoignages oculaires.

<sup>8</sup> Publié pour la première fois à Rome en 1585, le livre de Juan González de Mendoza est réédité quelques mois plus tard à Valence. Une traduction italienne paraît à Venise la même année. *L'Historia* connaît encore dix-neuf rééditions en italien avant la fin du siècle et onze en espagnol; à quoi il faut ajouter trois éditions françaises (1588, 1589 et 1600), une édition anglaise en 1588, latine en 1589, néerlandaise en 1595 et allemande en 1597. En tout, quarante-six éditions en sept langues paraissent en Europe avant la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Pour l'édition originale, voir Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, Roma, B. Grassi, 1585. Dans ce livre, j'utilise une édition moderne de cette première version: Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China (1585)*, in *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, ed. María José Vega, Córdoba, Almuzara, 2009.



Il n'existe évidemment pas de source première au savoir sur la Chine, à l'exception peut-être de Marco Polo. Toutefois, en plus des légendes qu'il ajoute à ses observations et qui sont par ailleurs caractéristiques de l'écriture médiévale du lointain, le Vénitien n'a pas connu la Chine des Ming et le cadre politico-culturel qu'il évoque est bien différent de celui qu'ont découvert les voyageurs de la Renaissance<sup>9</sup>. Il en va naturellement de même des missions franciscaines des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, de Jean du Plan Carpin (1180-1252), Guillaume de Rubrouck (1215-1295), Jean de Montecorvino (1246-1320) ou encore Odoric de Pordenone (1286-1331). Bien que plus tardif, le *Livre des merveilles du monde* de Jean de Mandeville (?-1372), qui s'appuie sur des sources médiévales et dans une large mesure sur le récit de Pordenone<sup>10</sup>, doit avant tout être considéré, au même titre que le *Milione* de Marco Polo, comme une œuvre qui a déplacé l'attention initiale des Européens pour l'Inde vers les richesses de la Chine. On ne saurait refuser toute valeur documentaire à ces deux monuments de la littérature de voyage médiévale – ils bénéficient par ailleurs d'un certain crédit en matière de connaissances géographiques parmi les voyageurs du XVI<sup>e</sup> siècle – mais leur inscription au sein du réseau intertextuel qui nous intéresse n'est pas déterminante. L'époque des *Grandes Découvertes* marque en effet un tournant à l'égard de la représentation de la Chine et l'on tend notamment à évincer les références mythiques et légendaires. Ricci, comme bien d'autres, évoque Marco Polo, le cite, confirme ou infirme ses observations, mais la Chine qui se donne à lire dans ses *Mémoires* – en particulier son fonctionnement socio-politique – n'a plus grand-chose à voir avec celle

<sup>9</sup> Comme le rappelle Z. Bai, Marco Polo a vu la Chine « à travers le filtre mongol ». Il ne fréquentait pas vraiment le peuple, mais presque uniquement les autorités et l'entourage de Kubilaï. Il a donc connu une Chine géographique, mais pas une « Chine chinoise ». Voir Z. Bai, *Les Voyageurs français en Chine aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, L'Harmattan, coll. « Recherches asiatiques », 2007.

<sup>10</sup> Il existe plus de soixante manuscrits de ce récit, en latin, en français et en italien. Le principal est une version latine conservée à la BnF datant de 1350. La première version imprimée de ce récit paraît à Pesaro en 1513. En 1559, le texte est publié dans le deuxième volume de la monumentale collection de voyages de l'humaniste italien Giovanni Battista Ramusio, intitulé *Delle Navigazioni et Viaggi*.



du marchand vénitien. Elle est par contre tout à fait conforme à celle que « découvrent », près de septante ans plus tôt, les premiers voyageurs portugais qui atteignent les côtes chinoises. À ce titre, et pour comprendre, dans un premier temps, le processus de construction des descriptions ibériques et, dans un second temps, la spécificité de celle de Ricci, mon enquête se limite à examiner l'évolution du discours sur la Chine au fil du XVI<sup>e</sup> siècle.

Ce discours, nous le verrons, a connu une lente genèse et sa publication a longtemps été retardée pour des raisons de politique coloniale. De crainte que son puissant voisin espagnol ne vienne le concurrencer sur des terres que l'Église lui a confiées, la couronne portugaise a appliqué, à l'égard des informations qu'elle recevait de ses sujets d'Extrême-Orient, une politique du secret (« política de sigilo »)<sup>11</sup>. Laissés à l'état manuscrit et précieusement conservés à la Maison de l'Inde (*Casa da India*), les premiers textes venus d'Asie n'ont longtemps circulé que dans les hautes sphères avant d'être confiés à des historiens officiels, chargés de les compiler dans des ouvrages à caractère fortement nationaliste et propagandiste<sup>12</sup>. Si la politique étrangère de la dynastie Ming explique pourquoi les auteurs qui traitent de la Chine se reprennent les uns les autres, celle du Portugal est tout autant responsable de la densité intertextuelle qui caractérise cette littérature. Les intérêts politiques de la Chine et du Portugal ont ainsi exercé un impact considérable sur les conditions de production et de diffusion du savoir sur l'Extrême-Orient au XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>11</sup> Lara Vilà, « Viajes y crónicas de Oriente en el siglo de los descubrimientos. China en el imaginario y en la política europea del Quinientos », in *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, op. cit., p. XXXII.

<sup>12</sup> Fernão Lopez de Castanheda, *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portuguezes*, Coimbra, 1551-1561; João de Barros, *Terceira Decada da Asia*, Lisboa, J. de Barreira, 1563. L'*Historia* de Castanheda a été traduite en français par Nicolas de Grouchy qui, pour l'anecdote, avait été quelques années auparavant le professeur de Montaigne au Collège de Guyenne (*L'Histoire des Indes de Portugal, contenant comment l'Inde a esté descouuerte, par le commandement du Roy Emanuel, et la guerre que les capitaines Portugalois ont menee pour la conqueste dicelles, faict par Fernand Lopez de Castañeda*, Paris, Michel de Vascosan, 1553).

## LA REDÉCOUVERTE DE LA CHINE

L'ouverture d'une voie maritime entre l'Europe et l'Inde par Vasco de Gama, qui débarque à Calicut en 1498, constitue un épisode déterminant de l'histoire des relations entre l'Occident et l'Extrême-Orient. Manuel I (1469-1521) vient à peine d'accéder au trône (1495) et, alors que ses colonies se réduisent à quelques enclaves sur les côtes africaines, il voit s'ouvrir à son pouvoir, en l'espace de quelques années, les richesses de l'Asie et les terres inexplorées du Brésil, découvertes en 1500 par Pedro Alvares Cabral. Cette époque dorée de l'expansion coloniale portugaise est couronnée par la prise de Goa et de Malacca en 1511 par Afonso de Albuquerque, déjà maître de deux centres commerciaux importants, Aden et Ormuz, depuis 1506. Solidement implantés en Asie, les Portugais ne tardent pas à lorgner vers la Chine ou plus précisément vers le mystérieux Cathay, que les descriptions médiévales présentaient comme un véritable paradis terrestre et qui ne cessait de susciter les convoitises européennes. Seulement, entre-temps, le Cathay est devenu la Chine, les Ming ont succédé aux Mongols (Yuan) et, surtout, encore traumatisés par cette domination étrangère pourtant lointaine – les Ming règnent sur la Chine depuis 1368 –, les autorités chinoises ont fermé leurs frontières<sup>13</sup>. Ce contexte politique singulier ne

<sup>13</sup> Contrairement à ce qu'on prétend parfois, la fermeture des frontières ne coïncide pas avec l'avènement de la dynastie Ming (1368). La Chine a en effet connu une vaste expansion maritime qui l'a menée jusque sur les côtes orientales de l'Afrique au début du xv<sup>e</sup> siècle, sous l'impulsion d'un musulman chinois du nom de Zheng He. Le repli officiel à l'intérieur des frontières fait suite à ces expéditions, jugées inutiles et trop coûteuses, dont les archives seront détruites quelques décennies plus tard. Le pouvoir va même jusqu'à interdire la construction de navires de haute mer en 1436. Toutefois, bien que la « fermeture des mers » (*haijin*) soit officiellement restée en vigueur jusqu'en 1567, le commerce avec l'étranger ne s'est jamais complètement interrompu. Voir S. Gruzinski, *L'Aigle et le Dragon*, Paris, Fayard, 2012, p. 44-45. On sait également, grâce aux recherches de Timothy Brook, que des négociants chinois parcouraient les mers d'Asie du Sud-Est bien avant l'arrivée des Européens, qu'ils dominaient le commerce des épices dans l'actuel archipel indonésien jusqu'à l'arrivée des Hollandais au début du xvii<sup>e</sup> siècle et, surtout, que les interdictions officielles n'avaient que peu d'effet sur leurs entreprises commerciales (T. Brook, *La Carte perdue de John Selden. Sur la route des épices en mer de Chine*, Paris, Payot, 2015).

décourage toutefois pas les Portugais qui, arrivés sur les côtes chinoises en 1513, organisent une ambassade officielle auprès de l'empereur de Chine quelques années plus tard. Au niveau politique et diplomatique, cette ambassade, menée par l'apothicaire Tomé Pires, a eu des conséquences désastreuses sur les relations entre la Chine et l'Europe. Partie de Malacca en 1517, elle est forcée de demeurer à Canton jusqu'en janvier 1520 avant de pouvoir s'acheminer vers Pékin. L'ignorance des Portugais en matière d'étiquette chinoise et en particulier l'arrogance du capitaine Fernão Peres de Andrade, resté à Canton tandis que Pires rejoint la capitale, mais aussi le deuil royal qui entraîne la suspension de toute négociation à la mort de l'empereur Zhengde – plus ouvert que ses successeurs aux relations internationales – conduisent les autorités chinoises à durcir leur politique extérieure. Tous les membres de l'ambassade sont jetés en prison et la plupart d'entre eux sont exécutés. Durant leur captivité, certains Portugais, probablement persuadés d'y trouver la seule voie de leur salut, cherchent à engager leur pays dans une guerre contre la Chine par le biais de missives qu'ils parviennent à faire sortir de l'Empire. Pour sa part, le pouvoir chinois promulgue, en 1522, un édit qui interdit tout commerce avec les Occidentaux. Bien que largement transgressé par les deux parties, cet édit se maintient jusqu'en 1552.

Ce climat d'hostilité et de méfiance réciproque est prégnant dans les premiers témoignages oculaires auxquels l'ambassade a donné lieu. Constitués de trois lettres rédigées par des prisonniers portugais, ces témoignages représentent un corpus singulier au sein duquel l'image de la Chine tranche considérablement avec la vision légendaire et paradisiaque qu'en proposaient les textes médiévaux mais surtout, dans notre perspective, avec la représentation idéalisée de la littérature géographique du second <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle. Communément désignées par le titre explicite de *Lettres des captifs de Canton*<sup>14</sup>, ces trois lettres – l'une écrite en 1521 par un membre de l'ambassade, Cristóvão Vieira, et les deux autres par un marchand,

<sup>14</sup> « *Cartas dos cativos de Cantão* ». Ces lettres ont été publiées dans une édition bilingue (portugais – anglais) par Donald Ferguson au début du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle (D. Ferguson, *Letters from Portuguese captives in Canton, written in 1534 et 1536: with an introduction of portuguese intercourse with China in the first half of the sixteenth century*, Bombay, Education Society's Steam

Vasco Calvo, en 1524<sup>15</sup> – racontent l'expérience difficile de la captivité et envisagent les conditions d'une conquête militaire. Ce sont les seuls témoignages de première main envoyés en Europe durant le premier xvi<sup>e</sup> siècle. À ce corpus s'ajoutent deux ouvrages importants : le *Livro das Cousas da India* de Duarte Barbosa (?-1521), rédigé vers 1516, et la *Suma oriental* de Tomé Pires (1465-1540), rédigée vers 1515, soit avant l'arrivée en Chine de son auteur. Deux textes dont on ne trouve, à l'époque, que des extraits dans le volumineux recueil du géographe et humaniste italien Giovanni Battista Ramusio (*Delle Navigazioni et Viaggi*, 1550-1559) et qui n'ont été publiés dans leur intégralité qu'au xx<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. Quelques informations fragmentaires apparaissent également chez des voyageurs italiens tels qu'Andrea Corsali (1487-?)<sup>17</sup>, Giovanni da Empoli (1483-1518) ou Antonio Pigafetta (1491-1534). À l'exception d'une version française abrégée, publiée en 1534, le récit de Pigafetta, qui relate l'expédition de Magellan, est d'abord connu à la Renaissance, tout comme les écrits de Barbosa, Pires, Corsali et Empoli, à travers les extraits qu'en donne Ramusio<sup>18</sup>. L'italien est ainsi la première

---

Press, Byculla, 1902). Dans cette étude, nous utilisons l'édition en facsimilé de ce livre, parue en 2012.

- <sup>15</sup> Les dates de rédaction de ces lettres sont incertaines. Dans son édition, D. Ferguson propose les dates de 1534 et 1536. D.F. Lach évoque ce problème de datation mais ne tranche pas (*Asia in the making of Europe*, vol. II, *The Century of Discovery*, University of Chicago Press, 1965, p. 734, note 14). Quant à Charles R. Boxer, il estime qu'elles auraient toutes été rédigées en 1524 (*South China in the Sixteenth Century*, London, Hakluyt Society, 1953, p. xxi, note 2). Il suit en ce sens A. Cortesão, le premier à avoir remis en cause les dates avancées par Ferguson (Armando Cortesão, *The Suma Oriental of Tomé Pires and the Book of Francisco Rodrigues*, Hakluyt Society, Ser. II, vol. 89-90, Londres, 1944).
- <sup>16</sup> Gruzinski précise toutefois que « l'absence de versions imprimées n'empêche pas le *Livro das cousas* de Barbosa d'être traduit en castillan en 1524 par les soins de l'ambassadeur de Gênes et du cartographe portugais Diogo Ribeiro, puis en allemand en 1530, et de se retrouver en 1539 à São Salvador do Congo » (*L'Aigle et le Dragon*, p. 97).
- <sup>17</sup> La lettre de Corsali qui traite de la Chine a été expédiée de Cochin en janvier 1516 pour parvenir à Florence en octobre. Elle a ensuite été « publiée en un temps record pour l'époque », puisqu'elle est sortie des presses florentines avant même la fin de l'année (*L'Aigle et le Dragon*, p. 97).
- <sup>18</sup> Giovanni Battista Ramusio, *Delle Navigazioni et Viaggi*, Vol. I-III, Venetia, Stamperia de Giunti, 1550-1559.

langue de diffusion des informations relatives à la Chine, mais celles-ci sont fragmentaires et se fondent dans une compilation monumentale. Le lecteur européen avide d'informations plus systématiques devait, avant les importantes publications castillanes des années 1580, se tourner vers les historiens lusitaniens Fernão Lopez de Castanheda<sup>19</sup> et surtout João de Barros. Barros reprend en effet l'ensemble de la production textuelle portugaise du premier xvi<sup>e</sup> siècle consacrée à la Chine et propose une sorte d'état de la question chinoise dans sa troisième *Décade*. Toutefois, vu le statut relativement marginal de la langue portugaise, ce livre – n'ayant pas été traduit – ne connaît guère de succès en dehors des frontières lusitaniennes. Pillé par ses successeurs espagnols, en premier lieu par Escalante<sup>20</sup> et Mendoza, Barros fait en quelque sorte le relai entre les premières productions portugaises et les œuvres géographiques à succès du dernier quart du siècle. En outre, bien qu'il s'appuie sur l'ensemble des écrits disponibles à la Maison de l'Inde (*Casa da India*), l'historien portugais privilégie deux sources pour leur richesse documentaire : la missive de Vieira, compagnon d'ambassade de Pires, et le livre de Barbosa, membre – comme Pigafetta – de l'expédition de Magellan<sup>21</sup>. Il est donc tributaire d'un regard essentiellement négatif sur la Chine (Vieira) et d'informations de seconde main (Barbosa).

<sup>19</sup> D'après Ferguson, Castanheda ne disposait pas des lettres de Vieira et Calvo lorsqu'il a rédigé l'*Historia* (voir Ferguson, *op. cit.*, p. 23, note 84).

<sup>20</sup> Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegacion que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*, Sevilla, 1577. Dans cette étude, j'utilise l'édition moderne établie par María José Vega (*Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro, op. cit.*).

<sup>21</sup> Barros aurait même disposé de quelques livres rapportés de l'Empire du Milieu dont le contenu lui aurait été accessible grâce à l'aide d'un esclave chinois lettré. Voir Charles R. Boxer, « Three Historians of Portuguese Asia (Barros, Couto and Boccaro) », in *Boletim do Instituto Português de Hongkong*, 1948, p. 19-20. Boxer ne se prononce pas sur la provenance de ces livres. On sait toutefois que quelques livres chinois sont arrivés à Lisbonne en 1512, c'est-à-dire avant même l'arrivée des Portugais sur les côtes chinoises, et que Manuel I<sup>er</sup> en a offert un au pape Léon X (voir *L'Aigle et le Dragon*, p. 73). Antonella Romano précise par ailleurs que Barros aurait également obtenu des informations sur la Chine par son ami Fernão Peres de Andrade (*Impressions de Chine, op. cit.*, p. 56-57).

Le livre de Barbosa, au même titre que la lettre de Vieira, contient toutefois de précieuses données ethnographiques et met en place quelques lieux communs que la littérature géographique ultérieure reprendra abondamment. Un chapitre entier de ce livre est consacré à la Chine et traite essentiellement d'aspects commerciaux. Barbosa est par ailleurs le premier à évoquer l'hermétisme du pays, *topos* qu'on retrouve systématiquement dans les textes ultérieurs, au même titre que le raffinement de la société chinoise ou encore la finesse de la porcelaine<sup>22</sup>. Quant à la missive de Vieira, sa portée informative est encore plus considérable, puisqu'elle rend déjà compte de l'existence de quinze provinces, du fait que ces provinces sont administrées par des lettrés ou encore de la nécessité de se plier à l'étiquette chinoise si l'on entend être accepté dans l'Empire<sup>23</sup>. Elle évoque également la position stratégique de Canton ainsi que la misère d'un peuple tyrannisé par les autorités, qui rejoindrait « à n'en pas douter » le camp des Portugais en cas d'intervention armée. En ce sens, la lettre de Vieira vise incontestablement à encourager une conquête militaire<sup>24</sup>. Ainsi, si la production portugaise du premier *xvi<sup>e</sup>* siècle – relayée et diffusée par Castanheda et surtout Barros – met en place une série de *topoi* que la littérature géographique ultérieure reproduit largement, elle propose une image de la Chine encore très nuancée et, à certains égards, assez sombre. Elle rend certes déjà compte d'un peuple raffiné et d'un système

<sup>22</sup> Lara Vilà, in *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, p. XXXIV.

<sup>23</sup> La précision et le détail de certaines informations sont d'autant plus remarquables que Calvo et Vieira ont passé la majeure partie de leur séjour chinois en captivité. Il serait trop long de parcourir ici toute la richesse documentaire de cette missive. Nous reviendrons toutefois, dans ce chapitre, sur quelques données ethnographiques importantes consignées dans cette lettre et, notamment, sur l'information selon laquelle les mandarins n'exercent jamais leur charge dans leur province d'origine – une information appelée à devenir un des grands *topoi* de la littérature renaissante sur la Chine.

<sup>24</sup> Pour une description plus complète de cette lettre et de son utilisation dans les chroniques portugaises du *xvi<sup>e</sup>* siècle, voir *Asia in the making of Europe*, II, p. 731-741. Quant aux arguments en faveur d'une conquête portugaise de la Chine (injustices à l'égard des étrangers, peuple tyrannisé et lâche, facilité de la conquête, etc.), ils seront pour la plupart recyclés plus d'un demi-siècle plus tard par le jésuite Alonso Sánchez. Nous y reviendrons au chapitre V de cette enquête.



politique fortement organisé, mais on est encore loin de l'image de ce pays idéal dans lequel règne l'ordre, la justice et la paix et auquel seul le christianisme paraît faire défaut, perceptible dans les descriptions de la fin du siècle. L'entrée des jésuites sur la scène chinoise semble avoir joué un rôle de premier plan dans ce passage d'une perception partiellement négative de la Chine à celle d'une nation en tout point exemplaire, sauf bien sûr en matière de religion.

## PREMIERS TÉMOIGNAGES JÉSUITES

Au début de la seconde moitié du xvi<sup>e</sup> siècle, avec l'arrivée des jésuites sur les côtes chinoises, des données géographiques et ethnographiques plus substantielles commencent à circuler sous forme manuscrite au sein de la Compagnie. Elles sont rapidement diffusées en Europe à travers les premières publications des « Avis particuliers ». François Xavier, d'abord, ponctue sa correspondance d'informations recueillies auprès de ses interlocuteurs japonais, de voyageurs portugais et de commerçants chinois rencontrés en chemin. Certaines d'entre elles viendront enrichir la liste des *topoi* repris par la littérature des décennies ultérieures. François Xavier est en effet le premier à représenter la Chine comme un pays favorable à l'expansion du christianisme en avançant l'idée d'un peuple sage, d'un gouvernement juste et bien réglé et d'un royaume pacifique, qu'on retrouve presque constamment chez ses successeurs. On voit là s'ébaucher l'idée d'une conformité entre morale chinoise et morale chrétienne que Matteo Ricci exploitera savamment dans son apostolat aussi bien que dans ses écrits destinés à l'Europe. Mais c'est surtout par la conviction que la conversion de l'Asie, et notamment du Japon, doit passer par celle de la Chine que Xavier va influencer ses successeurs. Etant donné l'admiration que les Japonais vouent à leurs puissants voisins, on ne saurait douter qu'ils les suivraient aisément sur le chemin de la Vérité chrétienne. Xavier écrit d'ailleurs à cet égard : « la grande objection que nous opposent les Japonais est que si les choses étaient comme nous le prêchons, comment se fait-il que les Chinois n'en aient jamais entendu

parler? »<sup>25</sup> Il paraît ici évident que l'idéalisation de la Chine, contrairement à l'idée répandue par l'historiographie, prend naissance bien avant les premières publications ibériques du dernier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle et qu'elle n'est pas étrangère à l'expérience japonaise des jésuites. Nous y reviendrons en détail dans le prochain chapitre, mais il ressort déjà clairement que le Japon est à l'origine des intérêts de Xavier pour le Céleste Empire. Le père des missionnaires meurt sur l'île de Sancian en août 1552 sans avoir pu pénétrer dans ce pays qu'il convoitait, mais qu'il ne connaissait, au fond, que par ouï-dire. Reste qu'il peut être considéré aussi bien comme le premier instigateur de l'évangélisation de la Chine au XVI<sup>e</sup> siècle que comme le premier Européen à en proposer une image idéale.

Durant les trente années qui séparent la mort de Xavier de l'entrée officielle de Michele Ruggieri et Francesco Pasio puis de Matteo Ricci dans les provinces du Sud, les jésuites s'évertuent sans relâche à trouver le moyen de s'établir dans l'Empire du Milieu et s'emploient à préciser le tableau géographique esquissé par le missionnaire espagnol. Le 23 novembre 1555, Melchior Nunhes Barreto, alors provincial de l'Extrême-Orient, après avoir passé quelques mois à Canton, écrit une longue lettre de Macao à ses frères de Goa et d'Europe dans laquelle figure la première description détaillée de la Chine écrite par un membre de la Compagnie. La partie ethnographique de cette lettre est publiée en 1558 à Coimbra dans une traduction castillane, sous le titre d'*Información del Reino de la China*, tandis qu'une version *in extenso* paraît à Venise la même année, en traduction italienne, dans les *Diversi Avisi Particolari dell'Indie di Portogallo (1551-1558)*. Ces éditions simultanées en divers lieux d'Europe signalent que la lettre de Nunhes Barreto a largement circulé dans les milieux jésuites entre le moment de sa rédaction et celui de sa publication.

Un autre texte diffusé par la Compagnie de Jésus s'avère déterminant. Il s'agit du témoignage d'un marchand portugais du nom de Galeote Pereira, capturé par les autorités Ming en

<sup>25</sup> Cité dans Matteo Ricci, *un jésuite en Chine*, p. 40. Ces propos figurent dans une lettre envoyée par Xavier, de Yamaguchi, en 1551 à ses frères de Goa. La version originale est procurée dans saint François-Xavier, *Epistolae S. francisci Xaverii Aliaque eius scripta, tomus II (1549-1552)*, G. Schurhammer S.J. et I. Wicki S.J., *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Romae, 1945.



1549 avec quelques compatriotes dans la province du Fou-kien. Pereira ne recouvre la liberté qu'en 1553 et assiste alors, sur l'île de Sancian, au départ du Santa Cruz, le navire qui transporte les reliques de saint François Xavier à Goa. La description de la Chine qu'il rédige après sa sortie de prison est exceptionnelle, tant par sa richesse documentaire que par son influence sur les productions ultérieures. Parsemé de détails inédits sur le pays et ses habitants, le rapport de Pereira fonctionne effectivement comme source, directe ou indirecte, de presque tous les écrits occidentaux sur la Chine rédigés dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>. Un tiers de ce rapport est notamment reproduit dans le *Traité* de Gaspar da Cruz, que les historiens s'accordent à considérer comme la première publication européenne exclusivement consacrée à la Chine et dont on verra qu'il est une des sources principales de Mendoza<sup>27</sup>. Toutefois, si Galeote Pereira en est incontestablement l'auteur, ce rapport a été copié par les novices du Collège de St-Paul (à Goa) en 1561 avant d'être envoyé en Europe où il est traduit en italien puis publié dans les *Nuovi Avisi dell'Indie di Portogallo* en 1565 à Venise<sup>28</sup>. La version originale de ce rapport n'a jamais été publiée et est aujourd'hui perdue, de sorte que Pereira a toujours été lu à travers le prisme jésuite. Il est par conséquent difficile de savoir si les novices de Goa se sont contentés de copier cette description ou s'ils lui ont apporté

<sup>26</sup> Pour en savoir plus sur l'utilisation du rapport de Pereira dans la littérature géographique occidentale consacrée à la Chine, voir *Asia in the Making of Europe*, II, p. 742-815.

<sup>27</sup> Publié à Evora en 1569 sous le titre de *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China*, ce livre se fonde également sur les observations propres de l'auteur, effectuées lors de son voyage dans le Guangdong à l'hiver 1556. Il est constitué de vingt-neuf chapitres descriptifs sur la Chine et d'un appendice consacré à Ormuz. Pour plus de détails sur les rapports entre les œuvres de Pereira et de Da Cruz, voir Boxer, *South China in the Sixteenth Century*, p. l-lxvii.

<sup>28</sup> On possède aujourd'hui deux copies manuscrites de ce rapport conservées respectivement à Rome (*ARSI, Jap. Sin.* 123, f. 1-14) et Lisbonne (Biblioteca da Ajuda, codex 49-iv-50, f. 388-399v). Boxer, à qui l'on doit la première publication de ces versions manuscrites en langue portugaise, les a comparées et affirme qu'elles ne présentent que des différences de détail. La version italienne, publiée dans les *Nuovi Avisi* en 1565 à Venise, aurait quant à elle été « légèrement abrégée ». C. R. Boxer, « A Portuguese Account of South China in 1549-1552 », in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. XXII, Romae, 1953, p. 57-92.

des modifications<sup>29</sup>. La conformité de son contenu avec celui des précédentes publications jésuites sur le sujet, de même que les considérations religieuses sur le fait que les Chinois sont tout disposés à « ricevere la cognitione della Verità »<sup>30</sup> – peu susceptibles d’intéresser un marchand – incitent cependant à pencher pour la seconde hypothèse<sup>31</sup>. La matière chinoise de ce texte est par ailleurs environ quatre fois plus étendue que celle de la lettre de Barreto examinée ci-dessus. Sa publication dans les *Avisi* a ainsi permis à la Compagnie de s’imposer comme une référence majeure en matière de savoir sur la Chine. En 1565, lorsque le rapport de Pereira paraît à Venise, le lecteur curieux de s’informer

<sup>29</sup> S’il n’existe aucune différence textuelle notable entre les deux versions manuscrites envoyées en Europe par les novices de Goa en 1561, celle qui sort des presses jésuites quatre ans plus tard pour être publiée dans les *Avisi* a par contre été légèrement amputée. Pereira est allé si loin dans son éloge de la justice chinoise que les censeurs romains ont retranché certains passages, en particulier ceux où cet éloge est appuyé par des comparaisons défavorables à la justice européenne (cf. Boxer, *South China in the Sixteenth Century*, p. XXIX note 3, p. 19 note 2 et p. 20-21). Il n’en demeure pas moins impossible de savoir si les copies de Goa sont fidèles au texte original.

<sup>30</sup> Cet optimisme est motivé par un constat – qui fonctionnera par ailleurs comme un argument capital dans le plaidoyer jésuite en faveur de l’accommodation culturelle – selon lequel les Chinois « sont doués de raison » (« sono capaci anco di ragione »). Voir *Nuovi Avisi dell’Indie di Portogallo (1551-1558)*, Venetia, 1565, 4a Parte, « Alcune cose del paese della China sapute da certi Portughesi, che ivi furon fatti schiavi. E questo fu cavato da un trattato, che fece Galeotto Perera, gentil huomo persona di molto credito, il quale stette priggione nel sudetto luogo per alcuni anni », p. 71 r°. Melchior Nunhes Barreto se montre tout aussi optimiste à l’égard de la conversion de la Chine, du fait que ses habitants font preuve « d’une très grande intelligence » (« de muy buen entendimiento » ; voir *Informacion del Reino de la China*, Coimbra, 1565, p. 13 r°).

<sup>31</sup> Dans un bel article intitulé « Les descriptions qui fâchent », Pascale Girard estime que la vision idéalisée de la Chine véhiculée par ce rapport est nécessairement le fait des jésuites qui, contrairement à Pereira, avaient tout intérêt à rendre la Chine attrayante (P. Girard, « Les descriptions qui fâchent. La relation du jésuite Adriano de las Cortes en Chine (1626) et le déni de la Compagnie », in *L’Empire portugais face aux autres empires, xv<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècles*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2008, p. 174). Je ne pense pas que ce soit là un argument déterminant puisque, à quelques exceptions près (Calvo, Vieira et Barros), toutes les descriptions de la Chine rédigées au xvi<sup>e</sup> siècle confinent à l’idéalisation. On ne saurait toutefois nier que ce texte, qu’il ait été ou non modifié, coïncide avec les intérêts des jésuites.

sur ce vaste empire ne dispose en effet, en dehors des publications jésuites, que du recueil de Giovanni Battista Ramusio. Rien de comparable, en termes de richesse documentaire, avec la lettre de Barreto et la description de Pereira. La couronne portugaise disposait certes de nombreux écrits sur la Chine, mais, comme nous venons de le voir, ceux-ci restaient conservés à l'état de manuscrit à la *Casa da India*, au nom de la « politique du secret » mise en place pour se protéger des convoitises espagnoles. Seuls les historiens officiels (Barros et Castanheda) étaient habilités à publier des informations sur l'Asie, mais leurs œuvres étaient peu lues en dehors des frontières portugaises<sup>32</sup>. N'ayant pas été traduite à la Renaissance, la *Terceira decada da Asia* de Barros, qui contient les données les plus substantielles, demeurait d'ailleurs inaccessible aux non-lusophones.

Le rapport de Pereira comme la lettre de Barreto jouent ainsi un rôle de premier plan dans la construction de l'image renaissante de la Chine dans la mesure où ils confirment implicitement, en les précisant, les informations recueillies par François Xavier et contiennent, en germes, les traits caractéristiques des descriptions ultérieures. Les données restent approximatives, mais ces écrits rendent compte du système administratif et judiciaire chinois, en relevant à la fois son bon fonctionnement et la cruauté des magistrats. Ils soulignent l'industrie du peuple, l'absence de mendiants, la condition recluse des femmes, la fertilité de la terre, la grandeur et la beauté des villes... Surtout, ils évoquent les questions religieuses en mettant l'accent sur le peu de fermeté des croyances, la mauvaise réputation des bonzes et la disposition des Chinois à devenir chrétiens en vertu de leur bon sens. Ce sont là autant de données diffusées par le réseau de communication jésuite qui viennent alimenter et préciser – voire, à certains égards, déterminer – les contours que prendra, dans le

<sup>32</sup> Parmi les huit livres que compte l'*Historia* de Castanheda, seul le premier a été traduit (en français en 1553, en espagnol l'année suivante et en anglais en 1582) et diffusé à l'extérieur du Portugal mais il n'y est que très peu question de la Chine. Quant aux *Décades* de Barros, elles n'ont eu que peu de succès avant la mort de leur auteur (1570) et seules les deux premières ont été traduites à la Renaissance, dans une version italienne effectuée par Alfonso Ulloa et parue à Venise en 1562. La troisième, qui traite de la Chine, ne connaît aucune traduction à l'époque.

dernier quart du siècle, l'« image ibérique de la Chine » évoquée par Manel Ollé. Ainsi, si la publication de l'œuvre de Matteo Ricci par Nicolas Trigault marque l'avènement de la représentation jésuite de la Chine qui fera autorité jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les descriptions renaissantes sont déjà largement dépendantes des contributions de la Compagnie<sup>33</sup>. Reste que celles-ci se voient dissoutes, comme la plupart des autres sources, dans un monument qui s'impose dès sa parution et pour quelques décennies comme la référence incontournable en matière de savoir sur le Céleste Empire : l'*Historia* de Juan González de Mendoza, qui se présente comme un grand tissu de sources multiples.

## MENDOZA

Commanditée par le pape Grégoire XIII, l'*Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* présente un tableau extrêmement détaillé de la Chine et de ses habitants. N'ayant jamais voyagé en Extrême-Orient, Mendoza a réuni un nombre considérable de sources qu'il a savamment sélectionnées dans le but de proposer une image favorable de l'Empire du Milieu et d'encourager l'Europe à établir des relations pacifiques avec celui-ci. C'est que l'Espagne, dans les années qui précèdent la publication de l'*Historia* (1585), est partagée. Frustrés par une succession d'échecs diplomatiques, plusieurs Espagnols des Philippines cherchent à convaincre Philippe II d'entreprendre une attaque armée. Philippe II, lui, semble avoir longtemps hésité avant de rejeter définitivement cette option.

<sup>33</sup> La distinction entre « image ibérique de la Chine » et « image jésuite de la Chine » à laquelle procède Manel Ollé est en soi déjà problématique puisqu'à cette époque, presque tous les jésuites, à l'exception des Italiens, proviennent de la péninsule ibérique. On constate ici un autre problème relatif à cette distinction puisque l'« image ibérique » est manifestement tributaire des écrits ou des publications de la Compagnie de Jésus et que, inversement, l'« image jésuite » s'élabore en partie, comme nous le verrons plus loin dans cette étude, par rapport à son pendant ibérique. Nous continuerons toutefois à mobiliser ces catégories parce qu'elles ont l'avantage de mettre en évidence une spécificité jésuite dans l'écriture de la Chine, tout en gardant à l'esprit qu'elles ne sont pas exclusives et encore moins autonomes.

Il paraît toutefois pencher pour la voie pacifique à partir de l'Union des deux couronnes (1580) puisque, l'année suivante, il envoie une ambassade, via la Nouvelle-Espagne, auprès de l'empereur Wanli pour lui proposer un accord commercial. Cette ambassade – qui compte Mendoza parmi ses membres – quitte Sanlúcar de Barrameda en février 1581, munie de divers présents et d'une lettre autographe de Philippe II à l'attention de Wanli, pour atteindre Mexico au mois de juin. Elle n'ira pas plus loin : en cause, l'arrivée en Nouvelle-Espagne quelques mois plus tard de Duarte de Sande, ancien gouverneur des Philippines et fervent partisan de la conquête militaire. De Sande, invoquant que l'Espagne, en envoyant une ambassade auprès de l'empereur, n'aurait pas d'autre choix que de se présenter comme un pays vassal de la Chine (il n'avait pas complètement tort), est apparemment parvenu à convaincre le Vice-Roi Conde de Coruña d'empêcher les ambassadeurs de poursuivre leur route. Mendoza renonce toutefois à retourner immédiatement en Europe pour passer plus d'une année en Nouvelle-Espagne, où il profite de réunir quelques informations sur la Chine – il copie notamment la *Verdadera Relación* de Martín de Rada à México<sup>34</sup>. Il y recueille également quelques témoignages oraux, comme celui de Jerónimo Marín, l'un des premiers et rares Espagnols à avoir mis les pieds en Chine continentale au XVI<sup>e</sup> siècle. Tout porte à croire que le projet d'écrire une description de la Chine se concrétise lors de son séjour à Mexico et qu'il n'est pas sans lien avec les déconvenues de l'expédition. Témoin des pressions exercées par

<sup>34</sup> Martín de Rada, *Verdadera Relación de las cosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre china y del viaje que a el hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provincial que fue de la orden del glorioso Doctor de la yglesia San Agustín. que lo vio y anduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo*, Bibliothèque Nationale de Paris, Fonds Espagnol, 325.9 (MF 13184), f. 15-30, 1575 (ce texte a également été digitalisé par L'Escola d'Estudis de l'Asia Oriental de l'Universitat Pompeu Fabra : <http://www.upf.edu/asia/proyectos/che/s16/radapar.htm>).

Pour le recours au texte de Rada par Mendoza, voir M. Ollé, « 300 años de relaciones (y percepciones) entre España y China », in *Revista Huarte de San Juan*, Actas del Congreso Internacional « Relaciones entre España y China (1575-2005) ¿Sin pasado? ¿Con futuro? », Número 15, Universidad pública de Navarra, 2008, p. 93. Pour les voyages de Mendoza, la rédaction de l'*Historia* et les sources mobilisées, on consultera également avec profit A. Romano, *Impressions de Chine, op. cit.*, p. 63-79.

certaines Espagnols des Philippines pour que Philippe II déploie son armée contre l'Empire du Milieu, Mendoza semble prendre clairement, dans son œuvre, le parti adverse. L'image d'un pays puissant et pacifique, véhiculée par l'*Historia*, représente en tout cas un solide argument contre les volontés guerrières de certains Espagnols. Il n'en reste pas moins que cette image procède d'une sélection orientée de l'information au sein du vaste corpus de textes utilisés par l'augustin espagnol. Parmi ceux-ci, l'auteur mentionne les œuvres de Gaspar da Cruz, Miguel de Loarca<sup>35</sup>, Martín de Rada ainsi que les livres chinois envoyés en Espagne et à Rome par ce dernier, un compte rendu de Duarte Barbosa publié dans les *Navigazioni et Viaggi* de Ramusio et les lettres annuelles des jésuites<sup>36</sup>. Si l'on ajoute à ce corpus la troisième *Décade* de João de Barros et le *Discurso* d'Escalante, dans lesquels Mendoza aurait tacitement puisé, l'*Historia* peut être considérée comme le produit intertextuel de presque tous les écrits de l'Europe renaissante consacrés à la Chine. En outre, sachant que Da Cruz a puisé des informations chez Pereira et qu'Escalante a lui-même utilisé Da Cruz et Barros, il devient évident que les sources de l'*Historia* – de première, de seconde et de troisième main – suivent un cheminement inextricable. Quant à Matteo Ricci, il se montre encore plus mystérieux que Mendoza à l'égard de ses sources éventuelles dans la mesure où il rechigne manifestement, comme nous allons le voir, à nommer les auteurs dont il avait connaissance. Toutefois, en l'absence de références explicites aux écrivains occidentaux chez Ricci et compte tenu de la large diffusion et du succès foudroyant de l'œuvre de Mendoza, on est naturellement amené à se demander si le jésuite,

<sup>35</sup> Miguel de Loarca, *Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila en las del poniente año de 1575 con mandando e acuerdo de Guido de Lavazaris governador i Capitan General que a la sazón era en la Islas Philipinas*, Biblioteca Nacional de Madrid, RAH, ms. 3041 y ms. 2902, 1575 (ce manuscrit a été digitalisé par L'Escola d'Estudis de l'Asia Oriental de l'Universitat Pompeu Fabra : <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/loarca.htm>). Pour ce texte de Loarca, comme pour celui de Rada mentionné ci-dessus, j'utilise les versions numériques.

<sup>36</sup> Donald F. Lach propose une étude fort bien documentée des diverses sources utilisées par Mendoza. Voir *Asia in the Making of Europe*, II, p. 742-794.



lorsqu'il discrédite les descriptions antérieures sous prétexte qu'elles se fondent sur des ouï-dire, ne vise pas directement l'historien espagnol.

### QUELQUES ARGUMENTS EN FAVEUR D'UNE LECTURE RICCIENNE DE MENDOZA

Précisons-le d'emblée: le seul auteur auquel Matteo Ricci se réfère explicitement dans le premier livre de ses *Mémoires*, consacré à la description de l'Empire du Milieu, est Marco Polo. De plus, le *Catalogue de la bibliothèque du Pé-t'ang*, qui reconstitue la liste des ouvrages occidentaux dont les missionnaires disposaient à l'époque, ne mentionne aucun livre sur la Chine publié avant que Ricci ne commence à rédiger ses *Mémoires* (à l'exception des *Navigazioni et Viaggi* de Ramusio)<sup>37</sup>. Cependant, tout comme la mention de ces « autres qui ne sont jamais allés en Chine et ont tout appris de la bouche des autres », quelques indices textuels attestent que Ricci a tenu entre ses mains certaines descriptions occidentales. Certains d'entre eux permettent par ailleurs d'établir que Ricci savait, contrairement à ce qu'il affirme dans le chapitre d'ouverture de ses *Mémoires*, que le savoir de ces descriptions n'était pas qu'un savoir par ouï-dire ou du moins qu'il provenait en partie de témoins occidentaux. Ainsi, alors qu'il traite de la multitude des cours d'eau qui sillonnent le pays, le jésuite fait allusion aux voyageurs qui les ont décrits après les avoir empruntés:

[...] de là provient l'incroyable multitude d'embarcations qui existent en Chine pour le commerce et les voyages, ce qui fait

<sup>37</sup> H. Verhaeren, *Catalogue de la Bibliothèque du Pé-t'ang*, Pékin, Imprimerie des Lazaristes, 1949. Comme l'auteur le précise, la liste des ouvrages réunis par Ricci dans la Bibliothèque du Nant'ang, qu'il fonda à Pékin en 1605, n'est pas exhaustive. Suite à un décret impérial, les jésuites sont déportés à Macao en 1617 et ne peuvent récupérer leur résidence du Nant'ang qu'en 1623. Durant ces six années d'absence, la bibliothèque a connu un nombre inestimable de pertes (cf. « Préface », p. VI). Le *Catalogue* dressé par Verhaeren ne peut donc fonctionner comme référence absolue et la présence d'autres descriptions de la Chine n'est pas à exclure. Pour les éditions de Ramusio retrouvées dans cette bibliothèque, voir *id.*, col. 996-997.

dire à l'un de nos écrivains qu'il y a autant de gens qui vivent sur l'eau que sur terre dans ce pays ; ce qui, bien que ce ne soit pas vrai, peut paraître vrai à ceux qui voyagent seulement par leurs fleuves<sup>38</sup>.

Ayant cherché en vain une telle affirmation chez Marco Polo et confortée dans l'idée que Ricci ignorait complètement les descriptions ibériques, la critique riccienne n'a jusqu'ici pas été en mesure d'identifier l'auteur désigné par le jésuite<sup>39</sup>. En réalité, plusieurs auteurs avancent l'idée selon laquelle autant de Chinois

<sup>38</sup> « [...] da qui avviene l'incredibile multitudine di barche che vi sono nella Cina per il loro traffico e viaggi, che fece dire, ad uno de' nostri scrittori, che tanta gente in essa stava sopra l'acqua come sopra terra; il che sebene non è vero, non di meno è cosa che può parer vera a quei che solo fanno viaggio per i loro fiumi ». Ricci, *Della entrata*, p. 14. Étonnamment, D'Elia limite ici ses recherches à Marco Polo et aux missionnaires franciscains du Moyen Âge. L'occurrence de l'adjectif possessif « nostri » le conduit pourtant plus loin à considérer l'auteur évoqué par Ricci comme un membre de la Compagnie de Jésus (cf. *infra*, p. 56, note 45). Je considère pour ma part que le possessif n'est aucunement la marque d'une appartenance à l'ordre des jésuites, mais qu'il renvoie aux Occidentaux en général. Pour les considérations de Pasquale D'Elia à ce sujet, voir *Fonti Ricciane*, I, p. 20, note 1. Corradini, lui, se contente de suivre D'Elia (*Della entrata*, p. 14, note 2).

<sup>39</sup> S'il ne les identifie pas précisément, Vito Avarello énumère une vaste liste de sources potentielles du premier livre des *Mémoires* et affirme qu'« il ne fait aucun doute » que ce livre est « aussi le fruit d'un recyclage de sources européennes contemporaines » (*L'œuvre italienne de Matteo Ricci, op. cit.*, p. 160). Il estime par ailleurs que cet extrait proviendrait de Marco Polo (*op. cit.*, p. 137) puis semble revenir sur cette idée quelques pages plus loin en affirmant que le passage en question serait issu de la *Terceira Década* de Barros que Ricci aurait pu lire à Lisbonne ou Coimbra, avant son arrivée en Chine (*op. cit.*, p. 163). J. Spence émet pour sa part l'hypothèse selon laquelle Ricci aurait lu Gaspar da Cruz et Galeote Pereira, deux auteurs dont il sera plus amplement question dans les pages suivantes. Mais cette hypothèse ne se fonde pas sur des exemples textuels précis. Spence remarque que Ricci, dans une lettre de septembre 1584, fait quelques observations sur la coiffure des Chinois et leur manie de se tirer les cheveux. Puis il explique que ces observations « avaient déjà été faites dans des récits précédents, notamment dans celui du négociant italien [sic] Galeote Pereira, publié à Venise en 1565, et celui du dominicain Gaspar da Cruz, paru en 1569 au Portugal, que Ricci avait eu amplement le temps de lire avant de faire voile vers l'Orient » (J. Spence, *Le Palais de la mémoire*, trad. M. Leroy-Battistelli, Paris, Payot, 1986, p. 54 ; notons que Pereira n'était pas italien, mais portugais).



vivraient sur l'eau que sur terre<sup>40</sup>. C'est toutefois dans l'*Historia* de Mendoza que cette affirmation semble correspondre le plus clairement aux objections de Ricci :

Il y a dans ce royaume une grande quantité de navires et d'embarcations, avec lesquels ils naviguent par les îles et les côtes de ce pays, qui sont très longues, et sur les rivières qui traversent la plupart des provinces, nombreuses et vastes, et il y a tant de gens qui vivent sur ces navires et embarcations parmi ces rivières que leurs rives ressemblent à des villes fort peuplées et l'on estime qu'il y a à peine moins de gens sur l'eau que sur terre<sup>41</sup>.

La comparaison attentive des deux extraits révèle qu'ils se correspondent au-delà des données ethnographiques qu'ils véhiculent. L'expression modalisatrice « l'on estime que » (« se hace estimación que ») indique que l'information, chez Mendoza, n'est pas le fruit d'une observation directe. En précisant qu'elle « peut paraître vraie » à ceux qui n'ont visité la Chine que par les fleuves, Ricci pourrait s'adresser implicitement à Mendoza, qui n'est jamais allé en Orient, pour lui expliquer la cause des erreurs de ses informateurs. Ceux-ci n'ont voyagé en Chine que par les fleuves et, en donnant une portée générale à leurs observations, ils ont produit des témoignages imprécis. Par ce biais, Ricci peut corriger l'historien espagnol sans se prêter à une attaque *ad hominem* qui paraît lui répugner, comme en témoignent les tournures anonymes qu'il emploie lorsqu'il s'agit de rectifier les erreurs des autres.

<sup>40</sup> Parmi ces auteurs figurent : João de Barros (*Décadas da Asia. Excerptos das quatro Décadas*, M. Gonçalves Viana, Porto, 1944), Bernardino de Escalante (*Discurso de la navegacion que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*, Sevilla, 1577, f. 55v°-56r°), Melchior Nunhes Barreto S.J. (*Diversi Avvisi particolari dall'Indie di Portogallo, ricevuti dall'anno 1551. sino al 1558 [...]*, « Copia d'una Lettera del Padre Melchior Nugnez [...] scritta in Machuam porto della China alli 23. di Novembre 1555 [...] », p. 267v°).

<sup>41</sup> « Hay en este reino gran cantidad de navíos y barcos, en que navegan por las islas y costas de él, que son muy largas, y por los ríos que atraviesan por las más de las provincias, que son muchos y grandes, y vive tanta gente en estos ríos en navíos y barcos que parecen ciudades muy pobladas las riberas dellos, y se hace estimación que hay poco menos gente en el agua que en la tierra » (Mendoza, III, 21, in *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, p. 216).

Du moment que l'*Historia* est le grand best-seller européen sur la Chine depuis plus de vingt ans lorsque Ricci rédige ses *Mémoires* et que ce dernier entend faire table rase des descriptions précédentes, l'hypothèse selon laquelle le jésuite aurait lu Mendoza paraît solide. Au fil des dix chapitres descriptifs de son œuvre, Ricci signale explicitement trois erreurs de la littérature géographique renaissante. La première vient d'être examinée. La seconde porte sur les coordonnées géographiques :

Quant à la situation et grandeur [de la Chine], le pays commence, vers le Sud, au 19<sup>e</sup> degré par rapport à l'équateur, au niveau de l'île de Hainan, et s'étend, au Nord, jusqu'au 42<sup>e</sup> degré au-delà des murailles septentrionales où commence la Tartarie. [...] il se voit surpasser, en grandeur, tous les autres royaumes du monde, bien qu'il ne soit pas aussi grand que ce que prétendent certains écrivains modernes, qui, en l'étendant jusqu'au 53<sup>e</sup> degré nord, en viennent à l'agrandir d'un tiers<sup>42</sup>.

Mendoza se proposait, lui aussi, de délimiter les latitudes de la Chine. Or, ses estimations ressemblent singulièrement à celles stigmatisées par Ricci :

[...] presque tout [le royaume de la Chine] va du Nord au Sud en une si grande étendue de terre que même si l'île de Hainan (qui fait partie de ce royaume) est au 19<sup>e</sup> degré nord, on a connaissance de quelques provinces situées au-delà du 50<sup>e</sup> et il paraît qu'il y en a d'autres encore plus loin vers les frontières des Tartares<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> « Quanto al sito e grandezza [della Cina], al mezo giorno comenza in 19 gradi del equinoctiale nel Insola di Hainan, e va a finire in 42 gradi fuora de' muri settentrionali dove comenza la Tartaria. [...] si vede excedere in grandezza a tutte gli altri regni del mondo, se bene non è sì grande come alcuni scrittori moderni la facciano, estendendola al settentrione sino a 53 gradi, che vengono a farla terzo maggiore di quello che è ». Ricci, *Della entrata*, p. 9-10. Notons que les chiffres avancés par Ricci sont exacts à un degré près. À l'époque des Ming, la Chine s'étendait du 18<sup>e</sup> degré à l'extrémité sud de l'île de Hainan au 42<sup>e</sup> degré au nord.

<sup>43</sup> « [...] casi todo [el reino de la China] está del sur al norte, en tanta largueza que con estar la isla Aynan (que está junto a este reino) en diez y nueve grados de altura, se tiene noticia de algunas provincias que están en más de cincuenta, y aún se entiende que hay otras más arriba en los confines de los Tártaros » (Mendoza, I, 2, p. 114).

Dans les deux cas, le chiffre avancé pour la latitude sud – 19 degrés – est le même, tout comme les lieux de référence méridionaux et septentrionaux : l’île de Hainan et la Tartarie. Quant à la latitude de la frontière nord, Mendoza n’avance pas le chiffre de 53 degrés, corrigé par Ricci. Il affirme toutefois que « d’autres [provinces] » dépassent le 50<sup>e</sup> parallèle. Ricci, lui, s’il confirme que c’est bien le plus grand pays du monde, s’en prend à ceux qui exagèrent pour « l’agrandir d’un tiers ». Le chiffre de 53 degrés coïncide précisément avec la proportion de ce territoire fictif évoqué par « quelques écrivains modernes » (une expression qui écarte évidemment la piste de Marco Polo). Or, il n’apparaît à ma connaissance dans aucun texte de la littérature géographique renaissance et semble relever en ce sens d’une pure invention du jésuite. De plus, Mendoza use de la même tendance modalisatrice que dans l’extrait précédemment analysé. À nouveau, il n’assume pas pleinement ses dires et se décharge d’une partie de la responsabilité de son propos par la tournure indirecte « on a connaissance » (« se tiene noticia ») et surtout par celle qui suit (« il paraît que » / « se entienda que ») et qui vise manifestement à laisser entendre que l’information donnée mériterait d’être vérifiée. Là encore, il est pleinement concevable que Ricci, dans ce même esprit anti-polémique, s’appuie sur la formulation indirecte de son plus illustre prédécesseur pour le corriger sans s’en prendre frontalement à lui.

Quant à la troisième rectification explicite de Ricci, elle porte sur le système éducatif :

[...] il n’y a aucune école ni université publiques, comme le prétendent certains de nos écrivains, mais chacun choisit le maître qu’il veut et le paie de sa poche<sup>44</sup>.

Par l’emploi d’une tournure anonyme et l’usage du pluriel, Ricci montre clairement son intention de ne vouloir discréditer personne en particulier et de mettre l’accent sur la valeur de son propre témoignage plutôt que sur les défauts de celui des autres. Pasquale D’Elia, à cause de l’adjectif possessif « nos » (« nostri »),

<sup>44</sup> « [...] non vi sono nessuna scuole o università pubbliche, come alcuni nostri scrittori dicono, ma ognuno piglia il Maestro che vuole e lo paga del suo » (Ricci, *Della entrata*, p. 32).

a limité ses recherches au corpus jésuite. Il mentionne ainsi que François Xavier, Alessandro Valignano et Nicolò Longobardo avaient prétendu, dans leurs écrits, qu'il existait des universités en Chine<sup>45</sup>. Le possessif pourrait cependant tout aussi bien recouvrir une acception plus large que la simple appartenance à la Compagnie de Jésus et désigner les écrivains européens en général. Or, il se trouve que, parmi eux, Mendoza mentionne précisément l'existence d'écoles :

Le roi tient des écoles à ses propres frais dans toutes les villes, aussi bien pour apprendre à lire, à écrire et à compter qu'à enseigner la philosophie naturelle et morale, l'astrologie, les lois du royaume et beaucoup d'autres choses singulières. Les hommes les plus éminents qu'on puisse trouver en chaque chose enseignent et occupent les chaires dans ces écoles [...]<sup>46</sup>.

Mendoza affirme ici non seulement qu'il existe des écoles en Chine, mais également que celles-ci sont financées par le roi. Or, dans le passage cité ci-dessus, Ricci corrige implicitement cette seconde erreur en précisant que chacun choisit le maître qu'il veut et le paie de sa poche.

À trois reprises au fil de sa description, Ricci mentionne explicitement une méprise de la littérature géographique occidentale au sujet de la Chine. À chaque fois, Mendoza paraît visé par les corrections du jésuite. À ces quelques indices textuels s'ajoutent certaines données contextuelles – deux principalement – qui nous invitent à envisager la thèse d'une lecture riccienne de Mendoza. Premièrement, l'intention explicite de Ricci, on l'a vu, est de substituer son témoignage aux précédents écrits sur la Chine, et l'*Historia*, du fait qu'elle représente à l'époque l'autorité

<sup>45</sup> Dans l'abondant et excellent appareil critique qu'il propose, D'Elia n'envisage toutefois pas l'hypothèse selon laquelle le missionnaire italien aurait pu avoir connaissance de la littérature géographique renaissante sur la Chine. Ses considérations sur la question des universités chinoises en témoignent. Voir *Fonti Ricciane*, I, p. 44, note 4.

<sup>46</sup> « Tiene el rey en todas las ciudades escuelas a su costa, así para aprender a leer y escribir y contar, como para enseñar la filosofía natural y moral, y astrología y las leyes del reino, y otras muchas cosas curiosas. En estas escuelas enseñan y tienen las cátedras los más eminentes hombres que pueden hallar en cada cosa [...] » (Mendoza, III, 13, p. 197).

indiscutable en la matière, ne saurait constituer une meilleure cible. Deuxièmement, la large diffusion de ce texte à la fin de la Renaissance conduit à penser que des exemplaires devaient circuler dans les comptoirs d'Extrême-Orient et qu'un homme aussi intéressé que Ricci par les « choses de la Chine » n'a pas manqué de chercher à s'en procurer un.

On aurait toutefois tort de prendre prétexte de ces quelques indices pour en tirer des conclusions hâtives. Les considérations contextuelles, au même titre que l'analyse textuelle effectuée ci-dessus, ne sauraient en effet constituer des preuves tangibles, et ce pour trois raisons précises. D'abord, les documents de l'époque parvenus jusqu'à nous ne signalent aucune trace d'un quelconque exemplaire de l'*Historia* en Chine ni même à Macao à l'époque de Ricci. Ensuite, le nom de Mendoza, on vient de le voir, n'apparaît jamais sous la plume du jésuite. Il est enfin une troisième raison, déterminante, pour laquelle la question d'une lecture riccienne de Mendoza semble destinée à n'être jamais résolue. L'*Historia*, on l'a dit, est une sorte de synthèse sélective de la quasi totalité des textes renaissants sur l'Empire du Milieu. Il est par conséquent pleinement concevable que Ricci se réfère, dans les passages précités, à certains informateurs de Mendoza plutôt qu'à Mendoza lui-même.

Reprenons par exemple la question de la multitude des cours d'eau au sujet de laquelle Ricci reproche à « l'un de nos écrivains », qui affirmait qu'autant de Chinois vivaient sur l'eau que sur terre, d'avoir commis une erreur. L'analyse comparative des propos de Mendoza et de Ricci à ce sujet semblait nous indiquer qu'ils se faisaient écho et que, par conséquent, l'« écrivain » visé par Ricci était vraisemblablement Mendoza. Or, au début du chapitre X de son *Discurso de la navegación*, Bernardino de Escalante écrit :

Il y a dans ce royaume une infinité de navires et d'embarcations, avec lesquels ils naviguent par les îles et les côtes de ce pays, qui sont très longues, et sur les grandes rivières qui le traversent de toutes parts, à tel point qu'on estime qu'il y a à peine moins de gens qui vivent sur l'eau que sur terre<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> « Hay en este reino infinidad de navíos y barcos, en que navegan por las islas y costas dél, que son muy largas, y por los grandes ríos que le atraviesan todos por muchas partes, en tanta manera que se hace estimación que habita poco menos gente en el agua que en tierra » (Escalante, in *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, p. 58).

Il nous faudra revenir sur la ressemblance troublante entre cet extrait et celui de *l'Historia*, examiné ci-dessus (cf. *supra*, p. 58, note 41). Mais il suffit pour l'instant de constater que la tournure indirecte utilisée par Mendoza « l'on estime que » (« se hace estimación que ») figure déjà chez Escalante. Ainsi, la formule par laquelle Ricci corrige son prédécesseur (« peut paraître vrai » / « può parer vera ») – et dont nous avons dit qu'elle semblait destinée à expliquer le témoignage biaisé de certains informateurs – pourrait tout autant être adressée à Escalante, qui n'est jamais allé en Chine non plus, qu'à Mendoza<sup>48</sup>. Dans ce cas, l'identité de l'« écrivain » visé par le jésuite ne peut être établie que sur la base de spéculations. Les considérations contextuelles exposées ci-dessus nous conduisent sur la piste de Mendoza, mais les recoupements observés au sein de la littérature ibérique nous empêcheront à jamais de lever définitivement le voile sur cette question. Une certitude s'impose toutefois : quelle que soit l'identité de l'auteur gardée sous silence, Ricci est parfaitement conscient que la représentation de la Chine qu'il tend à corriger est le résultat d'un processus de construction textuelle à partir d'informations de seconde main. La dénonciation de ce savoir par oui-dire dans le chapitre initial de sa description l'atteste. Quant à l'évocation de « ceux qui voyagent seulement par leurs fleuves », elle signale que Ricci connaît l'existence d'informateurs étrangers.

Il reste dès lors à mettre en lumière le réseau intertextuel qui sous-tend les grandes publications occidentales pré-ricciennes et à comprendre comment elles se sont construites à partir des premiers écrits renaissants sur le sujet, du moins en partie. En dépit de notre incapacité à prouver que Ricci l'a lue, *l'Historia*, parce qu'elle mobilise le plus grand nombre de sources, continuera à faire l'objet d'un examen particulier. Mais c'est désormais au processus de construction textuelle que nous

<sup>48</sup> La même question se pose à l'égard du passage consacré au climat. Le propos de Mendoza ressemble en effet à s'y méprendre à celui de son prédécesseur, comme en témoigne l'ouverture du chapitre VII du *Discurso* : « El temperamento desta tierra es diverso, por estenderse mucho dende el sur para el norte, tanto que con estar la isla Aynan en diez y nueve grados de altura, se tiene noticia de algunas provincias, que están en más de cinquenta, y que hay otras mucho más arriba en los confines de los tártaros » (*id.*, p. 39 ; à comparer avec la citation donnée p. 54, note 43).

nous intéresserons, et en particulier au traitement singulier que certains auteurs ibériques font subir à leurs sources. Cette mise au jour s'avère d'autant plus nécessaire que le jésuite, nous l'avons vu, renonce à polémiquer avec tel ou tel de ses prédécesseurs pour souscrire à un projet beaucoup plus ambitieux, celui de se placer en unique détenteur d'un savoir valide sur la Chine. L'« image ibérique de la Chine » culmine et se cristallise, comme l'a montré Manel Ollé, dans l'*Historia* de Mendoza. Mais l'esprit anti-polémique qui préside aux *Mémoires* incite à penser que Ricci cherche davantage à corriger une image qu'à dénoncer un auteur. En d'autres termes, son intention première ne serait pas tant de substituer son œuvre à une autre que d'imprimer une nouvelle représentation de la Chine dans l'imaginaire occidental.

### LE RECOURS AU SAVOIR LOCAL

L'argument décisif avancé par Ricci pour donner pleine autorité à son propos réside, on s'en souvient, dans la connaissance de la littérature locale : « finalement, ce qui importe le plus, nous avons jour et nuit leurs livres en main »<sup>49</sup>. La maîtrise de la langue mandarine a permis aux missionnaires – et en particulier à Ricci – d'accéder au vaste savoir livresque de la Chine. On connaît l'importance de la tradition écrite dans l'Empire du Milieu, et l'atout linguistique des jésuites, s'il leur a d'abord permis d'entrer en contact avec la population, leur servait aussi à compléter leur propre connaissance du pays et celle qu'ils diffusaient en Europe<sup>50</sup>. De la sagesse chinoise issue des *Classiques* confucéens

<sup>49</sup> « finalmente, quello che più importa, di giorno e di notte habbiamo nelle mani i loro libri » (Ricci, *Della entrata*, p. 6 ; déjà cité, voir p. 33, note 7).

<sup>50</sup> M. Ollé considère également que la maîtrise de la langue mandarine et l'accès direct à la littérature chinoise a permis aux jésuites d'approfondir la connaissance de la Chine de manière déterminante : « En el momento en el que los padres jesuitas Matteo Ricci y Michele Ruggieri acceden, a través del conocimiento de la lengua china, a la lectura de registros históricos, institucionales, filosóficos etc., se abren las puertas de un nuevo paradigma de percepción que dará sus frutos durante las primeras décadas del siglo XVII en las obras de Matteo Ricci, Martino Martini, Athanasius Kircher, Diego Pantoja, Alvaro Semedo y Gabriel Magalhães. Este segundo paradigma de percepción de China – el



aux descriptions chorographiques des diverses provinces en passant par le savoir astrologique et médicinal, tout est consigné dans des écrits la plupart du temps largement diffusés dans les milieux lettrés et facilement accessibles. Il va sans dire que cette tradition écrite aux origines lointaines représente une source inestimable de connaissances pour qui cherche à comprendre et à pénétrer une civilisation si ancienne, si complexe et, comme nous l'avons vu, si résistante aux échanges interculturels.

Les missionnaires jésuites ne sont toutefois pas les premiers à recourir à la littérature locale pour compléter leur savoir géographique. L'utilisation de sources chinoises se révèle déjà déterminante dans le processus de construction de « l'image ibérique de la Chine ». Ces sources écrites ont en quelque sorte permis de compenser le manque de témoignages occidentaux au <sup>XVI</sup><sup>e</sup> siècle. En somme, ce que la Chine ne laissait pas voir aux étrangers, elle le leur donnait à lire. Les contraintes imposées par la politique étrangère des autorités Ming à la circulation des hommes n'ont en effet eu que peu d'emprise sur la circulation des livres et des savoirs. Encore fallait-il être à même d'accéder au contenu que cette vaste littérature véhiculait. Aucun Européen, avant les missionnaires jésuites, ne connaissait suffisamment la langue mandarine pour déchiffrer le sens des textes par lui-même. Les émigrés chinois, installés dans divers centres commerciaux d'Extrême-Orient, ont à cet égard joué un rôle considérable dans la constitution du savoir sur la Chine. Certains d'entre eux, en fonctionnant comme interprètes, ont en effet participé à transformer en précieuses mines d'informations ce qui serait sans aucun doute resté à l'état de curiosités. Étrangement toutefois, le recours à la littérature chinoise semble avoir davantage contribué à embrouiller le discours renaissant sur la Chine qu'à renforcer sa valeur documentaire.

---

paradigma jesuita – representa un cambio cualitativo » (*La Invención de China*, p. 18). Cette dernière affirmation est incontestable, mais elle me semble imprécise et insuffisante. Si la distinction entre une représentation ibérique et une représentation jésuite de la Chine – malgré les défauts qu'elle présente – demeure pertinente, elle ne peut être réduite à un critère purement qualitatif. Ollé ne propose aucune autre définition du « paradigme jésuite ». Nous avons par ailleurs également vu que la représentation jésuite de la Chine commence à prendre forme bien avant la publication de l'œuvre de Ricci en 1615, même si elle finit par se dissoudre dans son pendant ibérique.



Au XVI<sup>e</sup> siècle, on trouve déjà quelques livres chinois, recueillis lors de voyages commerciaux à l'époque médiévale, dans certains grands centres européens. Montaigne, le 6 mars 1581, alors que la fondation d'une résidence jésuite en Chine n'est encore qu'un fantasme, s'émerveille devant les caractères chinois d'un livre conservé à la bibliothèque du Vatican :

J'y vis [...] un livre de China, le caractere sauvage, les feuilles de certene matiere beaucoup plus tendre et pellucide que notre papier; et parce que elle ne peut souffrir la teinture de l'ancre, il n'est escrit que d'un coté de la feuille, et les feuilles sont toutes doubles et pliées par le bout de dehors ou elles se tiennent<sup>51</sup>.

À l'instar de Montaigne, les Européens devaient se contenter d'admirer l'apparence extérieure de ces textes, dont le contenu demeurait mystérieux. Les livres chinois qui circulaient en Europe avant la fin du XVI<sup>e</sup> siècle ne se réduisaient toutefois pas seulement à de simples curiosités. L'historien portugais João de Barros, facteur de la *Casa da India* de 1533 à 1567, en possédait une collection. Surtout, il avait à son service un esclave chinois instruit, capable de les lui traduire<sup>52</sup>. Ainsi, dans la première *Décade*, publiée en 1552, il tire déjà certaines informations géographiques de livres chinois que l'historiographie reste incapable d'identifier<sup>53</sup>. C'est cependant dans la troisième *Décade* que ces sources chinoises s'avèrent déterminantes. Comme le constate Antonella Romano, elles engendrent « nombre de données nouvelles sur la Chine, comme, par exemple, l'existence de la Grande Muraille, mentionnée pour la première fois dans une langue européenne »<sup>54</sup>. Il s'agit toutefois là d'un cas exceptionnel et la littérature chinoise

<sup>51</sup> Michel de Montaigne, *Œuvres complètes*, éd. A. Thibaudet et M. Rat, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, « Journal de voyage en Italie », p. 1221-1222. Notons que Ricci, presque trente ans plus tard, fait la même observation que Montaigne à l'égard du papier chinois sur lequel il n'est possible d'écrire que d'un seul côté (Ricci, *Della entrata*, p. 17-18).

<sup>52</sup> Cf. *supra*, p. 41, note 21.

<sup>53</sup> Michele Ruggieri, *Atlante della Cina*, a cura di E. Lo Sardo, Roma, Libreria dello Stato, 1993, p. 42-43. Voir aussi Lach, II, *Asia in the Making of Europe*, p. 739.

<sup>54</sup> *Impressions de Chine*, *op. cit.*, p. 57.

ne commence à être véritablement utilisée comme source de savoir que dans les comptoirs d'Extrême-Orient à partir des années 1570, en particulier à Macao et aux Philippines<sup>55</sup>.

Lorsque les Espagnols prennent possession de Manille en 1565, l'archipel philippin comprend déjà une importante population chinoise, constituée de Chinois métis et de *Sangleys*<sup>56</sup>. Certains d'entre eux sont rapidement formés à la langue castillane pour être utilisés comme interprètes. Ainsi, lorsque Martín de Rada revient de son premier voyage sur les côtes chinoises en 1575, muni d'une quantité considérable de livres<sup>57</sup>, les *Sangleys* sont naturellement appelés à les traduire. L'apparition de cette nouvelle source informative constitue une étape fondamentale dans la progression du savoir sur la Chine et va rapidement provoquer, on l'a dit, un impact considérable sur la production textuelle et, par conséquent, sur la représentation occidentale de

<sup>55</sup> Calvo et Viera auraient également consulté des livres chinois. Calvo prétend d'ailleurs « savoir lire et écrire les caractères [chinois] ». S'il faut relativiser cette affirmation, il semble indéniable que certaines informations véhiculées par leurs écrits proviennent de sources locales. La liste des quinze provinces du pays qu'ils proposent, et qu'aucun autre voyageur européen de la Renaissance ne donne avec tant de précisions, ne saurait avoir été établie sur la seule base de leurs observations. Or, on sait que parmi les compagnons de captivité de Vieira et Calvo se trouvait un interprète nommé Simão (« Simão lingoa »). Ce dernier a probablement joué un rôle de premier plan dans la récolte de ces informations de sources chinoises. Pour la présence d'un interprète parmi les prisonniers portugais, voir Ferguson, p. 61 ; pour la liste des quinze provinces, voir *id.*, p. 68.

<sup>56</sup> Le terme *Sangley* est à l'origine utilisé aux Philippines pour désigner les immigrés de pure ascendance chinoise, qu'on distinguait des Chinois métis (*mestizos de sangley*). La distinction avait son importance à l'époque de la colonisation espagnole puisque les métis bénéficiaient de certains droits dont les *Sangleys* étaient dépourvus.

<sup>57</sup> Boxer, à partir de la traduction anglaise de l'*Historia* de Mendoza, donne une description détaillée de ces livres. D'après lui, la plupart d'entre eux ont été envoyés en Europe et il ne serait pas exclu que le « livre de China » consulté par Montaigne au Vatican en fasse partie. On retiendra surtout ici que, selon Boxer, ils traitent de sujets aussi divers que l'économie, la fabrication de navires, le droit, la botanique, la musique, les métaux, la calligraphie, etc. Il n'est donc de loin pas uniquement question, comme on est amené à le penser à la lecture de la *Verdadera Relación* de Martín de Rada, de descriptions géographiques et de traités politiques. Voir Boxer, *South China in the Sixteen Century*, p. lxxxiii-lxxxvi. Pour la description originale de ces ouvrages dans l'*Historia* : voir Mendoza, p. 206-208.

ce savoir. Le recours aux livres chinois devient par ailleurs un véritable *leitmotiv* à partir de 1580 et fonctionne dès lors, au même titre que dans les *Mémoires*, comme une sorte de caution scientifique. Alessandro Valignano, par exemple, dans son *Traité* sur la Chine rédigé en 1583, dont il sera amplement question au chapitre suivant, ponctue régulièrement les informations qu'il avance par des remarques telles que « comme je l'ai clairement tiré de leurs livres », « conformément à ce que j'ai vu dans la description qu'ils proposent dans leurs livres », « j'ai tiré toute cette information en particulier de leurs livres », etc.<sup>58</sup> Même s'ils ne se montrent pas toujours aussi insistants que Valignano sur l'origine locale de leurs sources, presque tous les descripteurs de la Chine, dans les deux dernières décennies du xvi<sup>e</sup> siècle, se réfèrent à la littérature géographique chinoise. Les nombreux recoupements textuels et les ressemblances formelles, au sein de la littérature renaissante, sont en partie dus à cette pratique, d'autant que les livres chinois utilisés sont souvent les mêmes<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Saint François Xavier / Alessandro Valignano, *Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, Matriti: typis Augustini Avrial, vol. I, « Sancti Francisci Xaverii epistolae aliaque scripta completens, quibus praemittitur ejus vita a P. Alexandro Valignano, S. J. ex India Romam missa », 1899-1900; « como yo saqué en limpio por sus libros », p. 160; « conforme á lo que yo vi en la descripción que ellos hazen en sus libros », p. 161; « toda esta suma saqué muy particularmente de sus libros », p. 165. Le *Traité* de Valignano, qui s'apparente à une description de la Chine que nous examinerons en détail dans le chapitre suivant, figure intégralement dans ce premier volume des *Monumenta Xaveriana* (p. 158-188) auquel nous nous référons dans cette enquête.

<sup>59</sup> Les livres envoyés en Espagne par Rada sont aujourd'hui introuvables et les historiens, à l'instar de Boxer, se fondent sur ce qu'en dit Mendoza pour tenter de les identifier. Ils n'auraient par ailleurs pas été traduits par écrit, mais seulement oralement, selon Dolores Floch, ce qui expliquerait qu'il subsiste, à côté des recoupements évoqués ici, certaines divergences factuelles dans les textes qui les utilisent comme sources (Voir D. Floch, « Biografía de Fray Martín de Rada », in *Revista Huarte de San Juan*, Actas del Congreso Internacional « Relaciones entre España y China (1575-2005) ¿Sin pasado? ¿Con futuro? », Universidad pública de Navarra, 2008, Número 15, p. 60). D'après Lach, toutefois, Rada était très intéressé par la langue mandarine et préparait un livre intitulé *Art et vocabulaire de la langue chinoise* (*Arte y vocabulario de la lengua China*), aujourd'hui disparu, que sa mort, survenue en 1578, ne lui a pas permis d'achever. Il aurait par ailleurs traduit lui-même quelques-uns des livres rapportés de son voyage dans le Fou-kien. Ces traductions auraient été envoyées en Europe avec les originaux. Lach affirme que Mendoza, qui

Martín de Rada est évidemment le premier à bénéficier des traductions des livres qu'il a lui-même rapportés de son voyage. Il ne manque pas de le signaler en ouverture à la partie descriptive de sa *Relación verdadera* :

Les choses de ce royaume dont nous traiterons ici sont tirées en partie de ce que nous avons vu et en partie de leurs propres livres imprimés et descriptions de leur pays, parce qu'ils éprouvent une telle curiosité pour eux-mêmes qu'ils ont non seulement des descriptions universelles et particulières de leur pays mais aussi des livres imprimés où sont décrits en détail toutes les provinces, villes, bourgades, frontières, garnisons, familles et tous les contribuables, ainsi que les tributs et approvisionnements que tout cela apporte au roi. Sept différentes impressions de ces livres vinrent en ma possession, de divers auteurs et de diverses dates, de sorte qu'il a été possible de s'approcher au mieux de la vérité en les comparant les uns aux autres [...] <sup>60</sup>.

Ce passage s'avère particulièrement instructif à l'égard des informations véhiculées par les livres chinois dont l'auteur – et ses successeurs – fait usage. À en croire Martín de Rada, ces livres – du moins les sept auxquels il fait référence ici et qu'il aurait principalement utilisés – s'apparentent à des listes de données factuelles sur les diverses zones géographiques du pays, fournissent des renseignements d'ordre démographique mais aussi de nature politique et économique sur l'organisation de l'armée et les tributs au roi. On note également que ce type de littérature devait avoir un succès considérable en Chine puisque

---

ne connaissait évidemment pas le mandarin, a utilisé ces traductions de Rada. Voir Lach, *Asia in the making of Europe*, II, p. 749-750.

<sup>60</sup> « Las cosas que aqui trataremos deste Reyno sera parte de las vistas por nosotros parte sacadas de sus mismos libros ympresos y descripciones de su tierra porque tienen una curiosidad ellos para si mismos que no solo tienen descripciones universales y particulares de su tierra pero aun libros dellos impresos adonde estan descriptas em particular todas las provincias çiudades y villas y fronteras y guarniçiones y todas las particularidades dellas y las familias y tributantes y tributos y aprovechamientos que de cada una dellas viene al Rey de los quales libros binieron a mi poder siete diferentes impresiones De diferentes autores y años para que cotejados los unos con los otros se pudiese mejor conocer la verdad [...] » (Rada, *Verdadera Relación*, f. 21 r<sup>o</sup>).

Rada a pu réunir sept « impressions » différentes d'un ouvrage de même nature afin, dit-il, de mieux s'approcher de la vérité par le recoupement des informations qu'elles contiennent. La précision est d'importance. Elle explique en partie pourquoi, malgré le recours quasi permanent aux descriptions chinoises, à partir de 1580, quelques différences subsistent entre certaines données factuelles avancées par les auteurs européens. Autrement dit, les sources chinoises contiendraient elles-mêmes des divergences en matière d'information géographique et celles-ci se seraient répercutées sur les diverses descriptions occidentales rédigées à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle.

Prenons l'exemple concret de la tendance presque systématique à dénombrer précisément les villes en fonction de leur importance démographique. Rada y consacre un chapitre entier. En voici l'*incipit* :

Le royaume de *Taybin*<sup>61</sup> comprend quinze provinces dans lesquelles on trouve deux sortes de villes. Ils appellent les unes *hu* ou *fu* et les autres *chuu*. Ils ont coutume d'appeler les plus importantes *fu*, où se tient généralement, dans chacune d'elles, un gouverneur nommé par le roi [...] tandis que celles qu'ils appellent *chuu* sont habituellement sujettes au gouverneur d'une *fu*, bien que certaines *chuu* ne soient pas sujettes et possèdent leur propre gouverneur, et qu'à l'inverse, certaines *fu* soient sujettes au gouverneur d'une autre *fu*. Ils appellent les bourgades *coan*. Il y a donc dans les quinze provinces de *Taybin* trois cent quatre-vingt-dix villes dont cent cinquante-cinq *fu*<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> « Taybin » ou « Taibin » est la forme espagnolisée du nom que les Chinois donnaient à leur pays au temps de la dynastie Ming, c'est-à-dire *Da Ming*, qui signifie littéralement « le grand royaume de la dynastie Ming ».

<sup>62</sup> « Tiene el Reyno de taybin en las quinze provincias dos maneras de çiudades unas que llaman, hu, o, fu, y otras que llaman, chiu, Las mas principales suelen llamar, fu, de las quales cada una suele tener su governador puesto por el rrey [...] pero las que llaman chiu suelen ser sugebtas al governador de algun hu, aunque algunos chius ay no sugebtos sino que tienen governador por si y al rreves algunos hus sugebtos a governador de otro, fu. A las villas llaman coan ay pues en toda taybin quinze provincias trezientas y noventa çiudades de las quales las, 155. son hus » (Rada, *Verdadera Relación*, f. 22 v<sup>o</sup>).

La suite du chapitre détaille le nombre des *fu*, *chui* et *coan* évoqués ici pour chacune des provinces en avançant de nombreuses précisions sur leur population, organisation politique, poids économique en fonction des tributs annuels versés à l'empereur, etc. L'intérêt de ce chapitre – et sans aucun doute son rôle implicite – ne réside pas tant dans les informations minutieuses qu'il propose que dans l'idée d'un pays immense, fort peuplé et politiquement bien organisé qui s'en dégage. Il n'empêche qu'à la suite de Rada, les descripteurs de la Chine consignent presque systématiquement les chiffres avancés par les sources chinoises. Ainsi, neuf ans après Rada, Valignano, dans son *Traité*, écrit : « de ces grandes villes, qu'ils appellent *fun*, [on en compte] plus de cent-cinquante réparties dans ces quinze provinces »<sup>63</sup>. Bien plus tard, en 1610, l'historien jésuite Pierre Du Jarric remet en cause l'utilité de cette avalanche de chiffres :

Quelques auteurs mettent le nombre des citez et villes murées qu'il y a en chasque Province, mais je n'en ay pas voulu faire icy le denombrement, tant pour ce que la chose n'est pas si certaine, que pour n'ennuyer le lecteur<sup>64</sup>.

Du Jarric se montre ici conscient des travers suscités par le recours aux sources chinoises : retranscrire en détail toutes les statistiques démographiques est peut-être susceptible d'intéresser quelques personnes parmi les instances politiques ou religieuses mais risque surtout d'« ennuyer » le lecteur. Il semble par ailleurs au fait, lorsqu'il mentionne que « la chose n'est pas si certaine », de certaines divergences entre les sources. Il finit toutefois par céder à la tentation numérique quelques lignes plus bas lorsqu'il ajoute : « Les unes ils appellent *Fu*, ce sont les plus nobles et principales

<sup>63</sup> « destas ciudades grandes, que llaman Fun, están repartidas por estas quinze provincias más de ciento y cinquenta de ellas » (*Monumenta Xaveriana*, p. 160).

<sup>64</sup> Pierre Du Jarric, *Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales, que autres país de la descouverte des Portugais, en l'establissement et progresz de la Foy Chrestienne et Catholique: Et principalement de ce que les Religieux de la Compagnie de Iesus y ont faict, et enduré pour la mesme fin. Depuis qu'ils y sont entrez iusqu'à l'an 1600*, Bordeaux, éd. Simon Millanges, 1610, Livre IV, ch. XVIII, p. 510.

de toutes [...]. On en compte en toute la Chine quelque cent cinquante »<sup>65</sup>.

La conformité des chiffres avancés par les différents textes examinés ici témoigne non seulement du poids considérable des sources livresques, mais aussi d'un indéniable lien entre ces textes. Soit les auteurs ont repris les données de leur(s) prédécesseur(s), soit ils ont eu recours aux mêmes sources chinoises. Aucune différence majeure jusqu'ici : le nombre de *fu* avancé par Valignano et Du Jarric correspond à celui que donne Rada, mais, puisqu'ils n'évoquent jamais précisément la provenance de l'information qu'ils donnent, l'origine de cette conformité demeure imprécise.

On observe, à l'inverse, des divergences importantes qui tendent à mettre à mal l'utilité, voire la valeur informative, des sources chinoises. Escalante, l'un des rares auteurs à mentionner la provenance des chiffres qu'il avance, écrit en effet :

Il y a dans ce royaume tant de villes très peuplées que, dans une table géographique faite par les Chinois eux-mêmes, arrivée au Portugal en possession de Jean de Barros, historien très savant de cette nation, deux cent quarante-quatre villes fameuses ont été signalées.

Elles se terminent par cette syllabe *fu*, qui signifie ville, comme Canton fu, Panquim fu [...]»<sup>66</sup>.

Entre les quelque cent cinquante *fu* dénombrées par Rada, Valignano et Du Jarric, et le nombre de deux cent quarante-quatre avancé par Barros puis repris par Escalante<sup>67</sup>, la différence

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> « Hay en este reino muchas ciudades y muy populosas tanto que, en una carta de geografia hecha por los mesmos chinas, que se trajo a Portugal a poder de Juan de Barros, historiador dotísimo de aquella nación, vinieron señaladas dozientas y quarenta y quatro ciudades famosas. Terminanse con esta sílaba, fu, que quiere decir ciudad como Cantón fu, Panquim fu » (Escalante, p. 42).

<sup>67</sup> Notons qu'Escalante est ici fidèle à Barros. On peut en effet lire dans la troisième Décade de l'historien portugais : « [...] segundo mostra a carta da Geographia que ovvemos, contem dozenta quarenta et quatro cidádes [...] » (*Décadas*, III, Livre II, chap. 7, f. 45) ; « [...] comme le montre une table géographique que nous possédons, ils dénombrent deux cent quarante-quatre villes [...] », citation tirée de *Viajes y crónicas*, p. 42, note 142). Il apparaît par ailleurs ici que Boxer a tort de considérer l'œuvre d'Escalante comme une simple paraphrase du *Traité* de Gaspar



est de taille. Elle s'explique cependant, du moins en partie, par l'origine de l'information. La « table géographique » chinoise que possédait Barros est singulière. Elle est arrivée en Europe bien avant le voyage de Rada dans le Fou-kien et n'a probablement été utilisée que par Barros. Escalante, comme en témoigne l'expression « très savant » par laquelle il qualifie l'historien portugais, donne manifestement plus de crédit à Barros qu'à ses autres sources et choisit de le suivre sans réserve. Le cas de Mendoza, à cet égard, apparaît plus problématique. Il révèle par ailleurs tout le paradoxe auquel peut conduire l'utilisation de sources multiples : plutôt que de permettre de « s'approcher au mieux de la vérité », comme le prétend Rada, elle aurait, du moins dans le cas de Mendoza, entraîné des incohérences. L'historien espagnol, pour compléter les informations proposées par la littérature occidentale, a puisé dans les livres chinois envoyés des Philippines par Rada avec sa *Verdadera Relación* en 1577 :

Les livres que [le père Rada et ses compagnons] ont rapportés sont au nombre que nous avons dit [*i.e.* plus de cent], et traitent de la description de tout le royaume de Chine, de la situation de chacune des quinze provinces, de la longueur et largeur de chacune d'elles et des royaumes limitrophes<sup>68</sup>.

Mendoza énumère par la suite les titres descriptifs des vingt-huit livres chinois qui lui sont parvenus, avant de préciser que « lesdits pères rapportèrent ces [ouvrages] et beaucoup d'autres d'où [...] ils ont tiré les choses déjà décrites ainsi que celles qu'il reste à décrire dans ce livre et cette histoire, traduites par des

---

Da Cruz, puisqu'elle puise manifestement chez Barros également (voir Boxer, *South China in the Sixteenth Century*, p. lxv).

<sup>68</sup> « Los libros que [el padre Herrade y sus compañeros] trajeron eran el número que habemos dicho (*i.e.* más de cien), y trataban de la descripción de todo el reino de China y a qué parte está cada una de las quince provincias, el largo y ancho de cada una dellas y los reinos con que confinan » (Mendoza, p. 206). L'évocation du contenu de ces livres, dans cette citation, suggère que l'information contenue dans certains chapitres de *l'Historia* provient essentiellement – si ce n'est uniquement – de sources chinoises (I, 1 : « De la descripción del reino de la China y de los confines que tiene » ; I, 7 : « De las quince provincias que tiene este gran reino » ; I, 8 : « De las ciudades y villas que tiene cada provincia deste reino » ; etc.).



natifs de Chine élevés dans les îles philippines, en compagnie des Espagnols qui y résident »<sup>69</sup>. Malgré – ou, en l'occurrence, à cause de – la richesse et diversité de ses sources, Mendoza est l'auteur de son époque qui s'éloigne le plus de la vérité puisqu'il dénombre 591 *fu* en Chine (contre, pour rappel, quelque 150 chez Rada, Valignano et Du Jarric, et 244 chez Escalante)<sup>70</sup>. Deux historiens se sont, à ma connaissance, penchés sur cette question : Eugenio Lo Sardo attribue cette erreur à l'utilisation d'une source chinoise peu fiable, tandis que Donald F. Lach avoue ne pas parvenir à se l'expliquer<sup>71</sup>. Même en admettant que Mendoza a suivi une source à valeur documentaire douteuse, il disposait, entre autres, des chiffres avancés par Rada et Escalante ; des chiffres sans commune mesure avec celui qu'il propose. Qu'il ait effectivement trouvé ce chiffre gigantesque dans un livre chinois ou qu'il l'ait tout bonnement inventé, Mendoza a manifestement privilégié l'effet escompté sur le lecteur par rapport à la vérité documentaire. Lorsqu'on sait que l'un des enjeux principaux de l'*Historia* est d'encourager les Européens – et en particulier les Espagnols – à renoncer à toute entreprise militaire pour établir des relations pacifiques avec la Chine, cette multiplication des villes importantes apparaît de nature à dissuader tous ceux qui pensaient cet empire facilement prenable<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> « Estos [libros] y otros muchos trajeron los dichos padres, de donde, como he dicho, se han sacado las cosas que se han dicho y dirán en este libro e historia, interpretadas por personas nacidas en la China y criadas en las islas Filipinas, en compañía de los españoles que en ellas residen » (Mendoza, p. 207-208).

<sup>70</sup> *Id.*, p. 124.

<sup>71</sup> E. Lo Sardo estime en effet que l'erreur de Mendoza vient du fait qu'il a recours à une source chinoise singulière. Alors que la source la plus fréquente des auteurs européens est communément le *Kuang-yü-t'u*, Mendoza tirerait ses informations chorographiques du *Ta Ming i-t'ung-chih*, dont la valeur documentaire, d'après Lo Sardo, est moindre (voir *Atlante della Cina*, p. 42-43). Voir aussi Lach, *Asia in the making of Europe*, II, p. 793.

<sup>72</sup> À cette image d'une Chine vaste et puissante s'ajoutent les considérations de nature à dépeindre une civilisation sage et heureuse dont la conquête militaire ne saurait en aucun cas être justifiée, sinon par l'avidité européenne. L'influence de *L'Utopie* de T. More sur Mendoza, mise au jour par Pascale Girard, n'est naturellement pas étrangère à ce tableau d'une civilisation idéale. La Chine est en effet présentée par Mendoza comme un « modèle de gouvernement, voire un exemple concret de

Nous touchons ici à une question essentielle à laquelle cette enquête aimerait apporter des éléments de réponse. Au sens strict, le terme d'« ethnographie », dont j'use abondamment dans cette étude, est anachronique. Or, s'il désigne aujourd'hui une discipline du domaine des sciences sociales et, plus précisément, une méthode d'enquête issue de l'anthropologie culturelle (ou de l'ethnologie), il renvoie d'abord, étymologiquement, à toute description des peuples. En ce sens, en Occident, cette discipline est presque née avec la littérature et remonte à l'Antiquité grecque et à Hérodote que d'aucuns considèrent comme le père de l'histoire et de la géographie mais aussi, précisément, de l'ethnographie<sup>73</sup>. Avec les grandes explorations européennes, la Renaissance représente une époque très féconde à cet égard. Qu'il soit missionnaire, diplomate, soldat ou marchand, le voyageur renaissant consacre presque toujours une part de ses écrits à la description des peuples rencontrés. La description est rarement désintéressée, souvent marquée sur le plan axiologique et sa portée informative est variable. Toujours est-il qu'elle constitue aujourd'hui une source d'information documentaire irremplaçable sur les diverses sociétés et cultures de l'époque. Qu'on pense à la description des Tupinambas que Jean de Léry place au cœur de son *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*,

---

réalisation de *L'Utopie* » (P. Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne*, Paris et Lisbonne, CC C. Gulbenkian et CNCDP, 2000, p. 20-21). Cet idéal politique, revisité par Ricci comme nous le verrons plus loin, conditionne en grande partie la fascination que l'Europe éprouve, durant près de deux siècles, pour la stabilité du système administratif chinois.

<sup>73</sup> S'il ne remonte pas jusqu'à l'Antiquité grecque, Alain-Michel Boyer estime qu'il existe un rapport de filiation entre la littérature et l'ethnologie: « l'ethnologie est justement née – en une longue gestation, qui s'est effectuée en quatre siècles environ – de la littérature elle-même, elle est née plus précisément d'une « branche » de la littérature, au moment où, entre *Le Devisement du monde* de Marco Polo, en 1298, et les *Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes* de Jean-Baptiste Tavernier, en 1676, *l'étrange* commence à être trouvé à *l'étranger*, et donc dans un récit de voyage qui progressivement se forme comme un discours anticipant ce que deviendra l'ethnologie, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle » (Alain-Michel Boyer, « Littérature et ethnologie », *Revue de littérature comparée*, 2001/2 [n° 298], p. 295; également disponible en ligne: <https://www.cairn.info/revue-de-litterature-comparee-2001-2-page-295.htm>).

qualifiée par Lévi-Strauss de « bréviaire de l'ethnologue »<sup>74</sup> et de « chef-d'œuvre de la littérature ethnographique »<sup>75</sup>. Dans certains textes jésuites, les descriptions des peuples, bien que soumises au projet missionnaire, doivent aussi être qualifiées d'ethnographiques pour leur minutie et leur portée informative. La disponibilité à l'égard de l'altérité culturelle, dans ces textes, ne connaît presque aucun équivalent à l'époque, particulièrement en Extrême-Orient où la nécessité de comprendre les peuples apparaît nécessaire à leur conversion. Ainsi, si la fonction informative des descriptions ethnographiques renaissantes se conjugue systématiquement avec une fonction stratégique, celles-ci ne sont pas dénuées de valeur documentaire, comme l'a bien démontré Joan-Pau Rubiés dans un article relatif aux effets des rencontres interculturelles et des discours qui en émanent<sup>76</sup>. Quant à l'orientation stratégique qui disqualifierait d'emblée de telles descriptions, a-t-elle vraiment disparu avec l'avènement des sciences sociales? Rien n'est moins sûr. Il me paraît en effet indéniable que toute ethnographie, qu'elle soit coloniale ou postcoloniale, est travaillée par des présupposés idéologiques et qu'elle est intéressée du moment qu'elle s'inscrit immanquablement dans un projet. Il n'y a en ce sens aucune raison de considérer l'orientation missionnaire qui préside à la description riccienne de la Chine comme disqualifiante. Elle l'est même peut-être d'autant moins que, comme nous le verrons au troisième chapitre, elle est identifiable. On peut, en d'autres termes, distinguer l'information de la stratégie chez Ricci, tâche qui s'avère inextricable dans le champ de l'ethnographie contemporaine. Or, l'information jouit d'une indéniable valeur documentaire. Il en va de même des historiens espagnols

<sup>74</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, collection « Terre humaine » / Poche, 1955, p. 87.

<sup>75</sup> *Id.*, p. 90.

<sup>76</sup> Voir J.-P. Rubiés, « New Worlds and Renaissance Ethnology », in *History and Anthropology*, 6 (2), 1993, p. 157-197). Rubiés s'insurge notamment contre la thèse saïdienne selon laquelle le discours sur l'altérité culturelle ne serait que le résultat d'une projection européenne: « There is much more to European accounts of non-European than a justification of Empire. [...] it is equally misleading to understand European perceptions as the simple imposition of European realities » (*id.*, p. 158).

et en particulier de Mendoza. Si sa description opère parfois une distorsion de l'information à des fins stratégiques (par exemple, comme nous l'avons vu, en multipliant le nombre de villes chinoises importantes), elle véhicule aussi un savoir largement reconnu par les sinologues. Il est à ce titre remarquable qu'elle procède d'une sélection des données, parfois contradictoires. Nous venons de le constater à l'égard des sources chinoises. Il en va de même des sources occidentales.

## RAPPORTS AUX SOURCES I

Le regard porté sur la Chine par les différents témoins oculaires est naturellement déterminé, en grande partie, par l'expérience vécue. Ainsi la Chine peut se révéler plus ou moins hostile, plus ou moins riche ou plus ou moins « civilisée » en fonction des régions parcourues et surtout des aléas de l'aventure personnelle de chaque voyageur. Les savants de cabinet<sup>77</sup>, lorsqu'ils rédigent leur description en Europe à partir de cette palette éclectique de témoignages, s'autorisent dès lors à trancher entre les points de vue divergents, de manière à proposer une représentation cohérente de l'Empire du Milieu mais aussi conforme à la visée stratégique qui lui est dévolue.

Avant l'autorisation officielle accordée aux missionnaires jésuites Michele Ruggieri et Francesco Pasio – à qui Ricci succède rapidement – de résider sur le sol chinois en 1582, les Occidentaux qui s'aventuraient dans le pays le faisaient, on l'a vu, de manière illégale. Nombre d'entre eux se sont retrouvés dans les geôles chinoises en attendant un jugement qui prenait parfois plusieurs années et qui les condamnait la plupart du temps à la peine capitale. Plusieurs informateurs de Mendoza,

<sup>77</sup> Ce qualificatif peut s'appliquer à Mendoza dans la mesure où il a rédigé l'*Historia* en Europe à partir de sources livresques. Il faut toutefois rappeler que Mendoza a lui-même voyagé, notamment au Mexique où il a glané certaines informations sur la Chine, et qu'il était lui-même censé participer à l'ambassade organisée par Philippe II auprès de l'empereur des Ming. Quant à Bernardino de Escalante, nous bénéficions de très peu d'informations sur sa vie, mais nous savons qu'il a écrit son *Discurso* en Espagne sur la base de sources livresques.

directs ou indirects, ont connu ce sort malheureux. Qu'on pense à Vasco Calvo et Cristóvão Vieira, faits prisonniers durant de longues années à la suite de l'échec de la première ambassade portugaise avant d'être exécutés; ou à Galeote Pereira, capturé pour commerce illégal avec trente autres Portugais en mars 1549 pour n'être libéré qu'en 1552. Quant à Martín de Rada et son confrère augustin Agustín de Albuquerque, victimes des différends entre les autorités chinoises et le gouvernement des Philippines, s'ils n'ont pas été faits prisonniers, ils ont subi la torture et ont été abandonnés sur une île au large des côtes chinoises en 1576<sup>78</sup>. Les diverses conditions de captivité, les diverses issues des procès ou les divers traitements réservés à ces premiers témoins ont naturellement influencé leurs descriptions respectives de la société chinoise et en particulier du fonctionnement de la justice. C'est par conséquent à l'égard de la justice chinoise que les premiers écrits issus de témoignages oculaires sont les plus contrastés. Or, dans le tableau idéalisé proposé par Escalante et surtout par Mendoza, le système judiciaire est précisément le domaine dans lequel les Chinois apparaissent les plus admirables. Ce ne peut être ici que la conséquence d'une sélection orientée de l'information véhiculée par leurs diverses sources.

En fait, parmi les témoins occidentaux de l'intransigeante politique étrangère des Ming, seul Galeote Pereira semble avoir bénéficié d'un procès équitable – ou du moins favorable<sup>79</sup>. Le tableau du système judiciaire chinois n'est évidemment pas sans lien avec l'heureux sort réservé à l'auteur et le poids considérable exercé par Pereira sur les descriptions ultérieures

<sup>78</sup> Pour plus de détails sur la malheureuse issue du deuxième voyage de Martín de Rada dans le Fou-kien, on consultera M. Ollé, *La Empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, El Acantilado, 2002, p. 64-72.

<sup>79</sup> C.R. Boxer, s'appuyant sur les Annales chinoises, a montré que l'heureuse issue du procès de Galeote Pereira et de ses compagnons est en fait due à des querelles internes au sein de l'administration chinoise. Plusieurs magistrats auraient cherché à faire condamner le capitaine Chu Wan, responsable de la capture des marchands portugais. L'issue du procès, favorable aux Portugais, explique pourquoi le système judiciaire chinois fait l'objet de tant d'éloges chez Pereira. Voir Boxer, *South China in the Sixteenth Century*, p. XXV-XXIX.

– en premier lieu celle de Gaspar da Cruz<sup>80</sup>, elle-même très influente – expliquerait en partie pourquoi le bruit répandu sur le bon fonctionnement de la justice chinoise a porté si loin. Les circonstances tragiques du procès de Calvo et Vieira – qui ont rédigé leurs lettres dans une prison de Canton en attente de leur exécution – ont suscité une tout autre représentation du système judiciaire, relayée notamment par la troisième *Décade* de João de Barros. Mais les diverses critiques à l'encontre de la justice chinoise, si convaincantes soient-elles, se voient manifestement édulcorées, voire complètement passées sous silence, par Escalante et Mendoza. Il semble ainsi que le privilège accordé à un témoignage oculaire par rapport à d'autres n'émane pas tant de sa valeur documentaire que de sa conformité à l'image de la Chine que les historiens espagnols entreprennent de construire. L'analyse comparée des grandes descriptions de la fin de la Renaissance avec leurs diverses sources occidentales révèle en effet que, lorsque ces dernières se contredisent, le tri de l'information opéré par les premières obéit avant tout à une démarche stratégique.

Prenons l'exemple précis d'un incontournable *topos* selon lequel les magistrats n'exercent jamais leur fonction dans leur province d'origine. Cette coutume judiciaire singulière a manifestement interpellé les Européens puisqu'elle est mentionnée dans presque tous les premiers témoignages oculaires et se voit systématiquement reprise dans les grandes descriptions du second *xvii*<sup>e</sup> siècle. Pereira, dont le témoignage ne repose sur aucune source livresque, fait à ce sujet l'observation suivante :

De plus, pour assurer la sécurité du royaume, les *loutei* en charge du gouvernement d'une province doivent venir d'une autre province très lointaine, où ils doivent laisser femmes et enfants [...] <sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Lach remarque d'ailleurs que les passages traitant du système judiciaire, chez Pereira, sont précisément ceux que Da Cruz a le plus largement utilisés et reproduits dans son *Traité* (voir Lach, *Asia in the making of Europe*, II, p. 749).

<sup>81</sup> « Di piu accioche il regno stia piu sicuro, li loutei che hanno da governare una provincia, devono essere d'un'altra molto lontana, dove han da lasciare moglie, figlioli [...] ». (Pereira, f. 71 v°).

Il poursuit son propos en précisant que ces magistrats (« loutei »), arrachés à leur famille, jouissent d'un certain confort matériel grâce aux pensions royales et que, de ce fait, le roi n'a pas à « craindre de trahisons ». Pereira se montre peu explicite sur les conséquences – heureuses ou malheureuses – de cette coutume particulière du système judiciaire chinois. Toutefois, en avançant qu'elle est conçue « pour assurer la sécurité du royaume », il suggère qu'elle est bénéfique à la stabilité politique de l'empire. Vieira, lui, est bien loin de partager cet avis :

La coutume de ce pays de Chine veut que tout homme en charge de la justice ne peut être de la province où il exerce sa fonction; [...] de là vient qu'aucun juge de Chine n'est équitable, parce qu'il ne pense pas au bien de la province mais seulement à voler puisqu'il n'est pas natif de celle-ci et qu'il ne sait pas quand il sera muté dans une autre province. De là vient aussi qu'ils ne tissent pas de liens ni ne se mettent au service de la province et qu'ils n'éprouvent aucune affection pour le peuple: ils ne font rien d'autre que voler, tuer, fouetter et torturer le peuple. Celui-ci est moins bien traité par ces mandarins qu'il ne le serait par le diable en enfer [...] <sup>82</sup>.

La confrontation des deux citations révèle qu'une même donnée factuelle – en l'occurrence, la délocalisation des magistrats – peut susciter des interprétations diamétralement opposées. Pereira, on l'a dit, ne développe que très peu l'éloge de cette coutume judiciaire, tandis que Vieira semble manquer de mots pour exprimer tout le mal qu'il en pense, mais leurs points de

<sup>82</sup> « O estilo desta terra da China he que todo homem que ministra justiça não pose ser daquela governança; [...] daqui vem que nenhum iulgador da China não faz verdade porque não oulha pollo bem da terra senão por furtar porque não he natural della e não sabe quando o hão de mudar perà outra governança daqui vem não teren lianças nem pres-timos donde governão nem teem amor a gente não fazem senão roubar matar açoutar por tromentos as povo e ho povo mais mal tratado destes mandarins doque he o diabo no inferno [...] ». (Ferguson, « Lettre de Vieira », p. 71-72). Si cette thèse selon laquelle la corruption des mandarins provient du fait qu'ils administrent une autre province que la leur disparaît complètement de la littérature géographique renaissante, elle réapparaît largement au siècle suivant. L'injustice des mandarins est, quant à elle, déjà souvent dénoncée dans les descriptions du second <sup>xvii</sup> siècle (Da Cruz, Rada, Valignano, etc.), mais Vieira est à ma connaissance le seul à lui donner cette explication causale.



vue respectifs n'en sont pas moins tranchés. Pour le premier, la délocalisation des mandarins tend à garantir la « sécurité » du pays. Pour le second, elle les incite à n'agir que dans leur intérêt propre et à exercer toutes sortes de cruautés gratuites sur le peuple. Gaspar da Cruz, également témoin oculaire mais qui, lui, n'est pas passé entre les mains de la justice chinoise, se charge de développer le propos de Pereira, dont le *Rapport* constitue, on s'en souvient, sa principale – voire sa seule – source occidentale. Là où Pereira reste allusif, le missionnaire dominicain se montre plus explicite :

[...] toutes [les charges] sont confiées à des hommes qui ne sont pas nés dans la partie du pays où ils les exercent, de manière à ce qu'ils ne soient pas mus par sentiment dans les affaires de justice qui leur incombent et qu'ils ne commettent pas d'abus de pouvoir, ce qui permet ainsi d'éviter les insurrections<sup>83</sup>.

Alors que le rapport entre la délocalisation des magistrats et la sécurité du pays n'apparaît pas clairement justifié chez Pereira, il trouve soudain un argument de taille chez da Cruz. Éloignés de leurs parents et amis et n'ayant affaire qu'à des inconnus, les magistrats se montrent plus justes et, surtout, n'ont pas la possibilité de construire des alliances susceptibles de mettre en péril le pouvoir impérial. Escalante, visiblement convaincu par les explications du dominicain, s'est apparemment contenté de les traduire :

Le roi, avec l'approbation des membres de son conseil, nomme les autres ministres des villes et des provinces du royaume en prenant garde qu'ils ne soient pas originaires du lieu où ils auront à administrer la justice, de manière à ce qu'ils ne soient pas mus par sentiment ni ne commettent d'abus de pouvoir qui pourraient occasionner des soulèvements et des troubles<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> *South China in the Sixteenth Century*, Da Cruz, chap. XVII, p. 158.

<sup>84</sup> « También provee el rey, con parecer de los de su consejo, a los demás ministros ordinarios de las ciudades y lugares del reino, con consideración que no sean de la mesma tierra a do han de ir a administrar justicia, porque no les mueva afición, ni se hagan insolentes y poderosos con el mando, de suerte que causen algún levantamiento y alteración » (Escalante, p. 75).

À bien considérer le propos de da Cruz, repris presque littéralement par Escalante, on constate que la délocalisation des mandarins présente, selon eux, deux avantages. D'une part, elle assure le fonctionnement d'une justice équitable et, d'autre part, elle garantit une forme de stabilité politique. Le second apparaît déjà chez Pereira, tandis que le premier est mentionné pour la première fois par Da Cruz. Mendoza, qui disposait du plus grand nombre de sources, a, on s'en doute, privilégié celles qui se montraient les plus élogieuses à l'égard du système judiciaire chinois. Il a par conséquent suivi da Cruz – peut-être via Escalante – en focalisant toutefois son propos sur le bon fonctionnement de la justice :

[...] ce que [le roi et son conseil] considèrent en premier lieu est que le vice-roi, gouverneur ou auditeur ne soit pas natif du lieu où il va exercer sa charge afin d'éviter les méfaits que l'amitié des parents ou l'aversion des ennemis pourraient occasionner sur le bon exercice de la justice<sup>85</sup>.

Il peut paraître surprenant que Mendoza, toujours prompt à reproduire les informations susceptibles de susciter l'admiration pour la Chine, ne reprenne pas l'argument politique avancé par Da Cruz et Escalante. Or, il s'agit là à mon sens d'une omission volontaire. En laissant de côté la question des insurrections que les mandarins pourraient fomenter avec leurs proches, Mendoza propose une autre lecture – bien plus valorisante – du système judiciaire chinois. En effet, la délocalisation des mandarins en fonction, à la lumière de ce passage, semble n'avoir d'autres fins que de favoriser le bon déroulement de la justice. Elle n'est plus conçue pour protéger le pouvoir de l'empereur, ni même la stabilité de l'État, mais simplement pour garantir le droit de chaque sujet à être jugé avec impartialité. Il est par ailleurs remarquable que le propos de Mendoza s'oppose plus que tout autre à celui de Vieira. Alors que ce dernier affirme en premier lieu que la délocalisation implique « qu'aucun juge de Chine n'est équitable parce qu'il ne pense pas au bien de la province » qu'on lui a confiée,

<sup>85</sup> « [...] lo primero que advierten [el rey y su consejo] es que el virrey, gobernador u oidor no sea natural de la tierra adonde va proveído, por evitar el daño que podría hacer a la buena ejecución de la justicia, el amor o el oído de los parientes o enemigos » (Mendoza, p. 185).

l'historien espagnol suggère exactement le contraire. Dépourvu de tout sentiment de haine et d'affection, le juge, selon lui, est à même d'exercer sa charge avec équité.

Parmi les divers témoignages occidentaux qui ont alimenté la construction de « l'image ibérique de la Chine », la *Verdadera Relación* de Martín de Rada a cette particularité de n'avoir été utilisée – comme source d'information – que par Mendoza. Rédigée aux Philippines en 1575, elle ne parvient en Espagne que deux ans plus tard, soit l'année même de la publication du *Discurso* d'Escalante – lequel n'a par conséquent pas pu la consulter. Or, Rada, bien qu'il ait écrit ce texte avant d'être torturé et abandonné<sup>86</sup>, ne se montre pas tendre envers les Chinois à qui il ne reconnaît aucun savoir, à l'exception de la médecine, et en qui il voit un peuple vil et lâche. En matière de sciences, nous dit en effet Rada, les Chinois connaissent certes les vertus des plantes médicinales, mais « il n'y a rien à apprendre de tout le reste puisqu'ils ne savent rien de la géométrie, ne connaissent ni l'usage ni l'existence du compas, ne savent pas compter si ce n'est additionner, soustraire et multiplier et croient que le soleil et la lune sont des hommes, que le ciel est plat et que la terre n'est pas ronde »<sup>87</sup>. Les critiques du missionnaire espagnol n'ont pas pour principale cible le fonctionnement judiciaire, mais le peu d'estime qu'il voue à cette société imprègne l'ensemble de sa *Relación* et produit un sombre tableau de la Chine<sup>88</sup>. Surnommé le

<sup>86</sup> Martín de Rada est allé deux fois en Chine. La *Verdadera Relación* est rédigée en 1575, au retour du premier voyage de l'auteur dans le Fou-kien. La mésaventure évoquée ici a eu lieu un an plus tard, lors du second voyage.

<sup>87</sup> « [...] de todo lo demas no ay que echar mano que no tienen mas de solo el olor o nombre dello pues ni saben cosa de geometria ni tienen compas ni usan del ni saben contar mas de solo sumar y rrestar y multiplicar y creen el sol y luna ser hombres y el cielo ser llano y no rredonda la tierra » (Rada, *Verdadera Relación*, f. 28 r<sup>o</sup>).

<sup>88</sup> Le tableau de la justice chinoise dépeint par Rada n'est pas pour autant élogieux. L'auteur consacre un chapitre entier à la question et, après avoir détaillé les châtiments administrés par les principaux mandarins, conclut en ces termes: « ay otros muchos pequeños y capitanes de muchas maneras entre los quales los que llaman petzon que son muchos tambien tienen Juridición y aun autoridad de andar en silla grande y traer delante de si sus sayones con las cañas para açotar y cordeles para amarrar y tambien castigan y todos estos no solo en el lugar do Residen

« Las Casas des Philippines » pour son soutien aux indigènes, ce savant Espagnol devenu Maître (Docteur) en 1575, qui refusa par ailleurs le diocèse que Philippe II voulait lui confier, ne nourrissait en effet pas une profonde sympathie pour les Chinois. Sans le succès de l'œuvre de Mendoza, qui prend soin de se référer à Rada – souvent explicitement – tout en gommant les diverses critiques et le ton malveillant à l'encontre des Chinois<sup>89</sup>, il y a fort à parier que ce texte aurait joui d'une influence bien plus importante sur la perception occidentale de la Chine. Or, les douze chapitres descriptifs de la *Relación* ne sont publiés pour la première fois qu'en 1884<sup>90</sup>. Jusque-là, la diffusion de cette œuvre se fait principalement à travers le filtre de l'*Historia*<sup>91</sup> et le lecteur

---

Mas donde quiera tien en poder para castigar a la pobre gente y assi los tien en abasallados » (*id.*, f. 29 v<sup>o</sup>).

<sup>89</sup> Le nom de Rada apparaît en effet à maintes reprises dans l'*Historia*. Mendoza le mentionne souvent à l'ouverture de ses chapitres dans le but manifeste de garantir la valeur de l'information qu'il s'apprête à donner (par exemple: « L'artillerie que Rada et ses compagnons ont vue... » / « L'artillería que el padre Herrade y sus compañeros vieron... »; Mendoza III, 15, p. 203). Certains historiens avaient par ailleurs déjà relevé la tendance systématique de Mendoza à édulcorer les critiques de Rada à l'encontre des Chinois. Voir notamment Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, New York: Cambridge University Press, 2008, p. 204. Voir aussi C.R. Boxer, *The Church Militant and Iberian expansion, 1440-1770*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1978, p. 55.

<sup>90</sup> La Relation de Rada comprend deux parties. La première, qui relate le voyage de l'auteur en Chine, son séjour dans le Fou-kien et son retour à Manille, est entièrement retranscrite dans les *Conquistas* de Fray Gaspar de San Agustín en 1698. La seconde, consacrée à la description de la Chine, n'est par contre publiée sous sa forme originale qu'en 1884, à Valladolid, dans la *Revista Agustiniana*. Voir Boxer, *South China in the Sixteenth Century*, p. LXXVIII.

<sup>91</sup> Il faut toutefois relever que Jerónimo Román, dans ses *Repúblicas del Mundo*, reprend également la *Relación* de Rada. Mais, comme le précise Boxer, cette œuvre n'a de loin pas connu le succès de celle de Mendoza. Boxer ajoute par ailleurs que les *Repúblicas* ont connu une première édition en deux volumes en 1575 – c'est-à-dire l'année même de la rédaction de la *Relation* de Rada que Román ne saurait par conséquent avoir lue –, mais que celle-ci a été condamnée par l'Inquisition espagnole. Cette condamnation aurait eu des conséquences néfastes sur la diffusion de la seconde édition de 1595, revue et augmentée notamment des observations de Rada. Voir Boxer, *South China in the Sixteenth Century*, p. LXVI.

crédule n'avait aucune raison de chercher à lire Rada dans le texte du moment que Mendoza affirmait lui être fidèle :

[...] le père Rada, provincial, et son compagnon (dont je suivrai la relation dans la plus grande partie de cette histoire, comme de témoins oculaires à ce point dignes de foi qu'on ne peut les contester) [...] <sup>92</sup>.

Pourquoi, en effet, perdre son temps à lire les rapports de Rada et de son confrère (Hierónimo Marín) si *l'Historia* reproduit fidèlement et sans exception les informations qu'ils contiennent ? La lecture de la *Relación Verdadera* – et notamment du passage que nous venons d'examiner sur l'ignorance scientifique des Chinois – n'aurait pourtant conduit personne à estimer, comme le fait Mendoza, qu'il y a en Chine de « grands astrologues » <sup>93</sup>. On imagine en effet assez mal qu'un peuple qui ne sait « rien de la géométrie » et prend les astres pour des hommes puisse en compter. Mais de cela, l'historien espagnol se garde de parler. Nous y reviendrons.

On mesure ici à quel point les témoignages mobilisés par *l'Historia* de Mendoza, par la sélection de l'information que celle-ci opère, peuvent être détournés de leur sens. La *Relación Verdadera* de Rada en est le meilleur exemple. Alors que, si l'on en croit Mendoza, l'œuvre de Rada est sa source la plus importante et surtout la plus fiable, l'image de la Chine qu'elle véhicule est empreinte de sinophobie et tranche ainsi avec le tableau admiratif qui se dégage de *l'Historia*. On se souvient par ailleurs que Mendoza n'a pas consulté toutes ses sources directement. Calvo et Vieira sont lus à travers Barros – qui a lui-même peut-être été lu via Escalante. Pereira est connu de Mendoza par le *Traité* de Da Cruz – lui-même sans doute consulté à travers Escalante –, mais peut-être aussi directement par les *Avisi* – on sait en effet que Mendoza a utilisé des sources jésuites. Rada est ainsi le seul dont on soit sûr qu'il a été lu dans le texte par l'historien espagnol

<sup>92</sup> « [...] el padre fray Herrada, provincial, y su compañero (cuya relación yo seguiré en lo más desta historia, como de testigos de vista y tan fidedignos que no se les puede poner excepción) [...] » (Mendoza I, 2, p. 115).

<sup>93</sup> Mendoza, III, 13, p. 196.

– et l’on vient de voir combien ce dernier s’autorise à prendre des libertés par rapport à cette source de première main. Il apparaît dès lors évident que, quelle que soit l’origine de l’emprunt, Mendoza délaisse tout ce qui ne correspond pas à la représentation de la Chine qu’il entend transmettre à l’Europe. Mais il y a plus. Mendoza, à l’instar de son prédécesseur, Bernardino de Escalante, ne se contente pas de sélectionner les données qui lui conviennent. Il procède également à certaines manipulations, n’hésitant pas à extrapoler à partir d’informations ponctuelles ou à connecter des données parfaitement indépendantes dans ses sources.

## RAPPORTS AUX SOURCES II

Si l’identification systématique des informateurs de Mendoza promet de conduire dans une impasse, l’examen de la construction textuelle progressive du savoir sur la Chine se révèle particulièrement instructif. Il dévoile en particulier les étapes et les mécanismes du processus d’idérialisation auquel les historiens espagnols soumettent leurs sources. Il éclaire aussi, *a posteriori*, les causes et les enjeux du travail correctif effectué par Ricci sur le tableau de la Chine réalisé par ses prédécesseurs. *L’Historia*, on vient de le voir, tend à idéaliser le système administratif et, en particulier, le système judiciaire au moyen d’une sélection orientée de l’information. Plutôt que de relayer la posture ambivalente de ses sources, partagées entre l’éloge d’un système socio-politique parfaitement organisé – et fondé sur le mérite individuel – et la dénonciation d’une cruauté excessive exercée par des mandarins eux-mêmes enclins au vice, à la corruption et à toutes sortes d’injustices, Mendoza présente le gouvernement chinois comme digne d’être imité sur tous les plans. Cette image d’un gouvernement idéal résulte ainsi d’un tri sélectif de l’information véhiculée par ses diverses sources. Or, il arrive que Mendoza, au lieu de choisir les données qui lui conviennent, se prête à certaines manipulations textuelles, issues d’un croisement de diverses sources. Il peut mettre en relation des données parfaitement indépendantes à l’origine, expliciter des liens de cause à effet là où ses informateurs n’en établissaient pas ou se lancer dans des extrapolations suspectes.

C'est à cette seconde pratique, également à l'œuvre chez Escalante, que nous nous intéresserons maintenant. Il apparaît que, même lorsqu'une donnée ethnographique fait unanimement l'objet de commentaires élogieux dans les premières descriptions, les historiens espagnols cherchent à la rendre encore plus admirable au moyen de divers bricolages textuels.

S'il est un domaine dans lequel les auteurs du *xvi<sup>e</sup>* siècle sont unanimes, c'est bien celui des propriétés naturelles de la Chine, vantées pour leur richesse et leur diversité. Mendoza y consacre les chapitres 2 à 4 du premier livre de son *Historia* et Escalante le septième de son *Discurso*. Pour expliquer l'abondance des récoltes et la diversité des produits naturels, l'étendue du pays et les faveurs climatiques dont il bénéficie sont sans cesse invoquées par leurs prédécesseurs. En somme, au *xvi<sup>e</sup>* siècle, la Chine est systématiquement représentée comme le royaume de l'opulence, ce qui lui confère des allures d'immense jardin édénique<sup>94</sup>. Toutefois, à la différence du Nouveau Monde, souvent comparé dans la littérature renaissante à une forme de paradis terrestre, la terre chinoise, selon les historiens espagnols, devrait aussi sa richesse à l'industrie de ses habitants. À la nature luxuriante et indomptée de l'Amérique s'oppose une terre soigneusement cultivée et entièrement soumise aux services de l'homme. En d'autres termes, le Chinois, à la lecture d'Escalante et Mendoza, semble exercer une domination habile et maîtrisée sur la nature. Son ingéniosité lui permet de tirer tout le profit d'une terre particulièrement prodigue et si les campagnes chinoises s'apparentent à un jardin paradisiaque, elles le doivent en grande partie à leurs habitants. L'admiration suscitée par les richesses naturelles apparaît ainsi indissociable de celle que les historiens espagnols éprouvent pour le raffinement et la supériorité de la société chinoise. Dans tous les cas, Escalante et Mendoza ne manquent pas de mettre en rapport la fertilité de la terre et l'ingéniosité du peuple pour expliquer l'abondance de ressources matérielles.

<sup>94</sup> Voir le bel article Clotilde Jacqueland, « Un jardin sous le ciel : la Chine d'après les voyageurs espagnols de la fin du *xvi<sup>e</sup>* siècle », in A-M Brenot et B. Cottret, *Le Jardin : Figures et métamorphoses*, Dijon, Éd. universitaires de Dijon, 2005, p. 279-287.



Mendoza, jamais avare en superlatifs, n'hésite pas à faire de la Chine le « Royaume le plus fertile de tout le monde ». Le rendement exceptionnel de la terre proviendrait, selon lui, de l'heureux concours d'une fertilité naturelle sans pareille et d'un travail assidu et ingénieux des habitants, lui aussi unique au monde :

La bonté et la fertilité de la terre sont améliorées par le travail continu et l'ingéniosité des naturels, laquelle est si grande qu'ils n'épargnent aucune vallée, aucune montagne ni aucun rivage, où ils ne plantent et ne sèment que ce qu'ils savent que le terroir pourra porter et produire, selon sa bonté, comme les arbres fruitiers et les grandes semences de blé, d'orge, de riz, de lin, de chanvre et d'autres choses<sup>95</sup>.

Le caractère hyperbolique de ce propos s'inscrit en réalité pleinement dans la continuité du *Discurso*. Escalante, après quelques considérations sur les conditions climatiques, se montrait en effet déjà aussi admiratif que son compatriote face au savoir agricole des Chinois :

[...] d'où l'on peut comprendre la fertilité [de cette terre], sans doute la plus grande et la plus abondante qu'on connaisse dans le monde, en raison de la capacité des naturels à mettre à profit leur ingéniosité et leur travail continu<sup>96</sup>.

La suite du texte d'Escalante ne laisse aucun doute sur le fait que Mendoza est non seulement allé y chercher des informations, mais aussi des images et des formules :

[...] n'épargnant aucune montagne, aucune vallée ni aucun rivage où tout est planté et cultivé de différentes sortes de

<sup>95</sup> « Ayuda a la bondad de la tierra para la fertilidad el continuo trabajo e industria de los naturales della, que es tanta, que ni perdonan a valles ni a sierras ni riberas donde no planten y siembren todo aquello que entienden que la tierra podrá llevar y producir, según la bondad que tiene, como frutales y grandes sementeras de trigo, cebada, arroz, lino, cáñamo y otras cosas » (Mendoza, I, 3, p. 116).

<sup>96</sup> « [...] por do se puede entender la fertilidad [desta terra], que sin duda es la mayor y mas abundante que se sabe en el mundo, à causa de procurar los naturales de se aprovechar de su industria, y continuo trabajo » (Escalante, VII, f. 31 v°).

fruits et de grandes semailles de blé, d'orge, de riz et d'autres légumes selon la commodité et l'endroit<sup>97</sup>.

On voit bien ici que la cohérence de « l'image ibérique de la Chine », diffusée dans l'Europe renaissante, doit beaucoup à la pratique de l'imitation qui, dans ce cas précis, confine à la simple copie. Mendoza ne se contente toutefois pas de reproduire les mots et les tournures d'Escalante, il les réaménage de manière à insérer de nouvelles données, manifestement inventées de toutes pièces. Chez lui, le savoir agricole des Chinois leur permettrait de déterminer que telle terre est propice à telle semence ou à telle culture et, qui plus est, dans quelle mesure (« ils ne plantent et ne sèment que ce qu'ils savent que le terroir pourra porter et produire »)<sup>98</sup>. Toutefois, si le processus d'idéalisation de la

<sup>97</sup> « [...] no perdonando à sierras, valles, ni riberas, que no estè todo plantado, y cultivado de diferentes generos de frutas, y de grandissimas sementeras de trigo, cevada, arroz, y otras legumbres, segun la comodidad y sitio » (*ibid.*).

<sup>98</sup> Hierónimo Román, dans sa description de 1595, suggère également cette idée. Or, comme on retrouve dans son texte les formules empruntées à Escalante par Mendoza, on peut légitimement en déduire que Román a simplement reproduit la suggestion de Mendoza: « Una de las tierras mas fertiles y abundantes que ay en el mundo es la de la China, parte por el buen temperamento de ella como por el aprovecharse los naturales de su industria y continuo trabajo, porque no perdona las sierras, valles, ni riberas, que no lo tenga todo aprovechado de diversas semillas y arboles que dan fructo, dando a cada tierra lo que produze mejor » (H. Román, *Republica del Reyno de la China. Ordenada por Fray Hieronymo Roman frayle professo de la orden de San Agustin y su Choronista*, 1595, VII, f. 219 r<sup>o</sup>; je souligne; ce texte est disponible en ligne: <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/hroman.htm>). Il existe toutefois, on l'a dit, une version des *Repúblicas del mundo* de 1575, censurée par l'Inquisition espagnole, aujourd'hui perdue. On pourrait ainsi supposer que Román est la source de Mendoza et non l'inverse. Le cheminement de l'information mis en lumière dans ces pages rend cependant cette hypothèse improbable. Il est par ailleurs intéressant de remarquer que Román, alors même qu'il reproduit presque sans nuance les propos de Mendoza et d'Escalante, accuse ce dernier de plagiat: « De todo esto escrivio [fray Gaspar de la Cruz] un libro que llamo tratado de la China, el qual anda impresso en lengua Portuguesa. Este es propiamente, aunque disfraçado el librito que hizo Bernardino de Escalante que se intitula discurso de la navegacion » (Román, *id.*, I, f. 211 v<sup>o</sup>). Ce passage, incontestablement propre à la version de 1595 puisque l'œuvre d'Escalante est postérieure à la première version, témoigne également d'une solidarité entre les ordres religieux. Román semble en effet plaider la cause de son confrère

Chine se poursuit d'Escalante à Mendoza, il se manifeste encore davantage lorsqu'on examine le traitement que ces grandes descriptions de la fin du siècle font subir aux premiers témoignages oculaires. C'est là que le statut de construction textuelle de l'« image ibérique de la Chine » prend tout son sens. L'analyse systématique des premiers témoignages sur la Chine révèle en effet que la mise en rapport de l'ingéniosité chinoise et des richesses naturelles de la terre émane d'un travail sur les sources opéré par les historiens espagnols. Ainsi, le Portugais Melchior Nunhes Barreto, premier jésuite à pénétrer en Chine continentale, s'étonne déjà de la singulière fertilité du sol chinois, mais il ne fait aucune référence à un quelconque génie agricole. Il mentionne seulement que cette fertilité extraordinaire permet aux Chinois de faire trois récoltes annuelles, véritable *topos* de la littérature prémoderne sur la Chine: « la terre donne des fruits trois fois par année: pour être irriguée par ces fleuves (comme je l'ai dit) d'eau douce, la fertilité va croissant »<sup>99</sup>. L'homme, dans ce propos, ne prend aucune part explicite au rendement exceptionnel de la terre. Galeote Pereira s'étonne également des richesses naturelles et évoque « l'abondance du pays »<sup>100</sup>. Il remarque, deux pages plus haut, que chaque parcelle de terre est mise à profit par le peuple: « Ce pays est très peuplé, raison pour laquelle il n'est pas une parcelle de terre qui ne soit cultivée »<sup>101</sup>.

---

augustin Da Cruz, pillé selon lui de manière éhontée par l'historien espagnol. Mendoza, un autre confrère de Román, est quant à lui épargné par ce genre de critique.

<sup>99</sup> « [...] rende la terra frutto tre volte l'anno: aumentandosi la fertilità per esser rigata di questi fiumi (com'hò detto) di acqua dolce ». Barreto, *Avisi particolari*, 1558, p. 33. Mendoza ne manque pas non plus de mentionner les multiples récoltes annuelles et avance même le nombre invraisemblable de quatre: « [...] la tierra es tan fértil que da tres y cuatro frutos al año » (Mendoza, p. 115). Ce type d'exagération, fréquent dans l'*Historia*, obéit évidemment à un processus d'idéalisation. Dans la même logique et sans doute pour renforcer l'assimilation de la Chine à un paradis terrestre, Mendoza va jusqu'à suggérer que le travail de la terre ne demande pas d'effort: « Todo este trabajo les es fácil con la memoria de la libertad con que cada uno goza de su hacienda [...] » (*id.*, p. 116).

<sup>100</sup> « l'abondanza del paese ». Pereira, *Nuovi Avisi*, Venetia, 1565, f. 66r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

<sup>101</sup> « E questo paese molto habitato, per la cual cosa non vi è palmo di terra che non si lavori », *id.*, f. 65v<sup>o</sup>.

Les deux observations reprises par Escalante et Mendoza – la fertilité du sol et l'industrie des habitants – figurent donc déjà chez Pereira comme d'ailleurs chez Da Cruz<sup>102</sup>, mais elles ne sont alors aucunement placées dans une relation de cause à effet. On voit bien ici comment quelques observations ponctuelles, en l'occurrence la récolte triennale et l'omniprésence des cultures agricoles, trouvées çà et là chez divers auteurs, sont mises au service d'un discours hyperbolique qui, sans nier l'extraordinaire fertilité naturelle du sol, permet de faire l'éloge de l'ingéniosité chinoise.

Au savant assemblage de données ethnographiques éparses s'ajoutent certains phénomènes d'extrapolation. Ainsi en va-t-il de l'information selon laquelle autant de Chinois vivraient sur l'eau que sur terre, dont nous avons vu qu'elle est démentie par Ricci. La plupart des témoins oculaires antérieurs à Ricci s'émerveillent devant les innombrables embarcations qu'ils découvrent à leur arrivée en Chine, mais ils n'en tirent pas pour autant des déductions démographiques générales. Vieira remarque déjà que les rivières sont les principales voies de communication de l'empire :

Tous les déplacements et les voyages en terre de Chine se font sur les rivières, parce que tout le pays est sillonné de cours d'eau, de telle sorte qu'on ne peut parcourir deux lieues par voie terrestre sans traverser vingt rivières [...] <sup>103</sup>.

Peu avant de mentionner cette abondance de cours d'eau, le voyageur portugais avait également fait part de son étonnement devant la multitude de navires aperçus lors de son périple : « Ils ont un nombre incalculable de bateaux et de navires, à tel point

<sup>102</sup> Da Cruz consacre le chapitre XII de son *Traité* à « l'abondance de la terre » chinoise et reprend en grande partie le propos de Pereira sur le sujet. Il développe toutefois considérablement les informations avancées par son prédécesseur en évoquant par exemple, comme Barreto avant lui, les « deux à trois récoltes annuelles » de riz. Il n'est cependant jamais question d'un rapport explicite entre la fertilité de la terre et l'ingéniosité des Chinois. Voir *South China in the Sixteenth Century*, Da Cruz, chapitre XII.

<sup>103</sup> « Toda pasajem e caminhos na terra da China he em Rios porque toda a China e cortada dos Rios que não se podem andar duas legoas por terra sem atravessar Vinte Rios [...] » (D. Ferguson, *Letters from Portuguese Captives in Canton*, p. 70).

que j'affirme en avoir vu plus de trente mille grands et petits »<sup>104</sup>. Barreto, lui, écrit qu'« il y a tant de navires dans ce pays, grands et petits, que c'est une merveille »<sup>105</sup>. Pereira, pour sa part, décrit sur près de deux pages les multiples cours d'eau qui rendent la pratique de la pêche très populaire, notant au passage qu'il existe une concentration particulièrement grande d'embarcations dans les estuaires : « Là où ces fleuves se rejoignent pour se jeter dans la mer, il y a une grande quantité de navires [...], lesquels sont si nombreux que, chose incroyable, on ne pêche pas moins d'un poisson par minute »<sup>106</sup>. Quant à Da Cruz, s'appuyant en partie sur les propos de Pereira, il consacre un chapitre entier à la question, dans lequel il propose une description détaillée des différents types de navires, militaires, marchands, de pêche ou encore de logement<sup>107</sup>. Ces premiers témoins occidentaux ne commettent pas l'erreur corrigée par Ricci, mais leur description émerveillée des multiples navires semble avoir incité les historiens espagnols à revisiter les données ethnographiques dont ils disposaient. En clair, de l'information selon laquelle la Chine compte beaucoup de rivières et de navires, les historiens espagnols ont déduit, de leur propre chef, que plus d'habitants vivaient sur l'eau que sur terre.

Faute d'expérience directe, des auteurs comme Escalante et Mendoza se nourrissent d'informations éparées pour produire un discours hyperbolique qui, suite à la large diffusion qu'il connaît en Europe, va déterminer la perception de la Chine dans l'imaginaire occidental. Ce discours n'est pas complètement utopique et mensonger. Toutefois, en développant et en généralisant des données ponctuelles, il contribue à construire une image de la Chine quelque peu distincte de celle que les premiers témoignages occidentaux donnaient à lire. Dans le cas de l'agriculture, le bricolage des sources semble avoir une visée claire : mettre en

<sup>104</sup> « tem barcas e navios lados per baixo sem conto de muitos eu me affirmo que veiria mais de /30000/ antre grandes e piquenos » (*id.*, p. 68).

<sup>105</sup> « vi sono tanti navi in questa tierra, grandi, et piccoli, ch'è una maraviglia » (Barreto, *Avisi Particolari*, 1558, f. 268 v°).

<sup>106</sup> « Dove questi fiumi s'uniscono per entrare nel mare, v'è grande quantità di barche [...], lequali sono tante, che par cosa incredibile, non si fa altro che pescare pesce minuto » (Pereira, *Nuovi Avisi*, 1565, f. 79 v°).

<sup>107</sup> *South China in the Sixteenth Century*, Da Cruz, chapitre IX.

avant le développement de la société chinoise. Dans celui des navires, il semble davantage tendre à satisfaire la soif de *curiosités* des amateurs de littérature de voyage et ainsi à entretenir la fascination occidentale pour l'Empire du Milieu.

Ces déformations découlent également d'une volonté, chez Escalante et Mendoza, de proposer un tableau général de la Chine. Leurs informateurs, qu'il s'agisse de Barreto, Pereira, Da Cruz, Rada ou d'autres, n'ont toutefois connu que les riches et fertiles provinces du Sud (en particulier celles de Fou-kien et de Guangdong)<sup>108</sup>. Tous évoquent, plus ou moins sommairement, l'itinéraire de leur voyage. Le lecteur sait alors que les descriptions qui lui sont proposées se rapportent aux régions visitées par les voyageurs, même si certains auteurs passent parfois du particulier (les contrées parcourues) au général (le pays entier) sans crier gare. Il en va tout autrement des grandes publications géographiques ibériques. Chez Mendoza, la description est placée à l'ouverture de l'œuvre et, bien que l'auteur prenne soin de nommer la plupart de ses informateurs, son objet est explicitement présenté comme étant la Chine entière<sup>109</sup>. Chez Escalante, la description, qui occupe dix chapitres sur seize, est enchâssée dans un cadre narratif, mais elle porte elle aussi sur tout l'empire. C'est là proposer un savoir ethnographique par synecdoque que Matteo Ricci, pour avoir parcouru la Chine du Sud au Nord sur près de trois décennies, a la pleine autorité de corriger.

<sup>108</sup> À quelques exceptions près. Pires et Vieira sont allés jusqu'à Pékin et, même s'ils jouissaient d'une mobilité et d'une liberté extrêmement limitées, ils ont pu décrire quelques aspects de la capitale. Barros, quant à lui, grâce aux livres chinois de chorographie auxquels il a eu accès, donne également des informations sur la Chine du Nord. Il évoque par exemple la grande muraille, évidemment ignorée des premiers témoins oculaires. Mais ces diverses informations sur les autres contrées sont beaucoup trop lacunaires pour fournir aux historiens espagnols un matériau suffisamment riche pour en tirer une description géographique générale.

<sup>109</sup> Dans le premier livre de l'*Historia*, Mendoza, ne serait-ce que par le titre qu'il donne à ses chapitres, affiche son ambition de rendre compte de l'ensemble de la Chine. Il fait le tour des quinze provinces de l'empire, évoque toutes ses frontières et passe en revue ses principaux édifices, alors que l'information essentielle (issue de témoignages oculaires) dont il dispose porte sur les régions côtières du Sud.

## L'IMAGE DE LA CHINE REVISITÉE

Sans introduire de distinctions systématiques entre les différentes régions climatiques du pays, Ricci ponctue sa description de quelques précisions qui tendent à nuancer l'impression d'uniformité véhiculée dans la littérature antérieure. L'« abondance de la terre », explique-t-il, provient certes d'une singulière fertilité du sol, mais également de l'immense superficie de la Chine qui comprend ainsi diverses régions climatiques :

Ce pays étant grand et étendu, non seulement d'est en ouest, comme notre Europe, mais également du nord au sud, il produit plus de variétés de choses qu'aucun autre; du fait qu'il contient davantage de climats, de la variété desquels dépendent les choses qui s'y produisent, les unes recherchant une région froide, d'autres une chaude et d'autres encore une région tempérée<sup>110</sup>.

Au paradis terrestre uniforme que l'ingéniosité des hommes permettrait de mettre entièrement à profit se substitue une explication rationnelle fondée sur la différenciation climatique. Si la Chine produit davantage de matières premières qu'« aucun autre pays », c'est d'abord parce qu'elle est plus vaste et comprend plus de climats. On y trouve ainsi « toutes les choses de l'Europe » auxquelles s'ajoutent certains produits spécifiques, mais pas partout. Ricci signale par exemple que certains fruits, comme le litchi, le kaki ou la banane chinoise, se voient seulement « dans la province de Canton et autres du midi »<sup>111</sup>. Les précisions sont parfois telles qu'on ne peut s'empêcher d'y voir un moyen, pour l'auteur, de faire étalage de sa connaissance profonde de la géographie chinoise : « Dans les quatre provinces les plus méridionales, on trouve la feuille de bétel et l'arbre

<sup>110</sup> « Per essere questa terra grande e stesa, non solo da Levante a Ponente, come la nostra Europa, ma anco dal settentrione al mezzo giorno produce insieme più varietà di cose che altra nessuna; posciachè contiene più varietà di Climi, da la varietà de' quali dipendono le cose che si producono, ricercando una terra fredda, altre caldo et altre temperata » (Ricci, *Della entrata*, p. 12).

<sup>111</sup> *Ibid.*



d'Areca »<sup>112</sup>. Ce genre de distinctions géographiques n'intervient d'ailleurs pas uniquement dans la description de la nature chinoise. On en trouve aussi dans les passages traitant de pratiques culturelles. Ainsi, alors qu'il parle de certaines fabrications artisanales en laine, Ricci précise :

On se sert surtout de [ces tapis] dans les régions septentrionales, lesquelles, bien qu'elles ne soient pas plus proches du pôle nord que les nôtres, sont au moins aussi froides si ce n'est davantage; les eaux des lacs et des très grands fleuves y gèlent, sans qu'on puisse bien en savoir la cause<sup>113</sup>.

L'aveu d'ignorance – quant à la cause du gel des eaux septentrionales malgré un froid relatif – met ici en valeur un savoir beaucoup plus conséquent, celui de l'expérience et du témoignage oculaire. En concédant qu'il ne s'explique pas le phénomène physique, Ricci rappelle implicitement que lui, à la différence de ceux « qui ne sont jamais venus en Chine et ont tout appris de la bouche des autres »<sup>114</sup>, a voyagé dans le Nord du pays et vu les eaux gelées de ses propres yeux.

À ce genre de distinctions géographiques qui tendent à nuancer l'impression d'uniformité de l'image ibérique de la Chine répond, dans les *Mémoires*, une tendance à mettre en évidence les différences culturelles de la société chinoise – des différences internes comme des différences par rapport à l'Europe. De même que le paysage chinois, sous la plume de Ricci, gagne en contrastes et en nuances, les coutumes et les croyances acquièrent une spécificité qu'il n'est plus possible d'appréhender à travers le seul prisme du regard européen. Les coutumes comme les croyances sont multiples, propres à des régions ou à des classes sociales, aux milieux ruraux ou au contraire urbains. Elles varient également dans le temps – Ricci considère en effet l'évolution de certaines pratiques culturelles, en particulier religieuses. Surtout, elles

<sup>112</sup> « Nelle quattro provincie più al mezzo giorno vi è la foglia del *Betre*, e l'albero di *arecca* » (*id.*, p. 13).

<sup>113</sup> « Di [questi tappeti] l'uso è maggiore nelle parti settentrionali, le quali, sebene non stanno in tanta alteza di polo come le nostre, imperò il freddo è maggiore o uguale, congelandosi le acque de' lachi e de' grandissimi fiumi, senza potersi saper bene la causa di ciò » (*id.*, p. 15).

<sup>114</sup> Cf. *supra*, p. 33, note 7.

échappent souvent à la perspective analogique. Ricci ne néglige évidemment pas de souligner les rapports entre traditions chinoises et traditions chrétiennes, mais il ne dissimule pas non plus leurs différences irréductibles. Il met ainsi en évidence le fonctionnement propre de la société chinoise, de ses savoirs et de son système de croyances. Lorsqu'il décèle des ressemblances entre sa culture d'accueil et sa culture d'origine, il ne conclut jamais à une identité. La Chine, chez lui, apparaît admirable à bien des égards, mais elle n'a rien d'idéal. Elle est au contraire ancrée dans une réalité qu'il cherche à déployer sous les yeux du lecteur. Sa terre est certes fertile et abondante, mais elle n'est pas paradisiaque. Ses habitants sont ingénieux, mais ils auraient aussi beaucoup à apprendre des savoirs et des techniques occidentales. Son système politique et judiciaire est bien réglé, mais il a bien des failles et des défauts. Les mandarins n'exercent pas tous leur charge avec le même zèle: certains sont justes et d'autres corrompus. Bref, dans les *Mémoires*, l'image de la Chine apparaît soudain plus nuancée et plus complexe, parfois même contradictoire, ce qui lui confère une réalité que les descriptions ibériques, en voulant la dépendre sous son plus beau jour, finissent par lui confisquer.

L'intention explicite de faire de son œuvre la référence majeure en matière de savoir sur la Chine ne conduit toutefois pas Ricci à rompre tout lien avec la littérature géographique renaissante. Le jésuite semble au contraire vouloir inscrire ses *Mémoires* dans la continuité de cette littérature. Tout se passe en effet comme s'il entendait adapter sa propre description à « l'image ibérique de la Chine »: c'est là le premier maillon de la chaîne d'accommodation à laquelle son œuvre paraît soumise. L'entreprise ethnographique riccienne viserait en ce sens à redéfinir une image préexistante en prenant soin de lui laisser son aspect originel tout en la détaillant et, surtout, en la soumettant à de nouvelles visées stratégiques. Pour imposer à son lecteur « sa » vision de la Chine et le disposer ainsi à partager son point de vue sur les conditions nécessaires au succès de la rencontre interculturelle, Ricci semble en effet avoir renoncé à rompre avec le cadre textuel auquel le corpus presque centenaire des écrits occidentaux sur la Chine avait familiarisé l'Europe. Car le jésuite, qu'il destine son œuvre aux

futurs missionnaires, aux autorités romaines ou plus largement à un public mondain, décrit principalement la Chine pour parler de ses dispositions à intégrer le giron de l'Église universelle<sup>115</sup>.

Ainsi, lorsqu'à l'ouverture de ses *Mémoires*, il fait mine de s'apprêter à faire table rase de toutes les descriptions antérieures, c'est paradoxalement pour mieux inscrire son propos dans la continuité de celui de ses prédécesseurs. En ne donnant aucune référence explicite à la littérature géographique renaissante, il fait croire à des points de convergence inopinés alors que « son » tableau de la Chine est de toute évidence dépendant de cette littérature. Afin de mieux faire passer les nuances qu'il entend apporter et de proposer un nouveau regard sur les traditions chinoises dont il s'emploie à déployer les spécificités, Ricci mobilise en effet un cadre textuel préexistant. En ce sens, le rapport qu'entretient la description riccienne avec la littérature géographique renaissante est d'ordre purement stratégique. Le jésuite, on s'en doutait, n'a pas besoin de sources occidentales pour dire la Chine. L'« image ibérique de la Chine » ne lui apprend rien, mais il en tient incontestablement compte et l'absorbe même en partie, de manière à ce que sa propre description devienne la seule autorité en la matière.

<sup>115</sup> Contrairement à Joseph Shih S.J., qui considère le livre I des *Mémoires* de Ricci comme indépendant des quatre suivants et va même jusqu'à inviter le lecteur à « commencer directement par le livre II », je pense que la description ethnographique (livre I) est déterminée par le récit de l'aventure missionnaire (livres II à V). Pour le point de vue de J. Shih, voir Matthieu Ricci, Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)*, éd. J. Shih, G. Bessière et J. Dehergne, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Christus, 1978, p. 10). Quant à G. Ricciardolo, il s'étonne que Ricci ait pris la peine d'écrire cette description, sous prétexte que toutes les informations qu'elles proposent figurent déjà dans des publications européennes – et de manière plus détaillée. Il en conclut que Ricci n'est pas l'auteur du premier livre des *Mémoires* (G. Ricciardolo, *Oriente e Occidente*, p. 38). Or, on constate que ce livre ne contient pas seulement de nouvelles données ethnographiques, mais qu'il obéit également à un nouveau regard sur la Chine et qu'il est surtout nécessaire à l'intelligence du récit missionnaire. Vito Avello, qui conteste également la thèse de Ricciardolo, estime pour sa part que le livre I est « aussi le fruit d'un recyclage de sources européennes » mais que Ricci « devait disposer d'un *background* élargi » (*L'œuvre italienne de Matteo Ricci, op. cit.*, p. 160-161). Il ne prête toutefois aucune fonction stratégique à la description riccienne de la Chine et considère qu'elle véhicule « une information utile et curieuse » répondant « aux prescriptions d'Ignace » (*id.*, p. 354).

La seule structure du premier livre des *Mémoires* me semble déjà obéir à ce processus d'accommodation textuelle. Après un chapitre d'ouverture à caractère métadiscursif qu'il nous faudra examiner en détail (« De la raison d'écrire cette histoire et de la façon dont il faut s'y prendre »<sup>116</sup>), Ricci consacre neuf chapitres à la description ethnographique. Or, à y regarder de près, il apparaît que plus on avance dans la lecture, plus on rencontre des informations inédites. Les chapitres 2 à 4 revisitent les principaux *topoi* véhiculés par la littérature géographique renaissante en les précisant. Il est en effet tour à tour question de la grandeur du royaume et de l'ancienneté de sa civilisation (chapitre 2), de la fertilité des terres et de la richesse matérielle du pays (chapitre 3), de l'ingéniosité des habitants et de leurs coutumes raffinées (chapitre 4). Jusque-là, le lecteur familier des descriptions antérieures se retrouve, la plupart du temps, en terrain connu. Les données géographiques, historiques, les considérations sur les qualités naturelles de la Chine et sur la vie quotidienne de ses habitants le confortent dans sa perception d'un pays abondant où les hommes apparaissent soucieux de faire fructifier les richesses que la terre leur fournit. Sans pour autant marquer une franche rupture par rapport aux descriptions précédentes, les chapitres 5 et 6, consacrés respectivement aux arts libéraux et au gouvernement, apportent leur lot d'informations inédites. Des considérations sur la science morale inspirée de Confucius – un nom jusque-là inconnu en Europe – et une description minutieusement détaillée du système d'examens donnant accès aux charges officielles viennent ainsi étoffer l'image déjà familière d'une nation vertueuse et bien gouvernée. Mais le véritable tournant se produit à l'ouverture du chapitre 7, lorsque Ricci, alors qu'il s'apprête à décrire les « courtoisies » et « quelques rites » nationaux, assimile la Chine au royaume du paraître. Étrangement, la courtoisie, signe d'une société raffinée, fait l'objet d'un jugement négatif. Alors que l'importance des marques de politesse aurait pu être mobilisée dans le cadre d'un éloge de la civilité chinoise,

<sup>116</sup> « Della Causa di scrivere questa Istoria e del modo che in essa si ha da procedere » (Ricci, *Della entrata*, « Libro primo », chap. 1, p. 5). Nous procéderons à l'analyse détaillée de ce passage au troisième chapitre de cette enquête.

Ricci déplore en effet que « ceux qui attachent beaucoup d'importance au paraître ne tiennent pas compte de l'être »<sup>117</sup>. Puis il détaille dans toute la suite de ce long chapitre, sans émettre d'autres jugements de valeur, les différentes manifestations de cette civilité affectée avant de conclure sur la question plus épineuse des rites funèbres et nuptiaux et des fêtes solennelles de l'empire. Le chapitre 8, dans lequel des données factuelles sur l'apparence physique des Chinois se mêlent à d'autres considérations sur les coutumes, vient clore le « volet culturel » de la description pour laisser place à la grande question, à peine survolée ou traitée de manière fort confuse dans la littérature pré-riccienne, des croyances et des religions de la Chine. Celles-ci sont présentées en deux chapitres, le premier étant consacré aux « superstitions » et aux « erreurs » (chapitre 9) et le second aux « sectes » (chapitre 10).

Ce rapide survol permet déjà de constater que l'organisation tripartite de ce livre (nature, mœurs et croyances) répond à une progression linéaire vers l'inédit. En outre, plus on avance dans le texte, plus le projet d'évangélisation est concerné par l'objet du discours. Parallèlement, plus l'objet ethnographique entre en résonance avec le projet d'évangélisation, plus le discours se distingue des descriptions pré-ricciennes, que ce soit par la nouveauté de ses objets ou par la nouvelle représentation à laquelle ils sont soumis. D'un point de vue macrotextuel, le discours ethnographique riccien me semble par conséquent déjà témoigner d'une volonté de faire coïncider fonction informative et visée stratégique. Cette double fonction, nous l'avons vu, est inhérente à toute description ethnographique renaissante. Il existe toutefois une différence notable, à cet égard, entre les grandes descriptions ibériques de la fin du siècle et celle de Ricci : alors que les premières construisent leur objet (le tableau de la Chine) par une sélection et un savant assemblage de données éclectiques et parfois contradictoires pour le montrer sous son plus beau jour, la seconde procède à l'accommodation textuelle d'un objet préexistant (la représentation occidentale de la Chine à la fin de la Renaissance) pour le redéfinir et le réorienter vers d'autres fins.

<sup>117</sup> « quei che molto si danno allo steriore tengono manco conto con l'intiore » (Ricci, *Descrizione della Cina*, p. 84).

Chez Ricci, la Chine a bien un nouveau visage, un visage où l'on retrouve les traits brossés par les historiens espagnols, mais où réapparaissent certains défauts repérés par les premiers témoins oculaires et où surgissent d'autres failles jusque-là inaperçues. C'est que l'enjeu de la description ethnographique ne se limite plus seulement à susciter l'admiration du lecteur pour un pays qui surpasserait l'Europe en tout point. Il s'agit désormais de lever le voile sur un monde avec lequel le dialogue interculturel a déjà donné quelques fruits, mais qui, bien qu'admirable à bien des égards, demeure très réticent à traiter avec les étrangers. Il n'est par conséquent plus temps de masquer les travers de la société chinoise et les obstacles qu'elle oppose à la rencontre avec l'Europe chrétienne. Il s'agit au contraire de cerner sa spécificité et de révéler sa différence. À la différenciation climatique mobilisée pour expliquer la richesse naturelle de la terre répond ainsi, nous y reviendrons en détail dans le troisième chapitre, une représentation différentielle des traditions culturelles à même de définir la disposition des Chinois à embrasser le christianisme. En somme, si la Chine continue d'être attrayante sous la plume de Ricci, elle exhibe les conditions auxquelles les missionnaires devront se plier s'ils entendent l'ouvrir à la religion chrétienne.

## CONCLUSIONS

La littérature renaissante sur la Chine se présente comme la réécriture continuelle d'un corpus qui s'alimente lui-même. C'est à partir de quelques témoignages oculaires (Vieira, Calvo, Barreto, Pereira, Da Cruz et Rada) et de sources chinoises que se construisent les premières descriptions substantielles de l'Empire du Milieu. Plus on avance dans le xvi<sup>e</sup> siècle, plus les sources sont nombreuses et difficilement identifiables du fait qu'elles sont passées de textes en textes, que ces mêmes textes sont eux-mêmes devenus des sources et qu'on ignore souvent à quelle étape de leur cheminement l'auteur qui en use – soit en en recopiant des extraits soit en relayant les informations qu'elles véhiculent – est allé les chercher. Il est toutefois indéniable que cette singulière tradition textuelle culmine dans l'*Historia* de Juan González de Mendoza. Bien qu'elle soit légèrement nuancée et sensiblement

affinée par les jésuites et en premier lieu par Matteo Ricci, l'image de la Chine que cette œuvre propose ne connaît pas de profondes altérations durant près de deux siècles. Elle est ainsi le point de départ de la « légende chinoise » qui a tant influencé Leibniz et les Lumières. Evoquant la cohérence de cette image construite à partir de sources multiples et contradictoires, Donald F. Lach qualifie le travail de Mendoza d'admirable « tour de force »<sup>118</sup>. Les raisons du succès immédiat et durable de ce texte à travers toute l'Europe résident précisément, on s'en doute, dans l'habile manipulation des sources dont il est issu et dans sa capacité à satisfaire la curiosité croissante du lectorat hispanophone par un tour d'horizon du savoir sur la Chine. La fameuse ambassade japonaise emmenée par Valignano à Lisbonne, Madrid, Rome et plusieurs autres villes italiennes en 1585 a sans doute aussi contribué à la large diffusion de ce livre, paru la même année. Destinée à convaincre Philippe II de ne pas céder aux tentations belliqueuses, *l'Historia* ne laisse planer aucun mystère sur les raisons pour lesquelles elle présente un tableau totalement favorable de la Chine et de ses habitants, un tableau qui s'est imposé dans l'imaginaire européen de l'époque. Le succès exceptionnel de *l'Historia* a par ailleurs eu pour conséquence de reléguer dans l'ombre – voire de jeter dans l'oubli – tout un corpus de textes dont les valeurs documentaire et littéraire sont souvent manifestes. Le *Discurso* d'Escalante, premier texte sur la Chine rédigé en espagnol, est sans aucun doute l'ouvrage dont le succès public a le plus souffert – et peut-être devrions-nous dire le plus injustement souffert – de la gloire de *l'Historia*. Mendoza y puise si largement qu'il finit par l'absorber. Il en recopie d'importants passages alors même que le nom d'Escalante n'apparaît que dans l'« Avertissement » de certaines éditions tardives<sup>119</sup>. Quant

<sup>118</sup> En français dans le texte. Lach, *Asia in the making of Europe*, II, p. 763.

<sup>119</sup> Lara Vilà affirme que Mendoza n'a pas lu Da Cruz et Barros dans le texte et que toutes les informations et citations empruntées à ces deux auteurs viennent en réalité de l'œuvre d'Escalante (*Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, p. LII, note 68 et p. LXXIV, note 91). Le *Discurso* d'Escalante fonctionnerait ainsi comme relais entre les premières grandes descriptions portugaises de la Chine et *l'Historia* de Mendoza. Il convient dès lors de nuancer le propos de Donald F. Lach qui accuse Mendoza de taire le nom d'un de ses principaux informateurs. On ne saurait en effet reprocher à l'historien espagnol de ne pas mentionner le nom de



aux textes portugais les plus importants sur le sujet (Da Cruz et Barros), la faible diffusion qu'ils ont connue est davantage imputable au statut périphérique de leur langue qu'au rayonnement ultérieur de l'œuvre de Mendoza<sup>120</sup>. Sans leur concours toutefois, le savoir renaissant sur la Chine serait presque réduit à néant. Avant le premier voyage de Martín de Rada (1575), tous les témoignages oculaires émanent de marchands, de missionnaires, de soldats ou de navigateurs portugais, à quelques exceptions près (Corsali, Empoli).

On peut donc à juste titre considérer l'idéalisation de la Chine comme le résultat d'une manipulation des sources portugaises opérée par les historiens espagnols – un travail qui continue à s'affiner d'Escalante à Mendoza. À ce titre, Carlos Sanz affirme que ce sont les Espagnols et non les Portugais qui ont découvert la Chine, si l'on comprend le terme « découvrir » au sens de « donner forme à ce qui était inconnu »<sup>121</sup>. Or, la « forme » donnée à cette Chine textuelle peut s'appréhender par le biais des *topoi* qui la constituent. Parmi ceux-ci, on distingue ceux qui faisaient l'unanimité avant Escalante et Mendoza – la richesse agricole par exemple – de ceux que le *Discurso* et l'*Historia* ont construits à partir d'un réservoir livresque – le génie agricole par exemple.

La perfection du système administratif chinois est sans aucun doute le *topos* le plus déterminant à l'égard de la perception

---

João de Barros s'il n'en a pas fait usage. Il est toutefois incontestable que Mendoza a cherché à dissimuler des emprunts considérables (les passages manifestement copiés d'Escalante, examinés dans ce chapitre, en sont la preuve). Pour les accusations de plagiat portées par Lach à l'encontre de Mendoza, voir *Asia in the Making of Europe*, II, p. 747-748. Pour la mention d'Escalante dans l'« Avertissement » de certaines éditions tardives de l'*Historia*, voir par exemple l'édition française de 1606 (*Histoire du Grand Royaume de la Chine*, Paris, éd. Jean Arnaud, 1606, p. III r°).

<sup>120</sup> Da Cruz semble toutefois avoir été beaucoup utilisé sans que son nom ne soit cité. Mendoza n'est donc de loin pas le seul à l'avoir fait. Si l'on en croit Lara Vilà, qui s'appuie sur les travaux de Roque de Oliveira, la liste des auteurs qui n'ont pas rendu justice au missionnaire portugais est vertigineuse: Do Couto, Sasseti, Mendes Pinto, Valignano, Román, Lucena et Alvares do Oriente. Voir *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, p. LII, note 68.

<sup>121</sup> Bernardino de Escalante, *Primera historia de China*, comentada y publicada por C. Sanz, Victoriano Suarez, Madrid, 1958, « Introducción ».

occidentale de la Chine à la fin de la Renaissance. C'est aussi précisément là que Mendoza – à la suite d'Escalante – est allé le plus loin dans la manipulation de ses sources puisqu'il ne s'est pas contenté d'éclipser les critiques des victimes malheureuses de la justice chinoise, mais qu'il a aussi sélectionné les données véhiculées par les textes qui en présentaient l'image la plus favorable. Ainsi, alors que Da Cruz se montre presque systématiquement élogieux à l'égard de la justice chinoise<sup>122</sup>, les quelques réserves qu'il émet sur la corruption des mandarins ou le pouvoir grandissant des eunuques sont gommées par les historiens espagnols. Du bruit répandu par Pereira et Da Cruz sur le bon fonctionnement de la justice chinoise, on finit par entendre, chez Escalante et Mendoza, que celle-ci est parfaite.

Un autre *topos*, que ces historiens ne font que relayer dans la mesure où il fait déjà l'unanimité chez ceux qui l'abordent avant eux, est le peu de fermeté des croyances. Tous les auteurs du *xvi<sup>e</sup>* siècle qui évoquent la question religieuse, et notamment les pratiques idolâtres, s'empressent d'ajouter que les Chinois font peu de cas de leurs idoles. De là à en déduire que le christianisme serait facilement embrassé par le peuple, il n'y a qu'un pas que beaucoup ne manquent pas de franchir. Mendoza, lui, non content de cette déduction pourtant porteuse d'espoir, affirme que le système de croyances en Chine, une fois débarrassé de ses pratiques idolâtres, « a l'apparence de la Vérité et paraît conforme aux principes de Notre Sainte Foi Catholique »<sup>123</sup>.

Loin d'enthousiasmer Ricci, cette « apparence de Vérité », que le jésuite repère également dans les traditions bouddhistes et taoïstes, va susciter chez lui, nous y reviendrons en détail, la plus grande méfiance. Si la description riccienne ménage elle aussi une place à cette vision analogique, elle évite toujours de conclure à l'identité lorsqu'elle décèle des ressemblances interculturelles. Ainsi, la représentation des religions chinoises, dans les *Mémoires*, se démarque radicalement de celle de Mendoza, qui s'appuie sur la thèse de l'évangélisation de la Chine par saint Thomas. Au lieu

<sup>122</sup> La description élogieuse de la justice chinoise, chez Da Cruz, provient, pour rappel, de sa lecture du rapport de Pereira.

<sup>123</sup> « tiene apariencia de verdad y conformidad con la cosas de Nuestra Sancta Fe Católica » (Mendoza, II, 6, p. 145).

de fonder l'analogie entre christianisme et croyances chinoises sur l'hypothèse d'une filiation ancienne, Ricci se tourne en effet vers l'espoir que ce peuple embrassera la foi chrétienne en vertu de la Loi naturelle à laquelle il obéit. On retrouve là un autre *topos* important, selon lequel les Chinois sont doués de raison et d'entendement et possèdent de profondes connaissances en matière de philosophie morale et naturelle. Le lien entre philosophie morale chinoise et doctrine chrétienne apparaît aussi chez Mendoza, mais ce dernier, fidèle à sa perspective généalogique, y voit une conséquence heureuse de la prédication de saint Thomas :

Il y a dans ce royaume tant de principes moraux qui concordent avec ceux de notre religion chrétienne, que cela laisse penser que ce peuple fait preuve d'une grande intelligence en matière de connaissances naturelles et qu'il est vraisemblable que le saint apôtre dont nous avons parlé leur a laissé, par sa prédication, l'occasion d'entreprendre des choses vertueuses<sup>124</sup>.

Dans le domaine de la philosophie et de la religion, l'éloge de la Chine ne repose pas, chez Mendoza, sur les qualités intrinsèques de sa civilisation, mais sur ce qu'elle a su conserver du message autrefois apporté d'Occident. Au fond, à en croire l'historien espagnol, tout ce qu'il y a d'admirable chez les Chinois en matière de connaissances morales et religieuses est issu des enseignements de l'Église chrétienne. La sagesse et les doctrines chinoises n'ont en soi rien de remarquable. C'est là ce qui différencie fondamentalement l'*Historia* de la description riccienne. Mendoza et Ricci se montrent tous deux optimistes à l'égard de l'évangélisation de la Chine, mais tandis que le premier fonde son optimisme sur l'expansion passée du message chrétien, le second est persuadé que la sagesse chinoise, qui ne doit rien à l'Occident, peut trouver un accomplissement dans le christianisme. Son action missionnaire comme ses *Mémoires* sont entièrement conditionnés par cette conviction. À l'hypothèse d'une

<sup>124</sup> « Hállanse en este reino tantas cosas morales que simbolizan con las de nuestra religión cristiana, que se deja entender ser la gente de mucho entendimiento en lo natural, y que es verisímil que el sancto apóstol de quien hemos tratado les dejó con su predicación, ocasión para emprender cosas que denotan virtud » (Mendoza, II, 6, p. 147-148).

rencontre passée, Ricci substitue les conditions de possibilité d'une rencontre future.

On touche ici à l'un des enjeux principaux de la représentation de la Chine à la Renaissance. Quelle que soit l'orientation idéologique des diverses descriptions évoquées jusqu'ici, la question ultime consiste à déterminer la position que l'Occident doit adopter face à la Chine. Que les descripteurs soient des marchands, des politiques ou des religieux, leurs écrits visent toujours – plus ou moins explicitement – à définir les meilleures relations possibles, en fonction de leurs intérêts, avec cette immense puissance réticente à traiter avec les étrangers. Or, s'il est une question qui fait l'unanimité, c'est bien celle de la nécessité de convertir le peuple chinois au christianisme. Les avis divergent sur la méthode à adopter, certains – les captifs portugais notamment – ne font qu'effleurer la question, mais il n'est pas un seul texte occidental qui conteste à l'Europe son devoir d'évangéliser le monde.

Mendoza pense avant tout, on l'a vu, à promouvoir des relations pacifiques. Il s'emploie par conséquent à fondre les différentes images antérieures de la Chine en une seule, élogieuse et surtout apte à servir son projet. Une intention plus précise se dessine dans les pages qui touchent aux questions religieuses. Pour convaincre les Chinois d'embrasser le christianisme, il lui apparaît nécessaire de raviver en eux le souvenir du message chrétien, oublié mais répandu quelques siècles plus tôt par saint Thomas. Matteo Ricci s'inscrit en faux contre ce parti pris et toute sa description ethnographique, nous y reviendrons en détail, tend à définir les conditions d'une rencontre entre deux peuples qui se ressemblent certes à bien des égards, mais qui ne partagent pas de passé commun et qui se sont développés indépendamment l'un de l'autre. Ricci n'évoque pas les différentes postures de ses prédécesseurs à l'égard de l'évangélisation de la Chine. Il ne juge pas non plus nécessaire, au cas où l'hypothèse soulevée au début de ce chapitre sur sa connaissance de l'*Historia* s'avérerait correcte, de corriger explicitement certains mensonges grossiers de Mendoza. Alors que les jésuites sont entrés en Chine depuis trois ans et qu'ils ont obtenu du pape le monopole de son évangélisation, Mendoza n'a pourtant pas hésité à tourner les choses en faveur de son ordre :

[...] le roi de Chine, désireux de recevoir, pour lui et ceux de son royaume, la foi catholique et la doctrine de l'évangile, a sollicité des religieux, et en particulier de l'ordre de saint Augustin, qui furent les premiers découvreurs de ce Royaume et ceux qui y entrèrent en premier<sup>125</sup>.

Malgré la concurrence entre les ordres pour obtenir l'exclusivité de l'apostolat dans le Céleste Empire, les jésuites, lorsque paraît *l'Historia* en 1585, ne se sont apparemment pas sentis menacés par cette imposture. Ils n'ont pas jugé nécessaire de crier au mensonge ni même de chercher à démarquer leurs écrits de *l'Historia*, en dépit de l'immense succès de cette œuvre qu'ils ne pouvaient ignorer. D'abord trop occupés à leur projet missionnaire, puis sans doute confiants dans leur puissante machine éditoriale, les premiers jésuites de Chine ne s'en sont en effet jamais pris explicitement à l'historien augustin – *l'Historia* s'immisçait pourtant dans une tradition textuelle qui devenait peu à peu la leur. Ils ont confirmé à bien des égards les informations avancées par les historiens espagnols, en ont démenti quelques-unes, mais jamais de manière polémique, pour façonner une nouvelle représentation de la Chine dont le chapitre suivant exposera les premières étapes de construction. Nous verrons que le réservoir de données ethnographiques utilisé par Mendoza, s'il a aussi alimenté la production textuelle jésuite, a en premier lieu été utilisé pour définir une stratégie missionnaire. La méthode accommodative élaborée par Alessandro Valignano et mise en pratique par Matteo Ricci semble effectivement en partie tributaire du savoir ethnographique procuré par la littérature ibérique. Or, cette méthode connaît d'importantes modifications au

<sup>125</sup> « [...] el rey de China, con gana de recibir él y los de su reino la fe católica y doctrina del evangelio, ha enviado a pedir religiosos, y en especial de la orden de San Agustín, que fueron los primeros descubridores deste Reino y los que primero entraron en él » (Mendoza, « Al lector », p. 103). Escalante, contrairement à Mendoza, rend à cet égard hommage aux jésuites en reconnaissant à François Xavier l'initiative de l'évangélisation de la Chine : « Le premier à entreprendre cette œuvre catholique fut François Xavier, l'un des sept premiers religieux de la Compagnie, et le premier qui vint au Portugal et passa en Inde et, de là, en Chine ». (« El que primero emprendió esta obra tan católica fue el maestro Francisco Xavier, uno de los siete religiosos de la primera confirmación de la Compañía, y el primero que vino a Portugal y pasó a la India, y dende allí a la China » ; Escalante, XVI, p. 90).

fil de l'aventure missionnaire de Ricci et ces changements entrent souvent en résonance avec les erreurs et imprécisions des descriptions – ibériques ou proprement jésuites – rédigées au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle. Lorsque la réalité du terrain dément les informations diffusées par la littérature géographique, les jésuites reconsidèrent leurs pratiques missionnaires. La description riccienne, dont la rédaction définitive est entreprise à la fin de la vie de l'auteur, en rend implicitement compte. Fort de sa longue expérience chinoise, Matteo Ricci est à même de confirmer ou d'infirmer l'information précédente. Reste que pour comprendre les spécificités de cette description, l'examen de l'arrivée des jésuites sur les côtes chinoises, au milieu du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, de leur incapacité à s'installer à l'intérieur du pays et surtout des premiers écrits qu'ils diffusèrent à ce sujet paraît incontournable. Il existe, à partir de saint François Xavier, une obsession jésuite de la Chine; une obsession qui ne fait que croître devant les refus successifs opposés par les autorités Ming aux multiples demandes de résidence. Ces refus ont toutefois eu le mérite d'inciter les missionnaires de la Compagnie à développer une connaissance profonde de la société chinoise. Lorsqu'ils s'installent officiellement pour la première fois en Chine continentale (1583), les pionniers de la mission en savent en effet déjà beaucoup sur son système politique, sa géographie, ses doctrines religieuses. Ils sont également capables de communiquer dans la langue principale, c'est-à-dire le langage de cour ou « mandarin », utilisé dans tous les milieux officiels. Ces connaissances, ils les doivent en partie aux premières descriptions ibériques, mais aussi à la littérature chinoise étudiée à Macao et aux écrits de leurs prédécesseurs, tous malheureux dans leurs tentatives d'entrer dans le Céleste Empire. Au cours des trois décennies qui précèdent cette date capitale de l'histoire des relations entre la Chine et la Compagnie de Jésus (1583) émergent quelques traits caractéristiques de l'image jésuite de la Chine qui va s'imposer en Europe pour près de deux siècles, à partir de la publication remaniée des *Mémoires* de Matteo Ricci en 1615. Il s'agit dès lors de mettre en lumière les diverses étapes de cette construction textuelle et d'essayer de comprendre comment la description ethnographique jésuite a d'abord été mise au service de la définition du projet missionnaire avant de tendre, chez Matteo Ricci, à le justifier.

## CHAPITRE II

# ENQUÊTES JÉSUITES

En dépit de l'immense succès rencontré à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle par l'*Historia de las cosas más notables del reino de la China* de l'augustin Juan González de Mendoza, les jésuites vont par la suite exercer un monopole presque sans partage sur l'écriture de la Chine. L'autorité quasi exclusive du corpus jésuite sur cette partie du monde est toutefois le fruit d'un long processus. De François Xavier à Matteo Ricci en passant par Melchior Nunhes Barreto, Giovanni-Pietro Maffei, Michele Ruggieri, Alessandro Valignano et Diego Pantoja, la représentation jésuite de la Chine se construit progressivement avant de se cristalliser dans l'*Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine*, publiée par Nicolas Trigault en 1615. Grâce au succès et à la grande diffusion de cette œuvre à travers l'Europe, mais aussi parce que les jésuites représentent la grande majorité des Occidentaux présents dans le pays, la production textuelle de la Compagnie de Jésus devient la référence incontournable pour quiconque cherche à s'informer sur l'Empire du Milieu. La perception occidentale de la Chine est alors orchestrée par les jésuites durant près de deux siècles, au moins jusqu'aux fameuses *Lettres édifiantes et curieuses*, dont le dernier volume paraît en 1776. Nous verrons dans le dernier chapitre de cette enquête que l'œuvre de Trigault modifie l'image de la Chine soigneusement construite par Ricci et qu'en devenant elle-même la référence en la matière, elle éclipse certaines caractéristiques fondamentales du discours riccien. Mais avant de considérer ce discours et les altérations dont il fait l'objet pour sa publication, j'aimerais ici examiner la construction de la représentation jésuite de la Chine avant l'intervention de Ricci. Il s'agira de saisir les rapports – de ressemblance et de dissemblance, mais aussi d'influence – que cette représentation entretient avec son pendant ibérique dont on a vu, au chapitre



précédent, qu'il culminait dans l'œuvre de Mendoza. En réalité, même si la plupart des écrits jésuites fonctionnent également comme sources de l'historien espagnol, ceux-ci font peu à peu montre d'une spécificité que l'*Historia* tend à faire disparaître et qu'il s'agit dès lors d'interroger. C'est donc à la première phase de construction de l'image jésuite de la Chine que nous porterons d'abord notre attention, à celle qui précède l'implantation de la Compagnie à l'intérieur du pays et, par conséquent, l'expérience directe de l'Empire du Milieu.

## DES MOLUQUES À CANTON

La première évocation de la Chine dans la production textuelle de la Compagnie apparaît en annexe d'une lettre de François Xavier, rédigée en mai 1546 à Amboine, dans les Moluques, s'adressant aux compagnons de la première heure. L'archipel indonésien est alors en voie d'islamisation et le père des missionnaires, en sa qualité de nonce apostolique, demande qu'on y envoie des prêtres pour évangéliser au plus vite les âmes que l'Islam n'a pas encore gagnées. Au besoin urgent de concurrencer l'Islam dans les Moluques et les Célèbes s'ajoutent, dans ce texte, les traces d'un vieux rêve, hérité du Moyen Âge chrétien et fondé sur l'existence supposée du Royaume du Prêtre Jean : la présence d'un peuple chrétien aux confins de la Chine permettrait de prendre l'Islam en tenaille. Xavier n'a certes pas la conviction que ce royaume a existé, mais il n'écarte absolument pas l'hypothèse selon laquelle des descendants du Prêtre Jean habiteraient une contrée cachée d'Extrême-Orient. En ce sens, la Chine suscite d'abord l'intérêt du jésuite parce qu'elle pourrait abriter des chrétiens :

J'ai rencontré à Malacca un commerçant portugais qui revenait d'une contrée au commerce fort actif, appelée Chine. Ce commerçant m'a dit qu'un Chinois très honorable, qui venait de la cour du roi, lui avait posé beaucoup de questions, notamment si les chrétiens mangeaient de la viande de porc. Le marchand portugais lui répondit que oui, et lui demanda pourquoi il demandait cela. Le Chinois lui répondit qu'en son pays il est bien des gens, dans certaines montagnes, qui sont

séparés des autres gens, ne mangent pas de viande de porc et observent des fêtes en grand nombre. Je ne sais de quels gens il peut s'agir, ou si ce sont des Chrétiens qui observent ensemble l'ancienne et la nouvelle Loi, comme le font ceux du Prêtre Jean ou si ce sont les tribus du peuple juif, dont on ne sait rien. En effet, d'après ce que tout le monde dit, ce ne sont pas des Maures<sup>1</sup>.

Le contexte dans lequel s'inscrit cette première évocation de la Chine est révélateur à plus d'un titre. Xavier met en scène un dialogue – auquel il n'a pas assisté – entre un marchand portugais et un Chinois digne de foi où, contrairement à toute attente, c'est le Chinois qui pose les questions pour essayer de comprendre un mystère de son propre pays. La curiosité de cet homme se voit ensuite relayée par celle de son interlocuteur, puis de Xavier lui-même qui semble vouloir trouver ici la confirmation d'une information obtenue un an plutôt de la bouche de Mar Jacob, évêque de St-Thomas aux Malabars, selon lequel « saint Thomas était allé en Chine et [...] y avait fait des chrétiens »<sup>2</sup>. Au premier abord, la Chine ne présente donc aucun intérêt en elle-même. Xavier ne s'enquiert absolument pas des croyances proprement chinoises. Toute l'attention qu'il porte au discours du marchand portugais – et donc à la Chine – se focalise sur l'hypothétique

<sup>1</sup> « Un portugés mercader hallé en Malaca, el qual venía de una tierra de grande trato, la qual se llama China. Este mercader me dixo que le domandó un hombre chino muy homrrado, que venía de la corte del rey, muchas cosas, entre las quales le demandó si los christianos comían carne de puerco. Respondióle el mercader portugés que sí, y le dixo que por qué le demandava aquillo. Respondió el chino, que en su tierra ay mucha gente entre unas montañas, apartada de la oltra gente, la cual no come carne de puerco, y guarda muchas fiestas. No sé qué gente es ésta, o si son christianos que guardan la ley vieja y nueva, como hacen los del Preste Juan, o si son los tribos de los judios, que no se sabe dellos, porque ellos no son moros, como todos dicen. » François Xavier, annexe de la lettre du 10 mai 1546 rédigée à Amboine à l'attention des jésuites d'Europe, in *Monumenta sinica, I*, (1546-1562), éd. John W. Witek S.J. et Joseph S. Sebes, *IHSI*, Rome, 2002, p. 89-90. Pour la traduction française proposée ici, voir Saint François Xavier, *Correspondance (1535-1552)*, trad. H. Didier, Desclée de Brouwer, collection Christus, Paris, 1987, p. 181.

<sup>2</sup> « S. Thomé fué a la China y [...] hizo christianos ». *Monumenta sinica, I*, (1546-1562), p. 91. Traduction H. Didier : Xavier, *Correspondance (1535-1552)*, p. 181-182.

présence d'une communauté chrétienne<sup>3</sup>. Cette recherche du Même cède néanmoins progressivement la place à une fascination pour l'Autre, à mesure que Xavier entend les témoignages de marchands portugais revenus de Chine, rencontre des Chinois et perçoit le respect que les Japonais éprouvent pour leurs voisins. Il suffit d'examiner son discours adressé à ses compagnons restés en Europe et rédigé quelques années plus tard pour s'en convaincre :

Le pays de la Chine se trouve près du Japon, comme il est écrit plus haut; c'est de la Chine que furent apportées les sectes qu'ils suivent. La Chine est un pays très vaste, pacifique et exempt de guerre; c'est un pays où il y a beaucoup de justice, d'après ce qu'écrivent les Portugais qui s'y trouvent. Il y règne plus de justice qu'en aucun pays de la Chrétienté. Les gens de Chine que j'ai vus jusqu'à présent, tant au Japon qu'en d'autres contrées, sont des intelligences pénétrantes, de grands esprits, bien plus que les Japonais et ce sont des gens très adonnés à l'étude. Le pays est très bien pourvu en toute espèce de choses, très peuplé, plein de grandes villes aux maisons de pierres bien ouvragées et, tout le monde le dit, c'est un pays très riche en soies de toutes sortes<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Plus d'un demi-siècle plus tard, Matteo Ricci rencontre à Pékin un certain « *Ngai* » (*Ai Tian*) de confession hébraïque qui lui transmet des informations confuses sur la présence d'« Adorateurs de la Croix » dans la ville de Kaifeng (encore connue aujourd'hui pour abriter des communautés juives et pour son importante population de confession musulmane). Ricci, en prise aux mêmes doutes que François Xavier, envoie alors un émissaire, en la personne d'un novice chinois, à la recherche de ces supposés chrétiens dans l'ancienne capitale septentrionale (Kaifeng fut la capitale impériale de la dynastie Song entre 960 et 1127). Ce dernier y trouve les communautés juives évoquées par Xavier, mais aucune trace de chrétiens. Voir Ricci, *Della entrata*, V, 4, p. 462-467. Quelques années après la mort de Ricci toutefois, vers 1625, une stèle nestorienne est découverte près de la ville de Xi'an. Peu après cette découverte, Léon Li Zhizao, l'un des plus fameux chrétiens chinois de l'époque, reçoit d'un ami lettré – qui avait rencontré Ricci à Pékin en 1607 – une copie de l'inscription de cette stèle. Li en fait part au missionnaire et historien jésuite Alvaro Semedo, premier Européen à se rendre à Xi'an pour la visiter entre 1625 et 1628. Voir David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Synology*, University of Hawaii Press, 1989, p. 167-168.

<sup>4</sup> « A terra da China estaa perto de Japão, e como asima estaa escrito, do China le forão levadas as seitas que tem. Hé a China terra muito gramde, pacifica, sema ver guerras nenhumas; terra de muita justiça, segumdo o que sprevem purtugueses, que nela estão; hé de mays justiça que

Ce fragment épistolaire de François Xavier est d'une importance capitale. Il esquisse les principaux *topoi* que la littérature géographique occidentale va reproduire, en les développant, jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. L'image d'un pays idéal où règnent la paix et la justice, dont les habitants sont studieux et intelligents et la terre, d'une fertilité sans égale, fait en effet autorité durant plus de deux siècles. On remarque par ailleurs que l'intérêt suscité par la Chine a désormais complètement changé. Le regard n'est plus à la recherche de traces du Même chez l'Autre. Il se porte au contraire sur les spécificités de la nation chinoise, perçue dès lors comme supérieure aux nations chrétiennes, du moins sur le plan politique (« Il y règne plus de justice qu'en aucun pays de la Chrétienté »). La présence d'un troisième terme de comparaison – le Japon et ses habitants – vient encore renforcer cette valorisation, sur le plan moral cette fois. En affirmant à ses destinataires – qui connaissent son estime pour le peuple japonais – que les Chinois ont encore plus de « clairvoyance » (« engenho ») que les

---

nenhuma de toda cristaandade. A gemte da China, a que até quy tenho vista, asy en Japão como em outras partes, hé muito aguda de grandes emgenhos, muito mays que os japões, e homens de muito estudo. A terra hé muito abastada em grandíssima maneira de todas as coussas, e muyto povoada de grandes cidades, cassas de pedra muito lavradas, e o que todos dizem: terra muito riqua de muitas sedas. » François Xavier, lettre du 29 janvier 1552 rédigée à Cochon à l'attention des jésuites restés en Europe, in *Monumenta sinica, I*, (1546-1562), p. 125. Traduction H. Didier: Xavier, *Correspondance (1535-1552)*, p. 379.

<sup>5</sup> Comme nous l'avons observé dans le chapitre précédent, certains de ces *topoi* figurent déjà dans quelques écrits portugais de la première moitié du siècle. Les informations véhiculées par ces premiers témoignages renaissants ne sont toutefois publiés que bien après la diffusion de cette lettre de Xavier. Celle-ci a dû arriver en Europe dans la seconde moitié de l'année 1552 et tout porte à croire qu'elle a rapidement circulé dans les milieux jésuites. Les premières données portugaises sur la Chine restent quant à elles secrètement gardées jusqu'à la troisième *Décade* de João de Barros (1563), avant d'être largement reprises par les historiens espagnols. Ramusio rapporte lui aussi quelques-uns de ces *topoi* – l'étendue et la richesse de la Chine notamment –, mais, nous l'avons vu également, ceux-ci figurent dans le second volume de ses *Navigazioni et Viaggi*, paru en 1559, soit plusieurs années après la lettre de Xavier. En dépit de ces diverses dates de diffusion et de publication, Xavier est dans tous les cas le premier à considérer la Chine comme un pays pacifique et gouverné avec plus de justice que toutes les nations chrétiennes. Il est aussi le premier à souligner l'influence religieuse de la Chine sur le Japon.

Japonais, Xavier insinue manifestement que les âmes des Chinois promettent d'être aussi fertiles que leurs terres. Il l'affirme d'ailleurs sans détour, un peu plus loin dans la même lettre, en ajoutant une observation de première importance :

Je pense que cette année 1552 je partirai pour l'endroit où réside le roi de Chine. C'est en effet un pays où l'on peut accroître beaucoup la Loi de Notre Seigneur Jésus-Christ; et si là-bas les gens l'acceptaient, cela aiderait beaucoup ceux du Japon à perdre la confiance mise par eux dans les sectes auxquelles ils croient [...]<sup>6</sup>.

François Xavier, on le sait, meurt dix mois plus tard sans avoir pu entrer en Chine, mais l'ambition de gagner l'empereur et la conviction que la conversion des Chinois entraînerait celle des Japonais lui survivent et influencent ses multiples successeurs. Le premier d'entre eux, Melchior Nunhes Barreto (1519-1571), joue un rôle primordial dans ce processus, pour deux raisons principalement: d'abord parce qu'il est le premier jésuite à entrer en Chine continentale et ensuite parce qu'il rédige, nous l'avons vu, la première description substantielle fondée sur l'observation et diffusée par la Compagnie. Barreto n'est certes pas allé à Pékin, il n'a converti aucun Chinois au christianisme et n'a pas obtenu de permis de résidence. Il a toutefois séjourné deux mois à Canton (au cours de trois voyages entrepris pour obtenir la libération de captifs portugais), ce qui fait de lui une figure incontournable des premières relations entre la Chine et les jésuites. En outre, sa longue lettre du 23 novembre 1555 adressée aux missionnaires des Indes contient des informations déterminantes. Cette lettre, après avoir été envoyée à Goa, est par la suite expédiée à Rome et publiée à Venise en 1558<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> « Creyo que este anno de 52 irey laa omde estaa el-rey da China, porque hé terra, domde se pode muito acrecemtar a ley de Noso Senhor Jesu Christo; e se ahy a recebesem, seria gramde ajuda pera em Japão descomfiarem das seitas, em que crem [...]. » *Monumenta sinica, I*, (1546-1562), p. 126. Traduction H. Didier: Xavier, *Correspondance (1535-1552)*, p. 379.

<sup>7</sup> *Diversi Avisi Particolari dell'Indie di Portogallo, ricevuti dall'anno 1551. sino al 1558. dalli Reverendi padri della compagnia di Giesu. Tradotti nuovamente dalla lingua Spagnuola nella Italiana*, ed. Michele Tramezzino, Venetia, 1558, « Copia d'una lettera del Padre Melchior Nugnez Preposito

## LA CHINE VUE DE L'INTÉRIEUR

Si François Xavier lègue à ses successeurs une vision idéalisée de la Chine et la ferme conviction que la conversion des Japonais doit passer par celle des Chinois, force est de constater qu'à sa mort, les jésuites ont une connaissance très maigre et fragmentaire de l'Empire du Milieu. Toutes les informations réunies jusque-là ne reposent que sur des oui-dire, dont la véracité dépend de la bonne foi de Chinois exilés, de Japonais ou de marchands occidentaux rencontrés en chemin. L'entrée en scène de Melchior Nunhes Barreto, arrivé aux portes de la Chine en 1555 en qualité de vice-provincial des Indes et du Japon, marque un tournant décisif à cet égard. À la fin de l'année 1554 déjà, alors qu'il fait escale à Malacca sur la route du Japon, Barreto fait la rencontre providentielle d'un Portugais qui vient de passer six ans dans les geôles chinoises. Cet ancien prisonnier est en possession d'une ample description qui semble en tout point confirmer les quelques informations réunies par Xavier une année avant sa mort. Le vice-provincial s'empresse alors d'écrire à Ignace en joignant à sa lettre le précieux rapport :

J'envoie à V.R. une information sur les choses de la Chine, que me donna un gentilhomme qui fut longtemps captif dans ce pays et désormais libéré, pour qu'Elle voie quelle opportunité il y a parmi des gens si raisonnables et disposés à accepter la foi et la vraie Loi du Créateur<sup>8</sup>.

Conformément aux conclusions que Barreto en tire, ce tableau véhicule l'image d'un peuple « si raisonnable » que tout semble le disposer à embrasser la foi chrétienne. La réaction de la hiérarchie romaine ne se fait guère attendre, puisque onze mois

---

provinciale della compagnia di GIESU nell'India, scritta in Machaum porto della Cina, alli 23 di Novembre 1555 per li suoi fratelli dell'India », p. 263<sup>v</sup>-274<sup>r</sup>.

<sup>8</sup> « Una información de las cosas de la China que me dió hum cavallero, que allá estuvo mucho tiempo cativo, y aora fué rescatado, inbió a V.R.a para que vea quánta oportunidad se alla en jente tan capaz de razón, y de tamto primor para aceptar la ffe y lei verdadera del Criador. » Melchior Nunhes Barreto, lettre du 3 décembre 1554 rédigée à Malacca et adressée à Ignace de Loyola à Rome, in *Monumenta sinica, I*, (1546-1562), p. 183.

plus tard, le secrétaire d'Ignace, Juan Alfonso de Polanco (1517-1576), s'adresse à Miguel de Torres, provincial du Portugal et par conséquent supérieur de toutes les missions des Indes orientales, en ces termes :

En ce qui concerne l'envoi d'un ambassadeur en Chine, cela semble très urgent, la porte de ce pays n'étant pas encore ouverte à l'Évangile [...] <sup>9</sup>.

Le besoin « très urgent » d'envoyer un ambassadeur pour tenter de convaincre les autorités politiques d'ouvrir les portes à l'Évangile répond certes aux demandes pressantes déjà exprimées par Xavier et réitérées par Barreto. Cependant, la réaction immédiate de la hiérarchie romaine peut également s'expliquer par cet éclairage sans précédent fourni par le rapport du gentilhomme portugais. Au-delà de quelques lieux communs déjà rencontrés chez Xavier, on y trouve toutes sortes d'informations détaillées sur l'organisation politique du pays et les différentes fonctions administratives, la division du territoire en quinze provinces, l'élection des gouverneurs ou encore certaines coutumes et pratiques religieuses du peuple <sup>10</sup>. Toutefois, bien qu'il s'agisse

<sup>9</sup> « A lo que toca de procurar patriarcha para la China, parece muy presto, no se ubiendo apierto aún la puerta en ella all'Evangelio [...] ». Juan Polanco, lettre du 21 novembre 1555 rédigée à Rome et adressée à Miguel de Torres, in *Monumenta sinica*, I, (1546-1562), p. 232.

<sup>10</sup> Cette description est traduite en italien par les jésuites de Rome et publiée dans les *Avisi particolari dell'Indie di Portugallo* en 1556. Il semble que ce volume soit aujourd'hui introuvable, mais John W. Witek propose une version complète du texte portugais envoyé par Barreto dont le manuscrit se trouve aujourd'hui aux ARSI (*Jap. Sin.*, 125, I). Voir *Monumenta sinica*, op. cit., p. 184-202. Le titre original est *Enformação de algumas cousas acerca dos costumes e leys do reino da China que hum homem honrrado, que là esteve cativo seis annos, contou no collegio de Malaca ao P. Mestre Belchior*. À noter que, contrairement à ce que pourrait suggérer la lettre de Barreto à Ignace (cf. p. 109, note 8), le titre indique ici clairement que le gentilhomme portugais n'a pas écrit lui-même la description, mais l'aurait transmise oralement à Barreto (« contou »). Quant au gentilhomme en question, il s'agirait, d'après Georg Schurhammer S.J., de Manuel de Chaves, du personnage évoqué par François Xavier dans ses lettres de Sancier des 21 et 25 octobre 1552 (voir G. Schurhammer S.J., *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des hl. Franz Xaver*, Leipzig, 1932, n° 6062). Cette hypothèse est toutefois remise en cause par Charles R. Boxer (*South China in the Sixteenth Century*, London, Hakluyt Society, 1953, p. 347).



d'une longue description détaillée et qu'elle émane d'un homme de bonne foi (l'emploi du substantif « cavallero » semble destiné à l'attester) qui a séjourné longtemps en Chine, les informations qu'elle contient proviennent toujours d'un savoir extérieur à la Compagnie.

Suffisantes pour entretenir l'enthousiasme du pouvoir romain et relancer le projet d'ambassade, les informations transmises doivent désormais être confirmées *de visu* par un jésuite. L'occasion ne se fait guère attendre puisque Barreto lui-même, moins d'une année après avoir envoyé le rapport de Malacca, entre dans la ville de Canton pour négocier la libération de trois prisonniers portugais. Or, si cette démarche diplomatique n'est pas qu'un simple prétexte, il va sans dire que le vice-provincial ne compte pas s'y limiter. Témoin privilégié du système judiciaire chinois – Barreto assiste au procès des captifs portugais – mais aussi de la vie quotidienne de Canton, il profite d'un passage à Macao entre deux séances du procès pour adresser une longue missive à ses compagnons restés aux Indes. Cette lettre du 23 novembre 1555 contient, on s'en souvient, la première description jésuite de la Chine vue de l'intérieur. Bien que souvent mentionné dans l'historiographie, ce texte mérite de retenir davantage l'attention des chercheurs qu'il ne l'a fait jusqu'ici. Il est en effet moins considéré pour son contenu que pour son statut de premier témoignage oculaire produit par la Compagnie. Très peu cité par les historiens des missions et probablement très peu lu, il recèle pourtant des informations qui ont eu à mon sens une influence déterminante sur la stratégie missionnaire élaborée quelques années plus tard par Valignano. Plus encore : il semble constituer le principal trait d'union entre le projet de Xavier et la réalisation de ce même projet par Matteo Ricci.

## PREMIÈRE ESQUISSE D'UN APOSTOLAT ADAPTÉ À LA CHINE

Lorsque la lettre de Barreto, d'abord envoyée à Goa, arrive à Rome à la fin de l'année 1556, la hiérarchie jésuite vient à peine de faire traduire et publier le rapport anonyme mentionné plus haut. Saint Ignace est mort depuis quelques mois et Diego Laínez,

qui ne sera élu officiellement Supérieur général que deux ans plus tard, dirige déjà la Compagnie de Jésus. Fidèle à la politique missionnaire du père fondateur, Laínez est tout de suite conscient de la priorité que la Chine doit représenter au sein des entreprises missionnaires en Extrême-Orient. À Rome comme aux Indes, les regards se tournent constamment vers l'Empire du Milieu. Il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler l'empressement de Juan de Polanco, devenu alors le principal assistant de Laínez, à demander au provincial du Portugal de préparer une ambassade. La rapidité avec laquelle la lettre de Barreto circule au sein du réseau jésuite et connaît la publication en fournit une preuve supplémentaire. Nous ne disposons pas aujourd'hui des documents nécessaires pour dresser une chronologie complète de sa circulation, mais le simple fait qu'elle soit publiée moins de deux ans après sa rédaction, alors même qu'elle est, avant cela, passée par Goa et Lisbonne, démontre son importance aux yeux de la Compagnie<sup>11</sup>. Ce ne sont toutefois pas les informations à caractère ethnographique qui, dans cette missive, doivent retenir notre attention, mais plutôt l'esquisse d'un projet missionnaire pour la Chine, jusque-là inédit. Une comparaison attentive de l'*Information* anonyme envoyée de Malacca en 1554 avec cette lettre de 1555 révèle en effet que la matière ethnographique de la seconde vise avant tout à confirmer celle de la première. Bien que Barreto ne renvoie jamais explicitement à la description anonyme, tout se passe comme s'il cherchait davantage à valider son contenu qu'à le compléter. La description des diverses fonctions administratives est fidèlement reproduite, de même que celle des examens nécessaires à l'accession à ces fonctions, du pouvoir absolu de l'Empereur ou encore du peu de fermeté des croyances religieuses parmi le peuple. En fait, toutes les informations nécessaires à la définition d'un projet missionnaire sont retranscrites avec la plus grande précision. Les rares différences et imprécisions semblent d'ailleurs indiquer que le vice-provincial ne considère le savoir sur la Chine qu'en fonction de son utilité pour l'entreprise apostolique. Par exemple, l'auteur anonyme précise à

<sup>11</sup> Avant d'être publiée à Venise dans les *Diversi Avisi* (cf. *supra*, p. 108, note 7), cette lettre, rédigée le 23 novembre 1555, est publiée à Rome dans les *Avisi Particolari* de 1557.

juste titre que le pays compte quinze provinces; Barreto, pour qui cette donnée géographique n'est pas utile à la définition du projet missionnaire, n'en retient que treize, oubliant négligemment les deux Cours royales de Nankin et Pékin<sup>12</sup>. Ainsi, alors que l'*Information* paraît s'intéresser à la Chine pour ce qu'elle est, la lettre de Barreto ne semble la considérer que dans sa potentialité à devenir chrétienne. Les Chinois ne présentent en ce sens pas un grand intérêt pour eux-mêmes, mais plutôt pour leurs prédispositions au christianisme :

Ces Chinois, d'après ce que j'ai pu en connaître, sont de très bon entendement et le seraient encore davantage s'ils étaient chrétiens: parce que s'ils quittaient les vices charnels, qui obscurcissent beaucoup le jugement, pour les métiers artistiques comme pour le commerce des choses nécessaires aux besoins quotidiens, les Chinois sont d'une grande intelligence; mais pour les affaires plus importantes de l'âme, je n'ai jamais vu de personnes plus aveugles. [...] ils ne parviennent pas à comprendre que l'âme est immortelle, ni qu'il y a un seul Dieu créateur de toutes les choses, ni n'espèrent de récompense ou craignent une punition dans l'autre vie. De là vient que toutes les préoccupations liées au salut de l'âme sont tenues en assez peu d'estime<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> C'est d'ailleurs là une erreur récurrente dans les descriptions pré-ricciennes. Des informateurs aussi fiables et précis que Pereira ou Da Cruz, par exemple, dénombrent eux aussi treize provinces. Tout porte à croire que cette erreur provient d'une mauvaise compréhension des sources chinoises (orales ou écrites) qui distinguent les deux « provinces royales » des treize autres. Il semble ainsi probable que même les témoignages considérés par l'historiographie comme étant de première main s'appuient sur des sources chinoises.

<sup>13</sup> « È questa gente Chinese, en quãto hò potuto conoscere, di molto buon'intelletto, e l'harebbono anco migliore, se fussero essi Christiani: perche si ritirarebbono dalli vitii carnali, che molto oscurano il giudicio, per l'opere artificiali, e negocii di comprar et vendere le cose necesarie alle sustentatione della vita temporale, hanno li Chinesi molto ingegno; ma pel negocio dell'anima piu importante, mai vidi gente tanto cieca. [...] non arrivano ad intendere, che l'anima sia immortale, ne che vi sia un solo Iddio creatore de tutte le cose, ne sperano premio, ó temono punitione nell'altra vita. Di quà viene, che tutti li loro negocii appartenenti all'anima sono appresso di loro in assai poca stima. » *Diversi Avisi* (1551-1558), « Copia d'una lettera dell padre Mechior Nugnez [...] scritta in Machuam porto della China, alli 23. di Novembre 1555 [...] », p. 271 r°.

Lorsqu'il entend parler pour la première fois de la Chine, François Xavier, on s'en souvient, dirige toute son attention sur l'hypothétique existence de communautés chrétiennes dans les parties septentrionales du pays. Neuf ans plus tard, Barreto, fort de ses nouvelles connaissances, cherche à trouver le chrétien que renferme chaque Chinois ou, plus précisément, les avantages qu'il tirerait à devenir chrétien. Cet extrait semble à ce titre destiné à convaincre les Chinois qu'ils auraient tout à gagner s'ils embrassaient le christianisme, alors que la lettre s'adresse évidemment à un destinataire chrétien et sans doute, plus spécifiquement, à d'autres missionnaires. On ne saurait manquer de voir là les prémices d'une méthode d'évangélisation fondée sur le dialogue interculturel et censée conduire les Chinois à rejoindre le chemin de la vérité chrétienne sans renoncer à leurs propres traditions. Au fond, le missionnaire portugais s'emploie ici à extraire ce qu'il est possible de récupérer chez le Chinois pour en faire un chrétien.

Le discours de Barreto ne vise en ce sens pas tant à encourager l'action missionnaire qu'à la définir. L'esquisse d'une marche à suivre pour les futurs missionnaires se dessine dans cet extrait, une sorte de plaidoyer en faveur d'un apostolat intellectuel – celui-là même que pratiquera Matteo Ricci près de trente ans plus tard. Le *topos* de la clairvoyance chinoise, introduit par Xavier dans la littérature jésuite, est nuancé (les Chinois ne sont clairvoyants qu'à l'égard des choses terrestres) pour être mis au service de la cause missionnaire (ils ont tout à apprendre concernant la vie éternelle) et de l'ébauche d'une méthode (il s'agit de commencer par les convaincre que le christianisme améliorera leur vie terrestre, la seule pour laquelle ils semblent avoir de l'estime). Un autre *topos*, celui du manque de fermeté des croyances religieuses et du peu de crédit des bonzes aux yeux du peuple, se voit également soumis à cette même démarche argumentative :

Leurs prêtres n'ont pas d'autres privilèges que de recevoir une coiffe à la façon des Albanais et sont tous rasés; ils sont parmi les gens les plus vils et les plus méprisés de Chine. [...] [les Chinois] ont de très grandes idoles et chacun a les siennes en sa maison et les parfume avec quelque essence sans faire d'autre oraison. Les choses auxquelles ils accordent le plus de foi sont les sortilèges, parce qu'ils ont l'habitude de commencer tout ce qu'ils font par des sortilèges, et s'ils n'obtiennent pas

ce qu'ils veulent, ils ne se repentent pas auprès des Idoles, mais les maltraitent beaucoup. J'en déduis, avec mon faible jugement, que si quelques Pères de la compagnie, ayant bien appris la langue et doués de beaucoup d'esprit, venaient ici et que Notre Seigneur Dieu fît pour eux quelques miracles et qu'il concédât avec bonté la grâce à quelques Chinois, en qui il imprimerait la foi en Notre Seigneur Jésus Christ, la moisson serait grande et de plus en plus abondante, pour autant que Dieu vienne en aide à ceux qui gouvernent afin qu'ils ne s'y opposent pas<sup>14</sup>.

À y regarder de près, cette représentation de l'altérité religieuse chinoise n'a presque aucune valeur épistémique. On y apprend, certes, que les prêtres portent des coiffes pareilles à celles des Albanais<sup>15</sup>, qu'ils sont rasés, peu respectés par le peuple, que chacun possède des idoles de grande taille chez soi et que celles-ci ne sont guère plus respectées que les prêtres, mais rien sur la nature des croyances elles-mêmes. Ces maigres informations sur les religions chinoises ne dissuadent toutefois pas l'auteur d'en

<sup>14</sup> « I lor sacerdoti non hanno altre solennità, che ricevere una beretta à modo di capelli Albanesi, e tutti vanno rasi; e questi sono della gente piu vile e piu disprezzata tra loro. [...] Hanno Idoli molto grandi, e ogn'uno in sua casa li suoi, senza fare altra oratione, che profumarli con un poco di odore. Le cose, alle quali danno piu fede sono le sorti, perche tutto quel, che cominciano, sogliono per sorti cominciarlo, e se non gli riescono certe, gl'Idoli ne fanno penitenza, percioche gli battono in tal caso molto bene. Quel, che in questa parte col mio debole giudicio sento, è, che se venissero qui alcuni padri della compagnia, che apparassero ben la lingua, e havessero molto spirito, e facesse Iddio nostro Signore per quelli alcuni miracoli, e concedesse con la bontà sua gratia ad alcuni delli Chinesi, che si potesse in loro piantar la fede di Christo Nostro Signore che si farebbe qui gran frutto, e crescerebbe con molto aumento, aiutando Iddio quelli, che governano, acciò non dessero impedimento. » *Diversi avisi*, « Copia d'una lettera dell padre Mechior Nugnez... », p. 271 v°.

<sup>15</sup> Cette précision témoigne de toute l'orientation axiologique du discours de Barreto sur les bonzes. L'auteur opte en effet pour un comparant dépréciatif. La barrette des Albanais n'est pas foncièrement différente des barrettes des juges, médecins et ecclésiastiques de l'Europe renaissante. Barreto aurait par conséquent tout aussi bien pu choisir l'un de ces comparants pour produire un discours exempt de tout jugement de valeur. Or, la comparaison proposée ici associe évidemment les bonzes aux musulmans et, partant, le bouddhisme à l'islam, l'ennemi par excellence de la religion chrétienne pour les lecteurs de l'époque.

tirer des conclusions immédiates sur l'évangélisation de la Chine dont le succès à venir, malgré l'accumulation de concessives, ne semble faire aucun doute. L'envoi de missionnaires doués de beaucoup d'esprit et formés à la langue chinoise ne manquera pas, à l'aide de la providence divine, de faire « grand fruit ». Il y a manifestement un rapport de cause à effet entre les deux parties de ce passage. Le manque de crédit des bonzes et le peu de fermeté des croyances sont implicitement censés justifier l'enthousiasme de l'auteur. Mieux encore : l'articulation du propos ne suggère-t-elle pas que les missionnaires, vertueux et intelligents, pourront aisément se substituer aux bonzes, vils et méprisés du peuple, et, par conséquent, substituer leur religion au bouddhisme ? C'est en tout cas cette voie que les successeurs de Barreto vont suivre puisqu'ils s'évertuent, jusqu'à ce que Matteo Ricci ne change de méthode, à fonder leur stratégie sur l'assimilation du bouddhisme et du christianisme.

La concurrence religieuse ne constitue toutefois pas, aux yeux du jésuite, le principal obstacle à l'évangélisation. Malgré leur caractère fragmentaire, les informations sur la société chinoise véhiculées par le rapport anonyme de 1554, confirmées par le témoignage oculaire de Barreto, révèlent en effet que les clés du succès de la mission se situent d'abord sur un plan politique. Le vice-provincial d'Extrême-Orient insiste tout particulièrement sur ce point :

L'autorité de ceux qui gouvernent est finalement si grande que même les Portugais qui vont faire commerce doivent s'agenouiller devant eux pour leur parler et se tenir à distance. Voici, selon moi, la plus grande difficulté à convertir des Chinois au christianisme : je crois que le peuple ne saurait (humainement) avoir le courage de suivre une nouvelle loi sans la permission de ceux qui gouvernent et ceux-ci ne la donneraient pas sans avoir celle du Roi<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> « E tanta è la gravità finalmente di questi, che governano, che infin'alli Portoghesi, che vanno per far sue mercatantie, bisogna lor parlino inginocchiati, e di discosto. Questa è la maggior difficoltà, che trouvo nella China nell'arvisi Christiani: che humanamente non pare basterebbe l'animo al popolo di pigliar nuova legge senza licenza di quelli, che governano, ne quelli senza haverla dal Re credo la darebbono. » *Diversi avvisi*, « Copia d'una lettera dell padre Mechior Nugnez... », p. 270 r°.

La devise jésuite selon laquelle toute démarche apostolique doit commencer par « viser la tête » est ici clairement perceptible. Elle paraît s'imposer comme la seule manière d'envisager l'entreprise missionnaire devant cette perception – que Matteo Ricci nuancera quelques décennies plus tard – d'une société chinoise entièrement soumise à un système gouvernemental solidement hiérarchisé. Le peuple ne saurait embrasser le christianisme sans permission des gouverneurs et ceux-ci ne sauraient prendre aucune initiative sans l'accord de l'empereur. À la lecture de ce propos, la Chine apparaît comme le terrain privilégié de la missiologie jésuite. Aucune nation, en effet, ne se prêle aussi bien aux méthodes d'évangélisation préconisées par saint Ignace. Faut-il en déduire que cette représentation du pouvoir politique chinois est orientée pour satisfaire cette conformité? Les directives d'Ignace, en matière d'apostolat, paraissent si bien adaptées à cette image de la Chine que la question est légitime. Reste que Barreto présente davantage ce système hiérarchique comme un obstacle que comme un atout. Ce système représente en effet « la plus grande difficulté ». D'ailleurs, lorsque l'auteur expose dans le détail son programme d'évangélisation, il n'envisage pas de convertir les tenants du pouvoir, mais simplement d'obtenir une autorisation de prêcher. Deux solutions, fort distinctes, sont proposées pour initier ce grand œuvre apostolique :

Mais, d'après l'expérience que j'ai de ce pays, il me semble y avoir deux seules voies (toutefois difficiles) pour pouvoir commencer sa conversion, sans parler de la grâce et de l'aide de l'Esprit, qui en toute voie est nécessaire. La première relève plus de l'humain et consiste à négocier la venue en ce Royaume d'un ambassadeur pour préparer la paix et conclure des accords entre eux et les Portugais et que quelques-uns de notre compagnie accompagnent cet ambassadeur afin de pouvoir se rendre auprès du Roi, dont on dit qu'il se trouve à mille cinq cents lieues de voyage en cette terre dont la majeure partie se parcourt par les fleuves. Et parce qu'en accompagnant l'ambassadeur à Canton, on devrait y attendre près d'un an qu'un messenger revienne apporter la résolution du Roi, il y aurait là un moyen de pratiquer la langue et de prendre connaissance de leur région et, en allant ensuite avec l'ambassadeur là où se trouve le Roi, on essaierait d'obtenir la permission de célébrer les offices divins, et de s'occuper d'œuvres pieuses et de



l'édification des prochains. Et une fois réunies quelques informations concernant leurs valeurs par l'ambassadeur et les mêmes pères de la compagnie qui seraient du voyage, nous pourrions essayer d'obtenir un sceau du Roi, pour que ses vassaux, qui voudraient accepter la loi du Créateur, puissent le faire librement, sans scandale ni préjudice, et que ni les Mandarins ni les autres gouverneurs ne les en empêchent, mais qu'ils favorisent au contraire ceux qui suivraient la religion chrétienne. Ainsi pourrait commencer cette entreprise, parce que, autrement, ni le Roi ni ses Mandarins ne se laisseraient fréquenter et l'on ne pourrait pas non plus les introduire à la foi en JESUS Christ, notre sauveur. L'autre voie n'est pas tant fondée sur des moyens humains et nécessiterait le secours divin, puisqu'elle consisterait à faire entrer à Canton deux pères de la compagnie avec deux interprètes et, lorsque les navires des Portugais s'en iraient, à les laisser là au risque de les exposer aux coups de bâton, pour qu'ils commencent à répandre la très sainte foi sur les places comme dans les foyers, et, si on les mettait en prison, ils ne devraient jamais cesser d'annoncer la parole de Dieu mais devraient toujours la proposer, aussi bien dans les moments heureux que dans la consolation et l'affliction, en tenant ferme et avec l'espoir que, si le grain du froment meurt, il donnera des épis et du fruit. Cette seconde voie présente toutefois, selon moi, un inconvénient: c'est que les interprètes sont de jeunes Chinois qui perdent courage face à la moindre adversité et n'ont pas encore la finesse pour parler des choses de Dieu qu'ils doivent traduire, et qu'ils se dédisent, n'ayant pas la constance qu'il convient pour persévérer sur le chemin de la vertu et donner le bon exemple à ceux-là mêmes qui écoutent leur doctrine<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> « E però, secondo l'isperienza, che ho della terra, due sole vie (pur difficili) mi par si potriano tener per entrare nella conversione di quella, non parlando della gratia, et concorso dello Spirito, ch'in ogni via è necessario. La prima hà piu dell'humano, ed è da negotiar, che venga ambasciador à questo Regno, per affettar le cose della pace, ed accordi fra loro e li Portoghesi, e che con detto ambasciador vadino alcuni di nostra compagnia, per poter andare dove stà il Re che dicono sarà mille e cinquecento miglia di viaggio dentro della terra, la maggior parte del quale si fa per fiume. E perche giunto che fusse l'ambasciadore in Cantoon, bisognerebbe v'aspettasse presso un'anno, intanto che si andasse e tornasse dal Re con risolutione, ci sarebbe in questo mezzo commodità di pigliar pratica della lingua, e della region loro, e andando dapoi con l'ambasciagor, dove stà il Re, si cercherebbe d'ottener licenza di celebrar l'uffici divini, e di poter occupar in opere pie ed all'edificatione

L'« expérience » de la Chine est ici alléguée par l'auteur pour appuyer l'alternative qu'il propose entre une méthode « humaine » et une autre, « moins fondée sur des moyens humains ». Que signifie ce critère de distinction ? À lire attentivement ce passage, on est amené à penser que Barreto envisage plutôt une manière légale d'introduire le christianisme – en demandant l'autorisation au « Roi » par l'intermédiaire d'un ambassadeur – et une autre moins légale, voire totalement illégale – en faisant pénétrer clandestinement deux Pères de la Compagnie dans le pays. Quelle que soit la raison de ce choix lexical, une conscience aiguë de la nature politique et diplomatique des enjeux missionnaires est ici clairement perceptible.

Les deux « voies » exposées sont par ailleurs remarquables en ce qu'elles recourent parfaitement la méthode initialement conçue par Xavier (l'envoi officiel d'un ambassadeur) et celle que lui préférera, par défaut, Valignano (l'envoi « clandestin » de deux missionnaires)<sup>18</sup>. Il semble évident que ce passage a eu une

---

di prossimi: e dopò che si havesse alcuna notizia di loro virtu per mezzo dell'istesso ambasciadore e anche per si medissimi padri della compagnia, che vi andassero, potriamo cerchar d'ottener un sigillo del Re, acciò che li suoi vassali, che volessero accettar la legge del Creatore, potessero liberamente farlo, senza scandalo ne pregiudicio suo, e che ne li Mandarinini ne gl'altri governatori glielo vietassero, anzi dessero favore à quelli che la religion Christiana seguitassero. E cosi potria cominciarci questa impresa, perche altrimenti ne il Re, ne li suoi Mandarinini si lasciaranno conversare, ne si può lor dar ragione della fede di GIESU Christo, salvatore nostro. L'altra via non è tanto fondata in mezzi humani, ed hà bisogno delli divini come sarebbe, entrar due padri della compagnia in Cantoon con due lingue, e quando le navi di Portoghesi si partissero restarli con rischio della canne, e cominciar à predicar la santissima fede, si nelle piazze, como nelle case, e se li metessero in prigione, non lasciar mai di annunciare la parola di Dio, cosi nelle cose prospere, ò avverse, nelle consolazioni, ò afflittioni, proporla sempre, tenendo molto ferma sede, et speranza, che se'l grano di frumento morrà, darà spighe, e frutto. Vero è, che à questo trovo pur un'inconveniente, che non vi sono interpreti, ò lingue, se non giovani Chinesi, liquali occorrendo loro qualche travaglio, si perdono d'animo, ne hanno ancor discrezione per dichiarare le cose d'Iddio, che lor sono dette, oltre che si disdicono, non havendo la costanza, che si conviene per perseverare nelle virtu per dar buon'esempio di sua vita à coloro, che la sua dottrina sentiranno. » *Diversi avisi*, « Copia d'una lettera dell padre Mechior Nugnez... », p. 270 r<sup>o</sup>-270 v<sup>o</sup>.

<sup>18</sup> Valignano ne renonce toutefois pas au projet d'ambassade et cherche longtemps les moyens de sa réalisation jusqu'à ce que Matteo Ricci, grâce à sa profonde expérience et à sa fine perception du système

influence considérable sur les démarches entreprises plus de vingt ans plus tard par le Visiteur italien, dès son arrivée à Macao en 1578. La première initiative de Valignano, à l'égard de la mission chinoise, est en effet de soumettre les jésuites destinés à entrer en Chine à une intense formation linguistique. Attentif à la mise en garde de Barreto contre le manque de fiabilité des interprètes, Valignano aurait en ce sens trouvé un moyen de suivre la seconde « voie » en la débarrassant de son principal « inconvénient »<sup>19</sup>. Grâce à ses compétences linguistiques – même limitées –, Michele Ruggieri obtient en décembre 1582 une première autorisation de résider sur le sol chinois. Quant à Matteo Ricci, le succès qu'il connaît auprès de l'élite intellectuelle chinoise au tournant du siècle repose en grande partie sur sa profonde maîtrise de la langue et des codes des lettrés confucéens. La missive de Barreto pose donc en quelque sorte les fondements de la future mission. Elle prépare la voie à la grande aventure qui conduira Matteo

---

administratif, réalise que l'Empereur Wanli, en cette période de décadence de la dynastie Ming, ne jouit en réalité que d'un pouvoir limité – sans compter que Wanli est alors fortement influencé par les eunuques plus enclins à défendre les intérêts des bouddhistes que ceux des lettrés confucéens. Il faut par ailleurs remarquer que, si Pasio et Ruggieri commencent par entrer en Chine sans permission officielle, ils s'empresent de faire légaliser leur présence en demandant l'autorisation de séjourner en Chine et de construire une résidence auprès des autorités locales. Leur « clandestinité » est donc de courte durée. Quant aux quelques incursions dans le Guangdong qui précèdent cette implantation officielle, elles ont lieu lors des foires de Canton au cours desquelles les missionnaires avaient l'occasion, environ une fois par semaine, de se glisser parmi les marchands portugais pour pénétrer dans la ville. Duteil remarque que c'est à cette occasion que la première messe est célébrée à Canton par le franciscain Pedro de Alfaro, le 24 juin 1579 (*Le Mandat du Ciel*, p. 81). Il me semble en outre important de relativiser la thèse, communément admise, selon laquelle Valignano aurait complètement réformé les stratégies d'évangélisation de la Chine élaborées par ses prédécesseurs (cette thèse trouve d'ailleurs son origine dans les écrits mêmes de Valignano; cf. J.F. Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Rome, 1951, p. 107-109). Valignano a certes mis au point une méthode d'accommodation spécifique, encourageant les missionnaires à se siniser, mais le projet de Barreto incite déjà incontestablement à une forme d'accommodation culturelle.

<sup>19</sup> Valignano a sans doute également tiré les leçons de la malheureuse expérience de Francisco Perez, expulsé de Canton en 1565 sous prétexte qu'il ne maîtrisait pas la langue chinoise. Voir Henri Bernard, *Aux portes de la Chine*, Tientsin, 1933, p. 77-79.

Ricci de la ville provinciale de Zhaoqing aux plus hautes sphères du pouvoir à Nankin et Pékin.

## RÉCUPÉRATIONS ÉDITORIALES

En 1549, bien avant l'arrivée de Melchior Nunhes Barreto en Extrême-Orient, le marchand portugais Galeote Pereira, on s'en souvient, est fait prisonnier avec quelques compatriotes dans la province du Fou-kien. La disgrâce du capitaine Chu Wang, responsable de la capture des Portugais, semble avoir influencé l'issue du procès, favorable aux Européens qui se voient libérés en 1553. Pereira rédige alors une longue description dont nous avons vu qu'elle est récupérée, copiée et diffusée sous forme manuscrite par les jésuites de Goa avant d'être publiée à Venise, en traduction italienne, dans les *Nuovi Avisi dell'Indie di Portogallo* de 1565<sup>20</sup>. La richesse documentaire exceptionnelle de ce texte – le détail et le caractère inédit de certaines informations – permet à la Compagnie, déjà forte de la publication du rapport anonyme de 1554 et de la lettre de Barreto (rédigée en 1555 et publiée deux ans plus tard), de s'imposer comme une référence majeure en matière de savoir sur la Chine. Cependant, parmi les trois textes évoqués ci-dessus, seule la lettre du 23 novembre 1555 émane d'un membre de la Compagnie. Pereira, on le sait, est un marchand et le rapport anonyme provient, on s'en souvient, d'un « gentil-homme », portugais lui aussi et qui, accessoirement, a peut-être connu la captivité en compagnie de Pereira. Les deux descriptions qu'ils ont proposées, dont la richesse documentaire n'a à l'époque aucun égal parmi les publications européennes, ont par conséquent échappé à la vigilance des autorités portugaises – et, partant, à l'isolement réservé aux productions géographiques lusitaniennes par la *Casa da India* – pour se voir absorber par la déjà puissante machine éditoriale jésuite. Autrement dit, durant la période qui précède son implantation sur le continent, la

<sup>20</sup> *Nuovi Avisi dell'Indie di Portogallo (1551-1558)*, Venetia, ed. Michele Tramezzino, 1565, 4a Parte, « Alcune cose del paese della China sapute da certi Portughesi, che ivi furon fatti schiavi. E questo fu cavato da un trattato, che fece Galeotto Perera, gentil huomo persona di molto credito, il quale stette priggione nel sudetto luogo per alcuni anni ».

Compagnie de Jésus n'a pas tant joué un rôle dans la constitution du savoir sur la Chine que dans sa mise en forme et sa diffusion.

Il est à nouveau impossible de mesurer l'écart entre les versions originales des deux rapports et celles qui sont sorties des presses jésuites. On notera toutefois que la Compagnie ne cherche nullement à s'approprier la paternité de ces écrits. Galeote Pereira est explicitement désigné comme auteur dans le titre attribué à la relation publiée dans les *Avisi* de 1565. Quant au rapport anonyme, son titre laisse planer, on l'a vu, une incertitude sur l'identité de son véritable auteur, mais il signale que les informations véhiculées proviennent d'un « honnête homme », ancien « captif » des Chinois. Bien avant la large diffusion de l'œuvre de Matteo Ricci dans la seconde décennie du XVII<sup>e</sup> siècle et surtout avant même que la Compagnie n'implante des résidences en Chine continentale, la perception occidentale de l'Empire du Milieu est ainsi en grande partie déterminée par des informations de premières mains, présentées comme telles, mais filtrées par les publications jésuites. La destinée extraordinaire de la description de Pereira – source principale du fameux *Traité* du dominicain Gaspar da Cruz, lui-même source majeure de l'*Historia* de Juan González de Mendoza – permet de concevoir l'ampleur du rôle de la Compagnie dans la construction de l'image ibérique de la Chine. Le succès du rapport anonyme est plus difficilement mesurable, mais sa publication dans les *Avisi* de 1556 l'a rendu accessible à tous ceux qui, en Europe, s'intéressaient au sujet. Ces deux textes, tant par leur origine que par leur destinée, sont en ce sens à la croisée des représentations jésuite et ibérique. Rédigés par des voyageurs portugais mais copiés et publiés par la Compagnie, utilisés comme sources d'informations aussi bien par les historiens espagnols que par les futurs acteurs de la première mission chinoise, ils témoignent à eux seuls de la perméabilité de ces deux représentations.

Toujours est-il que la Compagnie, si elle a un intérêt certain à se présenter comme une référence incontournable en matière de savoir sur la Chine, cherche avant tout à tirer parti de ce savoir à des fins pratiques. Lorsqu'elle fait copier le rapport de Pereira à Goa, saint François Xavier est mort depuis près de dix ans et les portes de l'Empire du Milieu demeurent irrémédiablement fermées. Toute information à caractère géographique

ou ethnographique peut s'avérer déterminante pour trouver le moyen de se faire accepter dans ce pays qui suscite toujours plus de convoitise à mesure qu'il se montre impénétrable. La description de Pereira fait à cet égard office de précieux sésame et tout porte à croire que les copistes de Goa, malgré la suppression de quelques passages défavorables à la justice européenne, lui sont restés fidèles pour cette raison même<sup>21</sup>. Si les intentions apologétiques ne doivent jamais être écartées des écrits jésuites, l'heure n'est pas tant, dans les années 1560, à soigner l'image des entreprises missionnaires de la Compagnie qu'à se donner les moyens de les faire progresser et, en l'occurrence, de les initier. Les remarques d'un marchand sur les prédispositions des Chinois à devenir chrétiens suscitent évidemment la méfiance quant à la fidélité des copistes de Goa mais ne serait-il pas contre-productif, de la part des jésuites, d'adapter la représentation du système religieux et du système politique chinois en fonction de visées apologétiques alors que le succès de la mission dépend de la connaissance de ces mêmes systèmes ?

Commençons par les croyances chinoises. Les informations à ce sujet sont certes encore bien maigres – elles le demeurent d'ailleurs jusqu'à ce que Matteo Ricci établisse le « schéma des trois sectes » qui fera autorité durant près de deux siècles<sup>22</sup>. Le rapport de Galeote Pereira marque cependant un grand pas dans ce domaine. Barreto, on s'en souvient, propose une description très superficielle des religions chinoises et insiste sur le peu de fermeté des croyances pour suggérer que la foi chrétienne les supplanterait sans peine. On serait presque amené à penser, à la lecture de Barreto, que les Chinois ne croient en rien ou, du moins, ne s'intéressent qu'à leur vie terrestre, en particulier lorsque le jésuite précise que ceux-ci « n'espèrent de récompense ni ne craignent de punition dans l'autre vie » et que « toutes leurs préoccupations liées au salut de l'âme sont tenues en assez peu d'estime »<sup>23</sup>. Cette idée se voit complètement renversée dans le rapport de Pereira :

<sup>21</sup> Cf. *supra*, chapitre I, p. 46, note 29.

<sup>22</sup> Cf. *infra*, chapitre III, p. 212-221.

<sup>23</sup> *Diversi avisi*, « Copia d'una lettera dell padre Mechior Nugnez... », p. 271r<sup>o</sup>.

Si on demande à ces gens ce qu'ils croient des âmes des morts, ils répondent que les âmes sont immortelles et que, dès que l'homme meurt, il devient esprit quand il s'est bien comporté sur terre, mais, s'il s'est mal comporté, ce même esprit devient buffle, vache ou chien. [...] Ils disent de plus que si l'homme se comporte bien, le ciel lui donne beaucoup de biens temporels, mais que s'il se comporte mal, il connaît des maladies, des ennuis, des tourments et la pauvreté, et tout cela sans avoir la moindre connaissance de Dieu<sup>24</sup>.

Par cette évocation de la métempsycose bouddhiste, Pereira opère une révolution dans la représentation des croyances populaires chinoises. Il se place certes dans la lignée de ses prédécesseurs en rappelant le peu de fermeté des croyances et l'idolâtrie du peuple, mais il soutient que les Chinois sont animés d'un profond sentiment religieux, qu'ils croient aux peines et aux récompenses spirituelles, dans l'autre monde comme dans celui-ci. Cette idée, formulée ici pour la première fois dans un imprimé de la Compagnie, est à mes yeux déterminante dans l'évolution de la perception jésuite de la Chine puisqu'elle va conditionner la méthode d'évangélisation élaborée une quinzaine d'années plus tard par Valignano et surtout celle que Ricci pratiquera par la suite. En affirmant que les Chinois ont, par le biais d'une « fausse religion », une connaissance instinctive de la « Vraie Religion », le texte semble en effet suggérer qu'il y a quelque chose à récupérer de cette « fausse religion ». La suggestion prolonge, en ce sens, le principe d'accommodation culturelle sur le terrain délicat du dialogue interreligieux. Peut-être même sommes-nous en présence ici d'une des premières idées qui conduiront à la querelle des rites chinois. Cette querelle porte, on le sait, sur la question des rites confucéens, mais le problème de fond est

<sup>24</sup> « Se si adimanda à costoro quello che credono delle anime de i morti: rispondono che le anime sono immortali, e che subito, che l'huomo muore, diventa demonio, se harà vinuto bene nel mondo, ma se male, che l'istesso demonio lo converte in buffalo, ò bove, ò cane. [...] Dicono di piu, che se l'huomo fa bene in questa vita, il cielo li da molti beni temporali, ma se fa male gli da infirmità, disaggi, e travagli, e povertà, e tutto senza avere altra cognitione di Dio. » *Nuovi Avisi*, « Alcune cose del paese della Cina sapute da portughesi... », p. 70r<sup>o</sup>-70v<sup>o</sup>.



identique: jusqu'où peut-on récupérer d'autres croyances ou d'autres pratiques religieuses au sein du christianisme?

La représentation du système politique ne subit quant à elle pas le même renversement dans le rapport de Pereira. Les différentes fonctions administratives sont décrites de manière un peu plus détaillée, mais on perçoit la même admiration devant cette organisation gouvernementale où les tenants du pouvoir sont choisis pour leurs compétences, exercent leur fonction dans une autre province que la leur et sont mutés tous les trois ans pour éviter les abus de pouvoir. La même réserve est également exprimée devant la cruauté des mandarins qui n'hésitent pas à distribuer des châtiments corporels. Le respect que ces mandarins inspirent ne provient toutefois pas, comme on pouvait le penser à la lecture de Barreto, de la cruauté dont ils font preuve ni de la pompe avec laquelle ils se déplacent. Si la sévérité des peines infligées aux coupables participe indéniablement de l'autorité qu'ils exercent sur le peuple, elle n'est pas présentée comme le principal ressort de l'ordre qui règne en Chine. Ces fonctionnaires que Pereira désigne sous le nom de « Loutei » ont ceci d'admirable que, malgré leur haut statut social, ils ont un sens de l'écoute qui en fait des magistrats exemplaires :

[...] ils ont une vertu digne de grande louange: c'est qu'étant des hommes de tant de considération, qui sont véritablement comme des princes, ils sont extrêmement patients lorsqu'ils donnent des audiences, puisqu'étant nous-mêmes de pauvres étrangers menés devant eux, nous leur disions ce que nous voulions [...], mais ils supportaient toute chose avec la plus grande patience, ce qui nous émerveillait d'autant plus sachant le peu qu'un auditeur ou qu'un juge supporte dans nos contrées<sup>25</sup>.

Cette comparaison défavorable à la justice européenne, que les censeurs romains ont manifestement estimée tolérable, laisse

<sup>25</sup> « [...] hanno una virtù degna di gran lode, et è che essendo huomini di tanto rispetto, che veramente sono como Principi, sono sopra modo pazienti nel dare udienza, perche essendo noi poveri forastieri, et menati inanzi à loro, li dicevamo quello che volevamo [...], ma loro ogni cosa sopportavano con tanta pazienza, che ci facevano maravigliare, massime sapendo quanto poco sopporta un'auditore, ò giudice fra noi. » Pereira, *Nuovi Avvisi*, 1565, p. 73r<sup>o</sup>.

entendre toute l'admiration que Pereira éprouve pour les juges en charge de son procès. Et c'est sans doute pour cela que ce passage n'a pas été censuré: le reproche adressé aux juges européens met davantage en valeur le contraste entre la haute dignité des magistrats chinois et la « patience » qu'ils prennent à recueillir les témoignages des « pauvres étrangers », dont on sait qu'ils sont moins considérés en Chine que les plus insignifiants des sujets de l'empereur. L'auteur file d'ailleurs la comparaison dans la suite du passage en se demandant comment, en Europe, d'« innocents » étrangers auraient pu gagner un procès « en ayant pour adversaires deux des personnages les plus importants de la région » (« havendo per adversarii due dei piu principali della terra »)<sup>26</sup>. Ce type d'éloges, chez Pereira, alterne par ailleurs avec quelques critiques sur le goût des mandarins pour le luxe et les festins et, on l'a dit, sur la sévérité des châtiments auxquels ils condamnent les coupables; d'où une impression d'impartialité qui confère une valeur documentaire à l'image d'ensemble, largement positive, qui se dégage de la description des mandarins. Leurs qualités en ressortent grandies et la thèse fondamentale n'en apparaît que plus convaincante: s'ils sont si respectés, nous dit l'ancien captif, c'est d'abord parce qu'ils sont éminemment qualifiés et qu'ils font preuve d'une justice sans faille. Ils sont d'ailleurs eux-mêmes soumis à une justice équitable et le seul moyen d'accéder à leur fonction est de faire preuve d'une sagesse politique sévèrement contrôlée :

[...] les autres qui se présentent à cet examen et ne sont pas jugés assez bons pour recevoir le grade sont renvoyés à leurs études et, si l'on estime que leur ignorance est le résultat de leur négligence et de leur faute, ils sont fouettés et quelques-uns sont mis en prison, où, y étant nous-mêmes l'année de cet examen, beaucoup sont venus nous trouver, ayant été fouettés de cette manière, et disaient, lorsque nous leur en demandions la raison, que c'était parce qu'ils n'avaient pas su répondre à certaines questions qui leur avaient été posées<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> « [...] gli altri che vengono à questo esame, e non sono trovati sufficienti per ricevere il grado sono mandati à studiare di nuovo, e se trovano, che il non sapere venga da negligenza o colpa loro, li frustano, e alcuni di essi mettono in prigione, dove stando noi l'anno che si fece questo esame,

Par ce genre de considérations, le rapport de Pereira a beaucoup contribué, on l'a vu au chapitre précédent, à façonner la représentation idéale du gouvernement chinois, particulièrement perceptible dans l'œuvre de Mendoza. Et l'influence de ce rapport apparaît d'autant plus déterminante que le corpus ibérique se montre à cet égard très nuancé. On se souvient en effet que des auteurs comme Vieira, Calvo ou Martín de Rada sont très critiques au sujet de la justice chinoise. La représentation idéale du gouvernement chinois proposée par Mendoza serait en ce sens tributaire des publications jésuites et en particulier de la relation de Pereira.

On remarque par ailleurs une indéniable cohérence dans le développement progressif que les premières publications de la Compagnie font subir à cette représentation favorable du système judiciaire. François Xavier affirme déjà qu'il « règne [en Chine] beaucoup plus de justice qu'en aucun pays de la Chrétienté »<sup>28</sup>, ce que Barreto confirme en avançant par exemple que tout homme, « qu'il soit riche ou pauvre, de haute ou de basse extraction »<sup>29</sup>, est soumis au même traitement. Pereira, lui, a été longuement confronté à la justice chinoise et parle au nom de sa propre expérience, ce qui lui permet de fournir quantité de détails sur le fonctionnement du système judiciaire. Son éloge de la justice chinoise est par conséquent solidement motivé, ce qui n'était pas le cas chez Barreto et encore moins chez Xavier. Il est en outre d'autant plus convaincant que l'expérience vécue par le captif portugais confirme l'information diffusée précédemment par les canaux jésuites. L'anecdote sur le sens de l'écoute et la patience des magistrats face aux « pauvres étrangers » valide la thèse, avancée par Barreto, selon laquelle tous les hommes sont égaux aux yeux de la justice chinoise. La comparaison présente dans cette anecdote, qui met en doute la possibilité, pour d'« innocents » étrangers, en Europe, de sortir blanchis

---

ci vennero à trovare molti in questo modo frustati, à quali dimandando noi la ragione di ciò, dissero che era perche non seppero rispondere ad alcune cose che li furon domandate. » Pereira, p. 68 v<sup>o</sup>.

<sup>28</sup> Cf. *supra*, p. 101, note 125.

<sup>29</sup> « ò ricco, ò povero, ò alto, ò basso che sia ». *Diversi avisi*, « Copia d'una lettera dell padre Mechior Nugnez... », p. 269 v<sup>o</sup>.

d'un procès face à des notables locaux, atteste quant à elle qu'il « règne [en Chine] beaucoup plus de justice qu'en aucun pays de la Chrétienté ».

Les jésuites ont assurément tiré profit des innombrables informations de nature politique et judiciaire fournies par le rapport de Pereira. Les descriptions qu'ils produisent à la suite de ce rapport – en premier lieu celle de Valignano – tendent d'ailleurs à confirmer ces informations. Mais c'est surtout la place prépondérante des mandarins au sein de la société chinoise, que le rapport de Pereira est le premier à mettre clairement en évidence, qui s'avère la plus déterminante. Pereira indique en ce sens la voie à suivre aux futurs missionnaires : avant de chercher à rencontrer l'empereur ou de prêcher au peuple, il est indispensable de se placer sous la bonne grâce des mandarins. Cette idée atteint d'ailleurs son paroxysme sous la plume de Valignano qui, alors que Michele Ruggieri et Matteo Ricci viennent à peine d'obtenir un permis de résidence en Chine continentale, fait la déclaration suivante :

[...] finalement, les principales idoles des Chinois sont les mandarins, qu'ils adorent et vénèrent avec beaucoup plus de crainte et de respect que leurs idoles<sup>30</sup>.

Cette formule, malgré son caractère hyperbolique, résume à elle seule tout le parcours effectué par les jésuites dans leur compréhension du fonctionnement de la société chinoise. Elle s'inscrit en outre dans le prolongement de la comparaison établie par Pereira

<sup>30</sup> « [...] finalmente los principales ydolos que [los Chinos] tienen son sus mandarines, á los quales adoran y reverencian con mucho más temor y respecto que á sus ydolos » (Saint François Xavier / Alessandro Valignano, Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, Matriti: typis Augustini Avrial, vol. I, « Sancti Francisci Xaverii epistolae aliaque scripta complectens, quibus praemititur ejus vita a P. Alexandro Valignano, S.J. ex India Romam missa », 1899-1900, p. 186). Ce propos figure dans une description ethnographique rédigée par Valignano, sur la base d'informations fournies par Ruggieri et Ricci. Nous examinerons cette description en détail dans les pages qui suivent. Pour les diverses références bibliographiques de ce texte, voir *infra*, p. 134, note 40; pour les confusions relatives à son titre et à sa date de rédaction, voir *infra*, p. 137, note 44.

selon laquelle les mandarins « sont véritablement comme des princes ». À cela s'ajoute une constatation non moins importante :

[...] bien qu'il existe parmi les Chinois quantité de bonzes de diverses sectes, ils n'ont ni l'autorité ni le pouvoir de ceux du Japon, mais sont ordinairement tenus en peu d'estime par les mandarins [...] <sup>31</sup>.

En prenant conscience de l'autorité dont jouissent les mandarins et du mépris dont les bonzes sont victimes, les jésuites sont amenés à envisager la mission chinoise comme une entreprise singulière, foncièrement différente de la mission japonaise. D'autant plus que, sur la base des informations fournies par les deux jeunes missionnaires italiens alors fraîchement installés en Chine, Valignano est à même d'établir que, contrairement au peuple, les mandarins ne croient ni aux idoles ni à la transmigration des âmes mais suivent une « doctrine de certains de leurs philosophes antiques, qui traitèrent des vertus morales et de la manière de bien gouverner » <sup>32</sup>. Quelques décennies plus tard, Matteo Ricci, fort de sa longue expérience chinoise, nuance cette vision un peu schématique des croyances chinoises pour souligner la tendance au syncrétisme qui anime l'époque de la dynastie Ming. Mais en affirmant que les tenants du pouvoir ne suivent pas la doctrine bouddhiste, Valignano apporte un éclairage sans précédent sur les rapports entre croyances populaires et système politique. Plusieurs données fournies par le rapport de Pereira sont ainsi remises en cause – ou parfois simplement développées – à mesure que les jésuites se familiarisent avec les traditions chinoises, mais l'idée selon laquelle rien n'est possible en Chine sans l'aval des mandarins sera, durant plus de deux siècles, toujours confirmée. Cette idée, capitale dans le processus de compréhension du fonctionnement de la société chinoise et caractéristique de l'image jésuite de la Chine, la Compagnie la doit au marchand portugais.

<sup>31</sup> « [...] aunque ay entre los chinas muy grande cantidad de bonzos de diversas sectas, no tienen ni la autoridad ni el poder que tienen en Japón, mas antes ordinariamente son tenidos de los mandarines en muy poca cuenta [...] » *Monumenta Xaveriana*, p. 185.

<sup>32</sup> « doctrina de unos sus filósofos antiguos, que trataron de las virtudes morales y del buen gobierno ». *Ibid.*

## ETHNOGRAPHER POUR ÉVANGÉLISER

À bien considérer les trente années qui séparent la mort de saint François Xavier de l'installation officielle des missionnaires jésuites dans les provinces du Sud, on remarque que les progrès de la mission sont systématiquement marqués par la diffusion d'un nouveau savoir sur la Chine. L'initiative du projet missionnaire lancée par Xavier fait suite aux premières informations qu'il a pu recueillir et envoyer en Europe (1552). L'entrée à Canton de Melchior Nunhes Barreto est précédée par la diffusion du rapport anonyme du gentilhomme portugais rencontré par le vice-provincial à Malacca (1555). La première résidence jésuite à Macao est fondée peu après la mise en forme du rapport de Pereira par les novices de Goa (1561-1563) et l'année même de sa publication dans les *Avisi* (1565). Enfin, le premier permis de résidence sur le sol chinois est octroyé aux jésuites au moment précis où Alessandro Valignano termine son *Traité des merveilles de la Chine* (1583). On ne saurait conclure ici à de simples coïncidences. L'esprit d'adaptation qui caractérise la missiologie jésuite me semble mieux à même d'expliquer cet état de fait. Les mots de saint Paul, choisis par Ignace comme devise pour ses compagnons qui se dispersent à travers le monde, écartent en effet toute prédication qui ne tiendrait pas compte des traditions et des croyances de l'Autre. « Se faire tout à tous »<sup>33</sup> pour gagner les cœurs demande de connaître l'Autre, son mode de pensée et ses croyances. Or, c'est bien par ce biais que les prédécesseurs de Matteo Ricci ont appréhendé la Chine; tâche pour le moins ardue face à une nation plurimillénaire et plus isolationniste que toute autre. Même pour Ricci, malgré une expérience de quelque trente années, la Chine préserve bien des mystères. Mais c'est pierre par pierre que les jésuites ont construit leur savoir sur cette nation qui refusait tout contact avec l'extérieur et des portes se sont ouvertes à mesure que s'accumulaient les informations documentaires à son sujet. Il existe un incontestable rapport de cause à effet entre l'évolution du savoir ethnographique et les progrès de la mission, et ce rapport est inhérent à la méthode accommodative mise en œuvre par les jésuites.

<sup>33</sup> I Cor. 9, 22.

Si le principe d'adaptation anime toute la Compagnie de Jésus, les missionnaires d'Extrême-Orient l'érigent comme pilier fondateur de leurs pratiques d'évangélisation. François Xavier, le premier d'entre eux, l'applique déjà en fondant son apostolat au Japon sur le mimétisme. Selon lui, les futurs missionnaires doivent non seulement détecter les croyances japonaises compatibles avec le christianisme, mais aussi se fondre dans la société nipponne en apprenant sa langue et en se pliant aux coutumes locales. Les jésuites ont par ailleurs décelé divers degrés de disposition à devenir chrétiens parmi les nations d'Extrême-Orient et la Chine a d'emblée attiré leur attention à cet égard. Le respect que lui vouaient les Japonais et les rumeurs répandues par les Portugais sur la sagesse des Chinois ont rapidement convaincu François Xavier – et ses successeurs – que tout disposait ce vaste empire à embrasser le christianisme. Toutefois, conscient qu'un si grand projet ne pouvait se construire sur la base d'oui-dire, Xavier tempère son enthousiasme, dans une lettre adressée à Ignace, en invoquant la nécessité de commencer par une enquête ethnographique :

La Chine est un pays immensément grand, peuplé de gens très intelligents et par de nombreux savants [...]. Ils sont si adonnés au savoir que le plus instruit est le plus noble [...]. Si Dieu le veut, nous écrirons en détail les affaires de la Chine, comment nous avons été reçus, quelles sont les prédispositions offertes par ce pays pour que s'y accroisse notre sainte Foi<sup>34</sup>.

Il faudra attendre plus d'un demi-siècle avant que l'ouvrage annoncé par Xavier, une description ethnographique complétée par le récit de l'entrée des jésuites en Chine, ne voie le jour sous la plume de Ricci. Entre-temps, Melchior Nunhes Barreto réunit des informations sur « les affaires de la Chine » qui lui permettent d'ébaucher une méthode d'apostolat. Sa charge de Provincial et le devoir qui l'attend au Japon le contraignent toutefois à renoncer à poursuivre plus avant et à laisser le programme établi dans cette lettre au bon soin de ses successeurs. Ceux-ci ne seront guère plus heureux, puisque les tentatives jésuites ultérieures

<sup>34</sup> François-Xavier, *Correspondances (1535-1552)*, Desclées de Brouwer, 1987, p. 423.



– Baltasar Gago (1560), Juan Bautista de Monte et Luis Froís (1562), Francisco Pérez (1562 et 1565), fondateur de la résidence jésuite de Macao, Juan Bautista Ribeira (1567), Antonio Vaz (1574) et Cristóbal da Costa (1574-1575)<sup>35</sup> – se soldent par un échec et n’apportent aucune nouvelle information substantielle à la connaissance jésuite de la Chine. Il faut en réalité attendre 1578 et l’arrivée à Macao d’Alessandro Valignano, alors visiteur des Indes, pour que le projet de Xavier et les suggestions de Barreto commencent véritablement à se concrétiser. En quelques années, ce docteur en droit devenu jésuite réorganise la mission du Japon et prépare la première entrée officielle de la Compagnie de Jésus en Chine continentale. Dès son arrivée à Macao, il tire les leçons des échecs de ses prédécesseurs. La réponse adressée à Francisco Pérez par les autorités de Canton lorsque ce dernier demandait la permission de séjourner en Chine s’avère particulièrement déterminante aux yeux du nouveau visiteur provincial :

[...] le *Puciansi* demanda immédiatement au Père s’il connaissait la langue chinoise et, devant la réponse négative de ce dernier, lui dit qu’à cause de cela il ne lui serait pas permis de circuler en Chine parce qu’il lui faudrait un interprète, mais que, s’il apprenait très bien cette langue, il pourrait bien y être autorisé<sup>36</sup>.

Dans quelque partie du monde que ce soit, la connaissance de la langue locale semble toujours constituer une priorité pour les missionnaires jésuites. En Chine, elle devient une condition imposée par les autorités politiques. Barreto réalise déjà que la maîtrise de la langue mandarine représente l’une des

<sup>35</sup> Cette liste n’est pas exhaustive. Elle dénombre les acteurs des principales tentatives menées pour fonder une résidence jésuite en Chine continentale. Pour une liste plus complète, voir D’Elia, *Fonti Ricciane*, I, p. 139, note 5. Il importe par ailleurs de remarquer que, si les jésuites sont les plus actifs dans ces diverses tentatives, ils ne sont de loin pas les seuls à s’y atteler. Parmi les cinquante missionnaires dénombrés par D’Elia entre 1552 et 1583, on compte vingt-cinq jésuites, vingt-deux franciscains, deux augustins et un dominicain.

<sup>36</sup> « [...] dimandò subito il *Puciansi* al Padre si sapeva la lingua cinese, et rispondendoli che non, disse che per questo rispetto non potrà andar per la terra della China, perchè avería bisogno d’interprete, e che se la sapesse molto, ben potrà andar. » Cité par D’Elia, *Fonti Ricciane*, I, p. 143, note 1.

clés des portes de la Chine. Pérez apprend qu'elle est exigée par les autorités chinoises, mais Valignano est le premier à en prendre acte :

Je ne sais pas exactement ce qu'on peut faire. Mais dans tous les cas, la seule chose [à faire pour l'instant] est qu'un des nôtres se consacre complètement à étudier la langue mandarine, parce que la véritable raison de tant d'insuccès provient peut-être du fait que ceux qui ont essayé jusqu'ici ne connaissent pas cette langue<sup>37</sup>.

Valignano fait alors venir dix compagnons à Macao – parmi lesquels Michele Ruggieri (1579) – qui s'adonnent sans relâche et pendant plusieurs années à leur formation linguistique. Entretemps, il part pour le Japon, visite les diverses résidences de la mission et, sur la base de ses observations, rédige deux textes qui vont imprimer un tournant définitif aux pratiques missionnaires des jésuites en Extrême-Orient : *Il Ceremoniale per i Missionari del Giappone* (1581, titre original : *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Japão*)<sup>38</sup> et le *Sumario de las cosas de Japón* (1583)<sup>39</sup>. Le premier, moins connu que le second et publié pour la première fois au milieu du xx<sup>e</sup> siècle, se présente comme un véritable manuel de stratégie missionnaire. Il expose en sept

<sup>37</sup> « Non so proprio che cosa si possa fare. Ma in tutti i casi, l'unica cosa è dedicare qualcuno dei nostri a studiare a fondo la lingua mandarina, perché la ragione vera di tanti insuccessi si trova forse nel fatto che chi ha tentato prima non sapeva la lingua. » Extrait du *Sumario Indico* (1580) cité par Augusto Luca, *Alessandro Valignano. Le missione como dialogo con i popoli e le culture*, Bologna, ed. missionaria italiana, 2005, p. 102.

<sup>38</sup> A. Valignano, *Il Ceremoniale per I Missionari del Giappone; advertimentos et avisos acerca dos costumes e catangues de Japão*, ed. critica di Josef Franz Schütte S.J., Roma, Ed. di « Storia e Letteratura », 1946. Il s'agit de la seule édition de ce texte publiée à ce jour. Elle reproduit le texte portugais du manuscrit original et en propose une version italienne littérale.

<sup>39</sup> A. Valignano S.J., *Sumario de las cosas de Japón* (1583). *Adiciones del Sumario de Japón* (1592), Editados por J.L. Alvarez-Taladriz, Monumenta Nipponica (N°9), Sophia University, Tokyo, 1954. En qualité de visiteur des Indes, Valignano avait déjà rédigé le *Sumario de la cosas de la India* dont la version castillane définitive date également de 1583. Beaucoup moins connu que son pendant japonais, ce texte est toutefois de même nature et esquisse une stratégie missionnaire à partir des informations à caractère ethnographique recueillies sur place par le visiteur et du constat dressé sur l'état et l'organisation de la mission.

chapitres la méthode d'évangélisation fondée sur le principe d'adaptation culturelle. Quant au second, il propose une enquête ethnographique détaillée du Japon avant de compléter la définition de la méthode d'adaptation développée dans le *Ceremoniale*.

Bien qu'exclusivement consacrés à la mission japonaise, ces textes nous intéressent pour deux raisons. D'une part, ils établissent un lien très clair entre l'enquête ethnographique et la méthode d'adaptation. D'autre part, ils jouent un rôle de premier plan dans la préparation de la première mission jésuite en Chine. À la fois théoricien de l'évangélisation du Japon et instigateur de la mission chinoise, Valignano semble en effet, comme François Xavier quelques décennies plus tôt, considérer la Chine à travers le prisme japonais. Plus encore : l'attention qu'il porte au Japon semble parfois soumise à son ambition de convertir la Chine. D'ailleurs, parallèlement au *Ceremoniale* et au *Sumario*, Valignano travaille à sa monumentale *Historia del principio y progreso de la Compañia de Jesús en las Indias orientales* où une longue description de la Chine s'ajoute à la biographie de François Xavier et à l'histoire des jésuites en Extrême-Orient, depuis leur arrivée à Goa en 1542 jusqu'à leur solide implantation au Japon en 1564<sup>40</sup>. Les nombreuses analogies entre la Chine et le Japon présentes dans cette description signalent que la société chinoise est en grande partie appréhendée par le biais des rapports de ressemblance et de dissemblance qu'elle entretient avec la société japonaise. Il n'empêche qu'il s'agit là de la description la plus détaillée et la

<sup>40</sup> A. Valignano, *Historia del principio y progreso de la Compañia de Jesús en las Indias orientales, dividida en dos partes (1542-64)*, 1583, publicada da Joseph Wicki S.I., Roma, 1944. Édition consultée : *Monumenta Xaveriana, op. cit.*. Joseph Dehergne affirme que la description en question correspond à un manuscrit conservé dans les archives de la Real Academia de la Historia (Madrid) sous le titre de *Relación del grande Reyno de la China* (A. Valignano, *Relación del grande Reyno de la China (1584)*, coll. *Cortes ms 562*, f. 416-427, Madrid, Real Academia de la Historia); voir J. Dehergne S. J., *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma/Paris, Bibliotheca Institutii Historici S.I, vol. XXXVII, 1973, p. 281). Cette *Relation* a été digitalisée par Manel Ollé et peut être consultée sur le site de l'Universitat Pompeu Fabra (<http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/valignan.htm>). Elle ne présente aucune différence textuelle d'importance par rapport à la version insérée dans l'*Historia* que nous utilisons. D'après l'en-tête du document, cette *Relación* aurait été envoyée – indépendamment de l'*Historia* – depuis Macao en 1584, mais sa rédaction est probablement achevée l'année précédente.

plus précise de la nation chinoise jamais rédigée auparavant. Ce texte soulève toutefois de nombreuses questions quant à sa date exacte de rédaction, l'origine des informations qu'il véhicule et sa diffusion, à l'intérieur comme à l'extérieur de la Compagnie. Les enquêtes historiques menées jusqu'à présent n'ont pas apporté de réponses satisfaisantes à ces questions. Seule certitude : Valignano est bien l'auteur de cette description, mais sa connaissance de la Chine était alors insuffisante pour mener à bien ce travail tout seul. Dans le dernier paragraphe, le visiteur précise d'ailleurs :

[...] deux de nos Pères sont déjà depuis quelques années dans ce pays où ils apprennent la langue mandarine et ne cessent de progresser dans ce domaine [...]<sup>41</sup>.

L'historiographie s'accorde unanimement à identifier les deux « Pères » mentionnés ici par Valignano comme étant Michele Ruggieri et Matteo Ricci (Lach, Dreyfus, Foss, Lacouture, Duteil, etc.). Or, si l'on admet, avec l'éditeur moderne de *l'Historia* de Valignano, que ce texte est achevé en 1583, il faut ici conclure à une exagération, sans doute imputable à la visée édifiante du texte. Ruggieri a bel et bien fait quelques brefs séjours en Chine continentale entre 1579 et 1582, avec son coreligionnaire et compatriote Francesco Pasio notamment. Mais ce n'est qu'en septembre 1583 qu'il obtient l'autorisation de s'y établir avec Ricci, arrivé à Macao en août 1582<sup>42</sup>. Ainsi, lorsque Valignano affirme que les deux missionnaires se trouvent déjà « depuis quelques années

<sup>41</sup> « [...] están dos Padres de los nuestros ya de algunos años á esta parte aprendiendo esta lengua mandarín y van aprovechando en ella [...] », *id.*, p. 187.

<sup>42</sup> Ruggieri et Pasio obtiennent en réalité déjà, de la part de Chen Rui, gouverneur général (*zhongdu*, communément désigné par les missionnaires comme le « vice-roi ») des provinces du Guangdong et du Guangxi, une autorisation de s'établir dans un temple bouddhiste de Zhaoqing en décembre 1582. La destitution de Chen Rui, survenue peu après cette autorisation, contraint toutefois les deux jésuites à retourner à Macao. Quelques mois plus tard, en septembre 1583, Guo Yingpin, successeur de Chen Rui, donne à Ricci et Ruggieri la permission de revenir à Zhaoqing et d'y construire la première résidence jésuite de Chine continentale, à laquelle ces derniers donnent le nom de *Xianhuasi* (pagode des fleurs immortelles). Shewen Li, « les deux voyages de Matteo Ricci à Pékin », in *La Chine des Ming et de Matteo Ricci (1552-1610)*, éd. Isabelle Landry-Deron, Paris, Éditions du Cerf, 2013, p. 45.

dans ce pays », il cherche apparemment à faire croire à une implantation déjà solide des deux jésuites dans la province du Guangdong, alors que ceux-ci viennent à peine de recevoir l'autorisation de s'y installer.

L'identification de ce bricolage chronologique ne vise toutefois pas ici à mettre en jeu la crédibilité du Visiteur. Nous verrons, dans le quatrième chapitre, qu'il s'agit là d'une pratique courante parmi les jésuites et particulièrement dans les lettres annuelles, destinées en premier lieu à susciter l'enthousiasme du lecteur par l'amplification de toute donnée porteuse d'espoir et par la dissimulation des obstacles. Valignano, lui-même réjoui par le permis de résidence accordé à Ruggieri et Ricci et leurs premiers succès en terre chinoise, s'est probablement laissé emporter par son enthousiasme.

Le problème chronologique repéré ici fournit cependant une indication importante: les données ethnographiques de cette nouvelle description proviennent d'une recherche essentiellement effectuée à Macao. Parallèlement à leur formation linguistique, les deux jeunes missionnaires italiens – affublés de leur rôle d'informateurs – ont complété leur maigre expérience de la Chine par un important travail de documentation; ce qui explique par ailleurs les nombreuses références aux sources chinoises qui jalonnent le *Traité* de Valignano<sup>43</sup>. Toutefois, malgré la volonté affichée d'inscrire le propos sous l'autorité du savoir local, tout un pan de la description, consacré aux « défauts » des Chinois, témoigne manifestement d'un point de vue christianocentriste et ne saurait provenir de ces sources. La matière ethnographique est en ce sens issue d'une combinaison entre l'observation et le savoir livresque. Rien de nouveau à cela puisque Martín de Rada avait déjà procédé de la même manière huit ans plus tôt (voir chapitre premier, p. 62). Mais les enjeux descriptifs sont cette fois bien différents. La description de Valignano, qui anticipe l'expérience directe de la Chine alors même qu'elle prétend s'appuyer sur cette expérience pour définir la méthode accommodative, est problématique à de nombreux égards. Sa valeur documentaire

<sup>43</sup> On se souvient de l'insistance avec laquelle Valignano, dans cette description, mentionne les sources chinoises de l'information ethnographique qu'il propose. Voir *supra*, chapitre I, p. 63.

est incontestable. Elle propose une vision de la Chine jusqu'à inédite malgré l'influence encore prégnante des premières descriptions ibériques et le filtre japonais qui la conditionne. L'organisation même du propos, qui envisage successivement les « avantages » et les « défauts » de la Chine, indique qu'elle est avant tout soumise à des fins pratiques. Mais, paradoxalement, elle semble disqualifier – par avance – la stratégie d'évangélisation qui sera appliquée durant les douze premières années de la mission (1583-1595); une stratégie essentiellement caractérisée par l'assimilation des jésuites aux bonzes. Il paraît à ce titre nécessaire de procéder à une lecture rapprochée de ce texte pour mettre en lumière les tensions entre les constats ethnographiques qu'il établit et l'approche missionnaire qu'il prépare. Il s'agira plus spécifiquement de comprendre pourquoi les jésuites ont commencé par s'approcher du bouddhisme alors que, à la lecture de cette description, il semble évident que la voie confucéenne, adoptée seulement en 1595, est préférable.

#### LE TRAITÉ DES MERVEILLES DE LA CHINE<sup>44</sup>

La description rédigée par Valignano pose, on l'a dit, différents problèmes. Elle soulève d'abord une première question:

<sup>44</sup> L'expression est de Jean Lacouture et désigne la description de la Chine de Valignano. Ce titre n'a pas de réalité historique mais semble correspondre à une traduction libre du titre latin de la première version imprimée de ce texte, parue à Anvers en 1605 (« *Admiranda regni sinensis* »). Lacouture, qui se fonde essentiellement sur Henri Bernard-Maître (*Matteo Ricci et la Société chinoise de son temps*, T'ien tsin, 1937), ne donne aucune précision à cet égard. Il se montre par ailleurs tout aussi vague lorsqu'il indique que ce *Traité* date de 1582 et qu'il en existerait une seconde version, amplifiée et améliorée, rédigée par Ricci en 1584. Voir Jean Lacouture, *Jésuites. Une multibiographie*, 2 volumes, Paris, Éd. du Seuil, 1991, vol. I (« Les Conquérants »), ch. IX (« Li Mateou, l'horloge et le maître du ciel »), p. 309. Ruggieri mentionne d'ailleurs la description de Valignano, dans une lettre adressée à Acquaviva le 7 février 1583. Il affirme qu'elle a été envoyée l'année précédente (1582) au même Acquaviva. Tacchi Venturi, qui a édité la lettre de Ruggieri, confirme que cette description correspond aux chapitres 26 à 28 des *Monumenta Xaveriana (Opère storiche II*, p. 417, note 2). Dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas possible d'identifier la description mentionnée par Ruggieri, de dire si elle équivaut au texte parvenu



s'agit-il ou non d'une œuvre inachevée? La comparaison attentive de ce texte avec le *Sumario de las cosas de Japón*, rédigé à la même période, conduit à penser qu'il devait être complété par un exposé des grands principes méthodologiques. La structure des trois premiers chapitres du *Sumario* correspond assez précisément à celle du *Traité*. Dans le *Sumario*, Valignano expose successivement les « qualités » et « défauts » du Japon avant d'examiner la question des religions locales. Il en va de même dans le *Traité* si ce n'est que l'auteur porte – comme nous le verrons – une plus grande attention au système politique qu'aux croyances religieuses. Bien sûr, la mission chinoise est alors tout juste naissante et les nombreux chapitres portant sur la structure des provinces jésuites au Japon, les besoins et l'organisation de la mission ne sauraient trouver leurs pendants dans le *Traité*. Toutefois, les chapitres 10, 18 et 23 du *Sumario* contiennent des consignes précises et explicites sur la question de l'adaptation culturelle des missionnaires. Pourquoi une telle lacune dans le *Traité*? L'autre question importante soulevée par ce texte concerne sa publication. Inséré plus tard dans l'*Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales*, publiée pour la première fois dans les *Monumenta Xaveriana* à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il semble avoir connu des publications antérieures souvent oubliées par l'historiographie<sup>45</sup>. Joseph Dehergne signale toutefois qu'une version manuscrite de ce texte, datée de 1584,

---

jusqu'à nous ou s'il s'agit d'une première version de ce texte. La lettre de Ruggieri est à mon avis à l'origine de la confusion historiographique autour des diverses dates de rédaction et de publication de cette description. Tacchi Venturi considère par exemple à tort qu'elle est restée à l'état de manuscrit jusqu'à sa parution dans les *Monumenta Xaveriana* (1899-1900). Lacouture, on l'a dit, prétend qu'il existe deux versions de ce texte, une première de Valignano en 1582 et une seconde de Ricci en 1584. Il confond alors probablement cette prétendue seconde version avec la fameuse « lettre à Román » – une lettre rédigée en 1584 qui s'apparente à une enquête ethnographique et que nous examinerons en détail dans le cinquième chapitre. À ma connaissance, il n'existe qu'une seule version du *Traité*. L'envoi d'une description de Valignano au Général en 1582, évoqué par Ruggieri, reste ainsi un mystère. Une première version a sans doute existé, mais seul Ruggieri (relayé par Tacchi Venturi, lui-même repris par Bernard-Maître, à son tour copié par Lacouture) en fait mention et tout porte à croire qu'elle est aujourd'hui perdue.

<sup>45</sup> Voir *supra*, p. 137, note 44.



est conservée à Madrid sous le titre de *Relación del grande Reyno de la China*<sup>46</sup>. Pfister, qui se fonde sur l'*Histoire* de Pierre Du Jarric S.J., identifie quant à lui la description insérée dans l'*Historia* à une version latine publiée à Anvers en 1605. Cette version correspond, toujours selon Pfister, à une section du volumineux recueil de lettres jésuites intitulé *De rebus japonicis, indicis et peruanis* et porte le titre de « *Admiranda regni sinensis* »<sup>47</sup>. C'est dire que plus de vingt ans après sa rédaction, le texte de Valignano reste une référence en matière de savoir sur la Chine.

Par rapport à toutes les descriptions antérieures, le *Traité* de Valignano surprend d'abord par sa structure. Divisé en trois chapitres dans son édition moderne, ce texte présente en réalité quatre parties distinctes. Il commence par reprendre les sept principaux *topoi* véhiculés par les précédentes descriptions, passe ensuite en revue cinq points d'excellence du gouvernement chinois puis cinq défauts susceptibles de nuire à l'apostolat pour esquisser finalement une méthode d'évangélisation adaptée à ces constats. Les différents *topoi* comme les « avantages » et les « défauts » sont numérotés et analysés successivement, ce qui confère au discours une dimension systématique.

Quant à la constante mobilisation du comparant japonais, elle atteste non seulement que l'auteur possède une profonde connaissance du Japon, mais aussi que, en 1583 encore, les jésuites peinent à considérer la Chine autrement que dans les rapports de ressemblance et de dissemblance qu'elle entretient avec son voisin. C'est là un des traits qui distingue, de Xavier à Valignano, la représentation jésuite de la Chine de son pendant ibérique. En témoigne l'*incipit* du *Traité*:

<sup>46</sup> Voir *supra*, p. 134, note 40.

<sup>47</sup> « Le P. Du Jarric (*Histoire*, t. II, chap. 17) attribue un ouvrage [à Valignano]: « *De Chinensium admirandis* ». Il se trouve, en effet, dans le livre: in *De rebus japonicis, indicis et peruanis epistolae a J. Hugo s.j.*, in-8°, Anterpieae, 1605, p. 883-900, sous le titre de « *Admiranda regni sinensis* ». L'auteur pense qu'il fut composé par le P. Valignani. C'est la description physique, politique et morale de l'Empire Chinois. [...] Réimprimé dans les *Monumenta Xaveriana*, tome I, p. 158 *sq.* » (Louis Pfister S.J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de Chine*, Chang-hai, vol. I, XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, 1932, p. 14). Nous reviendrons sur l'*Histoire des Indes orientales*, publiée par le jésuite français Pierre Du Jarric en 1610, dans le quatrième chapitre de cette enquête.

Le royaume de la Chine est si différent de tous les autres royaumes et nations de cet Orient, aussi bien du point de vue des habitants et de leurs coutumes que de celui de la fertilité de la terre, qu'il ne présente aucune ressemblance avec les autres et les surpasse tous. C'est le plus important et le plus riche de tout l'Orient. Il rappelle à bien des égards la richesse et l'abondance de notre Europe et surpasse celle-ci dans beaucoup de domaines. Bien que [les Chinois] ressemblent aux Japonais quant à la blancheur de la peau, la physionomie et la finesse de l'intelligence, ils sont si différents pour tout le reste, que ce soit à l'égard de leur terre, choses naturelles, coutumes ou mode de vie, qu'ils semblent s'être étudiés de manière à n'être en rien conformes mais plutôt contraires en toutes choses<sup>48</sup>.

L'usage que fait ici Valignano du double comparant européen et japonais a de quoi surprendre à plus d'un titre. Tout se passe comme si la différence japonaise était mobilisée pour atténuer la différence chinoise, pour souligner les ressemblances entre la Chine et l'Europe. Il faut en réalité distinguer deux discours dans ce propos, l'un sur la nature et l'autre sur la culture. L'auteur glisse de l'un à l'autre sans crier gare, ce qui engendre une sorte de confusion dans l'esprit du lecteur. On retrouve ici le fameux *topos* de l'extraordinaire fertilité de la terre chinoise, qui ressemble à celle de l'Europe, mais la surpasse. L'examen des comparaisons présentes dans ce passage révèle par ailleurs que la Chine n'est jamais placée dans une relation d'équivalence avec ses comparants. Elle est en quelque sorte le lieu de tous les superlatifs, d'où la présence d'un troisième comparant, encore plus large (« tous les autres royaumes et nations de cet Orient »). Seule l'Europe a le privilège de partager quelques caractéristiques naturelles avec

<sup>48</sup> « El reyno de la China es tan diferente de todos los demás reynos y naciones que hay en todo este Oriente, assí en la qualidad de la gente y sus costumbres, como en la qualidad y fertilidad de la tierra, que no tiene quasi ninguna semejança con los otros, mas a todos excede; y es la cosa más principal y más rica que hay en todo el Oriente; y paréscese mucho en algunas cosas con la riqueza y hartura de nuestra Europa, y en muchas le excede: y aunque conviene con los japones quanto a la blancura, filosomya de rostro, y delicadeza de entendimiento, en todo lo demás son muy diferentes, quanto a la qualidad de la tierra, naturalezas, costumbres y modo de vivir, que paresce estudiaron de propósito los unos y los otros en cómo no se conformar en ninguna cosa, antes cómo ser en todo contrarios. » *Monumenta Xaveriana*, p. 158-159.

la Chine, mais celui-ci est immédiatement relativisé par la comparaison hiérarchisante qui suit (« [la Chine] surpasse [l'Europe] dans beaucoup de domaines »).

La deuxième partie de cet *incipit* est marquée par une triple rupture: les comparaisons hiérarchisantes cèdent la place à des comparaisons différentielles, le comparant européen est remplacé par le comparant japonais, et la nature, par l'homme. Le discours sur la supériorité de la nature chinoise glisse imperceptiblement vers un discours sur la spécificité de la culture chinoise. On remarque toutefois que, lorsqu'il compare Chinois et Japonais, l'auteur met sur le même plan qualités physiques (le teint et la physionomie) et intellectuelles (l'intelligence) et qu'il les considère en outre comme les seules caractéristiques communes aux deux peuples voisins. L'évocation de ces quelques ressemblances ne vise en fait qu'à mettre en évidence que, d'un point de vue culturel, la Chine est fondamentalement différente du Japon. Les deux comparaisons physiques (teint et physionomie) sont d'ailleurs purement descriptives et les points communs qu'elles désignent n'informent guère le lecteur sur les rapports entre Chinois et Japonais. Quant à la troisième (l'intelligence commune aux deux peuples), sa portée est bien trop générale pour désigner une ressemblance spécifique. En d'autres termes, la mention de ces trois points communs n'a aucun intérêt intrinsèque, comme en témoigne d'ailleurs la proposition concessive dans laquelle elle prend place (« Bien que [les Chinois] ressemblent aux Japonais... »). Elle a pour seule fonction de préparer la thèse fondamentale de cet *incipit* selon laquelle la Chine serait l'envers culturel du Japon. Lorsqu'on sait que l'adaptation des missionnaires jésuites à la civilisation chinoise a d'abord pris comme modèle la mission japonaise et que toutes deux étaient dirigées par Valignano, l'auteur même de ce texte, cette thèse est pour le moins surprenante. Pourquoi, en effet, tant de soin à distinguer la culture chinoise de la culture japonaise pour finalement appliquer la même méthode d'évangélisation ?

Une partie de la réponse se trouve dans le passage précédemment analysé. En insistant sur le fossé culturel tout en soulignant l'intelligence des deux peuples (« la finesse de l'intelligence »), Valignano semble suggérer que la Chine est culturellement plus proche de l'Europe que du Japon. Si tout oppose les deux peuples

voisins sauf la clairvoyance, l'un d'entre eux partage nécessairement plus de points communs avec les chrétiens européens que l'autre. Or, vu le succès fulgurant de la mission japonaise<sup>49</sup>, la suggestion faite ici place la mission chinoise sous les meilleurs auspices. Cet *incipit* traduirait en ce sens l'enthousiasme du visiteur à l'égard de la mission naissante. Il aurait une dimension apologétique et fonctionnerait en quelque sorte comme une *captatio benevolentiae* destinée à prédisposer le lecteur à porter un regard favorable sur la Chine avant même que celle-ci ne soit décrite. Mais cela ne suffit pas à expliquer pourquoi Valignano n'a pas pris soin de distinguer davantage la mission chinoise de son pendant japonais et, en particulier, pourquoi il semble ne pas avoir tenu compte du constat suivant qu'il établit lui-même dans son *Traité*: « les bonzes n'ont pas sur les Chinois le pouvoir et l'autorité qu'ils ont sur les Japonais »<sup>50</sup>. Valignano écrit ces lignes en 1583. Pourtant, en 1595 encore, les missionnaires jésuites déambulent dans les villes chinoises, vêtus à la manière des bonzes.

L'incohérence entre constat ethnographique et stratégie missionnaire est d'autant plus surprenante que Valignano, avant de s'atteler à la description de la Chine et de présenter cet empire comme l'envers culturel de son voisin japonais, pense déjà le Japon en fonction de ses contradictions avec la Chine. Nous sommes en 1581, Valignano n'a pas encore terminé son premier séjour au Japon, Ruggieri est encore en train d'apprendre la langue mandarine à Macao et la mission chinoise demeure à l'état de projet incertain. Or, le Napolitain, dans une première version de son *Sumario Indico* – le pendant indien du *Sumario de Japón* dans lequel figurent déjà plusieurs informations sur la Chine et le Japon et dont certaines parties sont reprises dans le *Ceremoniale* – propose déjà une opposition systématique entre coutumes japonaises et chinoises :

<sup>49</sup> À l'heure où Valignano écrit ces lignes, c'est-à-dire en 1583 et moins de trente-cinq ans après la naissance de la mission japonaise, le Japon compte déjà quelque deux cents églises et environ cent cinquante mille chrétiens. Voir A. Luca, *op. cit.*, p. 156.

<sup>50</sup> « ni los bonzos tienen entre [los chinas] el poder y autoridad que entre los japoneses ». *Monumenta Xaveriana*, p. 187.

En matière de nourriture, de vêtement et dans leur manière d'agir, [les Japonais] diffèrent tellement de toutes les nations européennes et des autres qu'ils paraissent avoir cherché à ne pas se conformer aux autres, en particulier aux Chinois, dont ils sont les descendants et par rapport auxquels ils essaient donc de faire exactement le contraire en toute chose. Ainsi, les Chinois ont, dans tout le pays, un roi et personne, à part lui et ses ministres, ne possède la moindre juridiction, tandis que les Japonais ont mille seigneurs et chaque individu a pleine juridiction sur sa maison et peut faire ce qu'il désire. Les Chinois ne peuvent pas porter d'armes, et ceux-ci sont toujours armés; ceux-là aiment voir le sang et gouverner à coups de bâton, ceux-ci ne frappent pas leurs enfants ni leurs serviteurs, ni ne les menacent par des paroles, mais ils sortent leur sabre et [les] tuent sans plus ni moins. [En Chine] les nobles et les gens des classes supérieures vivent dans des villes murées; [au Japon] ils vivent à la campagne. Ceux-là portent les cheveux longs comme les femmes; ceux-ci non seulement les coupent mais se les arrachent jusqu'à devenir à moitié chauves. Les uns portent de longs vêtements, les autres si courts et taillés de telle sorte qu'ils semblent avoir, en cela, cultivé leur différence. Ceux-là étudient les lettres et les estiment beaucoup, mais n'ont que peu d'intérêt pour les armes; ceux-ci, au contraire, n'ont aucune estime pour les lettres. Ceux-là utilisent des chaises et mangent à des tables hautes; ceux-ci s'assoient toujours par terre, sur des nattes, et mangent aussi sur le sol<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> « En el comer, en el vestir y en el modo de proceder se diferencian tanto de las naciones europeas y otras que parece que estudiaron de propósito cómo no se conformar con los demás, en especial, con los chinos, de los cuales proceden, pues en todo procuran hacer cabalmente lo contrario. Así, los chinos en todo el reino tienen un rey y fuera de él y de sus oficiales nadie posee jurisdicción alguna, pero los japoneses están divididos en mil señores y cada uno tiene en su casa plena jurisdicción y puede hacer lo que quisiere. Los chinos no pueden llevar armas, y éstos van siempre cargados de hierro; gustan aquellos de ver sangre y de gobernarlo todo con azotes, éstos ni azotan a sus hijos ni a sus criados ni les dicen palabras afrentosas sino que usan su espada y matan sin más ni más. En aquéllos todos los nobles y principales viven en ciudades cercadas de murallas; en éstos los principales viven en el campo. Aquéllos llevan el cabello largo como mujeres; éstos no solo se lo cortan sino que se lo arrancan hasta quedar medio calvos. Van los unos en vestidos largos, los otros tan cortos y raramente cortados que parece buscaron en ello mostrar la diferencia. Aquéllos ejercitan la letras y las estiman mucho y se cuidan poco de las armas; éstos, por el contrario, no tienen en nada las letras. Usan aquéllos sillas y comen en mesas altas;

Cette description comparée se poursuit longuement, sur le même mode oppositif, passant tour à tour en revue les habitudes culinaires, le comportement des femmes, les relations humaines, les usages de politesse, etc. Et déjà, Valignano observe que les Chinois, contrairement aux Japonais, « font peu de cas de leurs prêtres, les dénommés bonzes, et ne les respectent pas »<sup>52</sup>. Cette connaissance précoce des spécificités culturelles chinoises est le signe de l'intérêt immédiat du visiteur pour l'Empire du Milieu. Alors qu'il s'emploie encore à définir une méthode d'évangélisation adaptée au Japon, il donne à son lecteur quantité de renseignements sur la Chine. Mais le plus remarquable, dans ce florilège de comparaisons oppositives, c'est que la Chine fonctionne en quelque sorte comme une norme à partir de laquelle se dégage la différence japonaise. Bien que l'étrange ou l'inhabituel se situe parfois du côté des Chinois – les « cheveux longs » par exemple –, le propos initial associe bel et bien la Chine aux « nations européennes », tandis que le Japon est isolé dans sa différence. Ce constat est d'autant plus frappant que Valignano reprend ce passage dans le *Sumario de las cosas de Japón* en prenant soin de lui apporter quelques modifications et, surtout, en évinçant complètement le comparant chinois :

Pour ce qui touche aux vêtements et à la nourriture, ils sont si originaux qu'il est difficile de faire comprendre ce qu'il en est. Leurs vêtements sont seyants et propres, mais ils n'ont rien de commun avec les nôtres. C'est encore difficile de faire comprendre leurs manières à table, leurs ragoûts et leurs bouillons. Ils sont en tout très propres et dignes, mais très différents de nous. Chacun mange à sa table sans nappes ni serviettes ou couteaux, fourchettes ou cuillères; ils n'ont que deux bâtonnets, appelés *hashi*, et s'ingénient avec tant de propreté et de dextérité que, sans rien toucher avec la main, ils ne laissent pas tomber sur la table une seule miette du plat. [...] Outre leur alcool de riz, qu'ils aiment beaucoup, et qui nous fait

---

éstos se sientan siempre en el suelo, en sus esteras, y comen también sobre el suelo. » Valignano, *Sumario Indico* (1580), in *Ceremoniale*, 1946, cité par J. L. Alvarez-Taladriz, *Sumario*, p. 100, note 253.

<sup>52</sup> « Los chinos no dan nada a sus sacerdotes, los llamados bonzos, y no les respetan; pero los japoneses les respetan más que a nadie y les tienen en la más alta estimación. » *Ibid.*

beaucoup de mal, ils boivent toujours de l'eau chaude à la fin du repas, été comme hiver, si chaude qu'on ne peut la boire qu'à petits coups. Pour la nourriture, elle est telle et apprêtée de telle manière qu'elle n'a rien de semblable, ni pour la substance, ni pour le goût, à celle d'Europe. [...] Il faut savoir que c'est une habitude commune à tout le Japon de prendre une boisson faite d'eau chaude [...] appelée *cha*, dont on fait grand cas chez eux [...].<sup>53</sup>

Deux années se sont écoulées entre la rédaction de la première version de ce passage et celle-ci. Valignano a terminé son premier séjour au Japon et se trouve alors à Cochin. Claudio Acquaviva a remplacé Everard Mercurian à la tête de la Compagnie de Jésus et vient de promouvoir Valignano au statut de Provincial de l'Inde (il en était le visiteur depuis 1573)<sup>54</sup>. Ricci et Ruggieri sont par ailleurs en train de fonder la première résidence jésuite en Chine continentale et lui ont transmis les dernières informations ethnographiques recueillies à Macao, qu'il utilise pour son *Traité* dont il achève probablement la rédaction cette même

<sup>53</sup> « Cuanto a lo que toca al vestir y comer son tan particulares que no se puede dar a entender lo que en esto pasa, porque siendo su modo de vestir muy polido y limpio, en ninguna cosa se parece con el nuestro; y mucho menos se puede entender cuál sea la manera de servicio en su comer y sus guisados y potajes, porque guardando en todo mucha limpieza y gravedad, no tiene ninguna semejanza con nosotros, porque cada uno come en su propia mesa sin tener ninguna manera de manteles ni servilletas ni cuchillos ni tenedores ni cucharas, solamente con palitos, que ellos llaman *hashi*, se negocian con tanta limpieza y destreza que, sin tocar ninguna cosa con la mano, no dejan caer del plato en la mesa ni una sola migaja. [...] Y fuera del vino que hacen de arroz, con lo cual ellos se huelgan mucho, siendo para nosotros muy pernicioso, al cabo de su comer siempre beben agua caliente, invierno y verano, y tan caliente que no se puede pasar sino a tragos. Y los manjares que comen son tales y guisados de tal manera, que no tienen cosa en que se parezcan ni cuanto a la sustancia ni cuanto al sabor con las cosas de Europa. [...] Para lo qual es de saber que acostumbraban universalmente en todo Japón a usar de una bebida hecha de agua caliente que llaman *cha*, que entre ellos es tenida en grande cuenta [...] » (J.L. Alvarez-Taladriz, *Sumario*, p. 41-42; traduction (légèrement revue) de J. Bésineau, *op. cit.*, p. 77-78).

<sup>54</sup> Valignano n'occupe le poste de Provincial de l'Inde que durant quelques années. En 1585, selon ses propres vœux, il redevient Visiteur général et participe, deux ans plus tard, à la nomination de Pedro Martins S.J. comme Provincial de l'Inde. Dès lors, Valignano se consacre exclusivement aux missions de Chine et du Japon.



année 1583. C'est dire à quel point la situation a changé durant ces deux années : la mission de Chine est enfin lancée, celle du Japon connaît sa période la plus faste et Valignano, fort de son nouveau statut au sein de la Compagnie et du soutien inconditionnel d'Acquaviva, tout acquis aux méthodes accommodatives, semble jouir d'un pouvoir décisionnel quasi exclusif sur les deux missions d'Extrême-Orient. Il s'emploie dès lors, dans ses écrits consacrés au Japon et à la Chine, à donner aux missionnaires des informations précises sur les deux pays et, évidemment, utiles à leur évangélisation, mais il doit aussi, à l'attention d'un lectorat plus large et en particulier de ceux qui, en Europe, sont susceptibles d'apporter une aide à ces missions, les présenter toutes les deux comme porteuses d'espoir<sup>55</sup>. On ne saurait procéder à une analyse comparative de ces deux fragments ethnographiques sans tenir compte de ce contexte.

La lecture attentive du premier révèle tout d'abord que le comparant chinois est mobilisé au détriment de la valorisation du Japon. En effet, le Japon, qui essaie de « faire tout le contraire » de son voisin, n'apparaît pas sous son plus beau jour. Son système gouvernemental, réparti entre « mille seigneurs », donne l'impression d'une certaine anarchie par rapport à l'organisation hiérarchique du pouvoir chinois. Le goût des Japonais pour les armes et leur mépris des lettres, qui trouvent un pendant inverse en Chine, n'encouragent pas non plus une adaptation des missionnaires au mode de vie et à la culture nippones. Bref, Valignano ne pouvait diffuser ce fragment d'ethnographie comparée sans écorner le tableau du Japon et risquer de refroidir l'enthousiasme du lecteur quant aux chances de succès de la mission. Il a donc tout naturellement choisi de le réécrire en substituant le comparant européen au comparant chinois. Il ne pouvait toutefois pas

<sup>55</sup> D'après J. Bésineau, la « raison principale » pour laquelle Valignano aurait écrit le *Sumario* vient du fait que ce dernier n'a pas pu, comme il l'espérait, accompagner l'ambassade japonaise auprès du Saint-Siège et du roi d'Espagne. Il se serait ainsi dépêché de terminer la rédaction du *Sumario* pour combler son absence par un « message écrit » (voir J. Bésineau, p. 54, note 3). Cette explication me semble quelque peu réductrice dans la mesure où, si le *Sumario* est effectivement apte à informer l'Europe sur la mission japonaise tout en fonctionnant comme instrument publicitaire, il vise également – et peut-être surtout – à instruire les acteurs et futurs acteurs de cette mission.

procéder à cette substitution sans remplacer certaines données ethnographiques par d'autres. L'Europe n'étant évidemment pas, contrairement à ce que pourrait suggérer le propos de Valignano, identique à la Chine, il fallait aussi, pour la placer dans une relation d'opposition avec le Japon, sélectionner des objets ethnographiques adéquats. Or, ce qui frappe, dans la version du fragment proposée par le *Sumario de Japón*, c'est que la plupart des pratiques culturelles japonaises, présentées comme contraires aux pratiques européennes, sont parfaitement identiques à celles de la Chine. Si elles sont « très différentes » de celles d'Europe, les manières de table, l'absence de « nappes » et de couverts, remplacés par des « bâtonnets », la consommation d'« alcool de riz » et de « thé » ou encore l'habitude de boire toujours chaud sont autant de coutumes que le Japon partage avec la Chine<sup>56</sup>. On ne saurait manquer de voir ici le signe d'une sélection orientée de l'information ethnographique. On peut surtout légitimement déduire que le choix de l'information, chez Valignano, est soumis à la mise en place d'un système oppositif – ou plus généralement d'une ethnographie comparée. En d'autres termes, l'opposition Chine-Japon de la première version tout comme l'opposition Japon-Europe de la seconde procèdent de toute évidence d'une construction textuelle dont la fonction stratégique apparaît tout aussi importante que la fonction cognitive. Plus précisément: la fonction cognitive des données, dont la valeur documentaire reste intacte, semble subordonnée à une fonction stratégique spécifique qui consiste à mettre en relief la différence culturelle.

Cette pratique discursive est à mon sens indissociable de la démarche accommodative à laquelle Valignano entend inviter

<sup>56</sup> Il est selon moi une raison fondamentale à même d'expliquer pourquoi Valignano s'est, dans un premier temps, employé à différencier le Japon de la Chine. Dès l'arrivée des jésuites à Macao et encore davantage après la fondation de leur première résidence dans le comptoir portugais (1565), plusieurs membres de la Compagnie se sont d'abord consacrés à la mission chinoise (ou à sa préparation) avant d'être affectés à la mission japonaise. D'abord Barreto, puis Fróis, mais aussi Pasio et Cabral, pour ne citer qu'eux. Le fragment d'ethnographie comparée Chine-Japon permet ainsi à ceux qui, après ces divers pionniers de l'évangélisation de l'Extrême-Orient, passeront d'une mission à l'autre de mieux cerner la spécificité du terrain missionnaire sur lequel ils seront appelés à travailler.

les missionnaires. Nous verrons, dans le prochain chapitre, que Ricci est à cet égard le fidèle successeur du Napolitain. Mais il n'est pas le seul ni le premier. À peine deux ans après la rédaction du *Sumario*, Luis Fróis porte à son paroxysme l'écriture différentielle du Japon dans son *Traité sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais* (1585)<sup>57</sup>. Ce texte étonnant, qui propose une liste de plus de 600 « contradictions » entre Européens et Japonais, réparties en quatorze chapitres et toutes numérotées, est l'œuvre de celui qu'on peut sans doute considérer comme le plus grand connaisseur occidental du Japon au XVI<sup>e</sup> siècle. Il est dans tous les cas l'auteur le plus prolifique en la matière. Son *Traité* contraste par ailleurs beaucoup avec sa volumineuse *Histoire du Japon*, principalement par son caractère synthétique et systématique, et tout porte à croire qu'il a été rédigé sous l'impulsion de Valignano, dont nous venons d'observer le penchant pour l'ethnographie comparée. Une chose est sûre : il s'inscrit dans la parfaite continuité des nombreux passages du *Sumario* qui proposent des comparaisons oppositives et tend même à les préciser. Alors que Valignano observe par exemple que les « vêtements [des Japonais] n'ont rien de commun avec les nôtres », Fróis consacre un chapitre entier aux seuls vêtements des hommes, constitué de soixante-trois comparaisons (même si quelques-unes d'entre elles ne sont, à vrai dire, pas strictement liées aux vêtements). Valignano serait en ce sens l'instigateur de cette tradition textuelle singulière, propre aux partisans de

<sup>57</sup> Publié pour la première fois en 1955 par J. F. Schütte dans sa version originale portugaise avec une traduction allemande en regard, ce texte connaît également une édition française parue à la fin du siècle dernier. Luis Fróis SJ, *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradicoes e differencas de costumes antra a gente de Europa e esta provincia de Japao*, ed. J. F. Schütte, Tokyo, Sophia Universität, 1955 ; *Traité sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais*, trad. par X. Castro et R. Schrimpf et présenté par J. Manuel Garcia, Éd. Chandeigne, Paris, 1993 (réédité en 2003 avec une préface de Claude Lévi-Strauss). Arrivé à Goa comme novice en 1548, Fróis restera en Extrême-Orient, principalement au Japon, jusqu'à sa mort en 1597. D'abord sercraire de Barreto dans les années 1550, il essaie par la suite d'entrer en Chine, passe de nombreuses années entre Macao et le Japon avant de devenir le traducteur de Valignano et surtout l'auteur le plus prolifique sur les « choses du Japon ». En plus de sa monumentale *Histoire du Japon*, il rédige des dizaines de lettres (cent trente sont parvenues jusqu'à nous), le traité évoqué et un autre traité consacré à l'ambassade japonaise en Europe.

la méthode accommodative, qui consiste à tourner toute l'attention du lecteur vers la différence culturelle. Toutefois, à partir de 1583, c'est-à-dire une fois la mission chinoise lancée, la différence japonaise ne s'exprime plus par rapport à la Chine, mais par rapport à l'Europe seulement. Elle est, chez Valignano comme chez Fróis, sans cesse réaffirmée et l'idée principale qui se dégage de *leur* tableau du Japon est qu'il est possible d'être civilisé tout en étant parfaitement contraire à l'Europe. Cette idée est déjà prégnante chez François Xavier et caractérise l'ensemble des écrits jésuites du XVI<sup>e</sup> siècle sur le Japon: « De François Xavier à Maffei en passant par Valignano et Fróis, la découverte de l'extrême altérité culturelle des Japonais ne suscite aucun rejet de la part des jésuites, mais au contraire un profond respect fondé sur la prise de conscience de la relativité des coutumes »<sup>58</sup>. Frédéric Tinguely souligne ici la représentation unanimement valorisante dont le « monde à l'envers » des Japonais fait l'objet parmi les missionnaires pour mettre au jour la singularité de la thèse de François Garasse. Dans *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels* (1623), Garasse fait du Japon une « contre-civilisation » et assimile les Japonais aux libertins, principales cibles de son œuvre. Au moyen d'un « travail de sélection idéologique »<sup>59</sup>, Garasse éclipse complètement la démonstration relativiste de ses sources pour broser un portrait à charge de la société japonaise. La clé de ce renversement idéologique réside dans le caractère prétendument concerté de la différence nipponne. Garasse esquisse une « parenté morale des Japonais et des libertins » qui s'expliquerait par leur commun « désir de briller, de se démarquer en prenant le contre-pied du vulgaire »<sup>60</sup>. L'idée d'une différenciation délibérée provient sans aucun doute de Valignano pour qui, on s'en souvient, les Japonais « paraissent avoir cherché à ne pas se conformer aux autres, en particulier aux Chinois »<sup>61</sup>. Or, ce propos de Valignano, par ailleurs clairement modalisé (« paraissent »), vise avant tout à radicaliser la différence

<sup>58</sup> Frédéric Tinguely, *La Lecture complice. Culture libertine et geste critique*, Genève, Droz, 2016, p. 54.

<sup>59</sup> *Id.*, p. 56.

<sup>60</sup> *Id.*, p. 49-50.

<sup>61</sup> Cf. *supra*, p. 143.

japonaise de manière à pouvoir, en fin de compte, la relativiser sur le plan moral. Garasse, lui, se l'approprie pour le connecter avec une autre donnée empruntée au voyageur protestant Jan Huygen Van Linschoten selon qui les Japonais cultiveraient leur différence à cause de la haine qu'ils nourrissent contre les Chinois. Dès lors, explique Tinguely, « l'inversion n'est plus un état de fait, un donné culturel, mais une action dont le caractère délibéré et transgressif motive la mise en relation avec les libertins »<sup>62</sup>. Ainsi, alors que Garasse noircit la différence japonaise pour renforcer sa diatribe contre les libertins, les missionnaires qui l'ont informé en faisaient un motif d'admiration et surtout un moteur de leur stratégie d'évangélisation. Chez Valignano, en effet, l'altérité radicale des Japonais justifie complètement la démarche accommodative. En outre, elle annonce ou du moins explique pourquoi la mission nipponne ne sera jamais la cible d'attaques semblables à celles qu'essuiera la mission chinoise au siècle suivant : considérée comme foncièrement différente de l'Europe chrétienne, la société japonaise ne laisse place à aucune forme d'identification. En adoptant des pratiques culturelles qu'ils savent inconciliables avec leurs propres pratiques, les missionnaires ne risquent pas de franchir la barrière qui sépare l'adaptation du métissage.

Le tableau de la Chine subit quant à lui un tout autre traitement. D'une part, parce que, si Valignano renonce à mobiliser le comparant chinois pour dire le Japon, il donne souvent à voir la spécificité chinoise en convoquant le comparant japonais, ce qui contribue par ailleurs à distinguer encore davantage l'image jésuite de la Chine de son pendant ibérique. D'autre part, parce que, par rapport à l'Europe chrétienne, une certaine tension entre différence et identité parcourt ce tableau. Le discours jésuite sur la Chine – en l'occurrence celui de Valignano – oscille en effet entre reconnaissance de la différence et recherche des analogies.

<sup>62</sup> *Id.*, p. 57. Tinguely précise par ailleurs que l'idée de cette prétendue haine des Japonais pour leurs voisins chinois vient à l'origine de Mendoza, autre source de Van Linschoten. Dans le livre IV son *Historia*, Mendoza explique en effet que, suite à un complot manqué contre le roi, les responsables ont été bannis du continent et condamnés à vivre dans des îles où ils formèrent la nation nipponne. Par vengeance, ils auraient par la suite entrepris de faire tout le contraire de leur patrie d'origine (voir *La Lecture complice, op. cit.*, p. 54-55).

L'analyse de l'*incipit* du *Traité* de Valignano a déjà montré que la mobilisation du comparant japonais ne visait pas moins à distinguer la Chine du Japon qu'à la présenter comme culturellement proche de l'Europe. La suite de ce texte dévoile toute la perplexité qu'éprouve le supérieur de la mission naissante face à cette nation à la fois si proche et si éloignée de l'Occident chrétien.

### L'ÉMERGENCE D'UNE REPRÉSENTATION JÉSUIITE SPÉCIFIQUE DE LA CHINE

Malgré la visée manifestement apologétique de son entrée en matière, le *Traité* de Valignano propose un nouveau regard et marque en ce sens une rupture de la représentation jésuite de la Chine par rapport à son pendant ibérique. La première partie, dont nous venons d'examiner l'*incipit*, pousse l'idéalisation de la Chine à son paroxysme en développant les principaux *topoi* de la littérature occidentale antérieure: la grandeur du royaume, l'ampleur de sa population, la fertilité de ses terres, sa richesse matérielle, son climat tempéré, l'ingéniosité de ses habitants et l'excellence de son gouvernement sont tour à tour exposés sans que la moindre réserve ne soit exprimée. De plus, l'auteur ne se contente pas, comme c'est le cas dans les écrits précédents, de passer en revue ces divers points d'excellence mais accumule exemples et détails pour motiver son propos. Malgré les développements dont ces lieux communs font l'objet, cette première partie place le discours de Valignano dans le prolongement des premiers écrits sur la Chine. Tout concourt à susciter l'admiration du lecteur et à le convaincre qu'il ne manque aux Chinois que la connaissance de Dieu pour devenir une nation en tout point parfaite. L'auteur va même, à la mention de la septième et dernière qualité attribuée à la Chine, jusqu'à exprimer son étonnement face à ce qu'il semble considérer comme un paradoxe :

La septième qualité de cette nation est d'être la plus pacifique et la mieux gouvernée qui existe parmi les terres découvertes. Et cela est particulièrement admirable pour des païens qui ne connaissent pas la lumière de la vérité ni la doctrine de Dieu, laquelle enseigne la vraie manière de gouverner. Mais

comme il y a beaucoup à dire à ce sujet, nous en parlerons au chapitre suivant<sup>63</sup>.

Il y a dans ce discours l'expression d'une reconnaissance ambiguë de l'altérité chinoise. Valignano peine en effet à admettre qu'une nation puisse être si bien gouvernée alors que ses dirigeants n'ont aucune connaissance de Dieu. Le constat de cet apparent paradoxe me semble constituer le moment charnière du discours jésuite sur la Chine. Jusqu'à Valignano, le bon gouvernement de la Chine fait l'objet d'éloges, dans les publications jésuites comme dans la plupart des autres. Les auteurs vantent l'efficacité de ce système fortement hiérarchisé et attribuent l'autorité des dirigeants tantôt à leur cruauté tantôt à leur haute qualification. Ici, l'intérêt se déplace sur les rapports entre doctrine religieuse et système politique. Une suggestion paraît alors s'esquisser dans ce propos: du moment qu'ils se gouvernent si bien, les Chinois ont nécessairement connaissance d'une loi conforme à la doctrine chrétienne. Pourtant, Valignano ne suit pas, comme on s'y attendrait, l'hypothèse de François Xavier, développée plus tard par Mendoza. Il n'est en effet nullement question, dans le discours du visiteur, d'une origine commune des croyances chinoises et occidentales expliquée par la prédication de saint Thomas en Extrême-Orient. En ce sens, Valignano envisage la Chine selon une perspective différentielle: les Chinois excellent dans le domaine politique sans avoir connu la Révélation. La prétendue incompatibilité entre ces deux états de fait laisse par ailleurs percevoir un point de vue christianocentré. C'est pourtant à travers ce constat qu'une des composantes essentielles de l'accommodation culturelle va se mettre en place:

Ces mandarins sont d'une très grande intelligence et prudence naturelles et, comme la matière principale de leurs études porte sur le gouvernement, ils ont introduit une telle manière de gouverner qu'on n'a jamais rien entendu de pareil [...] et

<sup>63</sup> « La 7.a qualidad es, ser la más pacífica y bien gobernada tierra que ay en lo descubierto; y es mucho de marauillar, specialmente siendo de gentiles, que no tienen luz de la verdad ni de la doctrina de Dios, que es la que enseña el verdadero modo de gouierno: mas porque acerca desto hay mucho que dezir, lo trataremos en el capítulo siguiente » (*Monumenta Xaveriana*, p. 167-168).



bien que leurs sciences soient imparfaites par rapport aux nôtres et qu'elles semblent être au stade auquel les ont laissées les philosophes antiques, avant qu'Aristote ne les mît en ordre et que la lumière de la doctrine chrétienne ne les éclaircît, ils ont connaissance de la philosophie naturelle et morale, de l'astrologie, des mathématiques, de la médecine et autres diverses sciences, en particulier celle des lettres et de la langue mandarine, qui est parmi les Chinois comme le latin parmi nous et qui nécessitent de longues études pour les apprendre<sup>64</sup>.

Le système administratif de la Chine est présenté comme unique et singulier (« on n'a jamais rien entendu de pareil »). Il ne présente aucune origine commune avec les autres systèmes gouvernementaux et son bon fonctionnement est dû à la « très grande intelligence et prudence *naturelles* » des mandarins (je souligne). Un lien est toutefois posé entre Orient et Occident, mais celui-ci ne repose pas sur l'hypothèse d'une communication ancienne. De fait, ce tableau me semble répondre à une vision à la fois différentielle et universalisante de l'altérité culturelle. Différentielle parce qu'il attribue pleinement le mérite de leur sagesse politique aux Chinois. Universalisante parce qu'il répond à une vision de l'histoire comme progrès dont le développement dépend de la connaissance ou non de la Révélation. Comparer les mandarins aux philosophes pré-aristotéliens, en faire les détenteurs d'une « philosophie morale et naturelle », revient à proposer une perspective chrétienne de l'histoire. Il n'en demeure pas moins que cette perspective ménage une place à l'altérité culturelle.

<sup>64</sup> « Estos mandarines son de grandíssimo ingenio y prudencia natural; y como su principal estudio es en esta materia del gouierno, introduxeron vna tal manera de gouernar, que nunca se oyó semejante, [...] y aunque sus ciencias en respecto de las nuestras son imperfectas, y parece que están en el grado en que estauan en los philósophos antigos, antes que Aristóteles las ordenasse y se esclareciessen con la luz de la doctrina xpiana., todavía ellos tienen conosciendo de la philosophía natural y moral, de la astrología, de mathematicas, medicina y otras diuersas ciencias, specialmente de los caracteres y lengua mandarín, que es entre los chinas como latín entre nosotros, y tienen necesidad de mucho y largo estudio para aprenderlas. » *Monumenta Xaveriana*, p. 174-175.

Ce nouveau regard sur la Chine<sup>65</sup> répond à une conception typiquement jésuite selon laquelle la religion chrétienne est à même d'accueillir les différences culturelles en son sein. Mais il obéit à mon sens aussi à des considérations stratégiques. La représentation du gouvernement chinois qui s'en dégage ne laisse guère envisager une autre méthode d'évangélisation que la voie accommodative. Elle pose en effet l'adaptation des jésuites à la culture chinoise comme une condition nécessaire à la réussite du projet missionnaire. Après la sagesse des mandarins, l'auteur invoque le parfait fonctionnement du système pyramidal qui préside à l'organisation politique et qui ne laisse aucune ouverture à une quelconque tentative d'européanisation :

Le deuxième point est la grande allégeance et l'ordre que fait régner ce gouvernement; [d'abord] parce que, bien qu'à certains égards si cruel et fondé sur une peur servile, il est à sa manière le plus ordonné de tous ceux que le monde a connus jusqu'à présent, de sorte qu'il ressemble d'une certaine façon à une religion bien ordonnée par l'obéissance et l'allégeance dont [les Chinois] font preuve; [ensuite] parce qu'ils n'ont qu'un seul roi, lequel est seigneur de toute la Chine de façon si absolue qu'il n'y a pas un lopin de terre qui ne lui appartienne, du fait que tous ceux qui possèdent une terre lui paient chaque année un tribut et que toutes les villes, bourgs et même les villages sont à lui. Dans toute la Chine, il n'y a donc personne d'autre que lui qui détient le pouvoir et les terres, et il est ainsi tout particulièrement craint, obéi et révééré de tous. Malgré cela, à cause des lois de son royaume que ses propres ancêtres souverains ont édifiées, le roi ne gouverne pas la Chine ni ne dispose des biens de ce pays à sa guise et selon ses envies, mais il le gouverne par le biais de ses conseillers. [La Chine] est ainsi comme une république bien ordonnée dont le roi est le chef et le prince qui, sans rien faire qui ne soit conforme aux lois conçues avec tant de soin, gouverne avec l'approbation et l'avis de son sénat. C'est pourquoi le peuple est si soumis aux mandarins, les mandarins les uns aux autres

<sup>65</sup> Avant Valignano, certains auteurs comme Gaspar da Cruz, relayé par Mendoza, mentionnent déjà que les Chinois connaissent la philosophie morale et naturelle. Il est toutefois toujours question d'observations ponctuelles et confuses, étant donné qu'il n'est pas encore clairement établi que les mandarins suivent une autre doctrine que les bonzes.

– dans les provinces où ils se trouvent et en fonction de leurs statuts respectifs –, ces mêmes mandarins aux gouverneurs, les gouverneurs au conseil royal et celui-ci au roi, de sorte qu'il n'existe dans aucune religion plus d'obéissance apparente et de soumission qu'en Chine, d'autant que les mandarins éprouvent le même respect et la même crainte à l'égard de leurs supérieurs que le peuple en éprouve à leur propre égard, à tel point qu'ils leur parlent à genoux<sup>66</sup>.

Si la soumission des Chinois à leurs supérieurs et le pouvoir absolu de l'empereur sont déjà mentionnés dans des textes antérieurs, jamais encore le gouvernement chinois n'a été comparé à « une religion bien ordonnée ». D'autant qu'à y regarder de près, la formule ne saurait être comprise qu'au sens figuré. Elle renvoie par ailleurs à une idée très juste de la société chinoise de l'époque dans laquelle l'empereur, seul lien entre le ciel et la terre, jouissait d'un statut divin. Valignano conjugue ici parfaitement savoir ethnographique et considérations stratégiques. Il ne dissimule pas que la peur est l'un des ressorts de la « soumission »

<sup>66</sup> « La 2.a condición es la grande subordenación y orden que tiene este gouierno; porque, aunque es algun tanto cruel y fundado en puro temor seruil, todavia es en su manera el más bien ordenado de quantos hasta agora vuo en el mundo; de manera que en cierto modo parece vna religión bien ordenada, por la mucha obediencia y subordenación que hay entre ellos; porque dado que no tienen más que vn rey solo, el qual es señor de toda la China, y tan absoluto que no ay palmo de tierra en ella toda que no sea suya, porque todos los que tienen tierras pagan cada año vn tanto á el rey, y todas las ciudades y villas y aun las aldeas son suyas; de suerte que en toda la China no hay otro que tenga mando y señorío sino solo él, y assí es sobre manera temido y obedescido y de todos reuerenciado, con todo esso por las leyes de su reyno, que los mesmos reyes sus antepasados hizieron, no gouierña el rey ni dispone de las cosas de la China á su voluntad, como se le antoja, mas gouiérnalo todo por medio de sus consejos; de suerte que es como vna respública bien ordenada, de la qual el rey es cabeça y príncipe, mas no haze sino lo que es conforme á sus leyes, que con tanta consideración hizieron, gouernando con aprobación y parecer de su senado: y por esto están de tal manera subordenados el pueblo á los mandarines, y los mandarines vnos á otros en las prouincias donde están, conforme á sus dignidades, y estos á los gouernadores, y los gouernadores al consejo real, y este á su rey, que no hay en nenguna religión más obediencia exterior ni más subordenación que en la China; porque la mesma subordenación y temor, que el pueblo tiene á los mandarines, tienen ellos á otros mandarines mayores que ellos; y desta manera les hablan siempre de rodillas » (*Monumenta Xaveriana*, p. 175-176).

du peuple, mais il montre, parallèlement, que le système n'a rien de tyrannique. Bien que maître de toute la Chine et considéré comme une divinité par ses sujets, le « roi » se soumet à des lois ancestrales qui le mettent lui-même au service de son peuple, de telle sorte que le gouvernement s'apparente non seulement à « une religion bien ordonnée » mais aussi à « une république bien ordonnée ». Par ce constat, l'auteur appelle indirectement la Compagnie à garder ses distances par rapport à l'impérialisme européen, ce qu'il a déjà entrepris en faisant venir des missionnaires italiens – plutôt que portugais et espagnols – à Macao et ce qui se confirme par la suite puisque les jésuites de Chine n'auront de cesse de chercher à se distinguer des Portugais et de militer pour l'autonomie de la mission<sup>67</sup>. Comment prétendre en effet, face à ce système politique si perfectionné, ne pas s'y soumettre ? Il n'y a d'une part aucune raison de chercher à transformer une société dont on vante le bon fonctionnement et aucune faille ne semble d'autre part permettre de s'y immiscer si ce n'est en se pliant à ses règles et à ses lois.

Du point de vue idéologique aussi bien que stratégique, les missionnaires ont tout intérêt à se soumettre aux autorités locales ; d'autant que la possibilité d'une conciliation entre la doctrine chrétienne et la politique chinoise est implicitement admise par l'analogie qui sous-tend tout le propos de Valignano. En dissociant les croyances religieuses – dictées par des bonzes qui ne bénéficient d'aucun crédit aux yeux du peuple – de l'organisation politique du pays – orchestrée par des philosophes pré-aristotéliens –, l'auteur suggère manifestement que la religion chrétienne conviendrait mieux qu'aucune autre au système politique chinois, voire que le système politique chinois conviendrait mieux qu'aucun autre à la religion chrétienne. Les enjeux de l'entreprise missionnaire semblent dès lors évidents : en persuadant les mandarins que le christianisme est compatible avec leur forme de gouvernement, les jésuites pourront trouver leur place dans la

<sup>67</sup> Vito Avarello rappelle d'ailleurs que Ricci, une fois devenu supérieur de la mission, s'emploie activement à son autonomisation « pour la couper du padroado portugais », mais aussi du « dirigisme du collège de Macao et de l'Inquisition de Goa », et qu'il entreprend même des démarches auprès du Général Acquaviva en ce sens. Voir *L'œuvre italienne de Matteo Ricci, op. cit.*, p. 248.

société chinoise et envisager de substituer leur doctrine à celle des bonzes. Par conséquent, sur le plan politique et diplomatique, la description du système administratif chinois suggère d'une part que la mission doit se libérer de la tutelle portugaise<sup>68</sup> et d'autre part qu'elle doit prêter allégeance au pouvoir des mandarins.

Grâce à sa double casquette de docteur en droit et de théologien, et en dépit de sa compréhension encore approximative des traditions chinoises, Valignano perçoit la possibilité d'ériger un premier pont interculturel où les intérêts des missionnaires coïncideraient avec ceux des autorités Ming. Déjà perceptible dans la description du système administratif, cette confluence d'intérêts devient tout à fait explicite lorsque l'auteur, avant d'esquisser, à la fin du texte, quelques lignes directrices d'un apostolat adapté à la Chine, dresse le bilan de ses observations sur le fonctionnement de la société chinoise :

[...] notre loi ne rencontrerait presque aucune objection ; [d'une part] parce que les Chinois n'ont pas un grand penchant pour leurs dieux, que les bonzes n'ont pas le même pouvoir ni la même autorité parmi eux que parmi les Japonais, et que notre loi n'est pas contraire au statut et à la grandeur des mandarins ni à leur gouvernement, mais qu'elle lui est plutôt conforme ; [d'autre part] parce que, en vérité, la plupart de leurs lois sont bonnes et fondées sur la raison et que les désordres causés dans ce royaume naissent de la transgression de ces mêmes lois qui, si elles étaient respectées, empêcheraient complètement les tyrannies et les désordres qu'il y a actuellement ; de sorte que notre loi aiderait et favoriserait cette sorte de gouvernement<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Jusqu'à sa mort en 1606, Valignano travaille à rendre l'action missionnaire indépendante des autorités politiques européennes et Ricci, complètement acquis à cette cause, n'aura de cesse de le conforter dans cette entreprise. Ce ne sera toutefois qu'en 1622, avec la création de la Congrégation pour la Propagation de la Foi, que les volontés du Visiteur se verront exaucées.

<sup>69</sup> « [...] no ternía nuestra ley quasi ninguna contrariedad, porque ni los chinas tienen mucha afición á sus dioses, ni los bonzos tienen entre ellos el poder y autoridad que entre los japoneses, ni nuestra ley es contraria al estado y grandeza de los mandarines ni á su gobierno, mas antes se conforma con él; porque, á la verdad, la mayor parte de sus leyes son muy buenas y fundadas en razón, y los desórdenes que se causan en este reyno nascen de no guardarse bien sus leyes, que, si ellas se guardassen, del todo cessarían las tiranías y desórdenes que agora hay; de

Les rapports de conformité que la nation chinoise entretient avec le christianisme sont d'abord examinés pour préparer la thèse fondamentale de leur complémentarité. Cette thèse est par ailleurs renforcée par le recours au même vocable : le terme « loi » est indistinctement mobilisé dans son sens juridique (les lois chinoises) et religieux (la Loi chrétienne). Il ne renvoie par contre jamais aux religions populaires, enseignées par des bonzes dont le manque de « pouvoir » et d'« autorité » révèle que les missionnaires n'auront pas de véritable concurrence de ce côté-ci. Les autorités religieuses ne sauraient en effet constituer de sérieux obstacles à l'introduction du christianisme en raison de la faiblesse de leur système de croyances et du peu de crédit que le peuple leur accorde, tandis que la Loi chrétienne devrait convenir aux autorités politiques parce qu'elle est non seulement conforme à leur doctrine, mais leur donnerait aussi l'occasion de mieux faire appliquer leurs propres lois (elle « aiderait et favoriserait » le pouvoir politique). Les croyances du peuple et le pouvoir des bonzes sont décrits indépendamment de l'action missionnaire, parce que l'évangélisation de la Chine ne doit pas nécessairement passer par une accommodation aux croyances populaires ni par une alliance avec les bonzes. En d'autres termes, le bouddhisme n'est pas seulement présenté comme peu susceptible de nuire au projet d'évangélisation de la Chine : il en est complètement évacué. À l'inverse, la « Loi chrétienne » est mise en rapport avec la « loi des mandarins », parce que le succès de la mission dépend de la capacité des missionnaires à démontrer aux autorités politiques que ces deux « lois » sont convergentes.

On voit bien ici la distance que prend le propos de Valignano par rapport aux discours ethnographiques antérieurs. La question du peu de fermeté des croyances populaires et celle du manque de crédit des bonzes (deux *topoi* jusqu'ici mobilisés pour susciter l'enthousiasme des lecteurs quant à la possibilité de christianiser la Chine) sont évaluées conjointement au problème de l'autorité des mandarins (un *topos* toujours considéré comme un obstacle au christianisme) pour développer une réflexion sur la stratégie missionnaire. Valignano, en écartant la thèse de la concurrence

---

suerte que nuestra ley ayudaría y fauorescería su manera de gouierno » (*Monumenta Xaveriana*, p. 186-187).

religieuse, confirme ainsi ce que le rapport de Pereira laissait déjà transparaître : les clés du succès de la mission se situent avant tout sur le plan politique. Toutefois, il ne se contente pas de pointer les enjeux politiques de l'action missionnaire mais tente de les définir avec précision.

On remarque aussi que le discours jésuite, lorsqu'il porte sur un projet d'évangélisation, a ceci de particulier qu'il semble *a priori* destiné à convaincre ceux qu'il s'agit de convertir alors même qu'il s'adresse à un lectorat européen, et plus spécifiquement aux futurs missionnaires. Nous avons déjà eu l'occasion de nous en étonner à la lecture de la lettre de Melchior Nunhes Barreto<sup>70</sup>. C'est là, semble-t-il, un autre trait caractéristique du discours des partisans de la méthode accommodative qui cherchent avant tout à cerner les attentes et exigences de l'Autre pour définir un apostolat susceptible de pouvoir y répondre. Il ne s'agit pas simplement de transmettre la Vérité évangélique aux Chinois pour les sauver, mais plutôt de la greffer sur quelque chose qui leur est propre. Ce quelque chose, ici, c'est la législation chinoise qui, à en croire Valignano, aurait tout à gagner d'une alliance avec la Loi chrétienne ; non seulement parce que ces deux lois sont convergentes, mais aussi – et surtout – parce qu'elles sont complémentaires. Le discours du Visiteur s'adresse évidemment à un destinataire européen, mais c'est en réalité le missionnaire qui semble être le destinataire privilégié. Le message, à l'attention de ce dernier, est double. Il s'agit, d'une part, de lui faire entendre qu'il trouvera un cadre politique favorable à son action et, d'autre part, de lui indiquer une marche à suivre. En d'autres termes, Valignano paraît ici vanter les mérites de la législation chinoise pour inciter le missionnaire à s'y plier complètement – et sans craindre de trahir sa mission –, mais aussi à convaincre les Chinois que la doctrine évangélique contribuera à renforcer leur système politique sans le transformer. Matteo Ricci, on y reviendra, fera de ce conseil l'un des piliers de son action apostolique.

Valignano ne s'en tient cependant pas à cet enthousiasme analogique qui place la rencontre de la Chine et du christianisme sous les meilleurs auspices. Sous sa plume, la société chinoise n'est pas exempte de défauts et ceux-ci sont même énumérés

<sup>70</sup> Cf. *supra*, p. 113.



tour à tour. Les mandarins abusent de leur pouvoir (1), les Chinois sont lâches (2), rejettent tout ce qui vient de l'étranger (3), pratiquent la délinquance (4) et toutes sortes d'autres péchés dont l'ivrognerie, la gourmandise et surtout le « péché abominable » (5). Quant au succès de la mission, il est loin d'être posé comme acquis. Aux convergences doctrinales et idéologiques prometteuses s'opposent en effet des obstacles pratiques :

Mais les portes de la Chine sont par ailleurs si fermées de même que le propre esprit de ces gens à l'égard des choses divines, et ces mandarins sont si intraitables, inconvertibles et incompréhensifs (disons-le ainsi), particulièrement avec les étrangers, et font si peu cas de toutes les autres nations, qu'on ne voit pas comment il serait possible de négocier avec eux. Ils sont de plus si soumis les uns aux autres et les mandarins inférieurs éprouvent tant de respect et de crainte pour leurs supérieurs, et ceux-ci pour le conseil royal, qu'il semble, si [notre action] ne prend source depuis le roi et qu'on ne commence par lui, que cette porte ne s'ouvrira jamais au Saint Évangile ; et qu'un homme puisse parvenir à traiter avec le roi nous paraît humainement impossible, nous qui sommes étrangers<sup>71</sup>.

Une fois encore, les informations procurées ici ne sont pas inédites. L'isolationnisme de la Chine, l'intransigeance des mandarins, la méfiance envers les étrangers, la soumission des Chinois à leurs supérieurs sont autant de lieux communs de la littérature occidentale sur l'Empire du Milieu. Le propos de Valignano rejoint d'ailleurs celui que Nunhes Barreto avait développé près de trente ans auparavant : l'organisation pyramidale de l'administration chinoise et le respect de chacun pour

<sup>71</sup> « Mas están por otra parte tan cerradas las puertas de la China y sus mesmos entendimientos dellos para las cosas de Dios, y son tan intraitables, inconuersables y incomunicables (digámoslo assi) estos mandarines, especialmente con los estrangeros, y hazen tan poco caso de todas las otras naciones, que no se ve manera como poderse entrar con ellos : y demas desto están tan subiectos y subordinados los vnos á los otros, y tienen los inferiores tan grande respecto y temor á los mandarines mayores, y estos al consejo real, que parece que, si no se toma el agua desde el rey y no se comienza por él, nunca se ha de abrir esta puerta al sancto Euangelio ; y poder hombre llegar á tratar con el rey parece humanamente imposible á nosotros, que somos forasteros » (*Monumenta Xaveriana*, p. 187).

son supérieur constituent un obstacle au projet missionnaire et la seule manière « d'ouvrir la porte au saint Évangile » est d'atteindre l'empereur, tâche « humainement impossible ». Cette impossibilité devient cependant toute relative du moment que l'auteur vient à peine de démontrer la convergence idéologique qui unit le système politique chinois au projet missionnaire et que, surtout, le principal obstacle est déjà surmonté :

Mais malgré tout, comme ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu, deux de nos Pères sont déjà depuis quelques années dans ce pays où ils apprennent la langue mandarine et ne cessent de progresser dans ce domaine, comme nous le dirons en temps voulu ; parce que c'est là le chemin par où nous pouvons espérer (en ce qui nous concerne) qu'il existe une voie d'entrée en Chine. C'est la raison pour laquelle notre maître le Père François ne doutait de pouvoir ouvrir cette porte avec l'aide de Dieu, bien qu'il se soit mis en grand péril, comme nous le dirons lorsque nous reviendrons à son histoire<sup>72</sup>.

Valignano semble ne pas avoir tranché entre les deux « voies » tracées par Barreto puisqu'il envisage toujours d'atteindre l'empereur, mais qu'il a déjà envoyé deux missionnaires en Chine continentale. Dans les faits, c'est pourtant par la seconde voie qu'il semble avoir choisi de commencer, celle dont Barreto prétendait qu'elle était « moins fondée sur des moyens humains »<sup>73</sup> et dont on soupçonnait qu'elle était tout bonnement illégale, avant de trouver le moyen d'envoyer une ambassade dans la Cité impériale. Chez Valignano toutefois, l'expression « impossible aux hommes [seuls] » ne souffre d'aucune ambiguïté : il n'y a selon

<sup>72</sup> « Mas con todo esto, como lo que es imposible á los hombres sea posible á Dios, están dos Padres de los nuestros ya de algunos años á esta parte aprendiendo esta lengua mandarín y van aprouchando en ella, como diremos á su tiempo; porque este es el camino, por donde podemos esperar (quanto á lo que á nosotros toca) que aya alguna entrada en la China; y esta es la causa por que el P.M.tro Francisco no desconfiaua de poder abrir esta puerta con el ayuda de Dios, aunque se metiesse en mucho peligro, como diremos tornando ya á su historia » (*Monumenta Xaveriana*, p. 187-188).

<sup>73</sup> Cf. *supra*, p. 117-118.

lui aucune chance de mener à bien le projet missionnaire, quelle que soit la voie choisie, sans le concours de la providence divine.

En nuancant – davantage que ses prédécesseurs – la représentation de l'altérité chinoise, tour à tour admirée et critiquée, Valignano revisite l'image de la Chine pour la soumettre au projet missionnaire. En dépit de ses réflexes christianocentriques, il met en valeur l'autonomie du système politique dans le but manifeste de proposer une inculturation du christianisme. Une nouvelle représentation fondée sur des informations vérifiées prend ainsi le pas sur la vision idéalisatrice que les pratiques intertextuelles avaient grandement contribué à construire, sans qu'une franche rupture ne soit pour autant marquée. Les principales données véhiculées par le corpus ibérique sont reprises, mais l'image jésuite de la Chine – déjà en germes chez Barreto et Pereira – commence à montrer les signes de sa spécificité. Ce ne sont plus les richesses matérielles du pays, la fertilité de ses terres ni l'ingéniosité de ses habitants qui occupent le centre du propos. De telles données sont en effet réduites aux marges d'un discours qui tend à saisir l'altérité chinoise dans ce qu'elle a de plus singulier. En systématisant les « avantages » et les « défauts », Valignano entend proposer une vision impartiale à partir de laquelle pourront se définir les conditions de la rencontre de la Chine des Ming et de l'Europe chrétienne. La première d'entre elles passe par la formation des missionnaires au langage de cour, indispensable à la propagation de la foi :

Les Chinois ont aussi une autre langue, presque universelle et commune, et c'est la propre langue des mandarins et de la cour. Elle est parmi eux comme le latin parmi nous. Et comme cette langue est celle-là même des mandarins, qui détiennent toute l'autorité et tout le pouvoir, comme nous l'avons dit, tout le monde essaie d'apprendre à parler plus ou moins bien cette langue pour pouvoir traiter avec ces mandarins. D'où il semble que si notre Seigneur permettait d'ouvrir la porte de ces gens à son Évangile, on ferait avec eux beaucoup plus grand fruit qu'avec toutes les autres nations de l'Orient [...] <sup>74</sup>.

<sup>74</sup> « Tienen tambien los chinas otro lenguaje, que es casi uniuersal y común, y este es el proprio lenguaje de los mandarines y de la corte, y es entre ellos como entre nosotros el latín; y como aquella lengua sea propria de los mandarines, en los quales está todo el poder y mando, como

On voit apparaître ici, dissimulé sous les traits d'une description, un discours incontestablement prescriptif. Lorsqu'il prétend que « tout le monde essaie d'apprendre à parler plus ou moins bien cette langue pour pouvoir traiter avec les mandarins », Valignano engage implicitement les missionnaires à faire comme « tout le monde », sans quoi les portes demeureront irrémédiablement fermées. Il adopte aussi, en quelque sorte, un point de vue chinois en qualifiant la langue mandarine d'« universelle et commune », comme s'il entendait amener le lecteur à regarder la Chine de l'intérieur, à imprimer d'emblée des réflexes accommodatifs chez le futur missionnaire en l'incitant à se décentrer. Pour se faire entendre de tous, mais surtout des mandarins, les jésuites qui s'apprêtent à entrer en Chine, plutôt que d'apprendre les diverses langues régionales ou d'enseigner une langue européenne aux futurs convertis (comme dans les autres terres de mission), n'ont d'autre choix que d'adopter ce langage de cour<sup>75</sup>. Cette première directive relative à un apostolat adapté à la Chine est déjà en germe, on l'a vu, dans la lettre de Barreto. Elle est également le fruit des expériences malheureuses de quelques prédécesseurs de Valignano, dont la plus récente, celle de Francisco Pérez, apporte un enseignement on ne peut plus explicite<sup>76</sup>.

À l'instar de ces consignes relatives à l'adaptation linguistique, le *Traité* de Valignano s'emploie, comme j'ai essayé de le démontrer jusqu'ici, à mettre en valeur la singularité de la Chine et, partant, la singularité de l'action missionnaire à y mener,

---

di-ximos, todos procuran de aprender á hablar ó bien ó mal esta lengua, para poderse negociar con los mandarines. De donde parece que si nuestro Señor fuere seruido de abrir la puerta á su Euangelio entre esta gente, parece que con ellos se haría mucho mayor fructo que con todas las demás naciones del Oriente [...] » (*Monumenta Xaveriana*, p. 186).

<sup>75</sup> En 1579, alors qu'il commence tout juste de s'intéresser à la Chine, Valignano rédige le *Sumario de la India* dans lequel il consacre un chapitre à la résidence jésuite de Macao (il s'agit du chapitre 14 intitulé « De la Casa de la China »). Il est alors déjà conscient de la priorité que représente l'apprentissage de la langue mandarine et son propos à cet égard est pour le coup incontestablement prescriptif : « no sé qué modos podremos tener para entrar con esta gente ; mas para todo lo que pudiese suceder fuese cosa muy acertada que algunos de los nuestros aprendiesen la lengua mandarina » (cité par J.L. Alvarez-Taladriz, *Sumario*, « Introducción », p. 40).

<sup>76</sup> Cf. *supra*, p. 132, note 36.

principalement par rapport à la mission japonaise. On apprend en effet que les Chinois sont animés par des passions fortes et qu'« elles ne sont pas si modérées que parmi les Japonais », qu'« ils n'ont pas, en mangeant, la civilité ni la propreté des Japonais », que les diverses sectes des bonzes « n'ont ni l'autorité ni le pouvoir qu'elles ont au Japon, mais qu'elles sont généralement tenues en très peu d'estime par les mandarins », que ces mêmes bonzes sont « méchants, malhonnêtes et pires que ceux du Japon » et surtout qu'ils n'ont, au même titre que leurs sectes, ni « le [même] pouvoir ni la [même] autorité » sur le peuple que leurs confrères japonais<sup>77</sup>. Ainsi, du moment qu'elle obéit à des fins pratiques, la description de la Chine proposée par Valignano invite non seulement les futurs missionnaires à suivre une méthode spécifique, mais aussi, et surtout, distincte de la méthode appliquée au Japon. Rien ne justifie en effet, dans le *Traité*, que Michele Ruggieri, Francesco Pasio, Matteo Ricci et ceux qui les suivront se présentent devant les Chinois sous les traits des bonzes.

En l'absence d'un exposé détaillé des grands principes d'un apostolat adapté à la Chine, comme on en trouve dans le *Sumario* et le *Ceremoniale*, il ne nous est évidemment pas possible de cerner avec précision les intentions de Valignano. Le visiteur a-t-il jugé qu'il était prématuré de définir de telles consignes? Pensait-il que sa description était suffisamment explicite pour que les missionnaires puissent en tirer des leçons? Voulait-il leur laisser une grande liberté d'action? Il existe une part de vérité dans chacune de ces hypothèses. L'histoire de la grande aventure jésuite en Chine atteste dans tous les cas qu'il s'agit là, si ce n'est d'une lacune volontaire, au moins d'une lacune favorable aux progrès de la mission. Face à une nation si grande et si complexe, ancrée dans des traditions ancestrales et convaincue de sa supériorité culturelle, il aurait en effet été totalement improductif de se borner à suivre une stratégie planifiée et définie à l'avance.

<sup>77</sup> « no las tienen tan moderadas como los japoses » / « no guardan en el comer la policia y limpieza de los japoses » / « no tienen ni la autoridad ni el poder que tienen en Japon, mas antes ordinariamente son tenidos de los mandarines en muy poca cuenta » / « malos y deshonestos y peores que los de Japon » (*Monumenta Xaveriana*).

Le *Traité* de Valignano se contenterait en ce sens de donner des clefs aux missionnaires pour leur permettre d'adapter leur comportement et leur discours à la spécificité culturelle de la Chine. Il se présente comme un document ethnographique impartial, où les taches d'ombre ne sont jamais dissimulées et qui vise tant bien que mal à comprendre le pays selon la perspective de ses habitants<sup>78</sup>. L'altérité culturelle chinoise n'est pas seulement reconnue comme telle : elle ne prend jamais la forme d'une barbarie et montre au contraire les signes d'une civilisation qui n'a rien à envier à l'Europe. En témoigne la place prépondérante qu'occupe, dans ce tableau de la Chine, l'éloge du fonctionnement de son organisation politique. Or, en mettant l'accent sur ce point, Valignano n'entend pas uniquement déceler la compatibilité de la politique chinoise et de la religion chrétienne : il prépare aussi les missionnaires à se soumettre aux exigences politiques et culturelles locales. Ainsi, si sa description incite incontestablement à une alliance avec les mandarins adeptes d'une « philosophie morale et naturelle », elle envisage avant tout la rencontre interculturelle comme un processus dynamique où les réactions chinoises à la présence jésuite doivent impérativement être prises en considération<sup>79</sup>. D'un point de vue idéologique, l'alliance

<sup>78</sup> Cette tendance à décentrer son regard pour tenter d'adopter et de restituer le point de vue chinois est encore plus prégnante, on le verra au prochain chapitre, chez Matteo Ricci. Combinée à une recherche systématique de précision ethnographique, elle engendre ce que Frédéric Tinguely a appelé, à propos du *Traité sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais* de Luis Fróis, un « espace discursif interculturel ». Voir F. Tinguely, « Le monde multipolaire des missionnaires jésuites », in *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève (28-29 septembre 2006)*, éd. F. Tinguely, Genève, Droz, « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 2008, p. 69.

<sup>79</sup> La notion d'« interaction dynamique » entre le missionnaire et le converti, que je m'approprie ici pour l'appliquer à une question légèrement distincte, est proposée par Nicolas Standaert dans une étude fort convaincante sur la première mission jésuite en Chine. Dans ce livre au titre évocateur, Standaert s'emploie à sortir des deux approches historiques traditionnelles et quasi successives que sont le point de vue occidental (jusque dans les années 1970) et les réactions chinoises au christianisme (depuis les années 1970) pour proposer une nouvelle approche interculturelle. Celle-ci tient précisément compte des influences réciproques exercées par les deux acteurs de la rencontre. Voir N. Standaert, *L'« autre » dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Bruxelles, Lessius, 2003.

avec les mandarins, la conversion de l'empereur et la fusion du système politique chinois et du christianisme se présentent comme la meilleure option. Mais le *Traité* de Valignano semble d'abord souligner que c'est la Chine qui dictera ses règles aux missionnaires et non l'inverse. C'est sans doute là le plus grand pas qu'il marque dans la compréhension de la nation chinoise; un pas lourd de conséquences sur la conception de l'entreprise missionnaire, au sein de laquelle l'intégration des jésuites dans la société devient dès lors plus importante, du moins dans un premier temps, que la diffusion du message chrétien. Cette priorité explique à elle seule la rupture que marque l'image jésuite de la Chine par rapport à son pendant ibérique et qui se caractérise, en l'occurrence, par une vision différentielle. La sagesse des mandarins, bien qu'assimilée à une sagesse pré-aristotélicienne, est considérée par Valignano, on l'a vu, comme autonome et indépendante de toute influence occidentale. Elle produit ses propres règles et, bien que la convergence de ces règles avec la Loi chrétienne laisse augurer le meilleur pour la propagation de la foi, c'est avant tout la capacité des missionnaires à s'y conformer qui décidera du succès de l'entreprise.

## RAPPORTS DE FORCE

Pour laisser une plus grande autonomie aux missionnaires et les engager à mener leur action en fonction des réactions chinoises, Valignano semble avoir jugé bon de ne pas leur donner de consignes méthodologiques précises. Par la mise à jour du savoir sur la Chine qu'il propose dans son *Traité*, il les incite toutefois à se placer sous la bonne grâce des mandarins et à ne pas s'assimiler aux bonzes pour garder un certain crédit aux yeux du peuple. L'insistance avec laquelle il prend soin de souligner l'autorité des mandarins et la différence de statut entre les bonzes chinois et les bonzes japonais ne laisse aucun doute sur ce point. D'ailleurs, si Valignano n'a pas consigné par écrit ses instructions, il en a donné oralement quelques-unes, comme en atteste une lettre rédigée à Goa en décembre 1585 et adressée à Teotónio de Bragança, archevêque d'Evora :



Quand je suis parti pour le Japon, j'ai décidé que deux Pères devraient rester à Macao, le port portugais de la Chine, et qu'ils devraient se consacrer à la seule tâche d'apprendre la langue et les lettres de la Chine. Ils ont fait de tels progrès dans cette langue que, quand je suis revenu du Japon, je me suis décidé à les laisser essayer d'entrer en Chine. Quant aux instructions qui me paraissaient convenir à cette tâche, je leur ai demandé de se présenter en Chine comme des hommes de lettres venus de pays lointains à cause de la renommée de la sagesse et des lettres chinoises. [...] Ils se sont vêtus à la mode chinoise, avec des robes à longues manches et des coiffes à quatre cornes, comme certains lettrés du pays<sup>80</sup>.

Ces instructions sont en tout point conformes aux constats ethnographiques établis dans le *Traité*. Toutefois, si Pasio et Ruggieri et, dès 1583, Ricci et Ruggieri, se sont effectivement adonnés sans relâche à l'apprentissage du mandarin, ils n'étaient pas vêtus, à cette époque, à la manière des lettrés mais à la façon des bonzes. Cette méprise est symptomatique des problèmes de communication entre les jésuites de Chine et les autres membres de la Compagnie, que ceux-ci soient à Macao, à Goa ou à Rome, que nous évoquerons plus en détail dans le quatrième chapitre. Elle nous intéresse toutefois ici parce qu'elle découle d'un impératif politique auquel les missionnaires ont dû se plier dès lors qu'ils entraient en Chine. En dépit des instructions du visiteur, les missionnaires ont commencé par revêtir l'habit de bonze pour la simple et bonne raison que les autorités locales ne leur en ont pas laissé le choix. Dans une lettre du 12 février 1583, Michele Ruggieri est tout à fait explicite sur ce point :

[...] il se trouva que, le « veedor » de Canton [le général, ami de Ruggieri] étant ici pour rendre visite au censeur [Tch'a yuan] ou visiteur général des mandarins [...], nous allâmes le voir il y a deux jours et il nous reçut très bien, nous donnant un tael d'argent en aumône; comme nous parlions de notre costume, il nous dessina lui-même un bonnet, en disant que le Viceroi et tous [les mandarins] désiraient que nous portions le costume de leur « padres » de Pékin [...] qui sont très respectés et estimés<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Cité par Rule, p. 3.

<sup>81</sup> Cité par H. Bernard-Maître, *Ricci et la société chinoise de son temps*, p. 88-89.

Cet extrait reflète parfaitement la situation dans laquelle se trouvent les missionnaires jésuites à leur arrivée en Chine. Entièrement soumis à l'autorité des mandarins, ils ne peuvent que se réjouir d'être « très bien reçus » par l'un d'entre eux et ne bénéficient d'aucune liberté d'initiative. Alors même qu'ils ont une requête à présenter au « général » – Ruggieri précise plus haut que Pasio et lui sont allés lui demander un permis de séjour pour Ricci –, ils semblent condamnés à la passivité. Le « général » décide de leur statut social et, avant même de leur dessiner lui-même un vêtement, les assimile déjà à des bonzes en leur donnant l'aumône. Quant au fait que les « “padres” de Pékin [...] sont très respectés et estimés », on ne sait s'il s'agit d'un mensonge éhonté de Ruggieri – tous les écrits occidentaux antérieurs s'accordent sur le mépris dont souffrent les bonzes – ou si ce dernier, par le biais d'un discours indirect libre, ne fait que rapporter les propos du « général ». Toujours est-il que les missionnaires apparaissent comme des marionnettes aux mains du gouvernement chinois et que leur supérieur Valignano ne sait toujours pas, trois ans après cet événement, qu'ils passent pour des moines bouddhistes<sup>82</sup>. On voit bien ici que les missionnaires ne sont pas seulement contraints de renoncer à une stratégie

<sup>82</sup> L'expression « padres de Pékin » renvoie aux *seng*, c'est-à-dire aux bonzes, aux moines bouddhistes. Le vocable « seng » est en réalité une transcription abrégée de *samgha* qui, en sanscrit, signifie « communauté ». À la différence des moines taoïstes, les bonzes vivent dans des temples et en communauté. Cette différence, entre autres, permet d'ailleurs à Martín de Rada d'établir – en 1575 déjà et donc bien avant que Ricci ne fasse le jour sur les trois principales religions chinoises – qu'il existe deux types de « moines » en Chine: « Ay en el Reino de taybin dos generos de frayles segun su manera de Religion unos que ni toman carne ni huevos ni pescado sino se sustentan con arroz solo y hiervas y frutas y destos muchos biven como hermitaños como vimos unos en un çerro pegado a la muralla de Hocchiu el qual estava en una çeldilla muy chiquita y tenia alli tres ydolillos y el pareçe que estava en contemplacion. y alrededor sus vergelçillos do tenia sembrados calabças pepinos vadeas verengenas y otras ortalizas y su arroyo de agua y todo este territorio çercado con un cañaverall alto y espeso desviado de las casas del pueblo como un tiro de arcabuz otros ay por los montes y çerros y destos vimos algunos que traian rrosarios mayores y diferentemente Repartidos que los nuestros. Otro genero de frayles ay que biven en comunidad en los pueblos y estos segun nos dixeron el rrey les tiene dadas posesiones de que se sustenten aunque tambien vimos en Hocchiu que andavan por la calle pidiendo limosna cantando [...] » (Rada, *op. cit.*, f. 30r°).

planifiée pour conduire leur entreprise, mais qu'ils sont aussi réduits à opter pour une « méthode par tâtonnements » où chacun de leur pas est dicté par les décisions des mandarins. Les historiens ont cependant toujours considéré – et ils continuent à le faire – que les premiers missionnaires de Chine ont délibérément commencé par fonder leur apostolat sur une accommodation à la religion bouddhique avant que Matteo Ricci, sous l'influence de son ami lettré Qu Rukai (*alias* Taisu), ne change de méthode pour se rapprocher des confucéens et accommoder son apostolat à leur doctrine<sup>83</sup>. Ricci adresse bel et bien une demande en ce sens à Valignano en 1592. Il est également vrai que la réponse de ce dernier, autorisant les missionnaires à se laisser pousser la barbe et les cheveux et à revêtir l'habit des lettrés, parvient à Ricci en 1594 et que le « changement de méthode » n'intervient que l'année suivante. Mais la lecture rapprochée des premiers écrits jésuites sur la Chine – ceux de Valignano, Ruggieri et Ricci, mais aussi de Barreto et même le rapport de Pereira – ne laisse aucun doute sur le fait que la Compagnie, avant même de fonder sa première résidence en Chine, est aussi bien consciente des avantages que représenterait un rapprochement avec les mandarins lettrés que des désavantages qu'il y aurait à se faire passer pour des bonzes. C'est ainsi pour n'avoir pas suffisamment tenu compte de la littérature pré-riccienne que Jacques Gernet estime que les missionnaires jésuites ont d'abord opté pour une assimilation au bouddhisme avant que l'expérience de la Chine ne les incite à se raviser :

Les premiers missionnaires jésuites avaient pris comme au Japon le nom et les apparences des bonzes bouddhiques, espérant avoir plus de facilité pour pénétrer en Chine et convertir les Chinois. Mais ils furent surpris de voir que les

<sup>83</sup> Cette confusion demeure dans les travaux les plus récents sur Ricci et la mission. Ainsi, Vito Avarello évoque « le choix de l'habit de bonze » en 1583 avant d'expliquer les raisons qui ont poussé Ricci à se raviser pour adopter « la robe et le titre de lettré » en 1595 (*L'œuvre italienne de Matteo Ricci*, p. 41-50). Antonella Romano affirme pour sa part qu'il faut « plusieurs années à Ricci pour comprendre que le choix de l'habit bouddhiste pour signifier son statut d'homme de religion ne convenait pas dans un moment où une partie des élites chinoises aspirait à une forme d'orthodoxie [...] dont le bouddhisme était la cible » (*Impressions de Chine, op. cit.*, p. 116).

prêtres n'avaient pas dans ce pays autant d'autorité et de prestige qu'ils en avaient en Europe. Ils demandèrent donc à troquer pour la robe des lettrés le froc des moines bouddhistes avec lesquels on les avait jusqu'alors plus ou moins confondus, les considérant comme une espèce de bonzes. Ricci s'initia aux Classiques et il apparut pour la première fois en mai 1595, douze ans après son arrivée à Zhaoqing en costume de lettré. Il avait compris qu'il lui fallait se présenter non en religieux mais en laïc et en « lettré d'Occident » (*xishi*) s'il voulait être bien accueilli dans la haute société chinoise<sup>84</sup>.

S'il est une chose dont les jésuites ont conscience au moment d'établir leur première résidence dans le Guangdong, c'est bien qu'il ne faut pas faire « comme au Japon ». Valignano, dans l'*incipit* de son *Traité* mais aussi dans le fragment d'ethnographie comparée du *Sumario Indico*, analysé plus haut, ne laisse place à aucune ambiguïté sur ce point. Comment ce partisan de l'adaptation culturelle pourrait-il envisager d'appliquer une seule et même méthode d'apostolat à deux peuples qui « semblent s'être étudiés de manière à n'être en rien conformes mais plutôt contraires en toutes choses »<sup>85</sup> ? Et surtout, pourquoi encouragerait-il les missionnaires à se faire passer pour des bonzes qui, selon ses propres termes, « sont ordinairement tenus en peu d'estime par les mandarins », eux-mêmes craints et respectés de tous<sup>86</sup>. Le rapport de Galeote Pereira, malgré sa pauvreté documentaire à l'égard des croyances chinoises, informe déjà les jésuites, on l'a vu, que le succès de la mission serait avant tout tributaire d'enjeux politiques et que le gouvernement de la

<sup>84</sup> J. Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Gallimard, Paris, 1982, p. 27. Gernet ajoute, en note, que « Ricci aurait souhaité abandonner plus tôt le froc des bonzes », qu'il renonça d'ailleurs à « porter le nom de bonze (*heshang*) » en 1592, mais qu'il dut attendre l'aval de sa hiérarchie, parvenu en 1595, pour revêtir l'habit des lettrés. Ricci reçoit effectivement l'autorisation officielle de procéder à ce changement – en 1594. Nous verrons toutefois, dans le quatrième chapitre de cette enquête, qu'elle n'est en réalité que la confirmation administrative dont Ricci avait besoin pour pouvoir enfin appliquer la méthode qu'il a toujours envisagée comme étant la seule viable.

<sup>85</sup> Déjà cité, p. 140, note 48.

<sup>86</sup> Voir *supra*, p. 129, note 31.

Chine est entièrement confié à des mandarins sous la protection desquels il apparaît impératif de se placer. Il est par ailleurs peu probable que les missionnaires aient été « surpris » par la déconsidération qu'entraînait leur statut de prêtre puisqu'en 1555 déjà, Barreto avertit ses confrères que les prêtres de Chine « n'ont pas d'autres privilèges que de recevoir une coiffe à la façon des Albanais [et qu'] ils sont parmi les gens les plus vils et les plus méprisés [du pays] »<sup>87</sup>. Bref, la littérature jésuite pré-riccienne démontre clairement qu'à leur entrée en Chine, les premiers missionnaires ne sauraient ignorer que les bonzes sont déconsidérés, en premier lieu par les mandarins, et que ces derniers décident de tout. En d'autres termes, ce que Gernet, et d'autres après lui<sup>88</sup>, semblent considérer comme une stratégie planifiée qui se serait heurtée à des obstacles imprévus apparaît en réalité comme une méthode par défaut, en partie imposée par l'administration chinoise. Il semble en effet ne pas faire de doute que, si les autorités locales leur avaient laissé le choix, les missionnaires auraient d'emblée revêtu la robe des lettrés. Ricci n'a dans tous les cas pas opté délibérément pour le statut de bonze et a encore moins mis plus de dix ans à prendre conscience des défauts de ce statut<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Déjà cité, p. 115, note 14.

<sup>88</sup> Jean-Pierre Duteil tient à peu près le même propos que Jacques Gernet lorsqu'il affirme que ce n'est qu'à partir des années 1590 que « les jésuites ont compris deux choses : d'abord, que les religieux bouddhistes n'ont ni le prestige ni la respectabilité du clergé catholique en Occident ; et surtout, qu'il y a entre eux et les « lettrés » une sourde hostilité, de sorte qu'entretenir de bons rapports avec les premiers interdit le rapprochement avec les seconds » (J.-P. Duteil, *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine*, éd. Arguments, Paris, 1994, p. 152). Le second point avancé par Duteil mérite par ailleurs d'être quelque peu nuancé puisque, malgré les nombreuses querelles et rivalités entre certains adeptes du bouddhisme (eunuques, bonzes, etc.) et les partisans d'un retour à un confucianisme antique, encore exempt des influences bouddhistes et taoïstes, la majorité des mandarins lettrés de l'époque adhèrent aux deux doctrines. Nous y reviendrons au prochain chapitre.

<sup>89</sup> Nous verrons dans la suite de cette enquête que certains jésuites – Ruggieri en premier lieu – étaient favorables au statut de bonze tout en étant conscients de ses désavantages. La raison de cet apparent paradoxe est simple : le statut de bonze était la seule voie qui permettait aux missionnaires d'afficher le caractère religieux de leur mission. En somme, les jésuites étaient placés devant un choix cornélien : soit ils

De plus, coupés du monde extérieur – en premier lieu de leurs supérieurs et de Macao – et livrés à eux-mêmes dans une société qui ne leur voue pas beaucoup d’estime, les premiers missionnaires de Chine portent à eux seuls le grand projet d’évangélisation et la moindre liberté d’action que les autorités locales leur laissent est souvent remise à leur bon jugement. Il me semble par conséquent quelque peu erroné de faire de Valignano le grand orchestrateur de la mission chinoise. Il en est certes le supérieur. Son *Traité* s’avère capital dans la préparation de cette mission et c’est bien dans ce texte que les grands principes de la méthode accommodative émergent. Mais dès lors que les missionnaires entrent en Chine continentale, le visiteur n’a plus de véritable emprise sur leur action. Trois ans après la fondation de la première résidence à Zhaoqing, il ignore toujours que Ruggieri et Ricci ont revêtu l’habit de bonze. Une grande responsabilité est donc laissée à la petite poignée de missionnaires italiens établis dans le Guangdong et, bien que cela corresponde parfaitement à l’esprit des *Constitutions* qui laisse le soin à chaque jésuite d’adapter les règles de la Compagnie en fonction des circonstances, une première brèche apparaît dans la solide organisation pyramidale des jésuites. La mission chinoise se présente effectivement d’emblée comme une nébuleuse qui échappe au contrôle de la hiérarchie romaine et même de la hiérarchie provinciale. Les difficultés de communication entre la Chine et l’extérieur enrayent par ailleurs le précieux réseau d’information jésuite. Dans la suite de cette enquête, nous verrons que seule la forte personnalité de Matteo Ricci a permis le maintien d’un projet menacé d’un côté par les dissensions internes à la mission et de l’autre par l’imperméabilité des Chinois à toute influence extérieure.

---

préservaient l’intégrité de leur doctrine au prix d’une marginalisation sociale, soit ils renonçaient à la diffusion immédiate et transparente du message évangélique pour privilégier leur intégration dans la société chinoise. On connaît les conséquences que le choix de cette seconde voie a entraînées sur l’histoire de la Compagnie de Jésus.

## CHAPITRE III

## ACCOMMODATIONS ETHNOGRAPHIQUES

Si Matteo Ricci n'a entrepris la rédaction définitive de son enquête ethnographique qu'à la fin de sa vie, il s'est plongé dans l'étude des traditions chinoises avant même d'entrer dans la province de Guangdong. Il semble d'ailleurs s'être intéressé aux sociétés extra-européennes dès son plus jeune âge. C'est sans doute là le cas de beaucoup de ses confrères qui, comme lui, ont demandé à partir pour les missions lointaines au terme de leur formation romaine<sup>1</sup>, mais il apparaît que, chez Ricci, l'attrait pour les autres cultures se double d'un intérêt et d'une singulière aptitude à les décrire. Ricci a d'ailleurs très vite attiré l'attention de ses supérieurs sur ses talents d'ethnographe. En 1579 déjà, alors qu'il vient à peine de débarquer en Inde et qu'il n'a pas encore terminé sa formation théologique, son supérieur provincial Ruy Vicente le charge de servir d'informateur à Giovanni-Pietro Maffei, employé à sa monumentale histoire des Indes portugaises<sup>2</sup>. Parmi les quelques lettres adressées à Maffei

---

<sup>1</sup> Les aspirations des futurs missionnaires jésuites ne se réduisent toutefois pas au seul goût pour l'altérité culturelle, comme en témoignent les *litterae indipetae* par lesquelles les candidats à la mission adressaient leur requête et leurs motivations au Préposé Général de la Compagnie à Rome. L'analyse de ces documents montre en effet que les novices jésuites sont avant tout animés par des questionnements spirituels, qu'ils souhaitent se rendre dans les terres de mission en premier lieu pour apporter des réponses à leur propre vocation. Voir notamment P.-A. Fabre, « Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs *Indipetae* (1580-1605) », in *Missions religieuses modernes*. « Notre lieu est le monde », École française de Rome, 2007.

<sup>2</sup> Maffei consacre neuf ans de sa vie à la rédaction de cet ouvrage qui paraît en 1588 à Florence sous le titre d'*Historiarum Indicarum Libri XVI*. Une édition française de cette histoire, traduite par l'abbé de Pure, paraît à Paris en 1665 avec pour titre *L'Histoire des Indes orientales et occidentales*. Ce texte n'a pas été pris en considération dans les deux premiers



parvenues jusqu'à nous, on décèle le souci de précision documentaire et le regard critique sur l'écriture missionnaire du lointain qui animaient déjà le jeune jésuite :

[...] votre Révérence comprend toutes choses beaucoup mieux que moi, mais je suis sur place et je vois les choses de mes propres yeux. Sachez que les commentaires et autres lettres de l'Inde et du Japon sont pleins d'erreurs manifestes [...]. Si Votre Révérence le désire, je pourrai composer à son attention une carte et une description de toutes ces contrées [et] je pourrai apporter des informations bien plus certaines que celles qui circulent dans les imprimés<sup>3</sup>.

Plus connu pour son aventure missionnaire que pour ses écrits, Ricci est également un historien et un ethnographe attentif et rigoureux. Parce qu'il lui apparaît important de corriger les « erreurs manifestes » de ses confrères en matière de description du lointain, il veut voir de ses propres yeux et s'assurer par lui-même des informations qu'il transmet. Le privilège accordé à l'autopsie sur tout autre moyen de connaissance, affirmé avec force dans cette lettre de jeunesse, ne fait que se confirmer avec les années. Il semble par ailleurs que l'expérience directe, chez Ricci, relève d'une exigence épistémologique et non d'un simple argument d'autorité, comme c'est souvent le cas chez les écrivains-voyageurs à la Renaissance, puisqu'elle est ici revendiquée dans

---

chapitres de cette enquête, essentiellement pour deux raisons ; d'une part, parce que, en dépit de sa valeur documentaire, la description de Maffei se nourrit de sources anciennes – sa source la plus récente est Barros – et d'autre part, parce que ce texte, au même titre que les grandes histoires de mission du début du XVII<sup>e</sup> siècle, est davantage destiné à chanter la gloire de la Compagnie qu'à préparer ou à justifier les pratiques missionnaires jésuites. Maffei, faut-il le préciser, n'est par ailleurs pas impliqué dans la mission de Chine.

<sup>3</sup> « [...] V.R. entenda tudo muito melhor que eu, toda via eu estou ca e veyo as cousas com meus olhos. Saiba que os comentario e outras cartas da India e Japão estaõ cheas de erros muito manifestos [...]. Se V.R. quiser, lhe farei huma tavoa e descrição de todas estas terras [...], me atrevo a fazer, cousas muito mais certas, que as que vão por hi emprimidadas ». Matteo Ricci, *Lettere*, ed. dirigida da P. Corradini, Macerata, Quodlibet, 2001, « Al p. Gian Pietro Maffei S.I. – Coimbra. Cochim, 30 Novembre 1580 », p. 23-24. Une reproduction approximative de ce passage figure chez Henri Bernard S. J., *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, Hautes Études, Tiensin, 1937, p. 41-42.

le cadre d'une correspondance privée<sup>4</sup>. Les préjugés culturels et les divisions religieuses n'ont pas non plus d'emprise sur le besoin de connaître et de faire connaître du jeune missionnaire :

Les noms des rois sont si insolites que personne, parmi ceux qui vivent aujourd'hui, n'en connaît un seul, à l'exception de celui du Mogol qui s'appelle Akbar. Il ne me semble toutefois pas impossible de prendre connaissance [de ces noms], par l'intermédiaire d'un musulman honorable ou d'un brahmane très intelligent qui connaisse les chroniques de l'époque, au sujet desquelles je chercherai à tout savoir<sup>5</sup>.

L'idée de recourir à la littérature locale et de collaborer avec les autochtones pour compléter le savoir occidental n'est pas nouvelle. Elle n'est pas née de Ricci et n'est pas non plus proprement jésuite. Les Espagnols, nous l'avons vu, font appel aux *Sangleys* des Philippines pour traduire les chroniques et les atlas chinois ramenés à Manille par Martín de Rada en 1575. Bien avant, le franciscain Bernardino de Sahagún ou le dominicain Diego Durán s'appuient sur le savoir et les souvenirs des indigènes pour rédiger leurs histoires du Mexique précolombien. Pour Ricci, toutefois, le savoir de l'Autre ne fonctionne pas uniquement comme un réservoir de connaissance à disposition du savant européen. Il n'est pas seulement estimé pour les informations qu'il véhicule. L'Autre, aux yeux de Ricci, qu'il soit Indien ou Chinois, a les mêmes capacités à connaître, dans quelque domaine que ce soit, que l'Européen. S'il y a des différences entre les hommes face au Savoir, elles ne sont en aucun cas d'ordre culturel. En témoigne la critique virulente que le jeune jésuite, pas encore trentenaire, émet à l'égard de l'éducation des néophytes indiens dans une lettre adressée au nouveau Général de la Compagnie, Claudio Acquaviva :

<sup>4</sup> Il va sans dire qu'en se montrant si exigeant et si rigoureux, Ricci tend également – et peut-être surtout – à se profiler comme un informateur indispensable aux yeux de Maffei.

<sup>5</sup> « Os nomes dos reis são tão desascostumados que nem destes que vivem agora sei algum mais que do Mogor que chama Hechebar, nem outros os sabem. Com tudo não me parece que sera impossivel saberse, mas ha de ser por via d'algum mouro honrado o brãmene muito intelligente que saiba as cronicas dos tempos, dos quais eu procurarei saber tudo ». Ricci, *Lettere*, « [A Maffei] – Lisbona. Goa, 1 Dicembre, 1581 », p. 36-37.

Le cours de philosophie a commencé cette année et on a introduit une toute nouvelle chose qui ne semble pas bonne pour tout le monde; c'est qu'aucun étudiant de cette contrée, c'est-à-dire les Indiens autochtones, n'assiste aux cours de philosophie et de théologie dans nos classes, mais seulement aux cours de latin et de cas de conscience; et on a déjà mis ceci en pratique. Et parce que ce me semble être une chose d'importance, j'ai voulu en faire part ici [...]<sup>6</sup>.

Et Ricci d'ajouter que les partisans de cette discrimination prétendent que la connaissance de ces matières rendrait les Indiens « orgueilleux » (« superbi ») et les dissuaderait d'exercer dans de « petites paroisses » (« parrochie basse »), mais qu'ils semblent oublier tous ceux qui, parmi les étudiants européens, « n'ont pas fait grand fruit dans le domaine de la philosophie et de la théologie » (« non fecero molto frutto nella filosofia e teologia »). Il précise aussi que cela n'empêche pas la Compagnie d'enseigner ces matières à tous les Européens qui le souhaitent et que les Indiens, qui « ont rarement beaucoup de crédit auprès des autres hommes blancs » (« rare volte tengono molto credito appresso gli altri huomini bianchi »), auraient tout à perdre s'ils étaient privés de ce savoir.

On ne saurait nier la dimension stratégique de cette revendication. Dispenser un enseignement « complet » pour les « Indiens autochtones », parfaitement identique à celui dont disposent les étudiants européens, c'est déjà, en partie, s'assurer leur estime, voire leur fidélité à l'Église romaine. Ce raisonnement annonce d'ailleurs l'habileté diplomatique qui permettra à Ricci, quelques années plus tard, d'être estimé des plus hauts représentants du pouvoir chinois, en vertu, précisément, de l'estime que lui-même leur porte. Mais il y a plus. Malgré sa portée stratégique, cette revendication place les novices européens et indigènes sur un pied d'égalité et met en avant l'idée d'un droit universel au Savoir. Toute forme de discrimination, dans la formation d'un

<sup>6</sup> « Quest'anno si cominciò il corso di filosofia, e si ordinò una cosa molto nova, che non parse bene a tutti; e fu che nessuno studiante della terra, cioè figlioli de' naturali dell'India, odissero filosofia e teologia nelle nostre classi, ma solamente latino e casi di coscienza, e così si posse in esecuzione. E perché mi pare cosa d'importanza, l'ho voluto porre qui [...] », *id.*, « Al p. C. Aquaviva – Roma. Goa, 25 Novembre 1581 », p. 31.

clergé indigène, nuirait à la vocation universelle de l'Église post-tridentine, chère aux jésuites, et le jeune missionnaire ne manque pas d'attirer l'attention du Général sur ce point :

[...] de cette manière nous en venons à entretenir l'ignorance des ministres de l'Église, en un lieu où le savoir est particulièrement nécessaire. Puisque ces gens sont de toute manière appelés à devenir prêtres et à prendre soin des âmes [de leurs paroissiens], il ne semble pas convenable, parmi tant de sortes d'infidèles, d'en faire des prêtres ignorants au point d'être incapables de répondre à un argument ou d'en formuler un pour se soutenir eux-mêmes ainsi que les autres dans notre foi, si nous ne voulons pas devoir attendre des miracles là où ils ne sont pas nécessaires. [Car] un simple casuiste ne peut pas remplir cette fonction<sup>7</sup>.

Cette remise en cause de la politique apostolique appliquée par les jésuites aux Indes orientales procède à la fois de considérations stratégiques singulières et d'une croyance profonde et sincère dans les capacités de chaque être humain à participer à la construction de l'Église universelle. Elle vise en effet tout autant à prouver aux autochtones qu'ils sont estimés par l'Église romaine et qu'ils en font pleinement partie qu'à leur permettre de servir efficacement cette même Église. Retrancher les disciplines philosophiques et théologiques, c'est priver les futurs « ministres de l'Église » de tout l'arsenal théorique nécessaire au bon gouvernement des âmes. En bon humaniste, Ricci entend faire valoir son idée d'un apostolat fondé sur l'action humaine, la raison et la transmission des savoirs. Plutôt que de s'en remettre à la seule providence divine, dont Ricci ne manque pas de souligner, tout au long de son œuvre, qu'elle est nécessaire en toute chose, il privilégie la vocation pédagogique de son ordre – si chère à Ignace de Loyola – et la confiance dans la capacité de l'homme

<sup>7</sup> « [...] in questo modo venimo a favorire l'ignorantia ne' ministri della Chiesa, in luogo dove è tanto necessario il sapere: perché questi in ogni modo hanno da essere sacerdoti e tener cura di anime e non pare conveniente, tra tanti sorti di infideli, siano i sacerdoti tanti ignoranti che non sappino né rispondere a un argomento né proporlo per confirmare se stessi e gli altri nella nostra fede, se pure non vogliamo sperare miracoli dove non sono necessarij, e un semplice casuista non può corrispondere a tutto questo ». *Ibid.*

à transcender la diversité culturelle pour soutenir sa Foi par la raison universelle.

En réalité, tous les ingrédients qui ont permis à Ricci d'aller si loin dans le dialogue interculturel qu'il a su instaurer avec l'élite chinoise sont en germes dans cette missive adressée au Général. L'estime de l'Autre, la générosité intellectuelle, la volonté affichée d'en appeler à la raison de ses interlocuteurs pour faire passer ses idées et la capacité à faire valoir son point de vue personnel lorsque les circonstances l'exigent sont en effet autant de qualités sans lesquelles Ricci serait irrémédiablement resté un étranger indésirable dans l'Empire Céleste. On aurait d'ailleurs tort de sous-estimer la dernière d'entre elles, dont les prémices sont perceptibles dans cette lettre de jeunesse :

Je Vous écris à l'initiative de personne d'autre que de moi seul. Il me semble même que la volonté du Seigneur est que je devais Vous écrire pour que Vous puissiez, par votre prudence, si quelque chose vous paraissait digne d'être réparé, y remédier. Sinon, je ne veux pas que ce que j'écris ait une autre autorité auprès de Votre Révérence que celle d'un faible jugement, qui désire toutefois [agir pour] la gloire du Seigneur et l'honneur et le bien de la Compagnie<sup>8</sup>.

Cette audace singulière avec laquelle le jeune missionnaire revendique ses idées sur les intérêts de la mission tout en restant soumis à la volonté de sa hiérarchie se révélera capitale dans le processus d'intégration à la société chinoise qui va, quelques années plus tard, présider à sa méthode d'évangélisation. Elle est par ailleurs parfaitement conforme à l'esprit des *Constitutions* dans la mesure où les règles édictées par Ignace et son secrétaire, Juan de Polanco, étaient conçues pour être adaptées en fonction des circonstances rencontrées sur le terrain. Devant les difficultés de communication entre Rome et la Chine, les différends avec les jésuites du Collège de Macao, les contraintes liées au patronat

<sup>8</sup> « Le scrivo, non mosso da nessuno, ma da me solo, parendomi inanzi al Signore che Le doveva scrivere, e che Lei per la sua prudenza, se vi fosse alcuna cosa degna di rimedio, che la rimedierà; se non, non voglio che questo che io scrivo habbia altra autorità appresso di V.P. che di un fiacco giudizio, ma che ha alcun desiderio della gloria del Signore e dell'honore e bene della Compagnia », *id.*, p. 32.

portugais et surtout aux exigences de la société chinoise, Ricci se voit à plusieurs reprises obligé de mettre au point une politique d'accommodation personnelle dont les conséquences sont parfois décisives sur l'orientation de la mission. Pris en tenaille entre les attentes de Rome et celles de la Chine, il a fait preuve d'une exceptionnelle habileté diplomatique qui a sans doute fait défaut à ses successeurs.

C'est probablement cette habileté qu'a perçue Alessandro Valignano lorsqu'en 1582 il fait venir Ricci à Macao pour préparer l'entrée des jésuites en Chine continentale. Les dispositions du jeune missionnaire italien en matière d'écriture ethnographique ont, à n'en pas douter, également pesé dans la balance. Matteo Ricci a d'ailleurs, comme pour Maffei quelques années auparavant, d'abord fonctionné, on l'a vu, comme informateur de Valignano. Il s'est certes plongé dans l'étude de la langue et de la culture chinoises pour se préparer à la mission, mais c'est en grande partie grâce à lui – ainsi qu'à Ruggieri – que le *Traité* de Valignano bénéficie d'une telle valeur documentaire. Pourtant, à l'exception de quelques extraits de lettres édités dans les *Avisi* et recueils de lettres annuelles, Ricci n'a jamais été publié de son vivant, raison pour laquelle l'historiographie a presque exclusivement reconnu en lui ses talents de missionnaire, au détriment de ses talents de géographe et d'ethnographe. Or, sa correspondance avec Maffei, l'un des plus grands historiens jésuites du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, montre qu'il s'est employé, dès son arrivée en Extrême-Orient, à compiler des données géographiques, historiques et ethnographiques pour sa hiérarchie. Il n'a ensuite jamais cessé, tout au long de son aventure missionnaire, de nourrir un goût pour l'écriture ethnographique et a collaboré, presque toujours de manière anonyme et souvent à son insu, aux premières descriptions importantes de la Chine diffusées par la Compagnie de Jésus à la fin de la Renaissance. La description placée à l'ouverture de ses *Mémoires*, rédigée à la fin de sa vie, serait en ce sens le point d'orgue d'une recherche initiée près de trente ans auparavant et le fruit d'une ambition constante de proposer à l'Europe et en premier lieu à ses confrères un tableau fidèle et précis de la Chine. Ce premier livre des *Mémoires* fait faire un pas considérable au savoir occidental, mais il fonctionne aussi comme instrument apologétique de l'entreprise missionnaire. Il renverse

ainsi les fonctions du discours jésuite sur la Chine, dont on a vu au chapitre précédent qu'il visait principalement, jusqu'à cette dernière description riccienne, à définir l'action missionnaire. En d'autres termes, il y aurait deux étapes dans l'écriture jésuite de la Chine et Ricci aurait successivement participé à ces deux étapes. Durant les premières années de la mission, Ricci a compilé des informations, notamment utilisées par Valignano pour définir des pratiques missionnaires adaptées à la réalité chinoise, mais aussi par d'autres jésuites et à des fins diverses que nous examinerons dans le cinquième chapitre. À la fin de sa vie, il a rédigé une dernière description destinée à justifier les pratiques missionnaires finalement adoptées. Les pages qui suivent visent à mettre au jour cette seconde phase où l'écriture ethnographique se trouve soumise à la justification de l'aventure missionnaire.

## LA DOUBLE ADAPTATION DE MATTEO RICCI

Matteo Ricci connaissait, comme cela a été démontré au premier chapitre de cette étude, une partie de la littérature géographique occidentale sur la Chine. Le vaste réseau intertextuel dans lequel s'inscrit cette littérature et la tendance de Ricci à laisser les auteurs auxquels il se réfère dans l'anonymat constituent toutefois un obstacle à l'identification des auteurs connus du jésuite. Mais il est une certitude : Ricci ne saurait ignorer l'histoire des relations entre la Chine et les jésuites qui précède son arrivée à Macao en août 1582. Il en retrace d'ailleurs les grandes lignes à l'ouverture du second livre de ses *Mémoires*<sup>9</sup>. Les échecs essuyés par la

<sup>9</sup> Intitulé « Di come si diede principio all'impresa della entrata de' nostri nella Cina », ce chapitre résume les quelques trente années qui séparent l'arrivée de François Xavier aux portes de la Chine du moment où l'auteur quitte Goa pour Macao, à la demande de Valignano. Bien qu'il ne détaille pas les diverses tentatives jésuites d'entrer en Chine, Ricci les connaissait incontestablement, comme en témoigne le passage suivant : « Ma quelli che pigliorno più a petto quest'opra, come hereditaria del Beato Francesco, furno i Padri della Compagnia, che con molto zelo vennero con i mercanti portoghesi, e con molta perseverantia stettero sempre alla porta della Cina in una residentia che quivi fecero » (*Fonti Ricciane*, I, p. 139). Pour en venir au plus vite au récit de l'entrée en Chine, mais probablement aussi pour ne pas trop insister sur les expériences malheureuses de ses prédécesseurs, Ricci se contente de cette



Compagnie dans ses multiples tentatives d'obtenir un permis de résidence en Chine continentale se sont révélés instructifs. Pour mettre un terme à cette série d'échecs, il fallait en tirer les leçons et continuer à percer les mystères de cette nation repliée sur elle-même et imperméable à toute influence extérieure. Tout missionnaire qui débarquait à Macao avec le projet d'entrer en Chine se devait de ne pas négliger les enseignements de ses prédécesseurs. Ricci ne fait pas exception à cette règle. Il ne saurait en ce sens avoir suivi une autre voie que son influent supérieur Alessandro Valignano dont il dit que, à peine arrivé à Macao,

[...] après avoir récolté diverses informations sur les choses de la Chine, il en est venu à bien comprendre la noblesse et la grandeur de ce royaume, gouverné avec tant de paix et de prudence, et à se persuader que des gens si attachés et adonnés à l'étude ne manqueraient pas de faire entrer dans leur royaume quelques pères de bonne vie qui connaissent leur langue et leur écriture et qu'ils finiraient par recevoir notre sainte loi<sup>10</sup>.

On sait que Ricci a participé activement à cette recension d'informations dont il attribue ici le seul mérite à son supérieur et, s'il ne le mentionne pas, c'est sans doute moins par modestie que pour placer Valignano dans le rôle d'instigateur de l'accommodation des jésuites à la société chinoise. Non pas qu'il cherche à se déresponsabiliser de la voie suivie; Ricci ne remet jamais en question sa méthode. Il entend simplement montrer que la connaissance des traditions chinoises s'est d'abord imposée à Valignano comme une condition nécessaire à l'introduction du christianisme en Chine.

Toutefois, si Ricci a effectivement suivi la voie tracée par Valignano, il est allé si loin en ce sens qu'il a fini par susciter la

---

formule elliptique et consacre l'essentiel de son propos au nouvel élan donné à la mission chinoise par l'arrivée de Valignano.

<sup>10</sup> « [...] pigliando varie informazioni delle cose de dentro della Cina, venne a intender bene la nobiltà e grandezza di questo regno, governato con tanta pace e prudentia, venne a persuadersi che una gente tanto accorta e data a lo studio non lasciara di dar entrata nel suo regno ad alcuni padri di buona vita e che sapessero la loro lingua e lettera, et alfine riceverebbono la nostra santa legge ». *Fonti Ricciane*, I, livre II, ch. 1, p. 142-143.

méfiance de certains de ses pairs. On a vu jusqu'ici que l'enquête ethnographique a toujours constitué une priorité pour les jésuites désireux d'entrer en Chine, et ce dès François Xavier. Or, chez Matteo Ricci, l'enquête s'est progressivement muée en immersion. À la manière d'un caméléon, l'enquêteur a fini par se confondre avec son champ d'investigation. À l'heure où il écrit ces lignes à propos de Valignano, les Chinois ne l'ont pas seulement laissé entrer « dans leur royaume », ils l'ont aussi adopté et, si Ricci reste pour eux le « sage venu d'Occident »<sup>11</sup>, il est pleinement intégré dans leur société. Les Chinois sont toutefois bien loin d'avoir tous reçu la « sainte loi » comme Valignano avait fini, au terme de son enquête ethnographique, par « s'[en] persuader ».

Quant à Ricci, il croit à n'en pas douter au succès à venir de la christianisation de la Chine, mais il sait aussi que, dans le propos qu'il attribue à Valignano, le vocable « enfin » (« *alfine* ») doit être compris dans sa plus grande étendue. Il n'est d'ailleurs pas moins « persuadé » que le succès du projet missionnaire dépend de la capacité de ceux qui le portent à se faire une place dans la société chinoise, ce qu'il a réussi mieux qu'aucun autre. Mais une certitude, chez lui, l'emporte et justifie *a posteriori* sa pleine intégration parmi les Chinois qui commençait à l'époque à susciter interrogations et objections en Europe: le profond ancrage des traditions ancestrales de la Chine est à la fois la cause de la lenteur des conversions au christianisme – parce que son expérience lui a montré que jamais les Chinois, même gagnés par la foi, n'y renonceraient – et la garantie du succès à venir de la mission – parce que, comme Valignano, mais de manière bien plus profonde, il décèle des points de convergence entre sagesse chinoise et sagesse chrétienne. Cette thèse n'est jamais formulée comme telle par Ricci, qui ne donne d'ailleurs jamais aucune justification théologique explicite de « sa » méthode, mais elle conditionne selon moi l'ensemble du tableau de la Chine qu'il

<sup>11</sup> C'est là un des surnoms attribués à Ricci par les Chinois (*Xi Tai*). Vincent Cronin a repris cette expression en titre de sa biographie intellectuelle du missionnaire (*The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China*, London, R. Hart-Davis, 1955) qui a fait l'objet d'une traduction française rééditée à l'occasion du 400<sup>e</sup> anniversaire de la mort de Ricci (*Matteo Ricci, le Sage venu d'Occident*, trad. Jane Fillon, Paris, Albin Michel, 2010 [1957]).

rédige à la fin de sa vie. Elle explique également pourquoi une vision analogique vient parfois contaminer l'orientation différentielle assignée à l'ensemble de la description. Il s'agit pour le missionnaire de mettre au jour une sagesse commune au sein même de la différence.

Tout au long de son aventure missionnaire, Ricci s'est employé à démontrer aux Chinois que le christianisme n'entraîne pas en contradiction avec leurs traditions culturelles ancestrales. Tout au long de ses *Mémoires*, il entend prouver à ses destinataires européens que ces traditions peuvent être accueillies au sein du christianisme. Sur le plan des pratiques missionnaires comme sur celui des pratiques d'écriture, Matteo Ricci a par conséquent joué un rôle de médiateur culturel. Dans les deux cas, la nécessité de prendre en considération les attentes et exigences de ses destinataires l'a conduit à élaborer divers processus de traduction. Propulsé à la croisée de deux univers culturels complètement séparés l'un de l'autre, il s'est efforcé durant près de trente ans de traduire l'Europe pour la Chine et la Chine pour l'Europe mais, dans les deux cas, il a dû composer avec les fortes exigences de ses destinataires.

À ce titre, l'accommodation textuelle de la Chine se présente à bien des égards comme le fidèle miroir de l'accommodation culturelle du missionnaire. La médiation culturelle, chez Ricci, si elle peut mobiliser des processus de dissimulation pour ménager les attentes des uns et des autres ou si elle opère parfois des traductions conceptuelles approximatives ou erronées, est généralement placée sous le signe de la prudence. Dans son apostolat, le missionnaire fait notamment preuve d'une conscience aigüe de la résistance chinoise à certains mystères chrétiens et s'emploie à les dévoiler selon un processus graduel. On en prendra pour exemple la fameuse relation d'équivalence posée par Matteo Ricci entre le concept *Tien* – qui renvoie au Ciel dans les *Classiques* chinois – et le *Dieu* des chrétiens (cette traduction donne lieu à une question centrale de la querelle des rites). Ricci, pour des raisons que nous examinerons plus loin, a en effet choisi de recourir à la terminologie chinoise pour traduire *Dieu*, plutôt que d'introduire un mot étranger (notamment dans une de ses plus fameuses publications

chinoises intitulée *Le Vrai Sens du Maître du Ciel*<sup>12</sup>). Or, comme le souligne Jacques Gernet, « les Chinois ne concevaient pas leur Souverain d'en haut comme un Dieu personnel, unique, créateur et tout-puissant, mais voyaient en lui au contraire, conformément aux interprétations traditionnelles des *Classiques*, un pouvoir anonyme d'ordre et d'animation de l'univers »<sup>13</sup>. Gernet a raison et cette traduction conceptuelle approximative a fait couler beaucoup d'encre. On reproche encore aujourd'hui à Ricci d'avoir délibérément donné une interprétation étrangère aux traditions chinoises – et, pour le dire sans détour, d'avoir menti aux Chinois sur le sens du mot Dieu comme d'avoir menti aux Européens sur le sens du mot *Tien*. Ce procès d'intention ne me semble toutefois guère tenir compte du contexte interculturel singulier dans lequel se trouve le jésuite, seul médiateur entre deux mondes qui n'envi-sagent pas vraiment de faire des concessions pour se rencontrer – et pour se comprendre. Pour éviter de voir la doctrine chrétienne – et les missionnaires – mise à la porte de la Chine, Ricci décide de distiller le message chrétien selon un processus graduel, c'est-à-dire d'accommoder son discours aux attentes des uns et des autres. La traduction du mot Dieu par *Tien* (Ciel), *Tianzhu* (Seigneur du Ciel) ou encore *Shangdi* (Seigneur d'en haut) ne procède donc pas selon moi d'une « mistranslation » au sens où l'entend Peter Burke<sup>14</sup>, mais plutôt d'une traduction par

<sup>12</sup> Il s'agit du *Tianzhu shiyi*, souvent considéré à tort comme le catéchisme de Ricci. Ce texte, emblématique du processus graduel auquel obéit l'apostolat riccien, ne dévoile que le « fonds moral » du christianisme et reste silencieux sur les grands mystères de la foi chrétienne, notamment la passion et la résurrection. Un exemplaire de la première édition de ce texte, parue à Pékin en 1603, a été envoyé au Général Acquaviva en 1604 et est aujourd'hui conservé à la Bibliothèque Casanatense de Rome (ms. n° 2136). Il en existe une traduction anglaise: Matteo Ricci S.J., *The True Meaning of the Lord of Heaven*, translation, with introduction and notes by D. Lancashire and P. Hu Kuo-chen, ed. E.J. Malatesta, Taipei, Institut Ricci, 1985.

<sup>13</sup> *Chine et christianisme. Action et Réaction*, Paris, Gallimard, 1982, p. 46.

<sup>14</sup> *Cultural Hybridity*, Cambridge, Polity press, 2009, p. 58-59. Burke estime que Ricci a commis une erreur ou une déformation de traduction qu'il aurait rectifiée par la suite. La thèse du « changement de méthode » dans l'apostolat riccien détermine cette idée selon laquelle Ricci, constatant le bas statut des bonzes et le peu de considération dont ils jouissaient auprès de l'élite confucéenne, aurait utilisé différents termes chinois, tout aussi erronés les uns que les autres, pour traduire Dieu. Or, comme

défaut<sup>15</sup>. Pris en tenaille dans une double contrainte, Matteo Ricci consacre sa vie chinoise à dire le Même dans le langage de l'Autre et son œuvre italienne à dire l'Autre dans le langage du Même. Ce faisant, il n'entend pas seulement consolider la rencontre interculturelle entre la Chine des Ming et l'Europe chrétienne, à peine entamée à son arrivée en Extrême-Orient, ni même simplement convaincre les autorités chinoises de laisser les missionnaires prêcher librement au peuple. Le défi pour le moins ambitieux qu'il se propose de relever est d'amener les deux civilisations les plus puissantes de son époque à s'ouvrir à l'Autre – d'accepter les influences réciproques – pour permettre l'avènement d'un christianisme sinisé. À ce titre, ses écrits adressés à l'Europe sont au moins aussi importants que son action apostolique. Ils sont les seuls témoins des exigences auxquelles l'Église romaine devait, selon lui, se plier, si elle entendait accueillir en son sein l'une des plus grandes et des plus anciennes civilisations du monde.

Nous avons déjà constaté, dans le premier chapitre de cette enquête, que le discours ethnographique riccien procède d'une volonté de faire coïncider fonction informative et visée stratégique. La lecture rapprochée du premier livre des *Mémoires*

---

nous allons le voir dans ce chapitre, Ricci n'a jamais envisagé d'accommoder le christianisme au bouddhisme. Il utilise toutefois différents termes pour traduire Dieu en fonction des connaissances qu'il prête à ses interlocuteurs. Il recourt au terme *Tien* (Ciel) lorsqu'il s'adresse aux Chinois qui n'ont aucune connaissance du christianisme et à celui de *Tianzhu* (Seigneur du ciel) ou de *Shangdi* (Seigneur d'en haut, également utilisé par les musulmans pour désigner Allah) à l'attention des Chinois qui ont déjà quelques connaissances des mystères chrétiens. Voir également, dans le présent chapitre, *infra*, p. 229, note 71.

<sup>15</sup> Alors qu'il la conçoit initialement comme provisoire, Ricci n'est jamais parvenu à remplacer cette traduction par défaut pour désigner le Dieu des chrétiens, ce qui a occasionné des contestations virulentes en Europe et parmi les missionnaires d'Extrême-Orient, mais également de profondes confusions dans l'esprit des Chinois à l'égard du christianisme. Les partisans de la méthode riccienne semblent avoir peiné à en prendre conscience puisque l'emploi du terme *Shangdi* est d'abord approuvé par Valignano en 1603 avant d'être interdit par Longobardo en 1628. Comme le remarque Vito Avarello, « identifier Dieu au *Shangdi* pouvait signifier inféoder l'ordre universel sur terre au fils du maître du Ciel, à savoir l'Empereur, et donc conférer au pouvoir impérial des prérogatives de droit divin » (*L'œuvre italienne de Matteo Ricci, op. cit.*, p. 534).

– c’est-à-dire de la description de la Chine – tend à confirmer ce tour de force par lequel Ricci parvient à faire cohabiter une rhétorique de persuasion et une information documentaire au sein d’un même discours. Ainsi, si les enjeux de la mission le poussent à tronquer la représentation de certains objets, Ricci semble obéir à une singulière conviction : sa méthode d’évangélisation ne saurait être approuvée que par la transmission d’un profond savoir sur la Chine. Le chapitre d’ouverture, qui annonce les enjeux de l’œuvre et expose les partis pris rhétoriques de l’auteur, mérite à ce titre d’être examiné de près dans la mesure où il recèle déjà quelques clés d’interprétation sur la « matière » chinoise.

## MANUEL DE RHÉTORIQUE RICCIENNE

L’orientation que Ricci assigne à son discours ethnographique, à l’ouverture de ses *Mémoires*, suscite d’emblée certaines interrogations. À ce stade de notre enquête, nous serions naturellement enclins à penser que notre missionnaire-médiateur s’emploiera à dépister les analogies profondes qui unissent les deux mondes qu’il entend conduire au dialogue. Or, si l’on en croit le premier chapitre des *Mémoires*, il n’en est rien. Plutôt que de révéler les points de convergence entre la Chine et l’Europe pour mettre en lumière la disposition des Chinois à s’ouvrir au christianisme, Ricci entend concentrer son propos sur les singularités de la Chine. Il annonce en effet que les « choses » qu’il s’apprête à décrire sont « principalement celles qui diffèrent des choses de nos pays » (« specialmente quelle in che discrepano da’ nostri paesi »), comme s’il envisageait de proposer une sorte de cabinet de curiosités. Il justifie par la suite ce surprenant parti pris en assignant une fonction précise à sa description ethnographique. Celle-ci porte « principalement » sur les différences chinoises « pour qu’on puisse mieux comprendre le récit de l’entrée [des jésuites en Chine] et des débuts du christianisme [en ce pays], sans avoir à faire par la suite de multiples digressions »<sup>16</sup>. Sans

<sup>16</sup> « per potersi meglio intendere la materia della entrata de’ nostri e principio che si diede alla Christianità, senza far poi molte digressioni ». *Descrizione*, p. 24.

détour, Ricci dévoile le lien qui unit la description de la Chine (Livre I) à la narration de l'aventure missionnaire (Livres II à V). Son enquête ethnographique, à l'en croire, ne s'inscrirait pas dans cette tradition textuelle initiée par Valignano et poursuivie par Fróis, dont nous avons vu qu'elle tendait principalement à attirer l'attention du lecteur – et en particulier des acteurs et futurs acteurs de la mission – sur la différence culturelle. Elle aurait en effet pour seule fonction de faciliter la compréhension du récit missionnaire et de dispenser l'auteur de toutes les « digressions » explicatives dont le lecteur aurait besoin pour comprendre les aléas de l'aventure jésuite en Chine continentale. Toujours est-il qu'investie de cette fonction d'intelligibilité, l'enquête ethnographique ne saurait nullement être considérée comme strictement ornementale – elle ne vise pas à satisfaire le goût du lecteur pour l'exotisme – et ne se réduit en aucun cas à un simple cabinet de curiosité<sup>17</sup>. Son rôle ne se limite pas non plus à transmettre des informations documentaires puisqu'elle n'est pas tournée sur elle-même mais se voit au contraire subordonnée au grand récit missionnaire, considéré comme la « matière principale » de l'œuvre – le discours ethnographique étant implicitement réduit au statut de « matière » secondaire. Les objets décrits sont ainsi sélectionnés en fonction de leur utilité pour la compréhension du récit « principal » et Ricci ne manque pas d'ajouter, en guise

<sup>17</sup> Comme le rappelle Vito Avarello dans un article stimulant sur l'esthétique riccienne, la littérature jésuite du lointain a d'emblée consacré une place importante aux merveilles et aux singularités ethnographiques, considérées non seulement pour le plaisir qu'elles procurent au lecteur mais aussi pour leur potentiel édifiant. La *curiositas*, condamnée par la tradition chrétienne, précise Avarello, a été réhabilitée par Ignace de Loyola qui la voyait comme une « vertu morale », du moment qu'elle ne visait pas simplement à susciter la stupeur et l'étonnement mais à instruire. La thèse d'Avarello, pour qui la description riccienne déploierait son éventail de singularités chinoises pour instruire et séduire le lecteur, paraît toutefois insatisfaisante, ou du moins incomplète. Si l'ambition d'instruire et de séduire participe incontestablement de cette description, elle n'est pas au cœur du projet ethnographique riccien, dont l'enjeu principal, on le verra dans ce chapitre, dépasse largement le cadre du fameux principe horatien et participe d'une rhétorique censée emporter l'adhésion du lecteur sur la nécessité de fonder un christianisme sinisé. Voir V. Avarello, « Per un'estetica dell'incontro: lingua e stile nel corpus italiano di Matteo Ricci », p. 149-174, in *Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni*, a cura di F. Mignini, Quodlibet, Macerata, 2011.



de conclusion à ce commentaire métadiscursif, que celui « qui voudrait décrire amplement [les affaires de la Chine] dont il sera question [dans les pages qui suivent], pourrait faire de chaque chapitre un livre très averti »<sup>18</sup>.

Malgré l'intérêt qu'il porte à l'enquête ethnographique, l'auteur ne cède donc pas à la tentation de la présenter dans toute son étendue. Rappelons-le, le livre descriptif, même soumis aux livres narratifs, est explicitement présenté comme partie intégrante d'une œuvre dont le rôle majeur est de graver les origines de l'évangélisation de la Chine dans l'Histoire<sup>19</sup>. À cet effet, Ricci renonce par ailleurs – ou prétend renoncer – à tout artifice rhétorique susceptible de nuire à la Vérité :

[...] il ne sera pas nécessaire d'user d'autres ornements rhétoriques en racontant [cette histoire], puisque la simple vérité, proposée sincèrement, est celle qui, dans un domaine comme celui-ci, donne plus de divertissement et plaît davantage aux oreilles pieuses<sup>20</sup>.

La volonté affichée de dépouiller le discours de toutes figures de style (« ornamenti di parole ») pour le mettre au service de la « simple vérité » est un lieu commun de la littérature géographique renaissante<sup>21</sup>. Un lieu commun dont Ricci repousse les

<sup>18</sup> « chi volesse scrivere diffusamente di quelle materie che in essi si trattano, di ogni capitolo si portebbe fare un libro assai competente ». *Descrizione*, p. 24.

<sup>19</sup> « Molte volte avviene che, delle grandi Imprese et opere che nel mondo si fecero, non potettero poi i posteri saperne i principij donde hebbero origine. [...] Laonde, volendo io in qualche parte obviare a questo mancamento nelle cose della entrata de' nostri e delle primitie della Chritianità in questo vastissimo regno della Cina, mi mossi adesso a raccogliere e disporre in ordine le cose più notabili di quelle che sino dal principio avevo notate in queste materie ». (*Descrizione*, p. 23). Hormis les enjeux de l'œuvre, ce propos révèle que Ricci a rédigé ses *Mémoires* à partir d'un matériau préexistant qui pourrait s'apparenter à un journal de mission ou un carnet de notes. J'y reviendrai.

<sup>20</sup> « [...] non sarà necessario nel riferirla usare di altri ornamenti di parole; poichè la semplice verità schiettamente proposta è quella che più diletta et aggrada in simili materie alle pietose orecchie », *id.*, p. 23-24.

<sup>21</sup> Qu'on pense par exemple à la Préface de *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* où Jean de Léry, pour placer son œuvre sous le signe de la vérité, n'hésite pas à prendre le risque de déplaire aux « François, lesquels ayans les oreilles tant delicates et aymans tant les belles fleurs

limites, puisque la vérité prend non seulement le pas sur le style, mais produirait également, selon lui, un plus grand plaisir de lecture (c'est elle « qui donne le plus de divertissement et plaît davantage »). Bien que son œuvre soit destinée « aux oreilles pieuses » et que celles-ci soient naturellement plus ouvertes à la vérité nue qu'à l'élégance stylistique, Ricci semble dissocier la beauté de l'artifice rhétorique pour l'associer au Vrai. Il y aurait en ce sens, chez Ricci, une conception esthétique de la vérité – une « beauté du *dire vrai* »<sup>22</sup> – et c'est à ce titre que les objets ethnographiques sont sélectionnés en fonction de leur pertinence dans l'économie générale de l'œuvre. Le fond comme la forme du discours riccien sont conditionnés par une volonté affichée de dévoiler la vérité sur la naissance d'une rencontre.

Reste que prétendre au Vrai n'exclut pas de mettre en lumière les phénomènes susceptibles d'emporter l'adhésion et l'enthousiasme du lecteur. Or, en projetant de ne traiter que de ce qui différencie la Chine des Ming de l'Europe chrétienne, Ricci s'engage dans une entreprise pour le moins paradoxale dans la mesure où, plutôt que d'être comblé par la mise au jour de points communs, le fossé culturel entre ces deux civilisations risque d'apparaître insurmontable. La description riccienne prend en ce sens le contre-pied du *Traité* de Valignano dont *l'incipit*, on s'en souvient, tend à souligner, d'une part, la singularité de la

---

de Rhetorique, n'admettent ni ne reçoivent nuls écrits, sinon avec mots nouveaux et bien pindarisez » (Jean de Léry, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil*, éd. F. Lestringant, Paris, Le Livre de Poche, « Bibliothèque classique », 1994, p. 96). Grégoire Holtz a montré que ce sacrifice de la rhétorique au profit d'un style nu n'est souvent que prétendu (voir Grégoire Holtz, « Le style nu des récits de voyage », in Michel Jourde et Jean-Charles Monferran (éd.), *Le Lexique métalittéraire français (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz, 2006, p. 165-185). Pour un examen minutieux des rapports entre témoignage historique et vérité, on consultera avec profit les belles pages que Frank Lestringant consacre à la querelle qui oppose Jean de Léry à André Thevet (*Le Huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion [1555-1589]*, Genève, Droz, 2004 [1990], p. 145-161).

<sup>22</sup> L'expression est de José A. de Souza Filho, à propos de *l'Histoire d'un voyage* et du fait que, « chez Léry, la vérité sert l'esthétique ». Voir « *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* ou De la littérature », in *Histoire d'un voyage en la terre du Brésil. Journées d'étude (10 et 11 décembre 1999)*, éd. F. Argod-Dutard, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2000, p. 103.

Chine par rapport aux autres pays d'Extrême-Orient et, d'autre part, surtout, les ressemblances qu'elle partage avec l'Europe<sup>23</sup>. Tandis que Valignano mobilise le comparant japonais pour relativiser la différence chinoise, Ricci affirme sans détour que « les choses de la Chine sont communément *très* différentes des nôtres » (je souligne)<sup>24</sup>. Au lieu de prendre appui sur la description de Valignano – et en particulier sur la mise au jour des convergences entre les « lois » chinoises et la « Loi » chrétienne – pour transcender la différence culturelle, il semble faire marche arrière. En réalité, Ricci entend préparer d'emblée son lecteur à découvrir une forme d'altérité qui ne saurait en aucun cas être assimilée au Même. La Chine est différente, nous dit-il, et l'envisager selon les rapports de ressemblance qu'elle entretient avec l'Europe chrétienne empêcherait de percevoir ce qu'elle a de spécifique. Or, c'est précisément de cette spécificité qu'il faut tenir compte pour comprendre le dialogue interculturel que Ricci s'est employé à mettre en place durant les quelque vingt-huit ans de son aventure chinoise. La description riccienne apparaît ainsi à la fois prospective et rétrospective : prospective parce qu'elle conditionne l'intelligence du récit à venir et rétrospective parce qu'elle justifie *a posteriori* l'aventure racontée par ce même récit. Lorsque Ricci affirme que « sa » représentation de la Chine sert à « mieux comprendre » le récit missionnaire, le propos peut donc être compris dans une double acception. Si la description fournit bel et bien un cadre de référence permettant au lecteur de se représenter le terrain missionnaire, elle vise aussi à lui faire entendre, en le forçant à se décentrer, que la société chinoise ne saurait être ramenée dans le giron de l'Église universelle qu'au prix d'une reconnaissance de sa différence et de sa spécificité. Le rejet d'une perspective analogique assimilatrice conduit en effet le lecteur à se défaire de ses réflexes européocentriques et à accepter non seulement que l'Autre n'est pas nécessairement barbare, mais aussi qu'il peut prétendre à la Vérité sans être assimilé au Même.

À la lumière de ce chapitre d'ouverture, le premier livre des *Mémoires* de Ricci, qui commence pourtant par rejeter les artifices

<sup>23</sup> Cf. *supra*, chapitre II, p. 139-141.

<sup>24</sup> « le cose de la Cina comunemente sono assai diverse dalle nostre ». *Descrizione*, p. 24.

stylistiques, apparaît comme le lieu d'une stratégie rhétorique minutieusement élaborée. Tout en informant le lecteur sur des matières aussi diverses que le climat, la géographie, les pratiques quotidiennes, les arts et métiers, les rites, les superstitions et les croyances d'une nation, l'auteur s'emploie en effet à accréditer sa politique d'évangélisation<sup>25</sup>. Au moyen de diverses stratégies de représentation, qu'il s'agit maintenant d'examiner en détail, Ricci justifie une méthode qui privilégie l'intégration sociale des missionnaires sur les conversions en masse, le dialogue interculturel sur l'impérialisme européen et, pour tout dire, la sinisation de la religion chrétienne sur l'europanisation de la Chine.

### EN QUOI LA CHINE EST-ELLE DIFFÉRENTE ?

Malgré l'orientation descriptive annoncée dans le chapitre d'ouverture, l'enquête ethnographique riccienne ne se limite pas, loin s'en faut, aux objets nécessaires à la compréhension du récit missionnaire. Ce constat ne saurait échapper aux lecteurs même les plus distraits. En quoi, en effet, la description du litchi ou celle de la fabrique de la porcelaine, pour ne prendre que deux exemples, apportent-elles des informations utiles à la compréhension des conditions apostoliques ? On pourrait éluder la question

<sup>25</sup> L'habileté dont Ricci fait preuve dans ses pratiques missionnaires – relevée au début de ce chapitre dans le commentaire de sa première lettre au Général Acquaviva – trouve ainsi son pendant dans les pratiques d'écriture. De même qu'il parvient à revendiquer son point de vue personnel sur l'apostolat tout en restant soumis aux volontés de sa hiérarchie, Ricci oriente son discours ethnographique de manière à accréditer « sa » méthode accommodative sans enfreindre les consignes d'écriture de la Compagnie de Jésus. Il faut en effet rappeler ici que les jésuites ont d'emblée attaché une importance singulière à la description du lointain dans les domaines les plus divers pour permettre aux instances romaines d'avoir, selon les mots d'Ignace retranscrits par Polanco, une « meilleure vision des choses » : « [Ignazio] volle anche che il clima della regione, i costumi delle nazioni e altri ragguagli di questa sorta siano messi per escrito, non tanto per soddisfare i curiosi – sebbene si habbia riguardo anche a quest'apetto – ma per permettere al preposito generale di provvedere, grazie a una migliore visione delle cose, a tutto quello che sarebbe convenuto » (cité par V. Avarello, « Per un'estetica dell'incontro: lingua e stile nel *corpus* italiano di Matteo Ricci », *op. cit.*, p. 166).

en considérant ces détours comme une manière de satisfaire à la consigne ignacienne selon laquelle toute information à caractère ethnographique permet aux supérieurs d'avoir une « meilleure vision des choses » (cf. *supra*, p. 191, note 25). Cette explication, si elle est certainement en partie valable, ne suffit toutefois pas. Pour résoudre la question du critère de sélection des objets décrits, il est en réalité bien plus instructif d'interroger la représentation des objets que les objets eux-mêmes.

L'analyse des comparaisons présentes dans le texte s'avère particulièrement fructueuse pour qui cherche à saisir la spécificité de la représentation riccienne de la civilisation chinoise. Pour décrire des objets ou des phénomènes singuliers, l'auteur mobilise une batterie de procédés comparatifs qui ne fonctionnent pas nécessairement comme de simples instruments d'intelligibilité. Les comparaisons les plus fréquentes sont d'ailleurs des comparaisons hiérarchisantes destinées à placer la Chine tantôt au-dessus, tantôt au-dessous de l'Europe. Ces comparaisons ont pour conséquence de réduire la différence entre la Chine et l'Europe à une affaire de degré. On apprend par exemple que les Européens sont meilleurs que les Chinois en matière d'architecture et de peinture et que, à l'inverse, les Chinois cultivent mieux la terre et savent mieux gouverner la nation que les Européens. Au bout du compte, aucune des deux civilisations ne semble véritablement l'emporter sur l'autre. L'impression qui se dégage du face-à-face entre la Chine des Ming et l'Europe chrétienne est qu'elles se sont développées chacune à sa manière, indépendamment l'une de l'autre et qu'elles présentent toutes deux des défauts et des avantages distincts. Ainsi, si Ricci ne se prive pas d'émettre çà et là quelques jugements de valeur à l'encontre des uns et des autres, sa description, par un phénomène d'équilibrage qui n'est pas sans rappeler l'isosthénie sceptique, est placée sous le signe de la neutralité axiologique. De plus, dans le cadre de ces nombreuses comparaisons hiérarchisantes, les deux termes de la comparaison ne présentent aucune différence ontologique et la charge d'altérité de la Chine apparaît dès lors relativement moindre. Il y a là, semble-t-il, un moyen de rassurer le lecteur face à cet empire mystérieux qui se dévoile sous ses yeux. Ces comparaisons, tout en signalant des écarts, ont en effet pour conséquence première de rapprocher les deux civilisations, de

montrer qu'entre elles, si la différence est omniprésente, elle n'est pas incommensurable.

En outre, chez Ricci, la différence chinoise n'est jamais barbarie. Le ton est d'ailleurs donné dès le début du compte rendu ethnographique lorsque l'auteur recourt à une analogie alimentaire pour expliquer l'un des noms attribués à la Chine par les Européens :

Il ne fait aucun doute non plus que cette terre correspond au royaume des Hippophages, parce que dans tout le pays, et de nos jours encore, on mange de la viande de cheval, comme on mange du bœuf parmi nous<sup>26</sup>.

Malgré la différence relevée ici entre les pratiques alimentaires des uns et des autres, nul jugement de valeur. Une telle formulation marque une sorte d'indifférence entre le fait de manger du cheval et celui de manger du bœuf. Les pratiques sont évidemment différentes, mais aucune n'est considérée comme meilleure que l'autre. Autrement dit, les habitudes alimentaires européennes invoquées ne fonctionnent nullement comme critère de référence.

En somme, même lorsqu'elles traduisent des différences importantes à l'égard de pratiques quotidiennes, de techniques artisanales ou de coutumes en tous genres, les comparaisons ricciennes suggèrent que la culture européenne – ou chrétienne – ne constitue en aucun cas une norme à l'aune de laquelle la Chine pourrait être évaluée. L'altérité chinoise se voit ainsi pleinement respectée dans les deux sens du terme : elle n'est d'une part aucunement niée – elle reste entière – et n'est d'autre part nullement envisagée en fonction d'une quelconque norme culturelle européenne. En vertu de sa profonde connaissance des traditions chinoises mais aussi de l'estime qu'il leur porte, Ricci observe la Chine sans que le moindre préjugé ne vienne brouiller son regard et, partant, son propos. Cette distance, à l'œuvre dans la description, est des plus efficaces pour disposer le lecteur à une rencontre interculturelle fondée sur l'échange des savoirs. Même

<sup>26</sup> « Non vi è anco dubio l'esser questa terra il regno degli Hyppofagi perché in tutta essa, sino ai nostri tempi, si mangia carne di Cavalli, come tra noi la vaccina. » *Descrizione*, p. 25-26.

dans le cadre de certaines pratiques quotidiennes, la Chine peut servir d'exemple à l'Europe :

Leur boisson est toujours très chaude, même en plein été, que ce soit leur décoction de thé (*Cià*) ou leur vin ou d'autres breuvages, ce qui semble être fort bénéfique pour la santé. Pour cela, ils vivent très longtemps, jusqu'à soixante-dix ou quatre-vingts ans, et sont beaucoup plus résistants que nous. Je pense que cela explique également pourquoi ils ne souffrent jamais de la gravelle et autres calculs rénaux, alors que nous, qui consommons toujours des boissons froides, en souffrons si fréquemment<sup>27</sup>.

Si anodine qu'elle puisse paraître, cette comparaison différentielle est emblématique du discours riccien en ce sens que, tout en véhiculant des informations documentaires sur les pratiques chinoises, elle invite le lecteur à se questionner sur ses propres pratiques. La portée cognitive de ce court passage est incontestable. On y apprend que les Chinois ont une grande espérance de vie, qu'ils ont l'habitude de consommer des boissons chaudes et qu'ils ne contractent pas de maladies rénales – et Ricci établit des rapports de cause à effet entre ces diverses données. Le comparant européen n'est absolument pas nécessaire à la compréhension de ces informations. À quelle fin est-il donc mobilisé si ce n'est d'amener le lecteur à accepter que le savoir européen a ses propres failles et que, à certains égards du moins, il pourrait aussi bénéficier du savoir chinois ?<sup>28</sup>

<sup>27</sup> « Il loro bere sempre è cosa molto calda, anco nel mezzo della state, o sia quella loro decoctione di *Cià* o vino, o altre cose liquide che pare cosa molto utile alla sanità. Per questo vivono molti anni di vita, e sino a settanta e ottanta anni sono assai più robusti che i nostri, e da qui anco penso viene che loro non hanno il male della pietra o di arenella, come hanno si soventemente i nostri europei, che sempre bevono cose fredde ». *Descrizione*, p. 90.

<sup>28</sup> Le phénomène mis ici en lumière n'est pas sans rappeler un procédé rhétorique cher à Montaigne. On observe en effet que l'essai « Des Cannibales » met en place une forme d'écriture « en miroir », dans la mesure où presque tout ce qui est dit sur l'« autre » – en l'occurrence le Tupinamba – se réfléchit, en s'inversant, sur l'Européen. Le discours de Montaigne sur les Indiens transforme ainsi ce qui paraissait scandaleux en quelque chose de compréhensible et de justifiable, et inversement, le texte rend scandaleux ce qui paraissait normal (les coutumes



Il y a là un nouveau rapport de similitude entre pratiques missionnaires et pratiques discursives. On sait en effet que Matteo Ricci, pour disposer les Chinois à embrasser la doctrine chrétienne, a considéré qu'il devait d'abord leur montrer que l'Europe n'était pas une nation ignorante et qu'elle bénéficiait au contraire de certaines connaissances alors inouïes en Chine. De la publication de la carte du monde à la traduction des *Éléments* d'Euclide, ses travaux scientifiques sont entièrement tournés vers cette fin. C'est à ce titre qu'on qualifie aujourd'hui la méthode riccienne d'« apostolat intellectuel ». Or, dans le discours qu'il adresse à l'Europe, la logique est analogue. Conforté dans l'idée qu'il ne faut pas chercher à européaniser la Chine, Ricci s'emploie à valoriser sa différence, à montrer que, même dans des domaines aussi triviaux que les pratiques alimentaires, elle a développé des savoirs qui n'ont rien à envier à l'Europe.

À cette promotion de l'échange des savoirs s'ajoute, dans le déploiement des comparaisons, une volonté de mettre en évidence des points de contact au sein même des différences. Il arrive ainsi qu'une certaine tension parcourt la représentation différentielle de l'altérité. Le jésuite prend parfois prétexte d'une pratique culturelle spécifique, foncièrement distincte des pratiques occidentales en apparence, pour mettre au jour des ressemblances profondes. Ainsi en va-t-il de l'usage des éventails :

Il est encore une autre pratique peu courante parmi nous : l'usage d'éventails pour se rafraîchir en été et par temps chaud, parmi les gens de toutes sortes, grands et petits, pauvres et riches, hommes et femmes, et il semble que personne ne sort dans la rue sans un éventail à la main, même s'il ne fait pas chaud et comme par galanterie. [...] Ces éventails me sont toujours apparus correspondre à nos gants, dont personne ne fait usage dans ce royaume. Et bien que l'utilisation de ces deux objets soit contraire, ceux-ci étant [conçus] pour l'hiver et ceux-là pour l'été, ils sont identiques en tant qu'objets accessoires de galanterie, à porter en mains, à offrir en présent et à manipuler lorsqu'on converse<sup>29</sup>.

---

européennes). Ricci ne va évidemment pas aussi loin, mais le procédé rhétorique observé ici n'en est pas moins identique.

<sup>29</sup> « Un'altra arte vi è anco puoco usata da' nostri, che di ventagli per sventarsi nella state e tempo caldo, del quale usano ogni sorte di gente, grandi

À l'ouverture du chapitre dans lequel s'inscrit ce passage, Ricci rappelle le parti pris qui préside à la sélection des objets ethnographiques: « dans ce chapitre, je ne ferai rien d'autre que de parler des choses qui présentent quelque différence entre nos artisans et les leurs »<sup>30</sup>. Or, s'il ne se détourne pas complètement de son programme en évoquant l'usage des éventails, qui constitue incontestablement une particularité culturelle, il déploie par la suite une analogie aussi inattendue que convaincante. La différence et la similitude coexistent dans cet extrait, mais à des niveaux différents. Les deux objets mis en présence – l'éventail et les gants – ont en effet des fonctions pratiques distinctes, mais ils auraient, d'après l'auteur, une fonction symbolique – en l'occurrence sociale – commune. Le choix du comparant européen est d'ailleurs loin d'être anodin puisque la fonction pratique des gants et celle de l'éventail ne sont pas seulement différentes, elles sont radicalement opposées – les uns permettant de se réchauffer en hiver et l'autre de se rafraîchir en été. Pourtant, ces usages aux fonctions thermiques inverses répondent à une conception commune de la galanterie qui dénote une connivence certaine entre les deux peuples. Connivence que l'auteur ne manque pas d'exploiter immédiatement pour conclure le chapitre IV sur une réflexion qui, *a priori*, menace l'orientation différentielle assignée à la description:

Les Chinois sont différents de nous en ce peu de choses, mais ils sont très semblables dans beaucoup d'autres domaines, en particulier dans un domaine où tout le monde est différent à la fois de nous et d'eux: eux, comme nous, mangent à table, s'assoient sur des chaises et dorment dans des lits, alors que toutes les autres nations mangent, s'assoient et dorment par terre. C'est une chose digne d'être remarquée pour

---

e piccoli, poveri e ricchi, huomini e donne, e pare che nessuno sa andare per la strada senza un ventaglio nella mano, senza anco esser tempo caldo e come per galanteria. [...] Mi parve sempre risponderne questi ventagli ai nostri guanti, de' quali nessuno uso vi è in questo regno. E se bene l'uso principale di ambedue le cose è contrario, essendo questi per l'inverno e quegli per l'estate, negli altri usi accessorij di galanteria, per portar nelle mani e dar presenti e tenerli nella mano quando si parla, sono gli stessi ». *Descrizione*, p. 46-47.

<sup>30</sup> « in questo capitolo non farò altro che toccare qualche cosa in che tra' nostri artigiani et i loro vi sia qualche differentia ». *Descrizione*, p. 41.

deux contrées si distantes l'une de l'autre, d'où l'on pourra déduire la ressemblance qu'elles peuvent partager dans les autres domaines<sup>31</sup>.

Ce propos n'est pas sans rappeler l'*Incipit* du *Traité* de Valignano analysé au chapitre précédent. Voilà en effet que, comme chez Valignano, la Chine et l'Europe partagent des similitudes profondes qui les distinguent par ailleurs de « toutes les autres nations ». Le lecteur, contraint jusqu'alors de penser la Chine selon une perspective différentielle, voit soudain sa charge d'altérité se réduire. Toute la dimension stratégique du discours riccien se déploie en réalité ici. Les différences interculturelles, omniprésentes dans le livre I, sont qualifiées de « peu de choses » au regard de la communauté d'esprit qui rapprochent ces « deux terres *distantissime(s)* l'une de l'autre ». Reste que si cette ressemblance – qui s'apparente ici davantage à une similitude – est « digne d'être remarquée », les innombrables singularités de la Chine déployées tout au long de la description demeurent et doivent être respectées. Il ne s'agit pas, pour Ricci, de les nier mais plutôt de conduire le lecteur à accepter qu'elles ne sauraient faire obstacle à la christianisation de la Chine. En d'autres termes, ce n'est pas tant la différence chinoise que son inaptitude à intégrer le giron de l'Église universelle que l'auteur cherche ici à mettre en question. En le laissant déduire ce « qu'elles peuvent partager dans d'autres domaines », Ricci vise habilement à rassurer son lecteur, lui laissant entendre qu'il existe, entre les deux nations appelées à se rencontrer, des ponts aptes à transcender les particularités culturelles. De la sorte, il le prépare également à accepter quelques concessions identitaires, c'est-à-dire à accepter que la Chine peut devenir chrétienne sans s'europeaniser.

<sup>31</sup> « In queste puoche cose sono i Cinesi da noi dissimili, ma in moltissime assai simili, specialmente in una nella quale tutto il mondo è diverso da loro e da noi; che il mangiare in tavole alte e sedere in sedie e dormire in letti, essendo che tutte le altre nazioni mangiano, sedono e dormono in terra; cosa degna di notare in due terre distantissime l'una dall'altra, donde anco si raccoglie la combinatione che hanno nelle altre arti ». *Descrizione*, p. 47.

## LE CHOC DES ETHNOCENTRISMES

Parmi les ressemblances que partagent la Chine et l'Europe, il en est une qui, plutôt que de promettre le christianisme à un bel avenir dans l'Empire du Milieu, risque au contraire de se dresser comme un obstacle insurmontable au dialogue interculturel. Chacun des deux acteurs est en effet animé par un sentiment de supériorité qui l'incite à considérer toute forme d'altérité comme barbare, ignorante, voire menaçante. Il va sans dire qu'une des priorités de Ricci, dans son action missionnaire comme dans son discours à l'Europe, consiste à défaire le regard de ses destinataires de cet *a priori* négatif. Les nombreuses activités scientifiques auxquelles il s'est prêté en Chine sont d'ailleurs entièrement soumises à cet objectif. En divulguant tout un pan du savoir occidental encore inconnu de ses interlocuteurs, il leur apportait la preuve que, dans certains domaines du moins, la Chine avait quelque chose à tirer d'un commerce intellectuel et technique avec l'Europe chrétienne. Or, étrangement, dans sa description, Ricci ne se contente pas de valoriser les « choses » de l'Empire du Milieu. Il se distingue en ce sens de ses prédécesseurs chez qui l'image idéalisée de la Chine remplissait précisément cette fonction. Devant l'accumulation de superlatifs qui faisaient de la Chine le plus grand, le plus peuplé, le mieux gouverné, le plus fertile ou encore le plus riche pays du monde, le lecteur des premières descriptions était implicitement amené à reconsidérer la prétendue supériorité universelle de l'Occident. Dans la plupart de ces textes, au fond, le seul défaut de la Chine était de n'être pas chrétienne et tous les maux dont elle se voyait affublée venaient de cette seule ignorance de Dieu. Ricci, lui, ne se prive pas de mobiliser ces lieux communs lorsqu'il les estime conformes à la vérité. Il ne manque pas, par exemple, de rappeler que les Chinois ont inventé l'imprimerie bien avant les Européens : « L'imprimerie, chez eux, est plus ancienne que chez nous [...] »<sup>32</sup>. Mais il n'est pas non plus, pour reprendre l'expression de Jonathan Spence, « un admirateur aveugle de la Chine »<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> « La stampa tra loro è più antica che fra noi [...] ». *Descrizione*, p. 42.

<sup>33</sup> Jonathan D. Spence, *Le Palais de mémoire de Matteo Ricci*, trad. Martine Leroy-Battistelli, Paris, Payot, 1986, p. 205.

Il décèle sans ménagement l'ignorance de ses hôtes dans certains domaines, comme les arts plastiques par exemple :

Ils ne savent pas peindre à l'huile ni donner de l'ombre aux choses qu'ils peignent et tous leurs tableaux apparaissent morts et sans aucune vie. Ils sont [également] très malheureux en sculpture et je ne crois pas qu'ils aient d'autres règles des proportions et des symétries que celles du regard [...]<sup>34</sup>.

Le discrédit jeté ici sur la peinture et la sculpture chinoises ne se réduit pas à une affaire de goût. L'auteur pointe au contraire un savoir technique qui fait défaut aux Chinois, en l'occurrence la connaissance des règles de la perspective. Cette évaluation critique des savoirs confère à la description riccienne, à l'instar de l'emploi nuancé et équilibré des comparaisons hiérarchisantes, une forme d'impartialité. Elle n'est d'ailleurs rendue possible que par la distance avec laquelle le jésuite examine sa culture d'accueil aussi bien que sa culture d'origine. Pour tenter d'inculquer cette même distance à son lecteur et l'amener à se défaire de ses réflexes ethnocentristes, l'auteur ne se contente pas de mettre en avant les qualités de la Chine. Il use au contraire d'un procédé rhétorique insolite qui consiste à mettre en scène un face-à-face entre la Chine des Ming et l'Europe chrétienne, renvoyant ainsi les deux civilisations dos à dos au nom d'un principe supérieur :

Dans les livres chinois, à part le nom [qu'on lui donne] en ce présent siècle, [le pays] s'appelle *Ciumquo*, qui signifie *royaume du milieu*, et *ciunhoa*, qui signifie *Jardin du milieu*, et ils appellent le Roi qui possède toute la Chine seigneur de tout le Monde, pensant que tout l'univers est propriété de la Chine. Que ceux d'entre nous à qui cela paraît étrange imaginent qu'il paraîtrait encore plus étrange aux Chinois que nos anciens empereurs fussent désignés par le même titre alors qu'ils ne régnaient pas sur la Chine<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> « Non sanno pingere con olio né dar l'ombra alle cose che pingono, e così tutte le loro pinture sono smorte e senza nessuna vivezza. Nelle statue sono infelicissimi, e non so che habbino altra regola nelle proporzioni e simmetria che dell'occhi [...] ». *Descrizione*, p. 43-44.

<sup>35</sup> « Ne' libri della Cina, oltre il nome di quel secolo corrente, si chiama *Ciumquo*, che vuol dire *regno nel mezzo*, e *ciunhoa*, che vuol dire *Giardino del mezzo*, et il Re che ottiene tutta la Cina lo chiamano signore di tutto il Mondo, pensando che la Cina eminentemente tiene tutto l'universo;

Le recours à la première personne du pluriel (« nous », « nos ») est la marque incontestable d'un point de vue européen sur la Chine, mais il me semble davantage déterminé par une stratégie rhétorique que par un ancrage culturel du discours. Dans le dispositif analogique qu'il met en place, Ricci se place du côté de son lecteur pour mieux l'inviter à s'interroger sur sa propre représentation du monde. Il lui donne à voir les réflexes ethnocentristes de chacun des deux acteurs de la rencontre – chacun pense être au centre du monde – pour le faire aboutir à une conclusion relativiste – le monde n'a pas de centre.

Ce passage est emblématique de la médiation culturelle opérée par Matteo Ricci, d'autant plus qu'il trouve – encore une fois – son pendant dans les pratiques missionnaires du jésuite. Le terme *Zhongguo*, qui signifie littéralement « pays du centre », ne se limite pas, comme le précise Ricci, à une simple appellation, mais renvoie à la conception que les Chinois se faisaient du monde. Les mappemondes chinoises de l'époque rendent parfaitement compte de cette conception puisque la Chine y occupe non seulement le centre mais aussi la quasi totalité de la carte et qu'elle se voit entourée de quelques petites îles censées représenter le reste du monde. Pour pallier ces lacunes géographiques sans froisser l'orgueil de ses hôtes, Ricci a élaboré puis publié une adaptation chinoise de la carte d'Ortelius en prenant soin de faire glisser les longitudes de manière à placer la Chine au centre. Cette carte a connu un tel succès qu'elle fut éditée cinq fois et que l'empereur en commanda une réplique géante pour son palais. On s'accorde aujourd'hui à dire qu'elle fut la première percée conceptuelle de Ricci au sein de l'élite intellectuelle chinoise qui, satisfaite de voir son pays occuper le centre du monde, accepta de le trouver réduit à de plus petites proportions. Il va sans dire que la portée de cette publication dépasse largement la simple transmission du savoir géographique occidental en Chine. En plus de dévoiler le monde extérieur à une nation repliée sur elle-même<sup>36</sup>, elle a

---

il che, se paresse strano a qualcuno de' nostri, imagini che più strano parrebbe alla Cina il chiamarsi i nostri antichi imperatori con questo titolo, senza esser signori della Cina ». *Descrizione*, p. 27.

<sup>36</sup> Les travaux de Timothy Brook nous invitent toutefois à reconsidérer cette image d'une Chine fermée au monde extérieur. Dans un ouvrage récent, Brook dévoile en effet que, malgré les interdictions officielles, des

donné une certaine notoriété à son auteur et a, surtout, grandement contribué à faire accepter à l'élite chinoise que les étrangers, contrairement aux idées reçues, n'étaient pas nécessairement des ignorants. C'est donc à partir de considérations géographiques, du moins en partie, que Ricci a convaincu les Chinois de s'intéresser à lui, aux missionnaires et, partant, à l'Occident chrétien.

Dans la description qu'il adresse à l'Europe, l'auteur ne dissimule pas cette conception ethnocentrique du monde qui passe évidemment comme l'expression d'un sentiment de supériorité culturelle. Il l'évoque au contraire d'emblée – au début de la description. Toutefois, au lieu d'évoquer le succès de sa carte et la révolution qu'elle a opérée sur la perception chinoise du monde, il renvoie le lecteur à son propre ethnocentrisme. La même prudence qui l'avait conduit, sur le terrain missionnaire, à ménager les attentes de ses interlocuteurs en faisant glisser les longitudes de sa carte l'amène, dans son œuvre, à évoquer les empereurs romains (« *i nostri antiqui imperatori* ») plutôt que la Rome chrétienne sur laquelle il aurait pu construire une analogie synchronique. Ricci mobilise en effet une référence antique alors que, dans l'imaginaire européen de la Renaissance, Rome reste à bien des égards la capitale du monde. Mais n'est-ce pas précisément l'ancrage culturel du christianisme qui se voit subtilement interrogé ici? Comment les Chinois, à qui le titre de maîtres du monde que se donnaient les empereurs romains paraîtrait « étrange », pourraient-ils accepter de se défaire de leurs traditions ancestrales pour adopter celles que leur imposerait la Rome chrétienne? C'est par conséquent au moyen d'un même procédé détourné que Ricci entend inviter son lecteur à s'interroger sur son propre sentiment de supériorité culturelle et le disposer ainsi au dialogue avec la Chine.

En somme, l'orientation de la médiation interculturelle opérée par Ricci au cours de sa longue aventure missionnaire est inscrite au cœur même de cette subtile relation analogique. Pour garantir le succès de la rencontre entre la Chine des Ming

---

marchands chinois se prêtaient à un commerce international de grande ampleur en Asie du Sud-Est. Il propose en ce sens l'image d'une Chine beaucoup plus cosmopolite que celle véhiculée jusqu'ici par l'historiographie européenne. Voir T. Brook, *La Carte perdue de John Selden. Sur la route des épices en mer de Chine*, Paris, Payot, 2015.



et l'Europe chrétienne, le jésuite entend faire prendre conscience à chacun des deux acteurs que nul ne pourra imposer à l'autre sa propre vision du monde et, partant, ses propres codes culturels. C'est là une première étape qui se traduit, sur le plan des pratiques missionnaires, par la publication de la mappemonde chinoise et, sur le plan des pratiques discursives, par la représentation d'un face-à-face entre deux civilisations millénaires<sup>37</sup> fortement égocentrées. Or, cette première étape montre en quoi les procédés accommodatifs propres à Ricci – dans son apostolat comme dans sa production textuelle – obéissent à une stratégie missionnaire. Laisser croire aux Chinois qu'ils sont au centre du monde revient en effet à les disposer au dialogue et à ménager une chance à l'Évangile d'être entendu en Chine. De même, substituer les « anciens empereurs » au Pape revient à préparer le lecteur chrétien à l'avènement d'un christianisme sinisé, que Ricci n'envisage certainement pas encore avec précision, mais dont il sait qu'il ne pourra se soumettre complètement à la seule autorité pontificale<sup>38</sup>.

L'idée d'une Chine refermée sur elle-même et imperméable à toute influence extérieure trouve plusieurs ramifications au sein de la description riccienne. Ainsi, dans le neuvième chapitre, l'auteur précise :

<sup>37</sup> Ricci insiste beaucoup sur l'ancienneté de la civilisation chinoise en accumulant les références chronologiques. Il précise par exemple, à l'égard du nom de *Serica* autrefois attribué à la Chine, que la fabrique de la soie est apparu « 2636 ans avant la venue du Christ béni au monde » (« 2636 anni inanzi alla venuta di Christo benedetto al mondo »; *Descrizione*, p. 26).

<sup>38</sup> La lettre adressée à Pasio en 1609 contient à cet égard de précieuses informations dont il ne pouvait traiter dans ses *Mémoires* sous peine de refroidir l'enthousiasme du lecteur. On peut en effet y lire l'ambition restreinte de Ricci face à la christianisation d'un pays qui ne saurait embrasser une nouvelle loi ni se soumettre à une autorité étrangère. L'empereur ne saurait être privé de ce statut de seul médiateur entre le Ciel et la terre et l'on imagine mal qu'il puisse partager ce pouvoir avec le pontife. La soumission indéfectible des Chinois à leurs supérieurs, dont beaucoup de descriptions pré-ricciennes font mention et souvent présentée comme un obstacle à l'évangélisation de la Chine, semble par ailleurs annoncer la nécessité de cette concession. Voir Ricci, *Lettere*, « Al P. Francesco Pasio S.I., Viceprovinciale – Pechino, 15 febbraio 1609 », p. 509-520.

Et ils ne veulent rien apprendre des livres des étrangers, car il leur semble que tout le savoir du Monde se trouve dans leur royaume et que tous les autres [pays] sont ignorants et barbares. Et lorsqu'ils parlent dans leurs écrits des royaumes étrangers, ils supposent toujours que leurs habitants sont un peu inférieurs aux bêtes et les noms qu'ils donnent aux étrangers sont composés de divers noms d'animaux et de choses brutes, voire des caractères et des noms appliqués au diable<sup>39</sup>.

Le sentiment de supériorité culturelle des Chinois prend ici la forme d'un mélange de méfiance et de mépris qui confine à la xénophobie. À nouveau, le discours ethnographique entre en résonance avec le parcours missionnaire de l'auteur; et là encore, mais de manière implicite cette fois, la prétention de l'Europe chrétienne à détenir le savoir et la vérité est placée devant un miroir. Malgré toutes les différences qui séparent la Chine de l'Occident, les deux civilisations partagent ce sentiment d'orgueil qui les porte à regarder les autres d'en-haut. Confronté à sa propre image, le lecteur est contraint d'accepter que le savoir occidental et la Vérité chrétienne ne sauraient être embrassés par les Chinois que par le biais d'un profond processus d'accommodation culturelle. Il ne s'agit pas simplement, comme les écrits jésuites antérieurs – et en particulier le *Traité* de Valignano – le laissaient entendre, d'adopter la langue, les vêtements et les coutumes locales pour se faire entendre. L'enjeu de l'entreprise missionnaire ne se limite pas à un simple problème de traduction. Pour être écouté, le missionnaire ne peut pas se contenter de parler chinois; il doit en quelque sorte le « devenir ». Pour être acceptée, la doctrine chrétienne ne saurait être transmise avec son encombrant bagage culturel occidental; elle doit être greffée sur la sagesse chinoise. Toutes ces exigences ne sont jamais formulées comme telles par Ricci qui, on s'en souvient, ne donne aucune justification théologique explicite de sa méthode

<sup>39</sup> « E nessuna cosa vogliono imparare de' libri de' forastieri, parendogli che tutto il sapere del Mondo sta nel suo regno e che gli altri tutti sono ignoranti e barbari; e parlando nelle loro compositioni e libri de' regni forastieri, suppongono sempre che è di gente puoco inferiore alle bestie, e le lettere con che chiamano i forastieri sono composte di varij animali e cose brutte, e al manco gli chiamano con lettera o nome di Diavolo. » *Descrizione*, p. 119.

d'accommodation. Elles apparaissent toutefois en filigrane dans son enquête ethnographique.

Un des grands enjeux de la description consiste, on l'aura compris, à convaincre le lecteur que le christianisme n'entrera en Chine qu'une fois débarrassé de son ancrage culturel occidental. Le phénomène d'équilibrage – évoqué plus haut – suscité par l'accumulation de comparaisons hiérarchisantes à la faveur tantôt de l'Europe tantôt de la Chine tend également vers cette fin. Pour Ricci, aucune de ces deux civilisations ne peut prétendre à une supériorité culturelle absolue – elle trouvera toujours quelque chose à apprendre, dans tel ou tel domaine, chez l'autre. Sa mission comme son œuvre tendent, on l'a vu précédemment, à abolir la notion de référence culturelle absolue. Dans la conception riccienne du dialogue interculturel, seule la raison peut constituer une norme dans la mesure où son caractère universel est le garant d'une compréhension mutuelle. Elle seule est à même de triompher du choc programmé par la rencontre de deux mondes qui se sont développés indépendamment l'un de l'autre et qui se sont toujours pensés maîtres de « tout l'univers ». Elle seule incarne ce principe supérieur capable de mettre à plat les préjugés identitaires susceptibles de faire obstacle à l'intégration harmonieuse de certaines pratiques extra-européennes au sein de l'Église universelle.

### QUI EST L'AUTRE ?

En vertu de sa profonde connaissance des traditions chinoises, Ricci ne cesse, tout au long de sa description, de franchir, dans les deux sens, la barrière identitaire qui sépare les deux civilisations qu'il aimerait amener à se rencontrer en passant régulièrement du point de vue européen au point de vue chinois, et inversement. L'alternance régulière des points de vue est en réalité un procédé rhétorique privilégié par Ricci pour se présenter lui-même, avant même le début du récit missionnaire, comme un médiateur culturel capable de garantir le succès de la rencontre. Déjà perceptible dans la mise en scène du choc culturel provoqué par la rencontre de deux ethnocentrismes, cette stratégie se manifeste également dans l'évocation de la grande confusion qui brouille

la perception de l'Autre chez chacun des acteurs. Malgré toutes les descriptions qui circulent depuis le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, la Chine reste un grand mystère aux yeux de l'Europe. De même, malgré la notoriété croissante des missionnaires jésuites et leurs multiples publications chinoises sur les « choses » de l'Europe, la Chine continue à considérer indistinctement tous les étrangers. Cette idée embrasse littéralement la description riccienne puisque, sur le modèle du chiasme, le texte s'ouvre sur l'identification problématique de la Chine dans l'histoire européenne et se referme sur la perception confuse des trois religions monothéistes chez les Chinois.

L'ouverture de l'enquête ethnographique – qui commence véritablement au début du chapitre 2 du livre I – passe en revue les différents noms occidentaux attribués à la Chine au fil des âges et témoigne, ce faisant, de son identification incertaine :

Ce royaume le plus reculé d'Orient est venu à notre connaissance sous divers noms. Le plus ancien, du temps de Ptolémée, fut *Sina* ; puis au temps de Tamerlan, comme on le verra plus clairement par la suite, il nous a été donné à connaître par Marco Polo sous le nom de *Cathay*. Mais le plus célèbre, de nos jours, est celui de *Cina*, répandu par les Portugais qui y sont arrivés au terme de longs et dangereux voyages par mer et qui ont fait commerce dans sa partie la plus méridionale, dans la province de Canton, bien que les Italiens et d'autres pensent que [ce royaume] s'appelle *China*, trompés par la prononciation et l'orthographe espagnoles, [car] aucune lettre de cette langue ne correspond à la prononciation latine [...]. Et ce même [royaume] est aussi [appelé] *Serica*, puisqu'il n'y a de soie dans aucun pays [d'Orient] si ce n'est en celui-ci [...] <sup>40</sup>.

<sup>40</sup> « Questo ultimo regno orientale venne a notizia de' nostri sotto diversi nomi. Il più antico del tempo di Tolemeo fu di Sina; di poi, nel tempo di Tamerlano, come di poi chiaramente si vedrà, ci fu data notizia di essa da Marco Polo con nome di Cataio. Ma il più celebre di questi tempi è questo di Cina, divulgato da' Portoghesi, che per lunghi e pericolosi viaggi per mare arrivorno a essa e mercateggiano nella sua parte più al mezzogiorno, nella provincia di Quantone, se bene i nostri Italiani et altre nationi pensino chiamarsi China, ingannati dalla pronunziatione e scrittura spagnola, che non segue nel loro vulgare, in alcune lettere, la pronunziatione latina [...]. E l'istessa anco è la Serica, poichè in nessuna di queste terre al ponente vi è seta se non in essa [...] ». *Descrizione*, p. 25-26.

Tant qu'elles n'ont pas été nommées, les choses n'ont pas d'identité propre. Or, à la lecture de ce passage, il apparaît que, depuis l'Antiquité, la Chine n'a cessé, aux yeux de l'Europe, de changer d'identité au gré de quelques rencontres ponctuelles. Avant l'installation des Portugais à Macao, nul ne pouvait certifier que ce pays, que les premières descriptions de la Renaissance nommaient « China », correspondait à la *Sina* de Ptolémée et encore moins au Cathay de Marco Polo. Même après la fondation du comptoir de Macao et plusieurs décennies de commerce portugais le long des provinces côtières du Fou-kien et du Guangdong, le lecteur italien continue d'être trompé par la graphie luso-espagnole et ignore toujours s'il faut prononcer /kina/, /ʃina/ ou encore /tʃina/.

À l'image de ce nom qui mue pour se dérober aux oreilles occidentales, la Chine semble se refuser à la connaissance européenne. Ses frontières restent floues et ses traditions culturelles gardent quelque chose d'insondable. Même le jésuite doit parfois s'en remettre à un savoir par déduction lorsqu'il identifie, dans un passage précédemment cité (cf. *supra*, p. 193, note 26), la Chine au « regno degli Hyppofagi » (parce qu'on y a de tout temps mangé de la chair de cheval) et, ici, à la « Serica » (parce qu'on y produit plus de soie que dans tout autre pays).

La perception chinoise de l'Europe, telle qu'elle est représentée dans l'œuvre de Ricci, est encore plus confuse que la perception européenne de la Chine. En somme, l'Europe, d'ailleurs totalement absente de leur cartographie, semble n'avoir aucune existence propre dans l'univers mental des Chinois. Le désintérêt de ce peuple pour l'ailleurs paraît si grand, à en croire Ricci, qu'il n'envisage pas différentes formes d'altérité, mais une seule. Dans la Chine des Ming, la seule identité des étrangers est de n'être pas chinois. Quant à l'altérité religieuse, elle fait l'objet de la même confusion, comme en témoigne le chapitre conclusif :

Les Chinois appellent tous les étrangers Hoeihoei, [un nom] dont nous ne parvenons pas à connaître l'origine. Ils appellent les Mahométans Hoeihoei des trois lois, les Juifs Hoeihoei qui enlèvent les nerfs de la viande qu'ils mangent et les Chrétiens Hoeihoei du nombre dix, puisque le nombre dix, en chinois,

correspond à une Croix parfaite et qu'ils n'ont pas de nom pour [dire] Croix et ne font pas usage [de ce symbole]<sup>41</sup>.

Malgré les distinctions établies par périphrases, le recours à un terme générique pour désigner les trois monothéismes est emblématique du statut des religions étrangères en Chine. La pauvreté des marques distinctives – la spécificité du judaïsme, par exemple, est réduite à une contrainte alimentaire – est en outre significative du total désintérêt des Chinois pour l'altérité religieuse.

À nouveau, fonction documentaire et fonction stratégique se combinent admirablement. L'inversion des points de vue engendre un effet miroir et met en évidence la confusion analogue qui préside, chez chacun des acteurs, à la perception de l'Autre. L'analogie semble encore plus chargée de sens du fait que ces deux perspectives encadrent la description. La rigoureuse organisation du texte ethnographique, mise en évidence par la figure du chiasme, tranche singulièrement avec la confusion qui règne entre Chinois et Européens. Ce contraste entre l'ordre du texte et le désordre du monde est à mon sens des plus significatifs. Il place implicitement l'auteur dans la position de médiateur idéal.

## LE PARADOXE DES RESSEMBLANCES NÉGATIVES

Du sentiment de supériorité à la perception confuse de l'Autre, les points communs entre l'Europe chrétienne et la Chine des Ming se sont jusqu'ici révélés plus propices à occasionner un choc culturel qu'une rencontre harmonieuse. Bien qu'elles fassent l'objet d'une mise en scène savamment orchestrée pour

<sup>41</sup> « A tutti questi forastieri chiamano i Cinesi Hoehoei, del qual nome non potessimo sapere l'origine. Ai Macomettani chiamano *Hoehoei di tre leggi*, ai Giudei chiamano *Hoehoei che tolgiono i nervi dalla Carne che mangiano*, ai Christiani chiamano *Hoehoei della lettera di dieci*, perciocché la lettera di dieci nella Cina è una Croce perfetta, e qua non vi è né nome né uso della Croce ». *Descrizione*, p. 127-128. Comme le signale F. Mignini, l'expression *Huihui* désigne à l'origine une ethnie minoritaire de la Chine, descendante d'immigrés arabes et persans. Elle aurait par la suite été appliquée, par extension, aux autres religions étrangères telles que le judaïsme et le christianisme (cf. *Descrizione*, p. 127, note 1).

justifier, par anticipation, les concessions identitaires opérées par les missionnaires afin de se faire une place dans la société chinoise, ces données ethnographiques ne relèvent aucunement du fantasme. Elles sont dans tous les cas susceptibles de refroidir l'enthousiasme des plus optimistes quant aux chances de succès du projet missionnaire. Et elles ne sont pas les seules, loin s'en faut. En réalité, à lire Ricci de près, on constate que la ressemblance interculturelle prend la plupart du temps la forme d'une menace. Elle a davantage tendance à diviser qu'à rassembler.

La première raison de cette méfiance découle d'une conscience aiguë de l'importance des apparences dans la société chinoise. Or, la ressemblance ne se fonde que sur les apparences, dont chacun sait qu'elles sont bien souvent le masque trompeur de la vraie nature des choses. En Chine, plus qu'ailleurs, si l'on en croit le jésuite :

Et il est très ordinaire parmi les Chinois, modérés et parcimonieux dans leurs affaires, de ne pas faire de très grandes dépenses ; et de là vient que les artisans ne s'efforcent pas tant à rendre leurs ouvrages vraiment parfaits qu'à les rendre peu coûteux en termes d'argent et de temps pour pouvoir tout vendre à bien meilleur marché, et ils falsifient souvent beaucoup de choses et ne font rien d'autre que de leur donner une belle apparence<sup>42</sup>.

Sans s'arrêter sur l'écho manifeste qu'il trouve dans la situation actuelle de l'économie mondiale, il faut mesurer toutes les conséquences de ce constat sur la représentation de la société chinoise. Il est au départ question des artisans dont la priorité est de travailler vite et à bas prix. Puis, le propos glisse imperceptiblement du particulier au général. Le sujet des deux dernières propositions est toujours « les artisans », mais l'expression « beaucoup de choses » semble dépasser le cadre strict de l'artisanat et la priorité absolue accordée à la « belle apparence »

<sup>42</sup> « Et una è assai ordinaria che, per essere i Cinesi moderati e parchi nelle sue cose, non fanno molto grandi spese ; e di qui avviene che gli artigiani non pongono le sue forze tanto in fare l'opre sue molto perfette, quanto in farle con puoca spesa di danari e di tempo per potere vendere tutto a molto miglior mercato, e soventemente falsificano molte cose e non gli fanno altro che una bella apparentia ». *Descrizione*, p. 41.



témoigne davantage d'une sensibilité culturelle générale que d'une pratique spécifique. Les usages quotidiens sont d'ailleurs eux aussi affectés par la prédominance de l'apparence :

Sous un ancien nom, que cette nation s'est elle-même donné, elle s'appelle *Royaume de la Civilité et des choses fleuries*; et parmi les cinq vertus qui sont chez eux comme les [Vertus] Cardinales, et dont ils traitent amplement dans leurs écrits, l'une est la Courtoisie, laquelle consiste à avoir du respect les uns pour les autres et à faire les choses avec discrétion. De là vient que d'âge en âge ces pratiques de la courtoisie se sont à tel point accrues que [les Chinois] y passent toutes leurs journées sans avoir le temps de faire autre chose. Leurs sages s'en plaignent et s'en lamentent et ne peuvent pas s'en défaire. Et puisque ceux qui attachent beaucoup d'importance à ce qui est à l'extérieur font peu de cas de ce qui est à l'intérieur, presque toutes les affaires en viennent à se résoudre dans un bel et vain apparat [destiné] aux yeux seuls, comme ils le confessent eux-mêmes<sup>43</sup>.

Ce passage nous est apparu, lorsque nous l'avons brièvement évoqué, comme un « blâme paradoxal » de la civilité chinoise. Du point de vue chinois, c'en est un. Quand Ricci affirme que « les sages se plaignent » d'avoir à se conformer aux règles de la courtoisie alors même que celle-ci fait partie des « cinq vertus » principales de « leurs livres » (c'est-à-dire des *Classiques* qui font évidemment autorité en matière de sagesse), le paradoxe est incontestable. Il pourrait toutefois se résoudre par l'explication de la dérive que le temps a apparemment fait subir à cette pratique de la courtoisie : toute vertu est, on le sait, l'ennemie des excès. Quoi qu'il en soit, ce passage ne vise pas tant à pointer les

<sup>43</sup> « Per antico titolo, che questa nazione per se stessa si ha dato, si chiama *Regno di Politie et cose ornate*; et fra cinque virtudi che sono tra loro Cardinali, de che largamente trattano i suoi libri, l'una è la Cortesia, la quale consiste in tenere rispetto l'uno all'altro e far le cose con circumspectione. Di qui viene di età in età esser tanto cresciute queste cortesie, che tutto il giorno vanno in volta senza aver tempo di far altra cosa; di che i loro savij si dogliono e lamentano e non se ne possono spidire. E conciosa cosa che quei che molto si danno allo steriore tengono manco conto con l'intiore, vengono quasi tutti i trattamenti a risolversi in un bello e vano apparere agli occhi, come loro stessi confessano. » *Descrizione*, p. 84.

contradictions internes de la société chinoise qu'à souligner, d'un point de vue extérieur, les défauts de son fonctionnement. C'est précisément ce geste qui nous avait semblé paradoxal du moment que, dans le cadre d'un compte rendu missionnaire, on s'attendrait à ce que l'importance des marques de civilité soit mobilisée pour faire l'éloge d'une société raffinée. Or, c'est tout le contraire qui se produit. Ces marques sont considérées comme le signe du triomphe du paraître<sup>44</sup> et font à ce titre l'objet d'une mise en garde inscrite dans un discours à valeur générale: « ceux qui attachent beaucoup d'importance à ce qui est à l'extérieur font peu de cas de ce qui est à l'intérieur ».

Cette phrase, qui sonne ici comme un avertissement, n'est banale qu'à première vue. Parfaitement réversible – l'avertissement se muant alors en invitation –, elle définit en réalité le grand axe de la médiation culturelle riccienne. Il y a en effet une tendance systématique, chez Ricci, à viser le cœur des choses, à les défaire de ce qu'elles ont de superficiel pour toucher à leur essence. Sur le plan des pratiques missionnaires, refuser de baptiser à tout-va pour privilégier quelques conversions sincères et durables (des consentements éclairés), tolérer certaines pratiques culturelles traditionnelles chez les convertis ou encore

<sup>44</sup> Dans le chapitre 9, Ricci reprend sa réflexion sur la civilité chinoise et se montre encore plus critique à l'encontre de l'abondance des protocoles de politesse. Ceux-ci contamineraient l'ensemble des relations sociales et auraient créé un climat général de méfiance. Les marques de politesse, censées fonctionner comme témoignages de respect, seraient, à en croire Ricci, devenues les masques du mensonge et de la fausseté: « Né si può dubitare per tali costumi quanto fiorisca in questo regno la falsità e la bugia nella quale puoco si curano esser colti, anco huomini nobili e letterati. Per questa causa nessuno si fida dell'altro et regna la suspitione non solo fra gli amici e paesani, ma anco fra parenti stretti, fratelli con fratelli, padri e figliuoli, e di nessuno si può fidare se non con molta cautela. È tutto il loro trattare è una externa politia di belle parole senza la verità dell'amicitia et amore che stia dentro nel petto; e questo non solo ne' Vassalli, ma molto più nella stessa corte e palazzo del Re » (*Descrizione*, p. 117). On ne manquera pas de remarquer ici que le *Traité de l'Amitié* – la première publication chinoise à succès de Matteo Ricci –, s'il a évidemment pour fonction principale de préparer l'évangélisation de la Chine par des considérations morales, est également censé répondre à un problème social proprement chinois. C'est là une nouvelle preuve de la capacité singulière du jésuite à faire coïncider, au sein d'un même discours, les objectifs missionnaires et les réponses aux attentes immédiates de ses hôtes.

initier un apostolat par des débats philosophiques sont autant de gestes qui témoignent d'une volonté d'inscrire la foi chrétienne au cœur même de la société chinoise. Quant à la représentation différentielle de l'altérité chinoise, qui en dévoile aussi bien les « défauts » que les « avantages », elle participe de cette même logique. Ce n'est pas une altérité réduite à ses rapports de ressemblance et de dissemblance avec l'Europe chrétienne qui est proposée au lecteur, mais une altérité entière dont les spécificités ne menacent pas le dialogue interculturel parce que, tout autres qu'ils sont, les Chinois partagent avec les Européens les mêmes dispositions à reconnaître la vérité et, nous le verrons, une conception identique de la morale. Derrière toutes les particularités culturelles qui caractérisent le Chinois, il y a, pour Ricci, un homme capable de faire le départ entre le bien et le mal, le vrai et le faux, et c'est d'abord cet homme que l'auteur entend faire voir à son lecteur. Si le regard du lecteur s'arrête à « ce qui est à l'extérieur », c'est-à-dire aux pratiques culturelles qui divisent, il ne pourra percevoir « ce qui est à l'intérieur », c'est-à-dire la raison naturelle qui rassemble. Non que la différence chinoise ne compte pas. C'est elle qui conduit au contraire Ricci à repousser la politique accommodative de Valignano à ses limites. Elle détermine l'action missionnaire et, s'il est nécessaire de construire des ponts et de trouver des points de convergence pour permettre le dialogue interculturel, il n'est jamais question de nier la différence chinoise. Il importe toutefois, aux yeux du jésuite, de procéder à une minutieuse distinction entre différence et dissemblance, entre similitude et ressemblance. Alors que les différences et les similitudes doivent être totalement prises en considération et respectées parce qu'elles touchent à l'essence des choses (« l'intérieur »), les dissemblances et les ressemblances suscitent la plus grande méfiance du moment qu'elles ne traduisent que des rapports de superficialité entre les choses (« l'extérieur »).

Dans ce royaume du paraître et des faux-semblants, la plus grande erreur serait de se fier aux apparences et de prendre les ressemblances pour des similitudes. Aux quelques extraits que nous venons d'examiner s'ajoutent les multiples occurrences du verbe *fingere* qui jalonnent la description pour nous le rappeler. Mais le rejet des ressemblances ne prend véritablement tout son sens que dans le dernier chapitre ethnographique consacré aux

« sectes de la Chine ». Du point de vue documentaire, ce chapitre est de loin le plus novateur puisqu'on y trouve la première description des trois doctrines chinoises dominantes: le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme. Avant Ricci, seul Fernão Mendes Pinto avait évoqué ce « schéma des trois sectes » dans son récit épique intitulé *Peregrinaçã̃m*, mais ce texte, bien qu'achevé en 1578, ne fut publié qu'en 1614. De plus, le propos est moins détaillé et moins informé que chez Ricci qui ne se contente par ailleurs pas de décrire ces trois doctrines. Ricci met également au jour les multiples syncrétismes auxquels elles ont donné lieu, par influences réciproques et en se mêlant à diverses superstitions locales<sup>45</sup>. Le discours riccien sur les religions chinoises n'entre donc absolument pas en résonance avec la littérature géographique occidentale antérieure. Il est en outre le lieu où la combinaison, au sein de l'enquête ethnographique, entre l'information documentaire et la justification de la méthode accommodative, atteint son apogée. La représentation du bouddhisme se révèle particulièrement significative à cet égard.

Nous avons constaté, au chapitre précédent, que la « première méthode » (l'assimilation des missionnaires aux moines bouddhistes) a été imposée aux jésuites par les autorités chinoises et qu'elle ne relevait donc pas d'un choix stratégique, comme on continue à le penser. Contrairement aux autres missionnaires d'Extrême-Orient et en premier lieu à ceux du Japon, Ricci – d'abord sous l'influence de Valignano – s'est toujours employé à se démarquer des bonzes. Dans une remarquable enquête sur les réactions chinoises à la présence et à l'action des jésuites, Nicolas Standaert a montré que le motif de cette distanciation résidait précisément dans les nombreuses ressemblances entre le bouddhisme et le christianisme<sup>46</sup>. Pour « se désidentifier » des bonzes

<sup>45</sup> « Questi sono i tre capi originali i principali di questa gentiità. Ma non si contenta con questi il Demonio; perchè ognuno di essi sta multiplicato per tanti tempi e maestri in altri moltissimi; e così, se bene il nome e di tre, nella realtà sono più di trecento le sette di questo regno, et ogni giorno vanno pullulando altre nove, sempre indo di malo in peggio, con più corrotti costumi, pretendendo tutti i novi maestri dar maggior larghezza di vivere. » (*Descrizione*, p. 142).

<sup>46</sup> Nicolas Standaert, comme les autres spécialistes de la première mission chinoise, considère toutefois que ce processus de distanciation a commencé au moment du changement de méthode, c'est-à-dire en 1595,

avec lesquels le peuple avait tendance à les confondre et tenter ainsi de renforcer leur propre identité, Ricci et ses compagnons auraient davantage insisté sur les différences que sur les ressemblances. Ce phénomène de la « différence enflée » est parfaitement perceptible dans l'œuvre du jésuite. Dans le chapitre descriptif qui nous intéresse, Ricci affirme que la doctrine bouddhiste

parle d'une sorte de Trinité de trois Dieux qui viennent à être un seul. Ils promettent le Paradis aux bons et menacent les Méchants de l'enfer; ils enseignent à souffrir et à faire pénitence, et louent la vie de célibat. Il semble qu'ils interdisent le mariage, qu'ils abandonnent leurs maisons et s'en vont pauvrement, demandant l'aumône pendant leurs divers pèlerinages. Et ils ont beaucoup de choses qui ressemblent grandement à nos rites ecclésiastiques.

Leur chant, quand il le récite, semble être proprement notre plain-chant et ils ont dans leurs temples des Images et des lampes. Leurs ministres revêtent certains manteaux très semblables à ceux de nos prêtres; ils mentionnent dans leur doctrine, en plusieurs endroits, le nom de Tolome, comme s'ils voulaient donner autorité à ce qu'ils disent dans [cette doctrine] au moyen du nom du Saint Apôtre<sup>47</sup>.

---

lorsque les jésuites ont revêtu l'habit des lettrés confucéens. Son enquête sur le rôle des Chinois dans la définition du projet missionnaire n'en est pas moins très convaincante. Voir N. Standaert, « Le rôle de l'autre dans l'expérience missionnaire à partir de la Chine: l'identité jésuite façonnée par les Chinois », in *Tradition jésuite: enseignement, spiritualité, mission*, éd. E. Ganty, M. Hermans et P. Sauvage, Bruxelles, Lessius, coll. Donner raison, 2002, p. 115-137 (Voir en particulier p. 124).

<sup>47</sup> « parla di un modo di Trinità di tre Dei che vengono ad essere un solo. Promettono il Paradiso ai buoni e minacciano l'inferno ai Cattivi; insegnano a patire e far penitentia e lodano la vita del Celibato, anzi pare che pòhibiscono a fatto il matrimonio, e che lascino le loro case e vadino chiedendo limosina poveramente in varie peregrinationi, et hanno in molte cose grandissima combinatione con i nostri riti ecclesiastici. / Il loro canto, quando recitano, pare esser propriamente il nostro canto fermo, e tengono ne' Tempij Imagini e sfere. Vestono i loro ministri certe cappe assai simili a quelle de' nostri sacerdoti; hanno nella loro dottrina in molti luoghi il nome di Tolome, che pare con il nome del Santo Apostolo volessero autorizare quello che dicevano in essa » (*Descrizione*, p. 135). Dans le récit missionnaire, Ricci raconte que les Chinois, en raison de ces nombreuses ressemblances, ne parviennent pas à distinguer les jésuites des bonzes: « E così, sebene aveva già tolto di casa il nome di *osciano*, con che lo chiamavano tutti, per esser quello nome de' religiosi della Cina, con tutto questo, andando i Padri con la barba rasa,

On se souvient que Juan González de Mendoza, parmi d'autres, s'enthousiasmait à l'idée que la religion bouddhiste entretenait des liens forts avec la religion chrétienne et qu'il considérait la première comme dérivée de la seconde. Ricci semble complètement rejoindre Mendoza dans ce passage: trinité, paradis et enfer, pénitence, célibat, aumônes, images et lampes dans les temples, manteaux des officiants, façon de chanter des bonzes semblable au plain-chant... même le nom de l'apôtre saint Barthélémy se fait entendre dans les incantations des adeptes du bouddhisme. Bref, la liste des ressemblances est vertigineuse et conforterait n'importe quel lecteur de Mendoza dans l'idée qu'elle porte en elle tout le succès à venir de l'entreprise missionnaire. En réalité, Ricci reprend la thèse de Mendoza selon laquelle le bouddhisme serait une dégénérescence du christianisme, mais, au lieu de s'en enthousiasmer comme son prédécesseur, il utilise les ressemblances comme repoussoir. Le bouddhisme se voit effectivement rejeté en bloc, en vertu, précisément, de sa trop grande *apparence* de Vérité:

[...] [les propos de cette secte apparent] si conformes à la raison, par rapport aux autres sectes manifestement fausses, que le mal qu'elle répandit parmi le peuple en fut d'autant plus grand, avec les faussetés qu'elle diffusait en même temps<sup>48</sup>.

À lire cette proposition, on croirait que l'auteur évoque le diable. C'est pourtant bien de la doctrine bouddhiste qu'il est question. Les mots sont en réalité parfaitement choisis pour imprimer dans l'esprit du lecteur l'image d'une religion démoniaque. Le bouddhisme est dangereux parce qu'il joue sur les apparences et la description des protocoles de politesse nous a montré à quel point la société chinoise y était sensible. Dans l'argumentation riccienne, le bouddhisme n'est donc pas simplement une religion concurrente, il a pris le masque de la « raison » – c'est-à-dire

---

come vanno tutti, preti e religiosi, ne' regni di Portogallo, e con capelli corti, come si suole nelle nostre terre, non si potevano i Cinesi persuadere esser loro altra cosa che *osciani*, poichè non pigliavano moglie, e recitavano l'officio e stavano in chiese, cose tutte simili ai loro *osciani* ». (Ricci, *Della entrata*, II, 9, p. 230).

<sup>48</sup> « [...] quanto parlò più conforme alla ragione di altre sette manifestamente false, tanto maggior fu il male che con le falsitadi, che insieme divulgò, fece nel popolo » (*Descrizione*, p. 136).

de la Vérité chrétienne – pour mieux diffuser ses mensonges. Les Chinois, dont Ricci rappelle à plusieurs reprises qu'ils sont « amateurs de la Vérité », se sont fiés aux apparences – ont pris les ressemblances pour des similitudes – et, ce faisant, ont laissé le diable se faire passer pour Dieu<sup>49</sup>.

Tout en justifiant la distance que les missionnaires doivent prendre par rapport aux bonzes, la représentation négative du bouddhisme a également pour fonction de mettre en lumière la disposition des Chinois à embrasser le christianisme. Ricci développe d'ailleurs une théorie sur l'origine de la présence du bouddhisme en Chine :

Cette loi est entrée en Chine par la partie occidentale du Royaume, qui s'appelle Thiencio (Tianzhu) ou Scinto (Chengdu), que nous appelons désormais Hindoustan, situé entre le fleuve Indus et le Gange. Elle est arrivée en Chine en 65 après la venue au monde du Christ notre Seigneur. Et [les Chinois] écrivent que le Roi même de la Chine envoya là-bas des ambassadeurs pour s'en enquérir, suite à un rêve qu'il avait fait, et que ceux-ci obtinrent de ce royaume les livres de cette loi traduits en caractères chinois, sans que *Sciechia* ni *Omitofe*, qui étaient déjà morts en ces temps-là, ne soient venus en Chine [...].

Par ce qui vient d'être dit, on comprend que cette secte est arrivée dans ces royaumes au temps où commençait la prédication du saint Évangile. L'apôtre Barthélemy prêchait dans l'Inde supérieure, qui correspond soit à ce même Hindoustan, soit aux royaumes qui lui sont limitrophes, et l'apôtre saint Thomas prêchait dans l'Inde inférieure, au sud. D'où l'on peut croire que les Chinois eurent connaissance de la renommée du Saint Évangile et partirent à la recherche de cette doctrine en Occident, et que, soit par erreur soit par malice de ces pays où

<sup>49</sup> Gernet, Duteil, Avarello et bien d'autres ont à juste titre relevé que Ricci propose une lecture fautive du bouddhisme et qu'il l'a lui-même mal compris. On comprend toutefois ici que ce désintéret et cette incompréhension sont indissociables de la priorité accordée à l'action missionnaire. Se rapprocher du bouddhisme, l'étudier et le fréquenter, revenait à mettre la mission en péril. Il en va à peu près de même, nous le verrons par la suite, de la représentation du taoïsme. Ce sont là deux cas précis – et exceptionnels – où la stratégie rhétorique et l'impératif missionnaire l'emportent complètement sur la portée documentaire de la description.



ils arrivèrent, ils rapportèrent, à la place, cette fausse doctrine en Chine<sup>50</sup>.

Que ce soit « par erreur ou par malice », le bouddhisme serait arrivé en Chine à la suite d'une confusion. Or, si cette confusion a plongé les Chinois dans les ténèbres de l'idolâtrie, elle témoigne incontestablement de leur intérêt pour la « Vraie Religion ». Pour consolider cette thèse, Ricci retranscrit le mythe du rêve de l'empereur Ming dont les ambassadeurs, envoyés en Inde pour en rapporter les enseignements du Bouddha, seraient revenus avec une traduction chinoise des *Sutras*<sup>51</sup>. Mais il connecte immédiatement ce récit légendaire, en vertu d'une coïncidence chronologique, aux prédications de saint Barthélemy en Inde du Nord et de saint Thomas dans le Dekkan. L'ambassade chinoise, que les chroniques situent entre 65 et 68 après J.-C., a en effet eu lieu au moment même où l'Inde, comme on le pensait à l'époque, venait d'être christianisée<sup>52</sup>. Ricci exploite habilement cette coïncidence chronologique pour réécrire le mythe du rêve de l'empereur.

<sup>50</sup> « Questa legge venne alla Cina dalla sua parte ponentale dal Regno, che chiamano Thiencio o Scinto, che adesso chiamono i nostri Indostani, posto tra il fiume Indu e Gange, et arrivò alla Cina nel ano sessantacinque doppo la venuta di Christo Nostro Signore al mondo; e scrivono che il Re stesso della Cina là mandò Ambasciatori a chiederla per un sogno che aveva hauto, e hebbero da quel regno i libri della legge tradotti in lettera Sinica, senza venire ad essa né *Sciechia* né *Omitofe*, che in quel tempo erano già morti [...]. / Dal sodetto si vede che venne a questi regni questa setta nel tempo che si cominciava la predicatione del Santo evangelio, e l'Apostolo Bartolomeo predicava nella India Superiore, che o è l'istesso Indostani, o i regni a esso con termini, e l'apostolo S. Tomasso predicava nella India Inferiore al mezzo giorno; e così si può credere che i Chinesi udissero la fama del Santo evangelio, et a questa fama mandassero a chiederla dottrina al Ponente, e che, o per errore o per malitia di quei regni dove arrivorno, riportorno luogo questa falsa dottrina alla Cina » (*Descrizione*, p. 134-135).

<sup>51</sup> Comme l'explique P. D'Elia, l'empereur Ming des Han postérieurs (58-97 après J.-C.), d'après la tradition chinoise, aurait vu en songe un homme d'or haut de seize pieds et entouré d'un halo solaire. Un sage nommé Fu Yi lui aurait alors expliqué, à son réveil, que cet homme d'or n'était autre que le Bouddha. À la suite de quoi l'empereur aurait envoyé des ambassadeurs à la recherche de prédicateurs bouddhistes en Inde. Voir *Fonti Ricciane*, I, p. 122, note 1.

<sup>52</sup> D'Elia précise que, lorsque Ricci séjournait à Goa, la thèse de la prédication de Saint Barthélemy en Inde était communément admise, *id.*, p. 122, note 7.

Les Chinois n'auraient, selon lui, pas cherché la doctrine bouddhiste mais le « saint Évangile » et, implicitement, ce ne serait pas le Bouddha mais le Christ qui serait apparu en rêve à l'empereur. On assiste dans ce passage à un véritable tour de force de Ricci qui réécrit l'histoire de la Chine et de ses relations avec l'extérieur tout en se fondant sur des faits historiques recensés dans les Annales chinoises. Les sources ne sont pas détournées de leur sens – le récit mythique est succinctement mais fidèlement retranscrit – mais elles sont réinterprétées pour donner lieu à une hypothèse historique non moins plausible que la version originale. Ainsi, malgré son caractère délibérément hypothétique (« d'où l'on peut croire que »), le propos de Ricci s'appuie sur un savoir historique transculturel. À nouveau, la dimension stratégique du discours – qui consiste évidemment à représenter le bouddhisme comme une imitation diabolique du christianisme – ne contamine pas sa valeur documentaire. Ricci ne fabule pas, il connecte les sources chinoises (le voyage des ambassadeurs) et les sources européennes (l'évangélisation de l'Inde) pour proposer une nouvelle théorie sur les origines du bouddhisme chinois – une théorie certes à l'avantage des chrétiens mais tout aussi recevable, d'un point de vue historique, que la version « purement » chinoise. Ce faisant, il donne également une explication aux nombreuses ressemblances entre le bouddhisme et le christianisme et justifie par la même occasion la distanciation nécessaire opérée par les missionnaires par rapport aux bonzes. Du moment que la doctrine des bonzes est une contrefaçon diabolique de la « Vraie Religion », la réfutation du bouddhisme à laquelle s'est prêté Ricci durant toute son aventure chinoise ne souffre aucune contestation. Enfin, à la lumière de la représentation de cette « secte », l'entreprise missionnaire est implicitement présentée comme le moyen de répondre à une demande puisque les Chinois auraient, dès le 1<sup>er</sup> siècle après J.-C., souhaité devenir chrétiens mais, aveuglés par les apparences, auraient embrassé par erreur une « fausse » religion. La représentation du bouddhisme ne justifie en ce sens pas seulement une méthode apostolique fondée sur la réfutation de la doctrine des bonzes, mais également l'évangélisation d'un peuple qui attend le message chrétien depuis plus de quinze siècles.

Parmi les trois religions dominantes de la Chine, le taoïsme, à en juger par la courte description qu'il lui consacre, est la doctrine qui semble avoir le moins intéressé Ricci. La raison de ce relatif désintéret vient du fait que les moines taoïstes étaient surtout présents dans les campagnes alors que la mission de Ricci s'est principalement déroulée dans les villes importantes. Ils n'étaient donc pas, contrairement aux moines bouddhistes, perçus comme des concurrents directs des premiers missionnaires. La description approximative et méprisante que Ricci donne de leur doctrine en découle sans doute. À part le nom de son fondateur, Lao-Tseu, et de ses adeptes, les *Daoshi* (« Tausu »), on ne trouve que très peu d'informations précises au sujet du taoïsme et celles-ci sont presque systématiquement soumises à des jugements de valeur, pourtant fort rares dans le reste de la description riccienne. Les canons du taoïsme ne sont pas nommés et Ricci se contente de les qualifier de « livres fictifs, différents de ceux des autres sectes, avec de nombreuses fables racontées avec beaucoup d'emphase »<sup>53</sup>. Il ne prend pas non plus la peine d'essayer de définir cette doctrine sous prétexte qu'elle est composée de « beaucoup de choses qui sont arrivées du ciel » et qu'il suffit d'en rapporter « une seule d'où il sera possible de déduire toutes les autres »<sup>54</sup>. Il relate alors l'histoire du roi Zhang, vénéré par les taoïstes, qui aurait *volé* le dragon blanc du roi Liu afin de régner sur le Ciel et conclut que « ceux qui adorent [le roi Zhang] confessent maintenant eux-mêmes qu'il a usurpé le ciel au moyen d'une tromperie »<sup>55</sup>. Il n'est pas besoin de prendre la peine de réfuter cette doctrine au moyen d'arguments solides, tant il est « facile de voir la vanité et le caractère mensonger » de ses enseignements. Ainsi, si la description du bouddhisme n'est pas bienveillante, celle du taoïsme est pleine de mépris et de dérision. Les deux doctrines sont toutefois associées sous le même signe de la ressemblance négative :

<sup>53</sup> « fingendo varii libri diversi dalle altre sette con molte favole dette con molto apparato » (*Descrizione*, p. 138).

<sup>54</sup> « molte cose que sono accudate nel Cielo »; « una di dove si potranno congetturare le altre » (*Descrizione*, p. 139).

<sup>55</sup> « quello che questi adesso adorano, confessano loro stessi avere con inganno usurpato il Cielo » (*Descrizione*, p. 139-140).

Au-dessus de ce Roi, il y a une autre triade de noms parmi lesquels figure Lao-Tseu que [les Chinois] considèrent comme l'auteur de cette secte.

Ces sectes (taoïsme et bouddhisme) ont toutes les deux inventé leur triade, afin qu'il soit clair que le Père du Mensonge en est l'auteur, lequel n'a pas encore abandonné l'orgueilleuse prétention de vouloir être semblable à son Créateur<sup>56</sup>.

La connaissance de la doctrine de Lao-Tseu, chez Ricci, devait largement dépasser celle qu'il transmet à son lecteur, comme en témoigne cette évocation de la triade taoïste<sup>57</sup>. Mais la précision documentaire est ici sacrifiée au profit d'une stratégie de diabolisation de l'altérité religieuse. Bouddhisme et taoïsme sont indistinctement placés sous le signe du diable dont l'identification périphrastique (« le Père du Mensonge ») rappelle une de ses principales caractéristiques, à savoir cette capacité à prendre le masque du Bien pour mieux faire le Mal.

La méfiance à l'égard de la ressemblance interculturelle qui traverse la description riccienne prend ainsi tout son sens dans le traitement des religions chinoises. Du moment qu'elle ménage une place à l'erreur, à la feinte et au mensonge, la ressemblance constitue une menace susceptible de saper les fondements de la rencontre entre la Chine et l'Occident chrétien. Elle est par ailleurs le lieu où se réfugient les doctrines idolâtres, toujours enclines à tromper leurs adeptes en prenant l'apparence de la Vérité. D'abord rejetée au profit d'une valorisation de la différence

<sup>56</sup> « Sopre questo Re vi è un altro ternario di Numi, uno de quali è Laozu che fanno autore di questa setta. / Ambedue queste sette finsero il suo ternario, acciòché si vegga chiaro esser il Padre de la Bugia autore di tutte queste, il quale non ha anco lasciato la superba pretensione di voler esser simile al suo Creatore » (*Descrizione*, p. 140).

<sup>57</sup> D'Elia remarque toutefois que Ricci, lorsqu'il affirme que Lao-Tseu fait partie de cette triade, le confond avec Laojun. Or, Lao-Tseu est le premier maître du taoïsme tandis que Laojun, la troisième figure de la triade en question, est une divinité définie comme le « Vénérable Seigneur Suprême » (voir *Fonti Ricciane*, I, p. 128, note 5). Jean-Pierre Duteil signale pour sa part que le taoïsme est « mal compris dans ses principes », qu'il « est surtout retenu pour ses principes alchimiques et magiques » et que Ricci rend surtout compte de sa version « populaire » (*Le Mandat du Ciel*, op. cit., p. 141). La doctrine taoïste, qui constitue le fonds religieux le plus ancien de Chine, est quant à elle restée longtemps méconnue des Européens.

chinoise puis mobilisée pour placer le lecteur devant le miroir de sa prétendue supériorité culturelle et lui faire entendre que la civilisation chinoise ne cède en rien à l'Europe chrétienne, la ressemblance prend finalement place dans un discours extrêmement christianocentré où l'Autre est réduit au statut de contre-façon diabolique du Même. Ce glissement est loin d'être fortuit. Il est plutôt au cœur d'une stratégie rhétorique par laquelle Ricci, alors même qu'il décrit l'altérité religieuse, définit la place qu'il entend donner au christianisme dans le système des croyances chinoises. Dans ce cas précis, l'information documentaire se voit sacrifiée au profit d'une justification théologique indirecte selon laquelle seule la voie confucéenne permettra l'implantation profonde et durable du christianisme en Chine.

Du bouddhisme et du taoïsme, il n'est besoin de savoir que ce qui est nécessaire à leur réfutation, tandis que le confucianisme est sondé dans les moindres détails puisque c'est en lui que le missionnaire pense trouver les germes indispensables à l'éclosion d'un christianisme chinois. Souvenons-nous que la description dont nous parlons a été rédigée après plus de vingt-cinq ans de mission et que Ricci a passé le plus clair de son temps à converser avec les lettrés confucéens. Son expérience lui a montré le poids de la doctrine de Confucius dans la conduite de l'État et l'a convaincu, comme en témoigne une lettre confidentielle adressée à son supérieur Pasio au moment de la rédaction de ses *Mémoires*<sup>58</sup>, que seul un christianisme confucianisé serait toléré par les autorités chinoises.

En somme, s'il y a eu un changement dans la conception riccienne de l'évangélisation de la Chine, ce n'est pas tant, comme on continue à le prétendre, dans le passage d'une accommodation au bouddhisme à une accommodation au confucianisme que dans la réorientation de l'objectif missionnaire. Alors qu'il entendait d'abord christianiser le confucianisme, Ricci semble finalement se

<sup>58</sup> Cette lettre, rédigée à Pékin, date du 15 février 1609. Elle est adressée à Francesco Pasio, nouveau vice-provincial de Chine et du Japon et ancien compagnon de Ruggieri à l'aube de la mission chinoise, au début des années 1580. Matteo Ricci y expose en détail les espoirs qu'il nourrit à l'égard de l'accommodation au confucianisme tout en affichant une ambition réduite à l'égard de l'évangélisation de la Chine. Voir *Lettere*, p. 509-520.

résigner à céder du terrain en matière doctrinale en entreprenant de confucianiser le christianisme – ou du moins de l’assimiler davantage aux enseignements de Confucius. Autrement dit, une fois installé à Pékin, il prend conscience que, malgré les convergences doctrinales à ses yeux évidentes, les lettrés ne feront pas aussi facilement qu’il ne l’avait imaginé le pas vers la religion chrétienne et qu’il devient dès lors plus réaliste de rendre la doctrine qu’il prêche plus conforme à la leur. Cette réorientation obéit à un réalisme sociopolitique, mais elle participe aussi, nous y reviendrons, d’une adhésion intellectuelle sincère aux valeurs confucéennes. Elle ne risque pas moins d’apparaître inacceptable aux yeux des tenants de l’orthodoxie chrétienne et ne se voit évidemment pas exposée comme telle dans les *Mémoires*. Elle est toutefois perceptible lorsqu’on prend la peine de lire Ricci de près. Certaines stratégies rhétoriques, comme l’orchestration d’un face à face entre deux ethnocentrismes, nous étaient déjà apparues comme une manière de justifier la nécessité de l’accommodation culturelle. Or, l’examen minutieux de la représentation du gouvernement chinois et du confucianisme fournit, de même, quelques précieux indices sur l’impérative accommodation religieuse à laquelle il fallait soumettre le message chrétien pour le rendre acceptable et compréhensible aux yeux des Chinois.

### RETOUR AUX SOURCES : DE L’ANALOGIE AU MÉTISSAGE

Dans un article fondamental sur le statut des religions étrangères dans la Chine des Ming, Erik Zürcher a montré qu’elles étaient toutes soumises à un « impératif culturel »<sup>59</sup>. Le confucianisme – la « première secte » décrite par Ricci<sup>60</sup> – n’était de loin

<sup>59</sup> Erik Zürcher, « Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative », in *The Chinese Rites Controversy: its History and Meaning*, ed. David E. Mungello, Nettetal, 1994, p. 31-64.

<sup>60</sup> Il importe ici de préciser que le terme « confucianisme » est presque absent de la tradition chinoise qui lui préfère le terme *ru*. Or, le terme *ru* renvoie à une notion beaucoup plus complexe que celle de confucianisme telle qu’elle est présentée par les jésuites jusqu’au XVIII<sup>e</sup> siècle. Lionel Jensen, dans *Manufacturing Confucianism*, soutient d’ailleurs que

pas une simple doctrine parmi d'autres. Dans la société chinoise de l'époque, il représentait ce qui était *Zheng*, c'est-à-dire orthodoxe, non seulement d'un point de vue religieux, mais aussi rituel, social et politique. Ainsi, toute nouvelle doctrine introduite en Chine devait impérativement être conforme à la doctrine confucéenne sous peine d'être considérée comme *Xie*, c'est-à-dire hétérodoxe, et de se voir non seulement rejetée mais aussi taxée d'illégalité. Les jésuites, dès le rapport de Galeote Pereira et donc bien avant la fondation de leur première résidence en Chine, avaient déjà conscience du rôle clé des mandarins (cf. chapitre précédent). Le *Traité* de Valignano, en mettant au jour l'analogie entre les lois chinoises et la Loi chrétienne, invitait également les missionnaires à se soumettre aux autorités politiques locales. À leur entrée en Chine, les jésuites étaient toutefois loin de mesurer l'ampleur des contraintes auxquelles ils allaient devoir se plier, ne serait-ce que pour conserver leur permis de résidence. Matteo Ricci, au moment où il écrit ses *Mémoires*, en est bien conscient et la description du système politico-religieux chinois qu'il adresse à l'Europe tend manifestement à mettre en lumière la possibilité d'une conciliation du *Zheng* confucéen et de l'orthodoxie chrétienne. Contraint durant plus de vingt-cinq ans d'accommoder son apostolat aux impératifs confucéens, le voilà employé à convaincre les chrétiens que le confucianisme peut constituer une base solide pour l'implantation du christianisme. Pour ce faire, Ricci propose un examen détaillé de la doctrine confucéenne et de l'influence qu'elle exerce sur le système politique chinois. La valeur documentaire exceptionnelle de la description, dans ces domaines, est ainsi paradoxalement due, en partie du moins, à sa visée stratégique – alors que, à l'inverse,

---

la notion de confucianisme est le résultat d'une manipulation intellectuelle de Matteo Ricci et de ses compagnons afin de permettre le dialogue avec l'Europe (Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Duke University Press, Durham-Londres, 1997). Le débat autour de cette thèse, contestée par certains sinologues de renom comme Nicolas Standaert, ne sera pas pris en considération dans cette étude qui s'en tient à examiner la représentation du confucianisme telle qu'elle apparaît sous la plume des jésuites. Nous verrons toutefois que, si l'affirmation de Jensen selon laquelle Ricci et ses compagnons « se sont convertis à la loi des lettrés » est irrecevable, les premiers jésuites de Chine – Matteo Ricci en tête – ont incontestablement été séduits par la doctrine confucéenne.



cette même visée, nous venons de le voir, explique la pauvreté documentaire des passages consacrés aux deux autres doctrines chinoises dominantes. Ricci pense avoir trouvé la seule voie viable pour l'implantation du christianisme en Chine et tout se passe comme s'il parlait du principe que le lecteur, à la lumière d'une présentation détaillée de la doctrine confucéenne et du système politique chinois, en arriverait naturellement aux mêmes conclusions. En d'autres termes, la représentation du système politico-religieux chinois ne fait pas que justifier la conception riccienne de l'évangélisation de la Chine, elle cherche à l'imposer comme la solution unique<sup>61</sup>.

On sait que Matteo Ricci connaît fort bien les *Classiques* confucéens pour les avoir non seulement lus mais aussi traduits en partie<sup>62</sup>. Il est en outre tout à fait conscient que ces mêmes *Classiques* ont fait l'objet de multiples interprétations, notamment sous l'influence du bouddhisme et du taoïsme. Il est par ailleurs habituel à l'époque, parmi les Chinois de toutes classes sociales, d'embrasser plusieurs doctrines à la fois. En matière de croyances, la Chine contemporaine de Ricci est par conséquent animée par d'innombrables syncrétismes dont le seul dénominateur commun réside dans leur conformité à la doctrine confucéenne :

Ce sont les trois sectes originales et principales de cette gentilité. Mais le démon ne s'en contente pas, puisque chacune

<sup>61</sup> L'Histoire semble avoir donné raison à Matteo Ricci puisque la condamnation papale de la politique d'accommodation, promulguée en 1704 et confirmée en 1742, a précipité le déclin de la mission jésuite en Chine. L'empereur K'ang-Hsi aurait même fait savoir au légat pontifical, Monseigneur Mezzabarba, que seuls les missionnaires qui resteraient fidèles à la méthode riccienne seraient autorisés à demeurer en Chine. Voir Ricci, *Lettere*, « introduzione », n°7. Pour l'entretien entre K'ang-Hsi et Mezzabarba, médiatisé par trois interprètes jésuites, on consultera : Carlo Ginzburg, « Ancora sui riti cinesi: documenti vecchi e nuovi », Convegno « Storia e archivi dell'Inquisizione », Roma, Accademia dei Lincei, 21-23 febbraio 2008 (voir en particulier p. 4-9).

<sup>62</sup> Les textes fondamentaux du confucianisme sont composés des *Quatre Livres* et des *Cinq Classiques*. L'étude de ces deux textes était nécessaire à l'accession au grade de fonctionnaire de l'État. Ricci a traduit les premiers en latin, à l'attention des missionnaires de Macao destinés à la mission chinoise mais aussi pour la hiérarchie romaine. Il les connaissait même, en grande partie, par cœur. Voir Jacques Bésineau, *Matteo Ricci: serviteur du Maître du Ciel*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 72-73.

d'elles s'est multipliée, au fil du temps et au gré de différents maîtres, en beaucoup d'autres. Ainsi, bien qu'il n'y en ait que trois qui portent un nom, il existe en réalité plus de trois cents sectes dans ce royaume et il en pullule chaque jour de nouvelles, toujours de mal en pis, aux mœurs toujours plus corrompues et tous les nouveaux maîtres prétendent pouvoir prolonger la vie humaine.

Le fondateur de la dynastie qui règne actuellement sur la Chine<sup>63</sup>, au motif de plaire à tout le monde, a édicté une loi selon laquelle on conserverait les trois sectes en Chine avec le soutien du pouvoir royal, donnant des privilèges à chacune d'elles, pour autant que les deux autres soient sujettes à celle des lettrés, chargée du gouvernement de la Chine. C'est pour cela que personne ne cherche à anéantir [ces deux sectes]. Le Roi de la Chine fait ordinairement cas de chacune d'elles et cherche leur soutien en rénovant leurs temples et en en faisant parfois construire de nouveaux<sup>64</sup>.

Ce passage prend place à la suite de la description des trois « sectes » chinoises et témoigne indirectement du réalisme politique qui préside à l'action apostolique de Ricci. Après avoir postulé l'existence de « plus de trois cents sectes » émanant des rapports d'influence et de l'imbrication des trois « principales », l'auteur décrit les liens historiques – et par ailleurs inextricables – par lesquels le système de croyances est attaché à l'administration de la nation. Il ne manque pas de souligner que, malgré la reconnaissance officielle des deux autres, que « personne ne

<sup>63</sup> Ricci fait ici référence à l'empereur Hongwu, fondateur de la Dynastie Ming en 1368, et auteur d'un nouveau code pénal, le *Da Ming Lü*, fondé sur la doctrine confucéenne.

<sup>64</sup> « Questi sono i tre capi originali i principali di questa gentilità. Ma non si contenta con questi il Demonio; perché ognuno di essi sta moltiplicato per tanti tempi e maestri in altri moltissimi; e così, se bene il nome he di tre, nella realtà sono più di trecento le sette di questo regno, et ogni giorno vanno pullulando altre nove, sempre indo di male in peggio, con più corrotti costumi, pretendendo tutti i novi maestri dar maggior larghezza di vivere. / L'autore di questa casa che adesso regna nella Cina, pretendendo aggradare a tutti lasciò legge che tutte le tre leggi si conservassero nella Cina per aiuto del Regno, dando a tutte i suoi privilegij, con tanto che le due fossero soggette a quella de' letterati, che aveva da governare la Cina, e per questo nessuno tratta di estinguere nessuna di esse. Il Re della Cina ordinarimente fa caso e si agiuta di tutte, renovando i tempj di essi et alle volte facendo altri novi ». *Descrizione*, p. 142.

cherche à anéantir », la « loi des lettrés » – le confucianisme – constitue la norme politique et religieuse. De fait, il rend compte d'une hiérarchie doctrinale au sein de laquelle le christianisme doit se faire une place et qui exclut tout apostolat qui ferait table rase des croyances locales. Reste que la dernière proposition est ambiguë : est-ce parce qu'elles sont « sujettes » à celle des lettrés que « personne ne cherche à anéantir » les deux autres « lois »<sup>65</sup> ou parce que le fondateur de la dynastie Ming les a reconnues officiellement ? La différence est de taille, mais toujours est-il qu'à bien considérer le récit missionnaire, Ricci s'est inlassablement employé à réfuter le taoïsme et surtout le bouddhisme dans le but évident de remplacer l'inspiration religieuse que les confucéens y cherchaient par celle du christianisme. Cette démarche lui a valu, nous le verrons, des débats philosophiques virulents avec certains lettrés adeptes du bouddhisme, mais il n'a jamais été traduit en justice pour avoir réfuté ces doctrines. Le contexte politique de la Chine du début du XVII<sup>e</sup> siècle, comme l'a montré Jacques Gernet, lui aurait même été favorable puisque plusieurs lettrés de Pékin – dont certains faisaient partie des plus puissants représentants de l'administration de l'Empire – se sont élevés contre la trop grande influence du bouddhisme<sup>66</sup>.

Nous avons jusqu'ici examiné les raisons par lesquelles Ricci justifie son rejet des doctrines bouddhistes et taoïstes. Présentées comme des contrefaçons diaboliques du christianisme, elles

<sup>65</sup> Ricci utilise indistinctement les termes « setta » et « legge ». Le terme « setta » n'avait d'ailleurs à l'époque pas la connotation négative qu'il a aujourd'hui, comme le rappelle Nicolas Standaert (voir N. Standaert, *L'« autre » dans la mission : leçons à partir de la Chine*, éd. Lessius, Bruxelles, 2003, p. 97).

<sup>66</sup> En réaction à la place toujours plus importante du bouddhisme au sein de l'administration chinoise, plusieurs scandales ont éclaté à Pékin dans les années 1602-1603 et ont donné lieu à la création du mouvement *Donglin*, ouvertement anti-bouddhiste. Gernet précise que plusieurs membres de ce mouvement, dont certains occupaient les plus hauts postes de l'administration, étaient favorables aux missionnaires, parce qu'ils partageaient les mêmes vertus morales et qu'ils combattaient le bouddhisme (J. Gernet, « la politique de conversion... », p. 81-82). Nicolas Standaert estime lui aussi que le contexte politique du début du XVII<sup>e</sup> siècle en Chine, qu'il assimile à une situation de crise, et la création du mouvement *Donglin* qui en découle ont été « favorables à l'action missionnaire » (*L'« autre » dans la mission, op. cit.*, p. 30).

sont considérées comme responsables des maux de la Chine et le mépris de Ricci pour ces religions idolâtres ne saurait qu'emporter l'adhésion du lecteur chrétien. L'enjeu principal de la représentation riccienne des croyances chinoises se situe évidemment à un autre niveau. Il ne s'agit en effet pas tant de dénoncer la « fausseté » des doctrines idolâtres que de prouver que la doctrine confucianiste est conforme à la Vérité chrétienne. Seulement, nous venons de voir que malgré le contexte favorable à la réfutation du bouddhisme, le confucianisme contemporain de Ricci est influencé par toutes sortes de pratiques et de croyances idolâtres qui ne sauraient souffrir aucune tolérance de la part des missionnaires.

En vertu de sa longue expérience de la Chine et de sa profonde connaissance des *Classiques*, Ricci propose de distinguer le néoconfucianisme (une notion qui renvoie aux diverses écoles confucéennes de l'époque des Ming) du confucianisme antique, conforme à la doctrine originale de Confucius et de Mencius, encore dépourvue d'influences étrangères. Cette distinction, essentielle dans l'approche riccienne de la « pensée chinoise », est exposée dans les premières pages du chapitre consacré aux religions. Dans un premier temps, l'auteur décrit le confucianisme originel au moyen d'une perspective analogique singulière :

De toutes les gentilités venues à la connaissance de notre Europe, je n'en connais aucune qui a commis moins d'erreurs en matière de religion que la Chine dans sa première antiquité. Je vois en effet dans leurs livres qu'ils ont toujours adoré une divinité suprême qu'ils appellent Roi du Ciel (ou du Ciel et de la terre), leur semblant peut-être que le Ciel et la terre étaient une [seule et même] chose animée et qu'ils formaient un corps vivant avec la divinité suprême et son âme. Ils vénéraient aussi divers esprits protecteurs des montagnes, des fleuves et de toutes les quatre parties du monde.

Ils ont toujours fait cas, dans toutes leurs œuvres, de suivre la voix de la raison qu'ils disent avoir reçue du Ciel et ils n'ont jamais cru du Roi du Ciel ni des autres esprits, ses ministres, des choses aussi inconvenantes que ne l'ont fait nos Romains, les Grecs, les Égyptiens et les autres nations étrangères. D'où l'on peut espérer que, par l'immense bonté du Seigneur, beaucoup de ces Anciens (chinois) ont été sauvés dans la loi naturelle, avec l'aide particulière que Dieu a l'habitude de donner

à ceux qui, de leur côté, font tout ce qu'ils peuvent pour la recevoir. Leurs chroniques, vieilles de plus de quatre mille ans, en donnent des indices très clairs. On y raconte les bonnes actions que ces premiers Chinois ont accomplies par amour de la patrie et du bien public et pour le service du peuple. On peut également déduire de beaucoup de beaux livres (qui ont survécu jusqu'à notre époque) remplis d'une grande piété et pleins de bons conseils pour la vie humaine et l'acquisition de la vertu, [que] leurs philosophes antiques ne cèdent en rien aux plus fameux des nôtres<sup>67</sup>.

Ce passage est d'une importance capitale pour comprendre l'origine de la querelle des rites chinois et il est pour le moins surprenant que les chercheurs ne l'aient jamais considéré de près. Ils en citent parfois des bribes pour montrer la responsabilité de la méthode riccienne dans cette querelle ou au contraire son innocence<sup>68</sup>. En réalité, la conception riccienne du confucianisme,

<sup>67</sup> « Di tutte le gentilità venute a notizia della nostra Europa non so di nessuna che avesse manco errori intorno alle cose della religione che ebbe la Cina nella sua prima antichità. Percioché ritruovo ne' suoi libri, che sempre adorano un supremo nume che chiamano Re del Cielo, o Cielo e terra, parendo forse a loro che il Cielo e la terra erano una cosa animata, e che con il supremo nume, con sua anima, facevano un corpo vivo. Veneravano anco varij spirititi protectori de' Monti e de' fiumi e di tutte le quattro parti del mondo. / Fecero sempre caso di seguire in tutte le loro opere il detame della ragione che dicevano avere ricevuta del Cielo, e mai credettero del Re del Cielo e degli altri spiriti, suoi ministri, cose tanto sconcie, quanto credettero i nostri Romani, i Greci, gli Egittij e altre strane natione. Di dove, si può sperare della Imensa bontà del signore, che molti di quegli antichi si salvassero nella legge naturale, con quello agiuto particolare che suole Iddio porgere, a quegli che di sua parte fanno quanto possono per riceverlo. E di ciò danno assai chiaro inditio le loro croniche di più di quattro milla anni addietro, dove si cantano le buone opere che fecero quei primi Cinesi per amore della patria, del ben pubblico e utilità del popolo. Si può anco questo cavare da molti belli libri, che restano sino a questi tempi di quei loro Philosophi antichi, pieni di molta pietà e buoni avisi per la vita humana et acquistare le virtù, senza niente cedere ai più famosi de' nostri philiosophi antichi ». *Descrizione*, p. 124-125.

<sup>68</sup> Comme le souligne J.-P. Rubiés, l'affrontement entre partisans et détracteurs de la méthode riccienne ne concerne pas que l'époque pré-moderne. Le débat continue à faire rage tout au long du xx<sup>e</sup> siècle et n'est pas encore éteint aujourd'hui. Il existe en effet, d'un côté, toute une liste d'ouvrages qui tendent à glorifier la méthode riccienne et, d'un autre côté, une série de publications qui dénoncent la duplicité de Ricci,

du statut de « doctrine protochrétienne, *naturaliter christiana* »<sup>69</sup> qui lui est prêté ainsi que l'acception du concept de *Tien* – et donc deux des trois questions à l'origine de la controverse<sup>70</sup> – ne laissent guère de place à l'ambiguïté. L'équivalence entre *Tien* et Dieu, qui constitue pour beaucoup la plus grande faute de Ricci, n'apparaît certes pas clairement ici. La première phrase du second paragraphe semble toutefois signaler que, pour lui, la conception du « Ciel » et du « Roi du Ciel » en vigueur dans la Chine

---

son interprétation erronée du confucianisme ou encore la déformation consciente et inacceptable qu'il aurait fait subir au christianisme pour le rendre acceptable aux yeux des Chinois. Parmi les détracteurs de cette méthode, Rubiés mentionne James S. Cummins et David E. Mungello, dont il précise qu'il est plus nuancé que Cummins. Ces deux historiens, auxquels il faudrait ajouter Pascale Girard, s'appuient sur des sources occidentales (essentiellement dominicaines et franciscaines) pour remettre en cause l'efficacité ou la légitimité de la politique accommodative, tandis que Jacques Gernet, que Rubiés considère comme « le plus sophistiqué de ces historiens anti-jésuites », convoque des sources chinoises pour dénoncer l'incohérence de la méthode riccienne. Les défenseurs de cette méthode ne sont pas moins bien représentés puisque Rubiés y compte Vincent Cronin, George Dunne, Andrew Ross et Paul Rule, toutefois plus nuancé, et qu'on pourrait encore citer bon nombre d'historiens jésuites dont le plus éminent est sans aucun doute Henri Bernard-Maître. Voir Joan-Pau Rubiés, « The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: between Idolatry and Civilisation », in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74 (147), Rome, 2005, p. 237-280; pour la question discutée ci-dessus, voir en particulier p. 239-241.

<sup>69</sup> Jean Lacouture emprunte l'expression latine de saint Augustin pour désigner la conception riccienne du confucianisme. Comme plusieurs historiens francophones, Lacouture a lu Ricci dans la version remaniée de Trigault qui ne rend pas clairement compte de cette conception du confucianisme pour des raisons que nous examinerons dans le dernier chapitre de cette étude. La correspondance et les publications chinoises de Ricci, également consultées par Lacouture, ne laissent toutefois aucun doute sur le statut de doctrine protochrétienne qu'il donne au confucianisme. Jean Lacouture, *Jésuites. Une multibiographie*, t. 2, « Les conquérants », Paris, Poche, p. 329.

<sup>70</sup> On s'accorde communément à considérer aujourd'hui que la controverse sur les rites chinois a essentiellement porté sur trois questions: la traduction de Dieu par le terme chinois de *Tien* (terme considéré comme équivalant à la fois au Ciel et au Seigneur du Ciel – qu'on désigne toutefois plus spécifiquement par le terme de *Tienzhu*), la thèse de la conformité de la morale confucianiste et de la morale chrétienne et enfin la pratique du culte des anciens, tolérée chez les convertis lors des rites funéraires. La description de cette pratique, qui prend place à la fin du chapitre 8 de l'enquête ethnographique riccienne, sera examinée plus loin.



ancienne (« quatre mille ans » auparavant) correspond à l'idée la plus précise – ou plutôt la moins erronée – que les hommes, Européens compris, se faisaient à l'époque de Dieu. Quoi qu'il en soit, comme le concède l'auteur lui-même un peu plus loin dans ses *Mémoires*, il ne s'agit à ses yeux que d'une traduction par défaut, destinée à combler une lacune conceptuelle de la pensée chinoise, conscient qu'il est que « son » acception du terme *Tien* est à la fois conforme et non conforme à celle qu'il revêt dans les *Classiques* chinois. Le recours au terme de *Tien* (ciel) comme à celui de *Tienzhu* (seigneur du ciel) apparaît d'ailleurs explicitement, dans les écrits de Ricci, comme une première étape vers la compréhension du Dieu des chrétiens. Erik Zürcher parle à cet égard d'« emprunt terminologique interculturel » (« cross-cultural terminological borrowing »)<sup>71</sup>.

Le principe fondamental de l'apostolat riccien, qui postule l'existence d'un confucianisme originel comparable à la philosophie morale préchrétienne et entièrement conforme à la loi naturelle, fait quant à lui l'objet d'une définition claire et sans détour dans ce passage. Ce qui ne signifie pas pour autant que

<sup>71</sup> Zürcher, *op. cit.*, p. 52. Il n'a jamais été question de remplacer définitivement le mot Dieu par *Tienzhu*, comme en témoignent aussi bien les publications chinoises que les *Mémoires* de Ricci. Au début du quatrième chapitre du livre 2, Ricci expose en effet clairement les diverses raisons qui l'ont incité à recourir à des termes et à des concepts chinois pour désigner Dieu. L'absence de ce mot et de son équivalent conceptuel dans le vocabulaire chinois, la difficulté qu'éprouvent les Chinois à prononcer « Dio » et particulièrement la consonne « D » et surtout la compréhension partielle du Dieu des chrétiens à laquelle permet d'accéder le concept *Tienzhu* sont autant de justifications apportées à cette traduction approximative : « Perché nella Cina non vi è nessuno nome che risponda al nome di Dio, nè anco *Dio* si può bene pronunciare in essa per non avere questa lettera *d*, cominciorno a chiamare a Dio *Tienciù*, che vuol dire *Signore del cielo*, come sin hora si chiama per tutta la Cina, e nella *Dottrina christiana* et altri libri che si fecero. E cadde molto bene per il nostro proposito, perciocchè, adorando i Cinesi per suppremo nume il Cielo, che alcuni anco pensano esser questo cielo materiale, con l'istesso nome che habbiamo dato a Dio, manifestamente si dichiara quanto maggiore e il nostro Dio di quello che loro tengono per suppremo nume, poichè Iddio è il Signore di quello » (D'Elia, *Fonti Ricciane*, I, p. 193). La préférence accordée au terme *Tienzhu* – plutôt que *Tien* – démontre combien la pensée chinoise était familière à Ricci, du moins à la fin de sa vie, lorsqu'il rédige son œuvre. La « *Dottrina christiana* » évoquée ici est le premier catéchisme chinois publié par les missionnaires. Nous en reparlerons dans le chapitre suivant.



la représentation de ce confucianisme originel soit exempte de tout artifice rhétorique. On retrouve au contraire cette tendance, déjà observée dans la description de l'ethnocentrisme chinois, à renvoyer le lecteur à lui-même. La mobilisation et le traitement du comparant occidental, dans ce passage, vont complètement dans ce sens. On constate en premier lieu que le confucianisme est examiné à travers le prisme de l'Antiquité gréco-latine. Dans le système analogique qui se déploie ici, la Chine des Ming et l'Europe renaissante s'effacent pour laisser place à leurs passés respectifs. On a par ailleurs l'impression que le discours porte parfois davantage sur l'Antiquité gréco-latine que sur la Chine ancienne, notamment dans cette première phrase où comparant et comparé se voient subtilement inversés. En matière de croyances religieuses, nous dit Ricci, toutes les doctrines – et en premier lieu les doctrines préchrétiennes – connues en Europe commettent plus « d'erreurs » que celle que suivaient les premiers Chinois. En d'autres termes, il dénonce davantage les défauts des croyances occidentales antérieures au christianisme qu'il ne souligne les qualités de la Chine ancienne. Ce faisant, il rappelle d'emblée au lecteur la généalogie de ses propres croyances et, pour tout dire, les origines païennes de l'Europe chrétienne.

À la perspective différentielle qui préside à l'ensemble de la description se voit ainsi substituer ici une singulière perspective analogique tournée vers un passé antérieur à la Révélation. Les trois comparaisons principales sur lesquelles se construit l'argumentation des deux premiers paragraphes de l'extrait sont en effet toutes hiérarchisantes et signalent par conséquent des écarts de degrés – plutôt que de nature –, par ailleurs tous à la faveur des Chinois. Selon la première comparaison hiérarchisante, déjà évoquée, les anciens Chinois approchaient plus de la Vérité que n'importe quel autre peuple. Dans la seconde, ils n'ont jamais cru « des choses aussi inconvenantes » (« cose tanto sconcie ») que « nos Romains » – le pronom possessif « nos » renvoyant à nouveau le lecteur à son propre passé et aux « erreurs » de ses propres ancêtres. Enfin, dans la troisième, l'expression « sans rien céder » (« senza niente cedere ») signale qu'en matière de sagesse morale et même de piété, les anciens philosophes chinois, s'ils ne les surpassent, sont au moins aussi proches de la Vérité que « les

plus fameux de *nos* philosophes antiques » (je souligne). En précisant que leurs livres sont « remplis d'une grande piété », Ricci insinue par ailleurs que le confucianisme primitif n'équivaut pas seulement à une philosophie morale, mais qu'il s'apparente aussi à une véritable religion<sup>72</sup>.

Ce cadre analogique est en réalité soigneusement conçu pour justifier la thèse riccienne, exposée elle aussi sans détour, selon laquelle « les Anciens ont été sauvés dans la loi naturelle »<sup>73</sup>. Reste qu'en dépit de sa perfection originelle, la doctrine confucianiste, n'ayant pas été éclairée par la Révélation, a connu une détérioration progressive, au gré des diverses interprétations et des influences idolâtres dont elle a fait l'objet :

Mais puisque la nature corrompue, si elle n'est pas aidée par la grâce divine, va toujours d'elle-même vers le bas, ces pauvres hommes en vinrent par la suite peu à peu à éteindre une si grande part de cette première lumière et à s'en éloigner avec une si grande liberté qu'ils disent et font désormais tout ce qu'ils veulent, à tort et à travers, sans aucune peur ; à tel point

<sup>72</sup> La piété prêtée par Ricci au premier confucianisme est loin de faire l'unanimité parmi les missionnaires jésuites de Chine. Nous verrons dans le chapitre suivant que cette question – qui recoupe évidemment celle de la dimension religieuse du confucianisme – constitue le principal différend entre Matteo Ricci et son successeur direct Nicolò Longobardo. Il apparaît ici évident que, sans cette prétendue piété, la thèse riccienne du Salut des anciens chinois s'effondre. Ainsi, qu'elle émane ou non de l'imagination de Ricci – les sinologues sont divisés sur ce point –, cette interprétation est nécessaire à la justification de la méthode riccienne.

<sup>73</sup> La thèse selon laquelle les païens vertueux qui, pour des raisons historiques, n'ont pas connu la Révélation ont pu être sauvés grâce à la « foi implicite » (*fides in voto*) n'est pas nouvelle. Rubiès rappelle en effet qu'elle est explicitement formulée par le théologien jésuite Francisco Suárez et qu'elle est déjà suggérée par Justin Martyr et Abélard avant d'être reprise par des humanistes chrétiens comme Juan Luis Vives. Elle aurait même été défendue au Concile de Trente par le franciscain Andrés Vega (voir Rubiès, « The Concept of Cultural Dialogue... », *op. cit.*, p. 272). Il va sans dire que cette thèse n'est pas partagée par tous les membres de l'Église catholique. Origène affirme déjà qu'il ne peut y avoir de Salut en dehors de l'Église (*ex ecclesia nulla salus est*), ce que le pape Boniface VIII confirme officiellement en 1302 par la bulle *Unam sanctam*. Notons enfin que cette thèse a été récupérée puis retournée contre l'Église, notamment par La Mothe le Vayer, puis par les philosophes des Lumières qui s'en réclameront pour remettre en cause la Vérité chrétienne ou, plus précisément, pour nier la nécessité de croire en la Révélation.

que parmi ceux qui, de nos jours, échappent à l'idolâtrie, peu sont ceux qui ne tombent pas dans l'athéisme<sup>74</sup>.

Cet extrait, qui fait immédiatement suite à la description du confucianisme originel citée plus haut, bien qu'il demeure très pauvre d'un point de vue informatif, ne laisse aucun doute sur la perception négative du néoconfucianisme. Il entretient toutefois une ambiguïté autour du statut de cette « nouvelle doctrine » puisque certains de ses adeptes seraient idolâtres et d'autres athées. Cette ambiguïté a fait couler beaucoup d'encre et il me semble à nouveau qu'une lecture rapprochée du texte aurait épargné bien des débats. Les adversaires de Ricci ont relevé que si le confucianisme est taxé d'athéisme, il ne peut en aucun cas servir de fondement au message chrétien. C'est incontestable. Même Paul Rule, qui n'est pourtant de loin pas le plus grand pourfendeur de l'apostolat riccien, signale que « si les confucéens étaient athéistes, leur terminologie serait inappropriée à transmettre les mystères chrétiens »<sup>75</sup>. Mais en réalité, Ricci n'utilise le terme « athéisme » qu'à deux reprises dans son enquête ethnographique et, dans les deux cas, le terme est strictement appliqué aux néoconfucianistes<sup>76</sup>. À en croire le missionnaire, c'est parce qu'ils

<sup>74</sup> « Ma conciosia che la natura corrotta, se non viene agiutata della gratia Divina, sempre da stessa se ne corre al basso, vennero poi questi miseri huomini puoco a puoco spengendo tanto di quel primo lume et ad allargarsi in una libertà sì grande che dicono e fanno già quanto vogliono de dritto e di torto senza nessuna paura; e talché quei che in questi primi tempi scappano dall'Idolatria, puochi sono che non cadano nell'Atheismo ». *Descrizione*, p. 125.

<sup>75</sup> « If Confucians were atheists, their terminology was unsuitable to convey the Christian mysteries ». Rule, p. 77.

<sup>76</sup> La seconde occurrence du terme apparaît dans la conclusion du livre I. Alors qu'il revient sur les multiples syncrétismes en vigueur dans la Chine des Ming, Ricci affirme que les Chinois, « en voulant suivre toutes les lois, en sont venus à n'en avoir aucune ». Puis il conclut en ces termes : « E così altri chiaramente confessando la loro incredulità, altri ingannati dalla falsa persuasione di credere, vengono la maggior parte di questa gente a stare nel Profundo dell'Atheismo » (*Descrizione*, p. 143). Le fait que Ricci associe l'athéisme au néoconfucianisme et non au confucianisme originel ne souffre ici, comme dans l'extrait précédent, aucune discussion. Comme le remarque D'Elia, cette conclusion révèle ainsi qu'aux yeux de Ricci, « la majeure partie » des lettrés de l'époque sont athées (voir *Fonti Ricciane*, I, p. 132, note 2).

ont été trompés par tant de « fausses croyances » que certains lettrés néoconfucianistes en sont venus à ne croire en rien.

Le confucianisme originel, comme l'atteste l'extrait précédent, est indiscutablement présenté comme une doctrine religieuse et ne souffre, dans le texte, d'aucun soupçon d'athéisme. Le problème se situe en réalité ailleurs. En effet, si la thèse de la dimension religieuse du confucianisme originel permet de justifier la tentative d'y greffer le message chrétien, elle est susceptible de prêter le flanc aux accusations de superstition et d'idolâtrie. Or, aux yeux de l'orthodoxie chrétienne, aucune pratique superstitieuse ou idolâtre ne saurait évidemment être tolérée. Cette double exigence – la dimension religieuse et l'absence de pratiques condamnées par l'Église – oblige le missionnaire à se livrer, sur le terrain, à certains « bricolages » conceptuels qui se traduisent, dans son œuvre, par des manœuvres rhétoriques suspectes. La description des rites confucéens et en particulier du culte des ancêtres, qui constitue, on s'en souvient, le troisième point crucial de la querelle sur les rites chinois, y est particulièrement sujette.

Jonathan D. Spence remarque à juste titre que Ricci « se rendit compte que la plupart des Chinois ne se décideraient jamais à se convertir si on leur demandait en retour d'abandonner le respect qu'ils portaient à leurs ancêtres »<sup>77</sup>. Fort de cette prise de conscience et de son réalisme politique, le missionnaire a toléré la pratique du culte des ancêtres chez les convertis – comme le culte de Confucius, pour les mêmes raisons – en prétextant qu'il s'agissait d'une forme d'hommage et pas d'une pratique idolâtre ou superstitieuse. C'est là sans doute la concession la plus inacceptable, aux yeux des tenants de l'orthodoxie chrétienne, de l'accommodation riccienne. Nicolas Standaert remarque d'ailleurs que tout anthropologue qui se pencherait aujourd'hui sur la question ne manquerait pas de voir des éléments religieux dans ces rites confucéens<sup>78</sup>. Il est de même impensable que les croyances qui

<sup>77</sup> Jonathan D. Spence, *La Chine imaginaire: la Chine vue par les Occidentaux, de Marco Polo à nos jours*, Montréal, Presses universitaires de Montréal, 2001, p. 50.

<sup>78</sup> Standaert, *L'« autre » dans la mission, op. cit.*, p. 59. Il est par ailleurs notable que, parmi les trois questions centrales de la querelle des rites, celle-ci soit la seule qui concerne véritablement les « rites ». Les deux autres – la traduction du mot Dieu et le statut de la morale

accompagnait ces pratiques aient échappé aux missionnaires et en particulier à Ricci. Mais la pression de l'orthodoxie confucéenne – l'« impératif culturel » évoqué plus haut – semble avoir pesé davantage puisque le jésuite, lorsqu'il décrit ces rites, dans un embarras manifeste, multiplie les justifications suspectes :

La chose la plus solennelle parmi ces lettrés, et appliquée par le Roi jusque dans ses moindres détails, ce sont les offrandes de viande, de fruits, de parfums, de pièces de soie (ou de papier pour les plus pauvres) et de parfums [*sic*] à leurs ancêtres défunts, durant certaines périodes de l'année. Ainsi manifestent-ils leur respect pour leurs ancêtres, c'est-à-dire en servant les morts comme s'ils étaient vivants. Ils ne pensent pas pour autant que les morts viennent manger lesdites choses ou qu'ils en ont besoin, mais ils disent faire cela parce qu'ils ne connaissant pas d'autre moyen pour témoigner leur amour et leur gratitude envers [leurs ancêtres]. Et certains nous ont dit que cette cérémonie a davantage été instituée pour les vivants que pour les morts, c'est-à-dire pour enseigner aux enfants et aux gens ignorants (ceux-ci voyant que les personnes graves continuent à faire les offrandes qu'ils avaient l'habitude de faire [à leurs aïeux] quand ceux-ci étaient vivants jusqu'après la mort) à honorer et à servir leurs parents [encore] vivants. Et du moment qu'ils ne prêtent à ces morts aucune divinité, qu'ils ne leur demandent rien et n'attendent rien d'eux, tout ceci est exempt de toute idolâtrie. Sans doute pourrait-on encore dire qu'il n'y a [là] aucune superstition, même s'il est préférable de transférer [les offrandes] faites aux âmes des défunts en aumônes pauvres, quand ils seront chrétiens<sup>79</sup>.

---

confucéenne – relèvent en effet de questions purement doctrinales. On remarquera enfin que la bulle *Plane compertum*, publiée par Pie XII en décembre 1939 et implicitement destinée à réhabiliter la méthode riccienne, reconnaît paradoxalement que ces rites n'ont pas de caractère spécifiquement religieux. Après plusieurs revirements, Rome avait pourtant condamné « définitivement » les rites chinois par la bulle *Ex quo singulari*, publiée par Benoît XIV en 1742, à cause, précisément, de leur nature religieuse.

<sup>79</sup> « La cosa più solenne tra questi letterati, et usata dal Re sino ad ogni minimo, è le offerte che ogn'anno fanno di carne, di frutte, profumi e pezze di seta, o di carta nei più poveri, e di profumi ai loro ante passati già morti, in certi tempi dell'anno, et in questi pongono la loro osservantia ai suoi parenti, cioè di servirgli morti come se fossero vivi. Né per questo pensano che i morti venghino a mangiare le dette cose, o che habbino bisogno di esse; ma dicono far questo per non saper altro modo

C'est davantage l'interprétation donnée à ce rituel que sa description qui suscite la méfiance. Dans un premier temps, l'auteur propose en effet une description relativement neutre et passe en revue, sans faire aucun commentaire, les diverses « offrandes » faites aux « ancêtres défunts ». Seule l'amorce de cette description me semble obéir à une orientation stratégique puisqu'en précisant que cette pratique est « la chose la plus solennelle » même pour les « lettrés » et le « Roi », Ricci rappelle implicitement qu'elle relève de l'« impératif culturel » et qu'il n'est par conséquent aucunement envisageable de songer à l'interdire, sous peine d'exposer les convertis à une marginalisation sociale, voire à des condamnations légales. À la fin de cette description, l'expression « servir les morts comme s'ils étaient vivants » figure entre guillemets dans le manuscrit riccien et D'Elia signale qu'elle est extraite de la « *Dottrina media* »<sup>80</sup> (*Zhongyong*, traduit en français par *l'Invariable Milieu* ou la *Doctrine du Milieu*), le premier des *Quatre Livres*, à l'origine notamment d'un chapitre du *Classique des rites*. Cet indice typographique, supprimé par tous les éditeurs des *Mémoires*, témoigne à nouveau d'une volonté, chez Ricci, de concilier son propre point de vue avec une perspective interne de la société chinoise. Ce faisant, il démontre que « sa » description du culte rendu aux ancêtres est conforme à une réalité qu'il ne cherche pas à réaménager en fonction de considérations apostoliques.

---

con che mostrino l'amore e grato animo che hanno verso di loro. E ci dissero alcuni che questa cirimonia fu istituita più per i vivi che per i morti, cioè per insegnare ai figliuoli et alla gente ignorante che honorino e servano ai loro parenti vivi, vedendo che le persone gravi sino a doppio la morte gli fanno gli offitij, che gli solevano fare quando erano vivi. E conciosiacosa che né loro riconoschino in questi morti nessuna divinità né gli chiedano né sperino da essi niente, sta tutto questo fuori di ogni Idolatria, e forse che anco si possi dire, non esser nessuna superstitione, se bene serà meglio commutar questo in limosine ai poveri per le anime di tali defunti, quando saranno Christiani ». *Descrizione*, p. 131-132.

<sup>80</sup> D'Elia, *Fonti Ricciane*, I, p. 117, note 6. À la lumière de cette note, on constate toutefois qu'il ne s'agissait pas d'un précepte rituel mais plutôt d'un exemple historique, puisque dans l'original chinois, que D'Elia traduit en italien, il est écrit que « il Re U [Wu] e il Duca di Ceu [Chou] servivano i defunti come li avrebbero serviti se fossero stati vivi [...] ». Malgré ce petit détournement de sens, ce passage atteste que Ricci s'appuie sur le savoir local pour décrire les rites confucéens.

Mais cette stratégie textuelle semble perdre toute son efficacité lorsque l'auteur en appelle à la confiance aveugle du lecteur pour s'ériger en porte-parole des Chinois.

Lorsque, dans la seconde partie de l'extrait, on bascule dans l'interprétation de ces rites, Ricci commence par anticiper la réaction négative du lecteur en lui assurant que la pratique de l'« offrande » est exempte de toute superstition (les adeptes « ne pensent pas que les morts viennent manger » les offrandes) puis, pour justifier cette assertion, donne la parole aux Chinois. Par le biais du discours indirect, il propose ainsi une interprétation endogène de ce culte censée démontrer qu'il ne relève d'aucune croyance superstitieuse. Or, à y regarder de près, cette interprétation endogène coïncide étrangement avec les intérêts missionnaires. D'abord, prétendre que les Chinois disent pratiquer ce culte par défaut (« ils disent faire cela parce qu'ils ne connaissent pas d'autre moyen ») revient à leur attribuer une demande à laquelle le christianisme serait, par un heureux hasard, à même de répondre. Et cette demande est d'autant plus suspecte que la stratégie missionnaire riccienne est précisément conçue pour y répondre, du moment qu'elle présente le christianisme comme l'accomplissement de la doctrine confucianiste<sup>81</sup>.

L'autre interprétation prétendument endogène suscite encore davantage de méfiance. D'une part, cette interprétation n'est pas attribuée aux Chinois, comme la précédente, mais à une partie d'entre eux seulement (« *certain*s nous ont dit »; je souligne). D'autre part, la fonction d'exemplarité donnée à ce culte (« pour enseigner aux enfants et aux gens ignorants »), en sus de l'affranchir de tout soupçon d'idolâtrie, recoupe à nouveau complètement la stratégie missionnaire de Ricci où la piété filiale – l'une des cinq « vertus cardinales » de la Chine – se voit récupérée dans

<sup>81</sup> Erik Zürcher a montré que pour être pleinement accepté en Chine, le christianisme, comme toute religion étrangère, ne devait pas simplement être conforme au confucianisme, mais qu'il devait aussi lui être complémentaire (Zürcher, *op. cit.*, p. 36). L'action missionnaire de Ricci va complètement dans ce sens du moment qu'il s'est toujours employé à démontrer, dans ses débats avec les lettrés comme dans ses publications chinoises, que la religion qu'il professait avait quelque chose à apporter au confucianisme. Cette stratégie, qui apparaît explicitement dans le récit missionnaire, est manifestement justifiée par la description ethnographique et notamment par ce passage.



un sens chrétien<sup>82</sup>. On aurait par conséquent affaire ici à une interprétation endogène complètement artificielle. La dernière phrase du passage vient confirmer cet état de fait. Elle est explicitement présentée comme l'interprétation de l'interprétation chinoise et se veut conclusive. Du moment que les Chinois attribuent cette signification à leur propre rite, nous dit Ricci, on peut en déduire qu'il est exempt de toute idolâtrie (« fuori di ogni Idolatria ») et de toute superstition (« nessuna superstitione »). Une déduction d'autant moins convaincante qu'elle est implicitement démentie par la dernière concessive. Quelle nécessité y aurait-il en effet à supprimer ce culte – à « transférer les offrandes [rituelles] en aumônes aux pauvres » – s'il ne relève d'aucune idolâtrie ni d'aucune superstition ?

Le méandre interprétatif relevé ici est le signe incontestable du malaise suscité par les rites funéraires en usage parmi les Chinois. Il révèle par ailleurs que Matteo Ricci, à l'heure où il rédige ses *Mémoires*, est parfaitement conscient que la frontière entre pratiques civiles et pratiques religieuses, en Chine, est poreuse. Mais le jésuite sait aussi que la civilité chinoise, bien qu'imprégnée à certains égards de pratiques et de croyances suspectes, doit être respectée, sans quoi les chrétiens demeureraient irrémédiablement marginalisés. Pour favoriser les conversions et éviter tout risque de se voir expulsé du pays,

<sup>82</sup> On se souvient qu'à l'ouverture du chapitre 7, lorsqu'il s'apprête à faire le « blâme paradoxal » de la courtoisie des Chinois, Ricci évoque « les cinq vertus qui sont parmi eux comme Cardinales » dont la courtoisie et la piété filiale font partie. Or, malgré les critiques à l'encontre des protocoles de politesse excessifs, il y a évidemment dans cette association des vertus chinoises et des vertus cardinales – connues pour leur rôle charnière entre la philosophie gréco-latine et le christianisme – un processus de valorisation de la sagesse chinoise. Celle-ci se voit en effet implicitement définie, si ce n'est comme une doctrine proto-chrétienne, du moins comme une sagesse destinée à être complétée par le message chrétien. C'est dans cette même logique que Ricci, dans ses pratiques missionnaires, associe la « piété filiale » au commandement de « respecter son père et sa mère » ; une association dont la légitimité est renforcée, à l'attention du lecteur chrétien, par l'artifice rhétorique examiné ici. Quant à l'amitié, une autre vertu principale de la Chine, elle fait l'objet du même processus de récupération dans le *Traité de l'Amitié*, le premier traité de morale publié en chinois par Ricci. Dans la description ethnographique riccienne, elle n'est toutefois pas mobilisée, contrairement à la piété filiale, pour justifier la stratégie missionnaire.

il lui apparaîtrait indispensable de permettre aux convertis de perpétuer leurs pratiques ancestrales. Plus encore, les missionnaires eux-mêmes se sont peu à peu pliés à ces usages. Ainsi, alors que l'adaptation culturelle préconisée par Valignano se bornait à l'origine à l'apprentissage de la langue, à l'adoption de nouvelles tenues vestimentaires et de quelques pratiques quotidiennes, certains usages ancestraux ont progressivement été intégrés dans les cérémonies religieuses des jésuites et des néophytes. Les rites funéraires sont l'exemple le plus saillant de ce phénomène d'incorporation de pratiques « civiles » des Chinois aux pratiques « religieuses » des Chrétiens.

Une comparaison attentive du récit de la mort prématurée du missionnaire Antonio Almeida, survenue en 1591, avec celui de la mort de Matteo Ricci, près de vingt ans plus tard, témoigne parfaitement de ce métissage culturel progressif. Après la mort d'Almeida, Ricci raconte que les Chinois s'étonnaient de voir les jésuites pleurer leur compagnon sans porter l'habit de deuil. Il décida alors « que les domestiques de la résidence revêtiraient l'habit de deuil durant les quelques jours où les amis [du défunt] viendraient le pleurer »<sup>83</sup>. Seuls les domestiques des jésuites ont revêtu l'habit de deuil blanc (« lutto ») et pour « quelques jours » seulement, le temps où la résidence était ouverte aux visites. Les missionnaires ont par ailleurs décidé de construire un cercueil luxueux « pour montrer aux Chinois la dignité des Pères » et surtout parce que les Chinois « honorent leurs morts de cette manière ». Ces quelques concessions rituelles, on le voit, sont ici complètement déterminées par les attentes chinoises et se limitent à des signes extérieurs et ponctuels. La question plus délicate du lieu de l'ensevelissement du corps est quant à elle laissée en suspens :

Et parce que, dans ce pays, on ne peut pas ensevelir les morts dans les églises (personne ne voudrait plus y pénétrer par la suite) et que, d'autre part, il ne nous paraissait pas convenable d'ensevelir les nôtres dans les montagnes éloignées de la résidence, comme ils le font eux-mêmes, le Père (*i.e.* Ricci) décida

<sup>83</sup> « che i servitori di Casa portassero lutto per alquanti giorni mentre venivano gli amici a piangerlo ». Ricci, *Della entrata*, p. 215.

de garder le cercueil dans la résidence en attendant de prendre une résolution sur ce qu'il fallait en faire<sup>84</sup>.

Jamais Ricci ne fera part au lecteur de sa « résolution »<sup>85</sup>. Il rend cependant parfaitement compte ici de l'impasse dans laquelle se trouvent les missionnaires : « on ne peut pas faire » en Chine ce qu'il est « convenable » de faire des morts parmi les chrétiens. Le refus du métissage est encore prégnant, mais il apparaît que les jésuites, à mesure qu'ils s'intégreront dans la société, seront bien obligés de s'y plier, sous peine de mettre en péril leur projet d'évangélisation. Le dernier chapitre des *Mémoires*, qui relate la sépulture de Ricci<sup>86</sup>, permet de mesurer tout le chemin parcouru par les missionnaires. À l'égard du lieu de sépulture, d'abord :

Les obsèques ayant été effectuées d'après les rites ecclésiastiques, le corps était conservé, selon la coutume chinoise, dans un cercueil de bois en notre demeure, jusqu'à ce que nous eussions acheté un champ en dehors de la ville pour l'enterrer (parce qu'en Chine, il est interdit de le faire à l'intérieur des murs de la ville)<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> « E perché non si può in questa terra seppellire i morti dentro nella Chiesa, perché non avrebbono poi voluti nessuno entrare, e per l'altra parte non pareva conveniente ponere i nostri ne' monti lontano della Casa, come loro fanno, il Padre tenne così questo Cassone in Casa sino a pigliarsi risoluzione di quello che si aveva di fare di esso. » *Ibid.*

<sup>85</sup> On sait toutefois que le cercueil d'Almeida est conservé deux ans dans la résidence jésuite de Shaozhou avant d'être expédié à Macao où il est finalement enseveli. Voir l'excellente biographie intellectuelle de Ricci écrite par R. Po-Chia Hsia (*A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci (1552-1610)*, Oxford University Press, 2010 (Reprinted with corrections 2012), p. 126).

<sup>86</sup> Rédigé en latin par Nicolas Trigault sur la base du récit qu'en fit Sabatino de Ursis, ce chapitre (livre V, chapitre 22) vient compléter et conclure le manuscrit laissé inachevé par Matteo Ricci. Il ne peut donc évidemment pas être considéré comme partie intégrante des *Mémoires* de Ricci. Trigault semble toutefois n'avoir pas été aussi prompt, contrairement à son habitude, à gommer les traces du métissage culturel auquel se sont prêtés ses prédécesseurs. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre de cette enquête.

<sup>87</sup> « Expletis ecclesiastico ritu exequijs, cadaver arca lignea inclusum ex more Sinico asservabatur in aede nostra, dum aliquis ad id terrae mandandum ager suburbanus (nam intra muros Sinis est nefas) compararetur ». Ricci, *Della entrata*, p. 617.

Trigault a beau préciser que « cela tenait les missionnaires en grande peine » (« Quae res non parum angebat socios »), il n'en reste pas moins que le corps de Ricci est conservé « selon la coutume chinoise » et qu'il sera enterré hors les murs parce qu'« il est interdit en Chine » (« Sinis est nefas ») de procéder autrement. La subordonnée initiale n'enlève rien non plus au caractère hybride de l'événement. Elle tend tout au plus à rappeler que le « rite ecclésiastique » n'a pas été oublié.

Plus loin, après une longue description de l'emplacement symbolique du tombeau de Ricci sur les ruines d'un temple bouddhiste, l'auteur relate en détail le déroulement de la cérémonie funéraire dont il ne cesse de rappeler qu'elle était conforme au « rite ecclésiastique ». Puis il ajoute :

Une fois les cérémonies ecclésiastiques terminées, les néophytes n'oublièrent pas leurs propres rites civils en faisant des inclinations et des génuflexions selon leur coutume, d'abord devant l'image du Christ Sauveur puis devant le tombeau. Ensuite, ayant été remerciés par les nôtres pour les honneurs rendus, ils rentrèrent chez eux. Il y eut encore beaucoup d'amis païens qui vinrent rendre leur hommage habituel au défunt durant plusieurs jours avec le même sentiment de douleur; pour cette raison, un des Pères dut rester là pour les recevoir<sup>88</sup>.

Là encore, l'auteur précise que les « cérémonies civiles » (« *politicos* ») n'ont été effectuées qu'une fois les « rites ecclésiastiques » accomplis. Il insiste de ce fait sur un ordre de priorité et distingue surtout deux étapes successives, deux pratiques exclusives. Le statut octroyé aux « cérémonies civiles » est toutefois ambigu. Le vocable « *politicos* », apparemment choisi pour affranchir ces rites de toute dimension religieuse, détonne en effet avec les « génuflexions » des néophytes devant « l'image du Christ

<sup>88</sup> « Expletis ecclesiasticis ritibus, Neophiti *politicos* suos minime omisere, primum ad Christi servatoris imaginem, deinde ad tumulum ex more suas inclinationes ac genuflexiones perfecere; tum deinde, nostris pro honore sibi exhibitio gratias referentibus, ipsi ad sua rediere. Multos deinde dies insequentibus amicorum ethnicorum ad solitos defuncto ritus exhibendos concursus facti sunt, pari fere doloris sensu; quam ob causam unum e Patribus ibi subsistere ad eos excipiendos necesse fuit », *id.*, p. 666-667.

Sauveur ». De plus, on ne voit pas bien, à la lecture de ce propos, en quoi ces gestes rituels se distinguent des usages chrétiens. S'agenouiller devant l'image du Christ et devant le tombeau du défunt, venir lui rendre hommage – qui plus est dans la douleur – sont autant d'usages en vigueur dans l'Europe chrétienne. Manifestement embarrassé par le déroulement des funérailles de Ricci, l'auteur en fait un récit contradictoire. Pour que les jésuites ne soient pas accusés d'avoir toléré des pratiques païennes, il définit les rites confucéens comme purement civils. Mais, lorsqu'il en fait la description, il les assimile aux pratiques chrétiennes.

Que les premiers missionnaires jésuites aient vécu selon les coutumes chinoises et qu'ils aient non seulement toléré mais aussi intégré des pratiques confucéennes au sein de leurs propres pratiques religieuses, cela ne fait aucun doute. La distinction entre le « civil » et le « religieux » – c'est-à-dire entre ce qui relève du champ social et ce qui relève du paganisme ou de la superstition – sur laquelle repose la justification implicite de leur méthode accommodative apparaît toutefois problématique. Cette distinction, centrale dans la querelle des rites, est mise en place, on l'a vu, dans la description riccienne avant de se voir récupérée par plusieurs missionnaires jésuites d'Extrême-Orient. Roberto de Nobili, en l'appliquant à l'hindouisme, va donner lieu à une controverse un peu moins fameuse mais entièrement conforme – du moins à l'égard de la séparation entre « civil » et « religieux » – à son pendant chinois : la querelle des rites malabars<sup>89</sup>. Nicolas Trigault va quant à lui, nous l'avons remarqué et nous y reviendrons dans le dernier chapitre de cette enquête, mobiliser cette distinction dans sa grande entreprise

<sup>89</sup> Voir Ines G. Županov, « Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du xvi<sup>e</sup> siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne », in *Annales HSS*, 6, 1996, p. 1201-1223. Accusé par un autre missionnaire jésuite en activité en Inde méridionale, du nom de Gonçalvo Fernandez, d'avoir franchi le seuil du « paganisme » hindou, Nobili s'est vu « obligé de présenter l'hindouisme comme un ordre social, comme une *respublica* » (p. 1203). Considéré comme tel, l'hindouisme pouvait dès lors, au même titre que le confucianisme décrit par Ricci, fonctionner comme un terrain favorable à l'éclosion du christianisme. Nobili, comme Ricci le fait avec les lettrés confucéens, insiste par ailleurs sur la lumière naturelle qui anime les brahmanes. Celle-ci fonctionne ainsi dans les deux cas comme le trait d'union fondamental entre la sagesse orientale et la doctrine chrétienne.

de propagande pour la mission chinoise; entreprise au cœur de laquelle se trouve la publication de l'œuvre remaniée de Ricci. Le problème est que, dans le texte originel des *Mémoires*, Ricci semble déjà parfaitement conscient que cette distinction est inadaptée à la réalité chinoise. Elle apparaît en ce sens d'emblée comme le fruit d'une construction intellectuelle à fonction apologétique. Il est en effet peu probable que Ricci soit resté aveugle à certaines croyances superstitieuses qui continuaient d'animer les néophytes au cours de cérémonies qu'il s'évertue pourtant, dans ses *Mémoires*, à représenter comme civiles. Il se montre d'ailleurs parfaitement conscient que les hommages rendus à Confucius et aux ancêtres sont peu compatibles avec une vie de chrétien. L'intention de supprimer le culte des ancêtres « quand [les Chinois] seront chrétiens », affichée à la suite de la description de ce culte<sup>90</sup>, en témoigne. Toutefois, si la représentation des rites confucéens est apparemment accommodée aux exigences du lectorat européen, le fonds moral qui sous-tend la doctrine confucéenne est perçu – et présenté – comme entièrement conforme à l'éthique chrétienne. L'analogie profonde qui unit la sagesse chinoise au christianisme, dont la loi naturelle constitue le socle principal, est porteuse d'un si grand espoir, aux yeux de Ricci, qu'elle semble autoriser – voire encourager – un processus d'hybridation culturelle :

[La loi des lettrés], dans son essence, ne contient rien qui soit contraire à la foi catholique; et la foi catholique n'oppose aucun obstacle [à cette loi] mais aide au contraire beaucoup à la quiétude et à la paix de la république, auxquelles leurs livres aspirent<sup>91</sup>.

L'insistance sur la question de l'« essence » n'est pas anodine. Elle l'est d'autant moins que ce passage se situe juste après la description des sacrifices rituels effectués par les « magistrats » et les diplômés « à chaque nouvelle lune et à chaque pleine lune »<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> Cf. *supra*, p. 234, note 79.

<sup>91</sup> « [La legge de' letterati] nel suo essenziale non contiene niente contra l'essentia della fede Catholica; né la fede Catholica impedisce niente, anzi agiuta molto alla quiete e pace della repubblica, che i suoi libri pretendono ». *Descrizione*, p. 133.

<sup>92</sup> *Descrizione*, p. 132.

La conformité doctrinale « essentielle » du confucianisme au christianisme vient en effet rappeler le caractère superficiel des « génuflexions habituelles » et des « [offrandes] d’animaux morts » des lettrés, dont l’auteur n’oublie pas de préciser qu’ils rendent ainsi hommage à Confucius « sans même lui adresser aucune prière et sans rien lui demander »<sup>93</sup>. Quant à la « quiétude et à la paix de la république » à laquelle tend cette doctrine et que le christianisme pourrait encore renforcer, elles ne sauraient être préservées si les missionnaires interdisaient aux convertis de perpétuer les pratiques ancestrales de la civilité chinoise. Comment, en effet, le christianisme pourrait-il « aide[r] beaucoup » au maintien de la paix d’une nation en contestant les usages imposés par les institutions de cette même nation ?

La justification de l’accommodation du confucianisme au christianisme soulève un autre problème de taille. La doctrine confucéenne, telle que la définit Ricci, ne subsiste, malgré l’influence qu’elle continue d’exercer sur le système socio-politique des Ming, que dans les « livres ». Bien que Confucius, « qui est né cinq cent cinquante et un an avant la venue au monde de notre Seigneur », ne soit pas « inférieur à nos philosophes antiques »<sup>94</sup> et que ses écrits soient « pleins de bons conseils pour la vie humaine et l’acquisition de la vertu »<sup>95</sup>, sa doctrine a naturellement évolué au gré des interprétations et des influences diverses. Ricci, on l’a vu dans ce chapitre, en a parfaitement conscience, mais il est également convaincu – et là réside sans doute sa plus grande méprise – de pouvoir persuader les Chinois de revenir à un confucianisme originel qui constituerait le fondement d’un christianisme sinisé. Fort de cette conviction, le missionnaire a publié plusieurs traités de morale en Chine qui opèrent une forme de synthèse entre l’éthique confucéenne et la philosophie gréco-latine, en particulier stoïcienne<sup>96</sup>. Ces traités – en particulier *De l’Amitié*, *Les*

<sup>93</sup> « senza anco recitargli nessuna oratione n  chiedergli nessuna cosa ». *Descrizione*, p. 133.

<sup>94</sup> « che nacque cinquecento e cinquanta uno anni inanzi alla venuto del Signore al mondo » / « non   inferiore ai nostri antichi filosofi ». *Descrizione*, p. 51.

<sup>95</sup> *Descrizione*, p. 125.

<sup>96</sup> L’intertexte antique, en particulier stoïcien, dans les publications chinoises de Ricci a fait l’objet de nombreuses recherches. On sait



*vingt-cinq paroles* et *Les Dix paradoxes*<sup>97</sup> – ont connu un franc succès auprès des lettrés confucéens, dont beaucoup ont été convaincus par la thèse de la conformité entre sagesse confucéenne et sagesse gréco-latine et, pour ainsi dire, par les prédications morales de Ricci<sup>98</sup>. Certains lettrés sont en ce sens devenus des alliés de poids des missionnaires dans leur lutte contre les croyances bouddhiques. Mais, ironiquement, les raisons mêmes qui les amenaient à s’allier à Ricci pour s’opposer au bouddhisme les ont conduits, dans bien des cas, à rejeter la doctrine chrétienne. Les membres de l’élite chinoise en faveur d’un retour à un confucianisme antique n’entendaient pas débarrasser leur doctrine de croyances surnaturelles pour les remplacer par d’autres. Et ceux que le message chrétien finissait par convaincre voyaient se dresser un autre obstacle sur le chemin de la conversion. Pour beaucoup en effet, il était hors de question de renoncer à la polygamie<sup>99</sup> et si

---

notamment que le *Traité de l’Amitié*, est largement inspiré de Cicéron et de Sénèque, mais aussi de Plutarque, d’Aristote, ou encore d’Augustin, d’Ambroise et de Cyprien (voir N. Standaert, « The transmission of Renaissance culture in seventeenth-century China », *Renaissance Studies*, vol. 17, n° 3, 2003, p. 367-391; voir en particulier p. 374-377). Dans une thèse non-publiée, Christopher A. Spalatin a démontré que le *Livre des 25 paroles* était en grande partie une paraphrase du *Manuel* d’Épictète (pour un aperçu de cette thèse, voir Christopher A. Spalatin, « Matteo Ricci’s Use of Epictetus “*Encheiridion*” », *Rome, Gregorianum*, vol. 56, 1975, p. 551-557). Pour une vision plus générale des rapports entre le savoir antique et l’action missionnaire de Ricci, on consultera l’enquête subtile et synthétique de Margherita Redealli: *Il Mappamondo con la Cina al centro. Fonti antiche e mediazione culturale nell’opera di Matteo Ricci S. J.*, Edizioni ETS, Pisa, 2007.

<sup>97</sup> Il s’agit respectivement du *Jiaoyou lun* (*De l’Amitié*), du *Ershiwu yan* (*Les vingt-cinq Sentences*) et du *Jiren shipian* (*Dix discours d’un homme de paradoxe*). Pour la transcription en pinyin et la traduction de ces différents titres, je me fonde sur R. Po-Chia Hsia (*A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci (1552-1610)*, *op. cit.*); pour les traités en question, voir en particulier p. 156-157 (*De l’Amitié*), p. 259-260 (*25 Sentences*) et p. 268-286 (*Dix Paradoxes*).

<sup>98</sup> Gernet, alors qu’il considère la pensée chinoise comme foncièrement incompatible avec la pensée chrétienne, concède lui-même qu’il existe bien une parenté entre confucianisme et stoïcisme: « La morale chinoise est de tonalité stoïcienne » (*Chine et christianisme*, *op. cit.*, p. 193).

<sup>99</sup> Le récit missionnaire rend bien compte de l’importance de cet obstacle. On y voit plusieurs lettrés confucéens, dont le plus fidèle allié de Ricci, Qu Rukai, qui repoussent le moment de leur conversion au motif qu’ils ne sont pas prêts à renoncer à la polygamie. Dans son enquête

l'esprit d'adaptation de Ricci l'a conduit à faire plusieurs concessions, il semble s'être toujours montré intransigeant sur ce point. On comprend pourquoi, malgré une immersion culturelle qui confinait toujours plus au métissage à mesure qu'ils prenaient conscience de la résistance chinoise, Ricci et ses compagnons n'ont fait que très peu de conversions. Toutefois, comme il le concède lui-même dans une lettre à son ami Girolamo Costa, le missionnaire, en 1599 encore, ne cherche pas tant à convertir les Chinois qu'à préparer le terrain pour ses successeurs :

[...] nous ne songeons à autre chose, jour et nuit, qu'à [faire des chrétiens]. C'est pour cela que nous avons quitté notre patrie et nos amis chers, et que nous sommes vêtus et coiffés à la chinoise, et que nous parlons, buvons et vivons dans nos maisons selon les coutumes de la Chine. [Mais] en ce moment, nous ne sommes pas en Chine dans le but de récolter ni même de semer, mais dans celui de défricher les forêts sauvages et de combattre les fauves et les serpents venimeux qui s'y trouvent. D'autres temps viendront où, avec la grâce du Seigneur, on rendra compte des conversions et des ferveurs des chrétiens; mais que Votre Révérence sache qu'il a été nécessaire de commencer par faire ce que nous faisons avec la charité qui nous incombe<sup>100</sup>.

---

ethnographique toutefois, Ricci passe assez vite sur cette question: « ils peuvent répudier leur première femme et en prendre une autre. [Ils peuvent même] en prendre une autre sans répudier [la première] ou même deux et autant qu'ils veulent sans autre empêchement que celui de pouvoir les entretenir et les désirer; et ainsi beaucoup en ont dix, vingt ou trente, et le Roi et ses enfants en ont des centaines, voire des milliers » (« possono repudiare la loro prima moglie e pigliar altra, e senza repudiarla pigliarne un'altra e due e quanto ne vogliono senza aver altro limite che il poterle sustentare e desiderarle; e così molti ne hanno dieci, vinte e trinta, et il Re e suoi figliuoli centinaia e migliaia ». *Descrizione*, p. 114). On comprend bien, à la lecture de cette description, que la polygamie est répandue en Chine, mais l'auteur se garde ici de préciser que rares sont les lettrés qui se montrent prêts à abandonner cette pratique.

<sup>100</sup> « [...] non sogniamo altra cosa né di giorno né di notte che questo; e per questo che qua stiamo lasciando la nostra patria et i cari amici, e ci siamo già vestiti e calzati di habito di Cina, e non parliamo né mangiamo, né bevemo, né habitiamo in casa se non al costume della Cina; [...] il tempo in che stiamo nella Cina non è anco di raccolta, anzi né di seminare, ma di aprire i boschi fieri e combattere con le fiere e serpi velenosi che qua dentro stanno. Altri veranno con la gratia del Signore che scriveranno le conversioni e fervori de' christiani; ma sappi V.R. che fu necessario prima fare questo che noi facciamo con la carità che dobbiamo »

À la mort de Ricci, un peu plus de dix ans après cette lettre, on ne compte que trois mille Chinois convertis, alors que, en 1579, après trente ans de mission en terre nipponne, il y avait déjà cent trente mille chrétiens au Japon. C'est qu'à la fin de sa vie encore, l'intégration sociale des missionnaires et la lutte contre le bouddhisme – évoquée ici métaphoriquement – constituent toujours les principales priorités du jésuite et nous verrons qu'elles peuvent alors être considérée comme un franc succès. Les efforts consentis par Ricci pour faire une place aux jésuites dans l'élite chinoise de la capitale porteront encore longuement leurs fruits, mais la christianisation de la Chine va se heurter à une politique romaine toujours plus ferme en matière de tolérance religieuse. Eloigné de Rome, Ricci semble avoir été plus sensible à l'impératif culturel chinois qu'aux exigences ethnocentriques de toute une frange du pouvoir catholique. La mission jésuite de Chine pâtira davantage de cette rigidité romaine que de la prétendue incompatibilité entre deux systèmes de pensée.

La résistance chinoise, au même titre qu'elle avait forcé les jésuites – à l'aube de la mission – à développer un profond savoir sur l'Empire du Milieu, explique également pourquoi Ricci a fini par acquérir une telle connaissance des traditions culturelles locales. À l'affût des analogies « essentielles » entre sa culture d'accueil et la Vérité qu'il entendait lui inculquer, le missionnaire italien a choisi de s'immerger complètement dans le monde intellectuel chinois et d'en comprendre la genèse – au détriment de l'activité strictement pastorale que certains attendaient de lui. Il a ainsi pu transmettre à l'Europe des informations de grande valeur documentaire sur le confucianisme – et notamment la traduction latine d'une partie des *Classiques* aujourd'hui perdue. Les analogies profondes qu'il décèle entre la sagesse confucéenne originelle et le christianisme ne sont d'ailleurs pas sorties de son imagination. Les « cinq corrélations » sociales (*wulun*) sont incontestablement « conformes à la lumière naturelle et à la vérité catholique »<sup>101</sup>. Il en va de même du « second précepte de la charité,

---

(Ricci, *Lettere*, « Al p. Girolamo Costa S.J.. Nanchino, 14 agosto 1599 », p. 361-362).

<sup>101</sup> *Descrizione*, p. 133. Même le missionnaire jésuite Rodrigues considère les cinq vertus confucéennes comme conformes à la loi naturelle dans

qui est de faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils nous fassent »<sup>102</sup> et, plus généralement, des cinq vertus confucéennes, dont Ricci prétend « qu'elles sont parmi [les Chinois] comme Cardinales »<sup>103</sup>. Ainsi, si l'on ne peut nier que son ambition de greffer le message chrétien sur le confucianisme antique procède d'un choix stratégique, d'une conscience aiguë de l'« impératif culturel » chinois et donc d'une forme de réalisme politique, on ne saurait l'accuser d'avoir déformé la doctrine confucéenne pour la rendre conforme à la doctrine chrétienne aux yeux de l'Europe. Les similitudes existent et même les spécialistes les plus critiques à l'encontre de la méthode riccienne, comme Jacques Gernet et René Etiemble, en conviennent<sup>104</sup>. Le statut de premier sinologue occidental que les chercheurs attribuent aujourd'hui à Ricci n'est donc nullement usurpé. Malgré les diverses stratégies rhétoriques mobilisées pour accréditer une politique d'évangélisation singulière fondée sur un dialogue interculturel poussé à

---

son *Historia da Igreja do Japaõ* (Bésineau, p. 77). Il est pourtant l'un des premiers grands détracteurs de la méthode riccienne, lui qui a adressé en 1616 un rapport au Général de la Compagnie dans lequel il affirme que « tous les livres produits par les membres de la mission de Chine doivent être revus et que leurs méthodes doivent être changées » (Rule, p. 74-76).

<sup>102</sup> « Hanno molto espresso in tutti i suoi libri il 2° Precetto della Carità, che fare ad altri quello che vogliono che gli altri ci facciano a noi ». *Ibid.*

<sup>103</sup> *Descrizione*, p. 84. Pour la liste et la définition de ces vertus, voir *id.*, note 2.

<sup>104</sup> Personne, même parmi les plus virulents détracteurs de la méthode riccienne, ne conteste la thèse de la conformité entre morale chrétienne et morale confucéenne. Certains ont toutefois relevé une différence de taille dans l'intention de ces deux morales : tandis que les chrétiens recherchent la vertu pour sauver leur âme dans l'autre vie, les confucéens ne se préoccupent que de leur vie terrestre. Etiemble souligne par exemple que pour Confucius, l'homme « ne connaît rien ou presque rien de la vie » et que, de ce fait, il « serait impertinent de prétendre parler [...] de ce qui advient de lui au moment de la mort ». Il en conclut que « alourdi d'une âme immortelle, embarrassé de dogmes et de mystères, astreint à croire en un Dieu créateur, le philosophe Confucius serait tout ce qu'on veut, sauf un confucéen » (*L'Europe chinoise*, Paris, Gallimard, 1988, tome 1, p. 256-257). En somme, pour Etiemble, on ne peut, en dépit de cette conformité morale, christianiser un confucéen sans le déconfucianiser. C'est en repoussant cette même logique dans ses derniers retranchements que Jacques Gernet en vient à soutenir la thèse de l'incompatibilité des modes de pensée entre chrétiens et confucéens.

l'extrême, qui confine à certains égards au métissage, sa description de la société chinoise, de son organisation politique et de ses croyances dévoile tout un pan de l'Empire du Milieu jusqu'alors inconnu – ou du moins fort mal compris – des Européens. Il y a en revanche une forme de négation de l'histoire chez Ricci dans sa lutte contre le néoconfucianisme qui se donne déjà à lire dans le dernier chapitre de sa description ethnographique. Les idoles sont entrées dans les maisons des mandarins, les eunuques et la « reine » ont embrassé la religion des bonzes et le vieux *topos* du peu de fermeté des croyances chinoises, mobilisé par Ricci à la fin de son enquête<sup>105</sup>, ne fait alors plus guère autorité. Les liens inextricables entre le système de croyances et l'administration de l'empire, révélés par cette même enquête, rendent en effet peu crédible ce lieu commun de la littérature géographique renaissante sur la Chine. On peut croire, à la lecture de la description riccienne, au succès programmé de la rencontre du confucianisme et du christianisme. Il est moins évident d'envisager que les néoconfucianistes acceptent de démêler leurs croyances pour n'en garder que ce qui est compatible avec la foi chrétienne. Nous verrons cependant au chapitre suivant que Ricci peut se targuer d'avoir trouvé plusieurs alliés de poids, parmi les lettrés confucéens, dans son entreprise de valorisation du confucianisme antique. Ils occupent une place importante dans le grand récit missionnaire, au détriment de certains compagnons jésuites de Ricci – comme Michele Ruggieri, le compagnon de la première heure, ou Nicolò Longobardo, le successeur – qui ne nourrissaient pas les mêmes vues sur l'évangélisation de la Chine. L'analyse comparée de ce récit, c'est-à-dire des livres II à V des *Mémoires*, et du corpus épistolaire relatif à la première mission de Chine nous permettra ainsi de comprendre comment Matteo Ricci a fini par repousser le dialogue interculturel jusqu'aux limites du métissage, pourquoi l'historiographie n'a retenu que sa méthode d'évangélisation mais aussi pourquoi elle s'est imposée à ses successeurs alors qu'elle était contestée à l'intérieur même de la Compagnie de Jésus, dès le début de la mission.

<sup>105</sup> « se bene nel vero puochi sono che credono molto nissuna cosa che [degli idoli] si conta, e solo pensano che, se non fanno bene, al manco non gli può fare nessun male il venerarli esteriormente » (*Descrizione*, p. 143).

## CHAPITRE IV

## LE TRIOMPHE DE RICCI

L'image homogène de la première mission jésuite en Chine, diffusée dans les grandes publications de l'époque pré-moderne, donne le beau rôle à Matteo Ricci et à ses continuateurs. Nicolas Trigault, Alvaro Semedo<sup>1</sup>, Daniello Bartoli<sup>2</sup>, Martino Martini<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Alvaro Semedo (1585-1658) arrive en Chine l'année de la mort de Ricci (1610) et y restera jusqu'à la fin de sa vie. Il retourne toutefois en Europe en 1636, notamment pour publier son œuvre (*Relação de propagação de fé no regno da China e outros adjacentes*, Madrid, 1641). Ce livre a été plus largement diffusé dans sa traduction espagnole effectuée par Manuel de Faria i Sousa et publiée, également à Madrid, l'année suivante : *Imperio de la China y cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañía de Jesus*, Madrid, 1642. En 1643, une version italienne est publiée à Rome sous le titre de *Relazione della Grande Monarchia della Cina*. Une traduction française de Louis Coulon paraît à Paris deux ans plus tard (*Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, Paris, 1645), puis est réimprimée à Lyon et encore à Paris en 1667. Il existe enfin une version anglaise, parue en 1655. L'œuvre de Semedo est, avec celle de Trigault-Ricci, le texte jésuite sur la Chine le plus largement diffusé en Europe au XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>2</sup> Daniello Bartoli (1608-1685) est nommé historien officiel de la Compagnie de Jésus en 1649. Il entreprend alors une œuvre monumentale destinée à retracer l'histoire des missions jésuites dans les quatre parties du monde (Asie, Europe, Amérique et Afrique) précédée d'une imposante biographie d'Ignace de Loyola, mais cette œuvre restera inachevée (*Istoria della Compagnia di Gesù*). En plus de la biographie du fondateur, seules *L'Asia* et les deux premières parties de *L'Europa* (*L'Italia*, *L'Inghilterra*) seront publiées. La troisième partie de *L'Asia* (après *Le Indie Orientali* et *il Giappone*), *La Cina* (elle-même subdivisée en quatre livres) est sans doute l'imprimé jésuite dans lequel l'exaltation de la figure de Ricci atteint son paroxysme. Nous reviendrons amplement sur ce livre dans le dernier chapitre (Édition consultée : *Delle Opere del Padre Daniello Bartoli*, Torino, G. Marietti, 1825, vol. XV-XVIII, « *Della Cina* »).

<sup>3</sup> Martino Martini (1614-1661) ne peut pas être considéré, *stricto sensu*, comme un historien jésuite, mais il est indiscutablement l'un des plus fervents partisans de la méthode riccienne qu'il défend, en pleine querelle des rites, en publiant à Rome la *Brevis relatio de numero et qualitate christianorum apud sinas* (1654). Ce texte marque une victoire



et même, au XVIII<sup>e</sup> siècle, Jean-Baptiste Du Halde<sup>4</sup> le présentent comme le fondateur de la mission, l'instigateur de la seule méthode d'évangélisation alors envisageable en Chine et le premier médiateur entre les autorités politiques du grand Empire et le monde chrétien. Les autres grandes figures de cette mission retenues par l'historiographie jésuite – en particulier Adam Schall et Ferdinand Verbiest – apparaissent d'ailleurs comme les fidèles successeurs du missionnaire italien. Comme lui, ils se sont fait une place dans l'élite chinoise en s'adonnant davantage à des tâches scientifiques et diplomatiques qu'à des activités strictement pastorales et ont élu domicile dans la capitale chinoise pour ne plus la quitter jusqu'à leur mort ; et comme lui, ils sont investis du rôle de héros ayant mené seuls – ou presque – une mission que les innombrables obstacles semblaient vouer à l'échec. La large diffusion des grandes *Histoires* jésuites dans lesquelles ces partisans de l'apostolat intellectuel occupent une place centrale – et à certains égards exclusive – a contribué à imposer une vision homogène de la mission chinoise dans l'imaginaire européen. Cette image des

---

significative des partisans de la méthode accommodative mise en place par Ricci puisqu'il donne lieu à un décret de la *Propaganda Fide* en faveur des jésuites. Quant au *Novus atlas sinensis*, publié en 1655 à Amsterdam, il fait de Martini le spécialiste incontesté de la géographie chinoise dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. On notera enfin que Martini, également membre de la mission chinoise, publie lui aussi, en Chine, un traité intitulé *De l'Amitié*, inspiré de l'Antiquité gréco-latine. Il est en ce sens à la fois un successeur de Ricci sur le terrain missionnaire et un promoteur de la méthode riccienne en Europe.

<sup>4</sup> *Description géographique, historique, chronologique, politique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, 4 vol., Paris, 1735. Du Halde a également succédé à Charles Le Gobien comme directeur de publication des *Lettres édifiantes et curieuses* de 1711 à 1743, une œuvre en 34 volumes dont la parution commence en 1703 et s'achève en 1776, trois ans après la suppression de la Compagnie de Jésus. N'ayant jamais été en Chine, comme Bartoli et contrairement aux trois autres auteurs évoqués ici, Du Halde a essentiellement rédigé sa *Description* à partir des *Lettres édifiantes* dont il dirigeait la publication. Voltaire, dans *Le siècle de Louis XIV*, considère qu'il s'agit là de « la meilleure description de l'empire de la Chine qu'on ait dans le monde ». Le mérite quasi exclusif de l'introduction du christianisme en Chine attribué à Ricci est perceptible dans le troisième volume de cette description (voir en particulier p. 85-99, dans le chapitre intitulé « De l'établissement et du progrès de la religion chrétienne dans l'empire de la Chine » de l'édition de La Haye, parue chez H. Scheurleer en 1736).



missionnaires jésuites affairés dans les hautes sphères du pouvoir chinois n'est pas fausse, mais elle est incomplète et restrictive. Par un effet de focalisation sur Pékin et la Cité impériale, elle éclipse tout un pan de l'apostolat jésuite en Chine. Alors que Ricci, Schall puis Verbiest sont en train de traiter avec les élites de la capitale, de nombreux missionnaires travaillent en effet dans les autres provinces et notamment dans les campagnes chinoises. La plupart d'entre eux appliquent des méthodes d'évangélisation distinctes de leurs confrères de la capitale, par conviction ou simplement parce que leurs interlocuteurs – souvent issus des basses classes de la société – n'ont ni les attentes ni le bagage intellectuel de l'élite lettrée. C'est d'ailleurs à ces « missionnaires de campagne » que l'on doit le plus grand nombre de conversions. L'historiographie en a pourtant fait des figures marginales et leurs noms restent pour la plupart inconnus du lectorat européen, à l'époque et de nos jours encore. L'histoire chinoise ne les a pas non plus sauvés de l'oubli. Pour elle aussi, le savoir occidental et le message évangélique ont été importés en Chine par Matteo Ricci et ses « successeurs ». Les nombreuses publications chinoises de Ricci, la participation décisive de Schall à la réforme du calendrier chinois<sup>5</sup> et l'accession de Verbiest au poste prestigieux de « Président du tribunal des mathématiques »<sup>6</sup> sont

<sup>5</sup> Johann Adam Schall von Bell (1591-1666), surtout connu en Chine pour ses talents de mathématicien et d'astronome, a été mandarin. Il est par ailleurs devenu l'un des proches conseillers de l'Empereur Shunzhi (premier empereur mandchou de la dynastie Qing à régner à Pékin), à la mort duquel Schall – victime de la jalousie d'autres mandarins – se voit persécuté et emprisonné avant de mourir dans l'anonymat. Le jésuite allemand, comme Verbiest après lui, est toutefois enterré au côté de Ricci et reste un grand nom occidental de l'histoire chinoise.

<sup>6</sup> Ferdinand Verbiest (1623-1688) arrive à Pékin en 1658 à la demande d'Adam Schall qui avait besoin d'un collaborateur dans son entreprise de réforme du calendrier chinois. Ses talents de mathématicien et d'astronome lui valent, à lui aussi, des jalousies de la part d'influents mandarins chinois qui finissent par obtenir son emprisonnement. Il s'attire toutefois les faveurs de l'empereur K'ang-Hsi, dont il devient non seulement un proche conseiller mais également l'ami, après avoir été nommé « Président du tribunal des mathématiques ». Auteur d'une traduction des *Éléments* d'Euclide en mandchou, il travaille essentiellement à l'observatoire de Pékin qu'il équipe de nouveaux instruments. Comme Ricci, il publie de nombreux livres en Chine – scientifiques pour la plupart mais également une *Explication ordonnée des rudiments de la foi*

autant de raisons évidentes de la place prépondérante que ces personnages occupent dans l'histoire chinoise. La marginalisation – et parfois l'éviction – de leurs confrères dans l'historiographie jésuite – et par conséquent dans l'histoire occidentale<sup>7</sup> – semble procéder de causes moins évidentes. Face aux attaques dont ils sont toujours plus victimes en Europe, les jésuites accordent une importance prioritaire à leur image, qu'ils prennent soin de façonner par le biais, notamment, de leurs grandes campagnes de publication. Toute forme de contradiction, toute dissension à l'égard de leurs pratiques apostoliques prêteraient le flanc aux coups de leurs nombreux détracteurs. L'une des priorités de la Compagnie consiste ainsi à donner une représentation unitaire de ses activités missionnaires. Et puisque les jésuites ont exercé un monopole sans partage sur l'écriture de leur propre histoire, l'image qu'ils ont donnée d'eux-mêmes s'est imposée, du moins jusqu'au moment où, dans les années 1970, ils finissent par ouvrir les portes de leurs archives. Les chercheurs découvrent alors, à la lecture des manuscrits jésuites aussi secrètement gardés que l'étaient les écrits portugais sur la Chine conservés quatre siècles plus tôt à la *Casa da India* (cf. chapitre 1), tout un pan de l'histoire des missions jusque-là presque complètement ignoré. L'idée d'une culture corporative jésuite commence dès lors à révéler certaines failles. Ce phénomène se manifeste particulièrement dans le cas de la mission chinoise et il va sans dire que la querelle des rites n'y est pas étrangère. Plus la querelle prend de l'ampleur, plus les publications de la Compagnie revêtent une fonction apologétique, principalement caractérisée par un soutien unanime à la méthode riccienne. On retrouve là une autre manifestation de l'accommodation textuelle – et pour une bonne part éditoriale – propre à la production jésuite. La publication des *Mémoires* de Ricci, comme nous le verrons dans le cinquième chapitre de cette enquête, est évidemment centrale dans ce processus d'accommodation. Mais

---

(*Jiaoyao xulun*). On notera pour l'anecdote qu'il conçoit le premier véhicule à vapeur dont il donne une description dans son *Astronomia Europea*.

<sup>7</sup> On se souvient que les jésuites exercent, du début du xvii<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du xviii<sup>e</sup>, un monopole sur l'écriture de la Chine. Les Européens qui traitaient de questions chinoises durant cette période – qu'on pense par exemple à La Mothe le Vayer, Leibniz ou Voltaire – étaient donc tous presque exclusivement tributaires des publications jésuites.

pour l'heure, essayons de comprendre comment Matteo Ricci a lui-même contribué, par ses pratiques discursives, à façonner l'image de la première mission jésuite en Chine. La confrontation d'une lecture rapprochée des *Mémoires* avec un examen documentaire et philologique des écrits des confrères de Ricci se révèle à cet égard déterminante. Elle dévoile le rôle primordial joué par l'écriture individuelle dans le processus de construction de l'image de la mission. Elle explique par ailleurs pourquoi il apparaît plus approprié, pour le manuscrit riccien, de parler de *Mémoires* que d'*Histoire*<sup>8</sup>.

Ricci est certes d'abord témoin de sa propre aventure et il est dès lors naturel qu'il soit une figure centrale de l'histoire qu'il raconte. Il affiche cependant d'emblée son ambition de retracer une histoire collective en annonçant, dès la première page et comme pour confirmer le sens du titre choisi, le sujet de son ouvrage : « [les] choses de l'entrée des nôtres et des prémices de la chrétienté dans ce très vaste royaume de la Chine »<sup>9</sup>. « Du moment que la majeure partie [des témoignages sur cette mission] soit sont passés entre mes mains soit me sont parvenus avec beaucoup de précision », ajoute-t-il, « je laisserai moi-même un témoignage à ceux qui liront ceci sur le travail consacré et les souffrances endurées par notre Compagnie de Jésus pour ouvrir cette brèche et commencer à percer [un chemin dans] cette forêt sauvage »<sup>10</sup>. L'usage insolite de la troisième personne du singulier, dans les quatre livres narratifs<sup>11</sup>, tend par ailleurs à effacer

<sup>8</sup> Le titre donné par Ricci à ce texte et repris par son dernier éditeur – *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella China* – renvoie déjà à l'idée d'une histoire collective et générale de la première mission jésuite en Chine. Celui que lui préfère Nicolas Trigault dans la version remaniée qu'il fait paraître en 1615 et que reprennent la plupart des traductions de l'époque radicalise complètement cette idée (titre latin : *De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu* ; titre français : *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine*).

<sup>9</sup> « [le] cose della entrata de' nostri e delle primitie della Christianità in questo vastissimo regno della Cina ». Ricci, *Della entrata*, p. 5.

<sup>10</sup> « Posciaché la maggior parte o passorno nelle mie mani o seppi molto esattamente [...], lasciarò un testimonio a quei che questo legeranno di quanto la nostra Compagnia di Giesù travagliò e patitte per aprire questa intrata e cominciare a rompere questo bosco fiero ». *Ibid.*

<sup>11</sup> Étonnamment, Ricci écrit le premier livre (la description ethnographique) à la première personne du singulier qu'il abandonne complètement pour

l'impression, chez le lecteur, d'avoir affaire à un récit autocentré. Il minimise dans tous les cas les traces de subjectivité. Or, dans le récit retracé par les *Mémoires*, le lecteur suit pas à pas le long chemin parcouru par le missionnaire italien, de son arrivée dans les provinces du sud jusqu'aux derniers instants de sa vie dans la capitale chinoise, sans presque jamais le perdre de vue. Des résidences jésuites tenues par ses confrères dans d'autres provinces, peu de nouvelles<sup>12</sup>. Des autres conceptions de l'évangélisation de la Chine parmi les missionnaires ou encore des manœuvres politiques de son confrère espagnol Alonso Sánchez, encore moins. Pourtant, Ricci, malgré les difficultés de communication déjà évoquées, en sait à n'en pas douter beaucoup plus qu'il n'en dit sur les dissensions au sein de la Compagnie à l'égard de la Chine. J'en veux pour preuve l'étrange déclaration d'intention qui fait presque immédiatement suite au passage précité :

Je ne veux pas qu'à cause de ma relation, ce que nos autres confrères et nous-mêmes avons écrit dans les lettres annuelles et les avis particuliers sur la même matière perde le moindre crédit; puisqu'il n'est pas dans mon intention de faire référence à toutes les choses [qui sont advenues] ni de traiter de toutes, ni même de développer tous les sujets qui seront évoqués et dont il sera question<sup>13</sup>.

---

passer à la troisième personne dans le récit de l'aventure missionnaire (livres II à V). Nous y reviendrons.

<sup>12</sup> Il y a en réalité, dès la fin du troisième livre des *Mémoires*, plusieurs chapitres consacrés aux événements survenus dans les résidences tenues par des confrères de Ricci. Ainsi en va-t-il des chapitres III-14, IV-9, IV-17, V-5-7, V-10-11, V-15-16. Ces chapitres sont pour la plupart copiés de lettres envoyées par les acteurs des résidences en question. On remarque surtout, lorsqu'on prête attention à leur disposition dans l'ensemble du texte, que s'ils semblent *a priori* créer une rupture dans le récit, ils ont en réalité pour effet de mettre en valeur l'aventure riccienne (j'examine, pour exemple, l'instrumentalisation du chapitre III, 14 un peu plus loin dans cette enquête). D'autres chapitres, également consacrés à des événements auxquels Ricci n'a pas participé et rédigés en portugais, ont par ailleurs été ajoutés au manuscrit Ricci, d'une autre main. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

<sup>13</sup> « Né voglio con questa mia rilatione che perdino punto di credito le cose che gli altri nostri compagni, et anche noi stessi, in lettere annue o avisi particolari habbiamo scritto sopra l'istessa materia; poiché non e mia intentione qui riferire né trattare tutte le cose, né quelle che si riferiranno e trattaranno proseguirle tutte alla lunga ». *Della entrata*, p. 6.

Ricci a non seulement conscience, alors qu'il rédige ses *Mémoires*, que des écrits discordants sur la mission de Chine ont été envoyés en Europe, mais aussi qu'une partie d'entre eux ont été publiés<sup>14</sup>. Les manuscrits et autres inédits ne sont donc pas les seuls documents qui mettent à mal l'image homogène de la mission. Les « lettres annuelles et les avis particuliers », parus dans les premières décennies de l'aventure jésuite en Chine et donc avant que la querelle n'éclate, véhiculent eux aussi des informations divergentes. Or, Ricci, sachant que le récit qu'il s'apprête à faire risque de laisser le lecteur de ces « lettres » et « avis » perplexe, s'engage dans une justification peu convaincante. En clair, il semble confondre exhaustivité et concordance. Sa « relation » de la mission chinoise, qu'elle soit exhaustive ou non, n'a aucune raison de discréditer les récits antérieurs « sur la même matière » si ce n'est parce qu'elle diverge de ces mêmes récits. On se souvient d'ailleurs que, dans une lettre adressée à son confrère João Alvarez en 1609, Ricci invoque précisément ces divergences pour expliquer son entreprise :

Je ne sais pas comment il m'est venu à l'esprit, à la fin de l'année passée, que j'étais le seul survivant des premiers [missionnaires] qui sont entrés dans ce royaume; et il ne restait personne d'autre qui ne connût les choses de ces premiers événements; pour cette raison, il était bon d'écrire dans l'ordre tout ce qui est advenu, d'autant plus que je me suis rendu compte qu'on a raconté les choses ([ces écrits] sont

<sup>14</sup> En 1586 paraît à Rome un recueil de lettres dans lequel figurent, en fin de volume, les premières informations sur la Chine rédigées par les membres de la mission (*Avvisi della Cina dell'ottantatre, et dell'ottantaquattro*, p. 69 sq.). On y compte huit lettres rédigées entre février 1583 et décembre 1584, dont quatre de Ruggieri, deux de Cabral, une de Pasio et une de Ricci, toutes largement amputées et souvent remaniées par les éditeurs et censeurs romains de la Compagnie. Ce volume connaît cinq éditions au cours de la même année 1586 (trois en italien, une en français et une en allemand); preuve qu'il a été très largement diffusé en Europe. Les huit lettres sur la Chine qu'il contient ont fait l'objet d'une édition moderne dans une traduction anglaise (M. Howard Rienstra, *Jesuit Letters from China (1583-84)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986). Notons que la lettre de Ricci retranscrite dans ce volume correspond à une version sensiblement abrégée de celle que le missionnaire adresse au Général Acquaviva le 30 novembre 1584. Pour la version complète de cette lettre, voir Ricci, *Lettere*, p. 91-93.

passés entre mes mains) très différemment de ce qui s'est réellement passé<sup>15</sup>.

Ce propos confidentiel ne laisse aucune ambiguïté sur les motifs qui ont conduit Ricci à écrire ses *Mémoires*. De même qu'il entend substituer son enquête ethnographique (Livre I) aux descriptions ibériques de la Chine, il conçoit son récit missionnaire (Livres II à V) comme la véritable histoire de la première mission jésuite jusque-là racontée sans « ordre » et surtout « très différemment ». Dans les deux cas, il s'agit de réécrire – et de compléter – ce qui a déjà été écrit. Or, si, dans le cas de la description, les arguments invoqués (longue expérience de la Chine, connaissance de la langue et de la littérature locale, etc.) apparaissent légitimes, l'explication donnée ici – dans les *Mémoires* comme dans la lettre à Alvarez – est pour le moins suspecte. Pour la valider, il faudrait considérer que les auteurs des précédents écrits sur le sujet – ceux qui ont rédigé « les lettres annuelles et les avis particuliers » – ont soit menti soit commis des erreurs. Il me semble plus probable que Ricci, au terme de son aventure missionnaire, cherche à imposer une vision de la mission, difficilement compatible avec quelques vérités historiques dévoilées par ses confrères. Cette thèse d'une réécriture de l'histoire est par ailleurs renforcée par la contradiction qui ressort de la comparaison entre les *Mémoires* et la lettre à Alvarez – une contradiction déjà apparente, bien que moins saillante, au sein même du chapitre d'ouverture des *Mémoires*. Alors qu'il accrédite son récit en invoquant sa connaissance exhaustive des témoignages sur la mission (« soit ils sont passés entre mes mains soit ils me sont parvenus avec beaucoup de précision »), Ricci insinue que ces mêmes témoignages sont erronés (en déclarant maladroitement ne pas vouloir leur faire « perd[re] le moindre crédit ») et dénonce sans détour leur

<sup>15</sup> « Nel fine dell'anno passato non so come mi venne alla mente che io qua era restato solo de' primi che intrassimo in questo regno; e nessuno già vi era che sapesse le cose di quei primi principij; perciò era buono scrivere tutto per l'ordine che successe, massimamente che ho saputo scriversi le cose, che per mia mano passorno, assai diversamente da quello che realmente accade ». Ricci, *Lettere*, « Al P. João Alvarez S.I., Roma – Pechino, 17 febbraio 1609 », p. 524.

fausseté dans sa lettre à Alvarez (« on a raconté les choses très différemment de ce qui s'est réellement passé »).

Il y a manifestement une volonté, chez Ricci, de faire table rase de tout ce qui a été écrit et publié sur la première mission jésuite en Chine pour faire de ses *Mémoires* la référence unique sur le sujet. Les remaniements textuels opérés par Trigault ont certes, nous le verrons, modifié cette vision de l'histoire que Ricci cherchait à imposer à l'Europe, mais le manuscrit riccien est incontestablement le premier maillon de la chaîne d'accommodation à laquelle la représentation de l'aventure jésuite en Chine paraît soumise. Celle-ci, on l'a dit, éclipse certains acteurs importants de la mission – ou du moins minimise leur rôle. Elle passe sous silence les autres conceptions de l'évangélisation de la Chine et érige Ricci au rang de héros missionnaire. Cette version de l'histoire n'est pas complètement erronée, loin s'en faut. Le missionnaire italien est sans conteste le principal protagoniste de cette aventure. Il a par ailleurs, en proposant un récit qui validait sa méthode d'apostolat – et surtout en se montrant respectueux, dans ses pratiques missionnaires, des traditions culturelles chinoises –, plus que contribué au succès du premier dialogue entre la Chine des Ming et l'Europe chrétienne. Sans lui, tout porte à croire que les jésuites ne seraient pas parvenus si rapidement à se faire une place dans la société chinoise. Son rôle fondamental dans cette rencontre interculturelle ne saurait toutefois être mieux compris qu'en examinant les autres voies par lesquelles certains de ses confrères entendaient amener la Chine à ouvrir ses portes au christianisme. La première de ces voies – ou voix – divergentes est celle de Michele Ruggieri, premier compagnon de Ricci et premier jésuite – on a tendance à l'oublier – à obtenir une autorisation officielle de résider en Chine continentale.

### PRÊTRE OU SAVANT ?

Parmi les cinquante-quatre lettres de Ricci parvenues jusqu'à nous, treize sont adressées au Général de la Compagnie de Jésus. Claudio Acquaviva – qui dirige la Compagnie de 1581 à 1615, soit durant tout le séjour de Ricci en Chine – est ainsi le destinataire le plus représenté de toute la correspondance riccienne – du moins



de ce qu'il nous en reste. De même qu'il privilégie ses relations avec les membres les plus puissants de l'élite chinoise, Ricci semble s'en remettre plus volontiers au sommet de sa hiérarchie. Il n'hésite d'ailleurs pas, on s'en souvient, à revendiquer son point de vue, même lorsque celui-ci entre en contradiction avec celui de la majorité de ses confrères<sup>16</sup>. Quelques mois après avoir été ordonné prêtre, Ricci fait déjà savoir au Général qu'il ne partage pas la politique d'évangélisation de ses confrères missionnaires de l'Inde<sup>17</sup>. Vingt-sept ans plus tard, il écrit au même Général pour faire valoir son apostolat intellectuel. Après avoir évoqué ses différentes publications scientifiques et morales – en particulier son traité des *Dix Paradoxes*<sup>18</sup> à peine sorti des presses chinoises –, il lui explique sans détour ce qui, à ses yeux, semble représenter la priorité absolue de son travail missionnaire :

Nous avons, dans cette cour, déjà presque atteint ce que nous désirions, c'est-à-dire que les pères puissent traiter avec tous les grands de ce royaume avec une bonne autorité; [ceux-ci] viennent ainsi tous dans notre résidence avec

<sup>16</sup> Il n'est en réalité pas très surprenant qu'Acquaviva soit le destinataire privilégié de Ricci. L'organisation hiérarchique de la Compagnie de Jésus et le statut de Ricci au sein de la mission chinoise expliquent à eux seuls cet état de fait. On sait en effet qu'Ignace entendait que le Général soit informé directement et régulièrement de la situation des différentes missions. La liberté avec laquelle Ricci s'adresse au Général, n'hésitant pas à faire valoir son point de vue ou à remettre en question les pratiques de ses confrères, est quant à elle plus singulière. Pour la codification du système de la correspondance des missionnaires jésuites, les instructions relatives à la manière d'écrire et au contenu des lettres définies dans la « *Formula scribendi* » et l'évolution de ces instructions à l'époque prémoderne, on consultera l'excellente recherche d'Annick Delfosse (« La Correspondance jésuite : communication, union et mémoire. Les Enjeux de la « *Formula scribendi* », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2009, p. 71-113).

<sup>17</sup> Ricci est ordonné prêtre le 25 juillet 1580. La lettre à Acquaviva, citée au début du chapitre III (p. 176, note 6), dans laquelle il critique l'éducation dispensée aux jeunes Indiens par les jésuites, date du 25 novembre 1581.

<sup>18</sup> Il s'agit du *Jiren shipian*, désigné tantôt sous le titre de *Dix Paradoxes* tantôt comme les *Dix Ecrits d'un homme extraordinaire* (traduction proposée par Gernet, *Chine et christianisme*, p. 32, note 1). R. Po-Chia Hsia propose quant à lui la traduction anglaise suivante : *Ten Discourses of the Man of Paradox (A Jesuit in the Forbidden City, op. cit., p. 269)*. Ce texte a été publié pour la première fois en 1608.

une grande courtoisie; et depuis que nous avons acheté cette bonne demeure, si bien située, les visites sont beaucoup plus nombreuses, à tel point que je passe toutes mes journées à rester dans une salle pour recevoir les étrangers (*i.e.* les mandarins) et que je sors tous les trois ou quatre jours pour leur rendre leurs visites [...] <sup>19</sup>.

Ricci insiste par la suite sur le rôle primordial de ses activités scientifiques dans ce processus de promotion sociale, avant de conclure :

J'ai voulu écrire tout cela à Votre Paternité afin qu'Elle comprenne mieux la situation de cette mission et qu'Elle ne tienne pas seulement compte du fruit qui s'y fait à partir du nombre de chrétiens, mais [plutôt] à partir des grands fondements que l'on est en train de poser par le biais de grandes actions, et aussi afin qu'Elle envoie ici des hommes de talent et formés aux lettres pour pouvoir édifier [ces] fondements beaucoup mieux que nous ne l'avons fait [...] <sup>20</sup>.

Nous sommes en 1608. Valignano est mort depuis deux ans et Ricci, supérieur de la mission depuis près d'une décennie et bénéficiant d'un soutien inconditionnel du Général, s'apprête à commencer la rédaction de ses *Mémoires*. Le propos tenu dans cette lettre, qui confine au triomphalisme malgré le statut encore très précaire du christianisme en Chine, en dit long sur la conception riccienne de l'évangélisation de l'Empire du Milieu. Sceller des amitiés avec les puissants de l'empire, gagner leur estime au

<sup>19</sup> « Abbiamo già quasi conseguito in questa corte quello che si desiderava, che è trattare i padri con tutti i grandi del regno con buona autorità; e così tutti vengono in nostra casa con grande cortesia; e dipoi che comprassimo questa buona casa in sì commodò luogo e sono molto più le visite, tanto che mi conviene tutto il giorno stare nella sala a ricevere i forastieri et ogni terzo o quarto giorno faccio una uscita a pagare le visite [...] ». Ricci, *Lettere*, « Al P. Claudio Acquaviva S.L., Preposito Generale, Roma – Pechino, 22 agosto 1608 », p. 495. La « bonne demeure » en question, acquise en 1605, se situe en plein centre de Pékin.

<sup>20</sup> « Tutto questo volsi scrivere a V.P. accioché intenda meglio lo stato di questa missione, e non faccia conto del frutto che qui si fa solo dal numero de christiani, ma dal grande fondamento che si va facendo per una cosa molto grande, e per l'altra parte mandi qua huomini di buono ingegno e letterati per potere edificare molto meglio di quello che habbiamo fatto i fondamenti [...] », *id.*, p. 496.

moyen de sa science et finir par se faire accepter comme l'un des leurs, voici tout ce à quoi semble aspirer le missionnaire. Tout cela *ad maiorem Dei gloriam*, évidemment, mais Ricci se contente encore, en 1608, de ces « fondements ». Il ne semble d'ailleurs pas envisager que ses successeurs – du moins ses successeurs immédiats – abandonnent les activités scientifiques et sociales, ni même qu'ils s'adonnent à d'autres tâches. La demande en « hommes de bonne intelligence et formés aux lettres » capables de continuer à « édifier [c]es fondements » en témoigne.

La nécessité de commencer par un travail de « pré-évangélisation » ne signifie toutefois pas que la prédication soit mise de côté. Ricci ne cesse au contraire, dès son arrivée en Chine, d'évoquer la doctrine chrétienne avec ses interlocuteurs et adapte son discours à ce sujet en fonction de la capacité de compréhension qu'il leur prête. Les libertés qu'il prend par rapport aux méthodes d'évangélisation pratiquées sur les autres terrains de mission permettent cependant de concevoir les réactions négatives que son apostolat, une fois connu en Europe, a pu susciter. Prenons pour exemple la réorientation des modalités de prédication qu'il envisage à son arrivée dans la ville de Nanchang, en 1595. Enfin débarrassé de son encombrant vêtement de bonze dont il avait, dès son arrivée en Chine, le plus grand mal à s'accommoder, Ricci, alors à peine installé dans cette ville à forte concentration de mandarins lettrés, informe son confrère Girolamo Costa des changements survenus :

Puisque nous avons banni le nom de bonze, qui est parmi eux comme celui de frère [parmi nous], mais [dans un sens] très dépréciatif et vil, [ce qui leur donnait] toute occasion de dédaigner de converser avec nous et de nous montrer peu de respect, nous ne construirons en ces débuts ni église ni temple, mais [seulement] une maison à prêcher, comme font leurs plus éminents prédicateurs<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> « Per quanto abbiamo sbandito il nome di bonzo, che era tra loro come di frate, ma molto abattuto e vile, per togliere ogni occasione di disdegnarsi di conversare con noi e farci puoco honore, non faremo in questo principio chisa o templo, ma una casa da predicare, come fanno i suoi più eminenti predicatori [...] ». Ricci, *Lettere*, « Al P. Girolamo Costa S.I., Roma – Nanchang, 15 ottobre 1596 », p. 342.

Trois jours plus tôt, il écrit déjà à son ancien compagnon du Collège Romain, Giulio Fuligatti, pour lui faire savoir qu'il préfère ne plus célébrer la messe publiquement et qu'il estime plus efficace de débattre en privé de tout ce qui touche à la foi chrétienne :

Je ne crois pas que nous construirons une église pour le moment, mais [seulement] une maison à prêcher, et nous dirons la Messe en secret dans une autre chapelle, quoique la salle où nous recevons les visites puisse servir à cela pour l'instant, parce qu'on prêche davantage et avec plus de fruit par conversations que par des sermons<sup>22</sup>.

Même la « chapelle » annexée à la résidence de Nanchang n'a plus d'utilité dans l'activité de prédication telle que la conçoit Ricci. Mais ce n'est pas tant dans la suppression provisoire des édifices religieux que dans la forme prêtée à cette prédication que réside la nouveauté. Il s'agit de prendre exemple sur « leurs plus renommés prédicateurs » qui, on le comprend à la lecture du second extrait, ne prêchent pas par « sermons » mais par « conversations ». Ces prétendus « prédicateurs » appartiennent évidemment à la haute classe des lettrés et tiennent des académies que Ricci fréquente d'ailleurs activement<sup>23</sup>. La réorientation

<sup>22</sup> « Non credo per adesso faremo chiesa, ma una casa di predicare e diremo Messa secretamente in altra capella, benché la sala dove riceviamo le visite può servire tra tanto, perché più predico, e con più frutto, con colloqui che con forma di predica ». Ricci, *Lettere*, « Al P. Giulio Fuligatti S.I., Roma – Nanchang, 12 ottobre 1596 », p. 324-325.

<sup>23</sup> Il existe à l'époque de multiples académies, particulièrement florissantes dans les villes de Nanchang et de Nankin, deux villes où Ricci séjourne près de six ans avant de se rendre à Pékin (1595-1601) et qui constituent des étapes déterminantes dans son appréhension du confucianisme. Ces académies – ou écoles – sont tenues par des lettrés, elles suivent chacune leur propre courant de pensée et présentent des influences religieuses et philosophiques diverses. Les deux chapitres consacrés par Hsia au séjour de Ricci dans ces deux villes permettent de mesurer le rôle de ces académies dans la vie intellectuelle chinoise de l'époque. On y perçoit également que les positions idéologiques de l'élite lettrée à l'égard des trois religions dominantes sont extrêmement variables. Les principaux mandarins que Ricci a fréquentés et qu'il évoque dans ses écrits sont par ailleurs souvent identifiés à partir de sources chinoises. Hsia traduit enfin divers fragments tirés des annales chinoises qui traitent de Ricci. Ainsi, en complétant le récit des *Mémoires* sur cette période de l'aventure par des sources locales, Hsia propose un éclairage sans précédent sur les

imposée ici à la mission implique donc non seulement l'abandon provisoire des églises, elle demande aussi aux missionnaires de ne plus diffuser le message chrétien de manière unilatérale mais de répondre aux questions et objections des Chinois qui – pour le coup – deviennent de vrais interlocuteurs. Il n'est en outre pas rare que les « conversations » en question soient organisées à l'occasion de banquets où tel ou tel lettré reçoit les participants à son domicile et au cours desquels on fait bonne chère. En prenant part à ces rencontres, les missionnaires se voient par conséquent également contraints de mettre entre parenthèses le vœu de pauvreté :

[...] je me suis laissé pousser la barbe et, ayant revêtu l'habit de lettré, j'ai pris les habitudes de leurs prédicateurs lettrés, me déplaçant accompagné de domestiques et accomplissant mes principaux devoirs de visite en chaise à porteurs, comme je l'ai écrit à Rome l'année dernière; tous nos confrères de l'Inde se réjouissent beaucoup [de ce changement]<sup>24</sup>.

L'auteur revient par la suite sur le crédit que lui donne ce nouveau vêtement – fait « de soie » précise-t-il ailleurs. Il est désormais écouté et ne souffre plus du mépris que son habit de bonze suscitait au sein de l'élite chinoise. On perçoit toutefois un certain embarras à la fin de cet extrait. Sans doute conscient de la surprise que cette description de lui-même pourrait provoquer chez son destinataire – il faut s'imaginer le jésuite vêtu de soie, confortablement installé dans une chaise à porteurs et entouré d'une troupe de « domestiques » –, le missionnaire s'empresse de préciser que Rome (*i.e.* le Général) est informée de cette transformation. Il va même jusqu'à ajouter l'argument peu recevable selon lequel « tous [les jésuites] de l'Inde se réjouissent » de son choix – Ricci ne saurait déjà connaître, moins d'un an après l'adoption de ce nouveau statut, les réactions de ses confrères de Goa. Toujours

---

relations entretenues par le missionnaire avec l'élite intellectuelle chinoise (*op. cit.*, « Nanchang », p. 141-168, et « Nanjing », p. 169-201).

<sup>24</sup> « [...] lasciai crescere la barba e, usando di veste di letterato, mi posi in forma come de' suoi predicatori letterati, andando accompagnato da servi, et alle visite principali levato in sedia, come scrissi a Roma l'anno passato, del che si rallegrano molto tutti i padri dell'India ». Ricci, *Lettere*, « Al P. Giulio Fuligatti S.I., Roma – Nanchang, 12 ottobre 1596 », p. 324.

est-il que cet embarras apparent est bien vite balayé par l'annonce de résultats concrets. « Nous pouvons désormais converser avec les plus nobles », écrit-il avant d'ajouter : « Nous avons vaincu, avec l'aide de Dieu, et cela fait déjà trois ou quatre mois que nous avons acheté une maison à l'intérieur des murs de la ville, près des palais des gouverneurs de celle-ci »<sup>25</sup>. À nouveau, la *victoire*, c'est de parvenir à s'approcher des tenants du pouvoir et de gagner leur écoute et leur estime.

Ricci ne cesse d'adapter son comportement en fonction des réactions chinoises ; ce qui m'avait conduit à réfuter la thèse de la stratégie d'évangélisation planifiée pour lui préférer celle de la « méthode par tâtonnements » (cf. *supra*, chap. II, p. 168-169). La priorité accordée à l'intégration des missionnaires dans la société chinoise constitue toutefois une constante de l'apostolat riccien. C'est là ce qui divise radicalement Ricci et son compagnon Michele Ruggieri qui, bien que conscient de la nécessité de se placer sous la bonne grâce des mandarins, privilégie les activités strictement religieuses. Il est à cet égard symptomatique que Ricci, en 1584, consacre son temps libre à l'élaboration de « sa » mappemonde, alors que Ruggieri travaille pour sa part à la rédaction d'un catéchisme en chinois. Dans une lettre adressée au Général Acquaviva l'année suivante, Ricci ne semble pas le moins du monde embarrassé par ses activités profanes :

L'année passée, j'ai envoyé une Mappemonde, en lettres chinoises, que le gouverneur m'a fait imprimer bien qu'elle comprenne quelques erreurs, mais pour eux, c'est la chose la plus vraie dont ils disposent dans ce domaine.

J'ai fait semblablement deux ou trois globes terrestres, également dans leur langue et avec leurs caractères. J'en ai offert un au gouverneur de la ville, un autre au *zumpino*, le plus haut capitaine des soldats, et un autre à un lettré. Je travaille maintenant à un globe céleste que je ne pourrai pas bien faire pour n'avoir aucun livre [sur le sujet] qui puisse m'aider ; mais quel que soit le moyen d'y parvenir (?), il me semble que ce sera le meilleur parmi ceux que [les Chinois] possèdent. Je m'occupe

<sup>25</sup> « con questo habbiamo intrata et conversatione con i più nobili » / « Vincissimo noi, anzi Iddio, e già sono tre o quattro mesi che comprasimo casa dentro delle mura della città presso i pallazzi de' governatori di essa ». *Ibid.*

de ces petites choses, laissant à d'autres le soin de faire les plus grandes choses<sup>26</sup>.

On ne manquera pas de remarquer que cette dernière phrase, si elle ne peut – venant d'un missionnaire – être qualifiée d'ironique, a quelque chose d'ambigu. Les « petites choses » sont bien entendu les activités profanes auxquelles s'adonne Ricci avec le plus grand zèle, tandis que les « grandes choses » renvoient à la prédication. Or, vu l'importance que Ricci donne à l'édification des « fondements » de l'évangélisation de la Chine, on peine à croire qu'il conçoive ces activités comme de « petites choses ». Il est d'ailleurs significatif que ce qu'il définit humblement comme de « petites choses » en 1585 soit considéré vingt ans plus tard comme « une chose de très grande ampleur » (« una cosa molto grande »; cf. *supra*, p. 259, note 20). Entre 1585 et 1605, les publications scientifiques et morales ainsi que les activités sociales deviennent le socle principal sur lequel reposent les chances de succès de la mission. Mais l'intérêt premier de ce fragment textuel est ailleurs. À l'heure où Ricci écrit ces lignes, il n'y a que deux missionnaires jésuites en Chine continentale (Duarte de Sande et Antonio Almeida, les premiers « renforts », sont sur le point d'obtenir leur permis de résidence). C'est dire que les tâches, à en croire cette lettre, sont bien définies: Ricci s'attelle à des travaux scientifiques – en l'occurrence géographiques et astronomiques – qu'il destine aux notables de Zhaoqing et Ruggieri se consacre à la propagation de l'Évangile. À la fin de l'année précédente (1584), le premier fait d'ailleurs imprimer la première version de « sa » mappemonde au moment même où le second fait publier « son »

<sup>26</sup> « L'anno passato mandai un Mappamondo, che feci in lettera cina, che il governatore mi fece stampare benché tiene alcuni errori, ma per loro è la più vera cosa che tenghino, in questa materia. / Ho fatti similmente doi o tre globi terrestri, pure in lingua e lettera loro, dei quali uno ho donato al governatore della città, l'altro al *zumpino* capitano maggiore de' soldati, l'altro a un letterato. Adesso sto con un globo celeste se potrò farlo bene se non havere qui nessun libro di che mi agiuti; ma di quel si voglia modo mi pare che sarà il migliore che loro habbiano. Mi occupo in queste cosette lassando fare cose maggiori agli altri ». Ricci, *Lettere*, « Al P. Claudio Acquaviva S.I., Preposito Generale, Roma – Zhaoqing, 20 ottobre 1585 », p. 103.



catéchisme, le *Tianzhu shilu*<sup>27</sup>. Arrêtons-nous un instant sur ce texte, dont Ricci – il faut le préciser – ne dit que du bien, dans ses *Mémoires* comme dans sa correspondance, mais qu’il fait détruire avec l’approbation de Valignano à la parution de son propre catéchisme, en 1596, à cause de sa « trop grande complaisance envers les manières de penser bouddhistes »<sup>28</sup>. Ruggieri le signe de son nom chinois (*Luo Mingjian*) et se présente comme un moine bouddhiste de l’Inde (*Tianchu seng*). Comme tous les catéchismes chinois publiés par la suite et probablement sous l’influence de l’illustre théologien jésuite Bellarmin<sup>29</sup>, il est construit sous la forme d’un dialogue entre un chrétien (en l’occurrence assimilé à un moine de l’Inde) et un non-chrétien (ici, un Chinois). La doctrine chrétienne y est également décrite comme originaire de l’Inde avant d’avoir été propagée dans les quatre directions<sup>30</sup>. Ce

<sup>27</sup> La première version de ce texte est aujourd’hui perdue. Une version ultérieure a toutefois été retrouvée dans les archives romaines de la Compagnie de Jésus (*ARSI*) et a fait l’objet d’une réimpression (N. Standaert et A. Dudink, *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, 12 vol., Taipei: Ricci Institute, 2002, vol. 1, p. 1-86). Le synopsis latin de ce catéchisme a par ailleurs été publié au début du siècle dernier (*Opere Storiche*, II, « Vera et Brevis Divinarum Rerum Expositio », p. 498-540).

<sup>28</sup> Voir P. Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine à l’époque moderne*, op. cit., p. 289. Girard se fonde sur Gernet lorsqu’elle affirme que « Ricci donna l’ordre de briser les planches de cette première édition » du catéchisme chinois (*ibid.*). Toutefois, malgré des recherches fouillées, Gernet ne donne aucune preuve que l’initiative vienne de Ricci (voir J. Gernet, « Sur les différentes versions du premier catéchisme en Chinois de 1584 », in *Studia Sino Mongolica, Festschrift für Herbert Franke*, 1979, p. 407-416). R. Po Chia-Hsia estime pour sa part que le catéchisme – ou plus précisément les planches d’impression – est détruit sur les ordres de De Sande et Valignano: « Ruggieri’s *Tianzhu Shilu*, with its references to Buddhism, was judged no longer acceptable by Valignano and de Sande, who ordered the woodblocks destroyed » (*A Jesuit in the Forbidden City*, op. cit., p. 164-165).

<sup>29</sup> Il faut ici préciser qu’avant Bellarmin, Pierre Canisius avait déjà adopté la forme dialoguée dans sa *Summa doctrinae christianae* (1555-1558), qui constitue le premier grand catéchisme jésuite. La forme dialoguée n’est en outre pas une invention jésuite (ni catholique d’ailleurs) puisqu’elle a été introduite en Allemagne par Luther dans son *Kleiner Catechismus* (1529) puis par Oecolompade à Bâle, Leo Jud à Zürich ou encore Calvin à Genève.

<sup>30</sup> Pour le contenu de ce texte, je me fonde principalement sur la thèse de Joseph Shih consacrée à Ruggieri, dont seule une partie a été publiée (*Le*

texte dévoile par ailleurs la conception de l'évangélisation de la Chine telle que l'envisage Ruggieri. Pour ce dernier, les mystères de la foi – et notamment la Passion et la Résurrection – doivent être exposés d'emblée et sans détour. Au fond, si Ruggieri pense, comme Ricci, qu'il faut agir en Chine avec prudence pour ne pas risquer de se voir expulser, il ne perçoit pas les mêmes dangers que son confrère. En témoigne le propos qu'il adresse au Général à l'aube de la mission :

Quant au but auquel nous prétendons pour le moment, il est d'abord d'édifier [les Chinois] par notre vie; et pour cette raison, nous nous aidons [en faisant] plus d'oraisons que de coutume, plus de pénitences et de mortifications, veillant à ce que les interprètes qui sont à notre service mènent une bonne vie et ne donnent aucune occasion de scandale<sup>31</sup>.

Ce propos permet de mesurer le fossé qui sépare les conceptions apostoliques respectives des deux précurseurs de la mission jésuite en Chine. Tandis que Ricci travaille à se faire une place – et d'abord un nom – dans l'élite lettrée au moyen de sa science, Ruggieri prêche les mystères de la foi et accumule les exercices spirituels dans le but explicite d'« édifier [les Chinois] ». De retour en Europe et après avoir échoué à solliciter l'ambassade

---

*Père Ruggieri et le problème de l'évangélisation de la Chine*, Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Missiologica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae, 1964). Il faut préciser que Ricci, malgré ses incontestables réticences, participe à l'élaboration de ce catéchisme – ou du moins à la traduction du texte latin dont il tire son origine (pour les rapports entre la *Vera et Brevis Divinarum Rerum Expositio* et le *Tianzhu shilu*, voir Shih, p. 21-24). C'est toutefois bien Ruggieri, alors plus expérimenté, qui en a la charge. On notera également que, comme l'indique Po-Chia Hsia (*op. cit.*, p. 93-95), ce texte a quelque chose de paradoxal dans la mesure où il réfute certains aspects du bouddhisme tout en recourant à un lexique spécifiquement bouddhiste. Enfin, il expose tous les principaux mystères de la foi chrétienne, et notamment la mort et la résurrection de Jésus, des mystères que les Chinois ne sont, d'après Ricci (et ce jusqu'à sa mort), « pas encore » prêts à entendre.

<sup>31</sup> « Quanto dopo al nostro fine che pretendiamo, per adesso è, primo edificargli con la vita; e per questa causa ci aiutamo con più oratione che il solito, con più penitentie e mortificationj, procurando che gli nostri interpreti che ci servono facciano bona vita, e non gli diano nessuna occasione di scandalo » (*Opere storiche*, II, « M. Ruggieri al P.C. Acquaviva – Sciaochin, 7 febbraio 1583 », p. 418).

pontificale tant attendue<sup>32</sup>, Ruggieri reste d'ailleurs conforté dans l'idée que les missionnaires doivent d'abord se présenter aux Chinois comme des religieux en exhibant les signes extérieurs du catholicisme. Dans un texte rédigé en 1591, deux ans après son retour en Europe, intitulé *Alcuni avvisi circa il modo d'ajutar i Cinesi*, Ruggieri l'affirme clairement. Ces « avis », qui n'ont pas été publiés, contiennent dix-sept « conseils », précédés d'une brève introduction et suivis d'une conclusion également succincte. Le onzième point nous intéresse ici particulièrement :

Comme les Chinois sont très portés aux Cérémonies extérieures, il convient fort, tant dans la célébration de la messe que dans celle du baptême et autres sacrements semblables, d'accomplir très exactement toutes les cérémonies. Le jour des Cendres, ils se montrent très fiers de faire une grande croix sur leur front avec la cendre mêlée d'eau bénite devenue ainsi pareille à de l'encre et [cette croix] demeure longtemps sur leur front, et ils vont ainsi tout joyeux de par la ville<sup>33</sup>.

On se souvient de la méfiance que l'importance accordée par les Chinois à l'apparence – « a lo steriore » – suscite chez Ricci. Ruggieri, ici, semble au contraire vouloir instrumentaliser ce goût des apparences pour attirer les Chinois au christianisme. Il en fait même un des piliers de « sa » méthode et s'oppose en ce sens complètement à son compagnon. Tandis que Ricci, on l'a remarqué dans le précédent chapitre (voir en particulier

<sup>32</sup> Ruggieri quitte Macao en novembre 1588 pour arriver à Rome en juin 1590. Les morts successives de plusieurs papes, après son arrivée à Rome, sont en partie responsables de l'échec de sa mission, destinée à convaincre le pontife d'envoyer une ambassade auprès de l'empereur Wanli. Ruggieri ne revient jamais en Chine et meurt à Salerne en 1606. Il continue toutefois à rédiger des écrits sur la Chine.

<sup>33</sup> « Perche gli Cinesj sono dati molto alle Cerimonia esteriorj aiuta molto tanto nel celebrar delle messe come nel battizar. et altre simili misterij. far Le cerimonia esatame'te. et nel giorno delle Ciner' si gloriano di farle una croce gra'de nella fronte co' quella Cenere che là si a'massa co' acq. sa'ta et diuenta come inchiostro, et dura nella fronte molto, et va'no cossi allegri p. la città. » Ce paragraphe correspond au point 11 d'*Alcuni avvisi circa il modo d'ajutar i Cinesi* (ARSI, *Jap.-Sin.* 101, f. 109<sup>v</sup>). Ce texte est entièrement retranscrit, dans une traduction française, par J. Shih (*op. cit.*, p. 57-61). Les « conseils » donnés par Ruggieri pour « aider les Chinois » prennent avec une clarté évidente – quoique jamais explicitement – le contre-pied de l'apostolat intellectuel préconisé par Ricci.

p. 207-221), rejette tout ce qui relève du superficiel pour toucher au cœur des choses, Ruggieri semble considérer que le superficiel est une voie d'accès à l'essentiel. La dernière phrase de cet extrait le suggère fortement. La « grande croix », principal signe extérieur de la foi chrétienne, qu'arborent fièrement les convertis est non seulement « pareille à de l'encre » qui « demeure longtemps sur leur front » (c'est-à-dire – presque – indélébile), elle les rend aussi « tout joyeux » – comme s'ils étaient remplis de la grâce divine. Mais il y a plus. Dans sa lettre du 20 octobre 1585 à Acquaviva, alors que Ruggieri est encore son principal associé, Ricci, avant d'évoquer ses activités scientifiques (cf. p. 264, note 26), demande qu'on lui envoie divers objets d'Europe, parmi lesquels « des images [religieuses], mais pas celles qui représentent les choses de la Passion, que [les Chinois] ne comprennent pas encore »<sup>34</sup>. Si Ricci adresse cette requête singulière au Général parce qu'il estime effectivement que les Chinois ne sont pas encore prêts à comprendre cet épisode biblique fondamental, c'est surtout parce qu'il paraît déjà avoir conscience du paradoxe que susciterait, en Chine, l'explication de la Passion. Pour deux

<sup>34</sup> « Per questo, se V.P. ci può mandare alcuna cosa di là, come horiuoli piccoli di ponere al collo, imagini, ma che non siano cose della Passione, che ancora non intendono, parmi che sarà molto servitio del Signore ». Ricci, *Lettere, op. cit.*, p. 103. Cette requête démontre que Ricci, seulement deux ans après son arrivée en Chine continentale, perçoit déjà la résistance que la « pensée chinoise » oppose au mystère de la Passion. Sans doute ignore-t-il toutefois que cette résistance ne sera jamais vaincue et que ses successeurs, c'est-à-dire ceux qui resteront fidèles à sa méthode jusqu'à ce que la hiérarchie romaine ne l'interdise définitivement (1742), vont devoir continuer à mettre ce mystère au second plan dans leur prédication. Pascal, qui s'en prend avec virulence à la morale des jésuites dans la cinquième Provinciale, aborde la question qu'il règle par une réplique assassine : « Ainsi, [les jésuites] en ont pour toutes sortes de personnes, et répondent si bien selon ce qu'on leur demande, que, quand ils se trouvent en des pays où un Dieu crucifié passe pour folie, ils suppriment le scandale de la Croix, et ne prêchent que Jésus Christ glorieux, et non pas Jésus Christ souffrant : comme ils ont fait dans les Indes et dans la Chine [...] » (B. Pascal, *Les Provinciales*, éd. M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1987, « Cinquième Lettre », p. 86-87). On notera que pour Ricci comme pour ses successeurs, il n'est nullement question de « supprimer » l'explication de la Passion mais de la repousser à la fin du processus de conversion. Ainsi, s'ils n'en parlent pas d'emblée dans leurs prédications publiques, ils ne laissent pas les convertis dans l'ignorance de ce mystère.

raisons principalement: d'une part parce que l'idée d'un Dieu souffrant apparaîtrait scandaleuse, d'autre part parce que l'épisode de la Passion souligne une contradiction entre le politique et le religieux – le Christ ayant été condamné par les autorités civiles – inconcevable dans un pays où ces deux domaines sont indissociables – l'empereur étant, on le rappelle, seul médiateur entre le Ciel et la Terre. Dans le processus graduel propre à la conception riccienne de l'évangélisation de la Chine, le Christ en croix est ainsi repoussé aux dernières étapes de la prédication et se voit longtemps éclipsé par la seule image du Christ en gloire. Plus encore: la figure du Sauveur laisse longtemps sa place à celle du Maître. Ruggieri, lui, à en croire ses « conseils [pour] aider les Chinois », ne mesure pas la portée de cette résistance chinoise face à l'idée qu'un Dieu puisse souffrir et se faire condamner:

5. [il faut montrer aux Chinois] que le fait de mourir sur la croix n'est pas une ignominie, mais un immense honneur, car en toute mort et passion, nous ne considérons pas la peine mais le motif, de telle sorte que lorsque la mort est subie par un juste, et que l'homme meurt pour le bien de tous, non seulement la peine n'est pas une ignominie, mais, au contraire, plus la peine est honteuse, plus il en rejaillit une vraie gloire. Cet argument « ad hominem » est une démonstration très efficace pour les Chinois qui se glorifient de souffrir, sans qu'il y soit de leur faute et pour le bien de tous.

6. En plus de ce que nous venons de dire, nous savons d'expérience que celui qui sait bien présenter aux Chinois cet admirable mystère de l'Incarnation et de la Passion du Sauveur, qui l'embellit par de beaux et bons arguments, à savoir qu'il n'y a pas de bassesse pour Dieu à se faire homme et mourir en croix, celui-là peut facilement amener les Chinois à notre sainte foi<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> « 5° che il morir in croce no' fù ignominioso ma molto honorato poiche in tutte le morti et passionj non co'sideriamo la pena, ma la cagione, de modo che quan La causa è giusta della morte, et more l'huomo per ben comune, no' solam.<sup>te</sup> La pena ^non^ è ignominiosa anzi qua'to ha più di pena et di uergogna ta'to più tiene di uera gloria, et questo argome'to ad hominem è manifesta demostr.<sup>e</sup> agli Cinesi i questi si gloriano di patire senza colpa et per ben comune. / [f. 108] [6°] Oltre di queste su dette cose habbiamo per esperienza che chi sà ben porger questo mirabile misterio dell'incarnazione et passione del saluator à gli Cinesi et l'abbellisce et gli nobilita co' belle et buone ragionj cioè che no' paia basezza de Dio farse bono, et morir in croce può facilm.<sup>te</sup> tirar gli Cinesj alla nostra

La dimension sotériologique de la souffrance est une idée complètement étrangère aux Chinois. On sait en effet que, si Chinois et chrétiens accordent une place commune à la recherche de la vertu, les premiers aspirent surtout à améliorer leur vie terrestre tandis que les seconds songent davantage au Salut de leur âme. Ruggieri, en affirmant qu'il faut montrer aux Chinois que « mourir sur la croix n'est pas une ignominie » et qu'il est nécessaire de « bien [leur] présenter » le mystère de la croix, semble en avoir l'intuition. Mais il croit aussi fermement que de « bons arguments » suffiront à les convaincre. Cette thèse repose sur une erreur – qui relève soit de la dissimulation, soit de l'aveuglement – puisque, au début de la mission, les motifs qui conduisent les Chinois à s'intéresser aux jésuites – tous les écrits de l'époque, même ceux de Ruggieri, en témoignent – sont de deux ordres. Ils pensent trouver en eux soit le secret de l'alchimie soit un remède à leur souffrance. L'affirmation selon laquelle « les Chinois se glorifient de souffrir » procède ainsi d'un pur fantasme. Elle disqualifie en outre totalement l'argumentaire de Ruggieri.

La différence essentielle entre les deux conceptions de l'apostolat en Chine examinées ici peut être définie comme suit : Ruggieri entend diffuser d'emblée la doctrine chrétienne dans son intégralité et voit dans la représentation religieuse du missionnaire une priorité absolue, tandis que Ricci considère qu'il est primordial de gagner la confiance et l'estime des Chinois et qu'il est à ce titre nécessaire de procéder à une « pré-évangélisation » fondée sur les activités scientifiques et sociales. En d'autres termes, alors que le premier choisit de rester fidèle à son statut de prêtre et de traiter directement avec le peuple, le second préfère commencer par se présenter comme un savant – un statut en parfait accord, d'ailleurs, avec les *Constitutions* et le rôle d'enseignants endossé par la Compagnie dès sa fondation – et de se tourner essentiellement vers l'élite intellectuelle et les tenants du pouvoir<sup>36</sup>. Or, si la méthode riccienne finit par

---

sa'ta fede [...] ». Points 5 et 6 d'*Alcuni avvisi circa il modo d'ajutar i Cinesi* (ARSI, *Jap.-Sin.* 101, f. 107v°-108r°). Cités et traduits par J. Shih, *op. cit.*, p. 58.

<sup>36</sup> L'option riccienne pose toutefois problème dans la mesure où, après s'être taillé une réputation de savant auprès de l'élite intellectuelle, Ricci n'est plus habilité, selon les codes de la société chinoise, à aborder



s'imposer, elle ne convainc pas tous ses confrères, loin s'en faut. Le successeur immédiat de Ricci à la tête de la mission chinoise, Nicolò Longobardo, partage avec Ruggieri, on le verra, une appréciation négative du confucianisme et d'un apostolat intellectuel conçu pour faire coïncider doctrine chrétienne et doctrine confucéenne. Mais il importe pour l'instant de comprendre comment Ruggieri commence par être évincé de la mission pour se voir la suite, en grande partie à cause des *Mémoires*, marginalisé dans l'historiographie jésuite.

### LE PRÉCURSEUR BANNI

Le 20 novembre 1588, Michele Ruggieri quitte Macao pour l'Europe. Il se dirige vers Malacca, où il demeure un mois, avant d'embarquer pour le Portugal – il atteint Lisbonne le 13 septembre 1589 – et de poursuivre sa route par Madrid où il est reçu en audience par Philippe II, Valence, Gênes et Naples pour finalement arriver à Rome le 25 juin 1590. Lorsqu'il monte à bord de la jonque chinoise qui le mène vers sa première étape, Malacca, il ignore encore qu'il ne reverra jamais cette Chine qui, huit ans plus tôt, lui a fait l'honneur d'être le premier Européen à pouvoir résider officiellement sur ses terres depuis l'avènement de la dynastie Ming. Son supérieur, Valignano, a pourtant déjà

---

les questions religieuses. C'est là une différence fondamentale entre la Chine et l'Europe. N. Standaert reprend à cet égard la thèse de E. Zürcher qu'il résume très clairement. Selon lui, les missionnaires ont été amenés « à jouer deux rôles incompatibles, ceux de savant et de prêtre. En Europe, une telle combinaison de rôles était tout à fait normale; chez les jésuites, elle était même une qualité éminente, typique de leur ordre. Mais en Chine, ces deux rôles étaient incompatibles. Le lettré confucéen pouvait fort bien s'occuper de sciences comme la médecine, la pharmacopée, la géographie ou même la mécanique. L'activité des jésuites dans ces domaines ne sortait donc pas du cadre traditionnel. En revanche, le statut de lettré était absolument inconciliable en Chine avec celui de prêtre, c'est-à-dire avec celui de spécialiste des rituels religieux, mage de profession et intermédiaire entre les hommes et les puissances invisibles ». Et Standaert de conclure que « chez les jésuites, le *role pattern* était hétérogène, ambigu, et [que] cette ambiguïté minait toute leur stratégie missionnaire », non pas à cause « d'une incompatibilité des idées fondamentales, mais de celle des rôles traditionnels ». Voir N. Standaert, *L'« autre » dans la mission. Leçons à partir de la Chine, op. cit.*, p. 55-56.



décidé qu'il ne reviendrait pas avec l'ambassade pontificale qu'il doit solliciter à Rome – c'est là le motif officiel de son voyage. L'ambassade pontificale, que tous les missionnaires – Ricci compris – appellent de leurs vœux en cette période où la mission connaît de nombreux revers, n'arrivera jamais (cf. p. 267, note 32); dans un premier temps parce que les morts successives de plusieurs papes empêchent Ruggieri de mener à bien sa mission<sup>37</sup>, dans un second temps parce que Ricci comprend que, vu le désintérêt de l'empereur Wanli pour sa charge et les luttes de pouvoir dans la Cité impériale, elle ne serait d'aucune utilité. La vraie question, pour l'instant, est toutefois de savoir pourquoi Ruggieri, qui bénéficie d'une expérience de la Chine sans pareille, a été choisi pour cette mission plutôt qu'un autre. On en a certes déjà quelque idée, mais seul un retour aux textes – et en particulier à une confrontation entre les textes « officiels » et ceux qui le sont moins (les correspondances privées par exemple) – permet d'y répondre.

Trois jours après avoir assisté au départ de Ruggieri dans le port de Macao, Valignano explique sa décision dans une lettre adressée au Général Acquaviva :

Le Père Michele Ruggieri a beaucoup travaillé pour cette mission et, étant désormais sur le point d'arriver à Rome, il semble raisonnable de lui donner un peu de repos; d'autant plus qu'il est déjà en train de devenir vieux et très affaibli et qu'il le sera encore davantage avec ce si long voyage. Il n'a par ailleurs pas une bonne prononciation de la langue [mandaraine]. Il semble, pour ces raisons, que Votre Paternité doit l'exempter de l'obligation de revenir ici, parce que cette mission n'est pas faite pour des hommes vieux et fatigués.

<sup>37</sup> Alors que Ruggieri est à peine entré dans Rome, Sixte V décède, en août 1590. Urbain VII lui succède, mais il ne règne que dix jours. Au décès de ce dernier s'ouvre un long conclave qui finit par élire Grégoire XIV. Ce pape-ci se montre plus préoccupé par les guerres de religion qui déchirent l'Europe et en particulier par ses différends avec Henri de Navarre que par les missions lointaines. Il meurt l'année suivante et Innocent IX lui succède pour mourir le dernier jour de cette même année 1591. À la suite de ces quatre papes éphémères, Clément VIII connaît un plus long règne (1592-1605), mais la mission de Ruggieri n'est alors plus d'actualité.

Il en aura fait assez pour le bien de cette mission s'il arrive [à Rome]<sup>38</sup>.

Ce propos confidentiel de Valignano ne laisse aucun doute sur sa ferme intention d'évincer le pionnier de la mission chinoise. On croirait presque, à la lecture de ce passage, que l'obtention d'une ambassade pontificale est moins importante à ses yeux que l'éviction de Ruggieri. Au fond, si ce dernier « arrive [à Rome] », paraît insinuer Valignano, il aura accompli sa tâche. La rencontre avec le pape et la négociation d'une ambassade semblent reléguées au second plan. Le principal est que Ruggieri soit « exempt[é] de l'obligation de revenir » en Chine. Les raisons invoquées pour justifier cette éviction sont quant à elles pour le moins troublantes. Ruggieri vient de fêter son quarante-cinquième anniversaire. Il a à peine neuf ans de plus que Ricci. Sa vieillesse est donc toute relative. Il ne s'est en outre jamais plaint, contrairement à Ricci, de fatigue ou d'une quelconque maladie, à ma connaissance du moins. Quant à sa prétendue mauvaise prononciation de la langue chinoise, elle entre en contradiction avec les raisons mêmes qui ont incité les autorités jésuites à l'envoyer en Chine. Dans une lettre annuelle de 1579, on lit en effet que Ruggieri a été choisi au motif qu'il était une « personne en qui convergeaient l'âge (35 ans), la vertu, les facultés naturelles et *la propension pour les langues* » (je souligne)<sup>39</sup>. Il est certes possible que Ruggieri ait par la suite déçu ces attentes, mais son aventure chinoise – notamment l'obtention du premier permis de résidence dont on a vu qu'il dépendait en grande partie des connaissances linguistiques des requérants – semble le démentir; de même que les poèmes chinois qu'il a écrits ou les *Quatre Livres* dont il a

<sup>38</sup> « El Padre Miguel Rogerio tiene trabajado mucho en esta mission, y agora llegando a Roma pareçe, que es razon darle alcun descanso; quanto más, que el se va haziendo ya viejo y mui cargado, y con esta jornada tan larga, le quedará más; y, allende desto, no tiene buena pronunçiaçion en la lengua; y por esto pareçe que V.P. lo deve escusar de tornar a embiar aquí, pues esta mission no es para hombres viejos y cansados, y harto avra hecho para bien desta mission con llegar ahí ». Lettre du 23 novembre 1588 de Valignano au Général Acquaviva, *ARSI, Jap.-Sin.*, II, 29 v<sup>o</sup>. Cité par P. D'Elia dans *Fonti Ricciane*, I, p. 250, note 2.

<sup>39</sup> Lettre annuelle de 1579, rédigée par le Provincial de l'Inde, Ruy Vicente. Cité par A. Luca, *Alessandro Vailgnano, op. cit.*, p. 259-260.

proposé une traduction latine en partie reproduite dans la prestigieuse *Bibliotheca Selecta* (1593) d'Antonio Possevino<sup>40</sup>. Bref, si les raisons profondes qui ont incité Valignano à se débarrasser de ce missionnaire expérimenté sont tues, celles qu'il donne au Général pour justifier le départ de Ruggieri sont fausses. Mais avant de se pencher sur les vraies raisons de cette éviction – dont on sait déjà qu'elles sont liées à des conceptions divergentes de l'évangélisation de la Chine –, il importe de mettre au jour l'existence d'une alliance entre Valignano et Ricci contre Ruggieri; une alliance dont Paul Rule, l'un des plus grands spécialistes de la première mission jésuite en Chine, a eu le soupçon, mais qu'il n'est pas parvenu, faute de preuves textuelles, à démontrer<sup>41</sup>. L'indice le plus probant de cette alliance se trouve paradoxalement dans le texte qui vise, entre autres, à faire table rase des différends au sujet de la mission et des intrigues qui s'y sont jouées, à savoir les *Mémoires*. Voici comment Ricci explique le retour en Europe de son confrère :

Et parce que le Père Ruggieri était déjà vieux et ne parvenait à apprendre la langue chinoise, on a saisi cette bonne occasion de l'envoyer en Europe; parce que, ayant déjà résidé depuis tant d'années dans ces contrées, il pouvait, en tant que témoin oculaire, [afin de compléter] ce qui était écrit dans les lettres adressées au Pape, au Général et à d'autres pour promouvoir cette entreprise, raconter d'autres choses à propos<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> D'après Ana Carolina Hosne, le passage de la traduction de Ruggieri repris par Possevino est le premier extrait d'un *Classique* confucéen paru dans un imprimé européen. Valignano aurait par la suite, après la traduction des mêmes *Quatre Livres* par Ricci, « fermement conseillé » au Général Acquaviva d'interdire d'autres reproductions imprimées de la traduction de Ruggieri. Voir A. C. Hosne, *The Mission to China and Peru, 1570-1610*, New York, Routledge, 2013, p. 84.

<sup>41</sup> Voir *K'ung-tzu or Confucius, op. cit.*, p. 9.

<sup>42</sup> « E perché il P. Ruggero era già vecchio e non poteva imparare la lingua Cinese, pigliò questa buona occasione di Mandarlo a Europa; perciòché, essendo stato tanti anni in queste parti, oltre quello che le lettere che si scriveva al papa, al Generale et altri per promuovere questa opra, poteva, come testimonio di vista, raccontare altre cose che venissero a proposito ». Ricci, *Della entrata*, p. 170-171. Notons que Pasquale D'Elia, dans son édition des *Mémoires*, cite lui-même la lettre de Valignano, examinée plus haut, dans le commentaire de cet extrait (cf. p. 273, note 38). Il remarque également que Valignano et Ricci avancent à tort que

La conformité des arguments avancés ici avec ceux de Valignano, que nous venons d'examiner, est étonnante. Elle ne saurait être mise sur un autre compte que celui d'une concertation entre les deux partisans de l'apostolat intellectuel. Les arguments de Valignano prennent place dans le cadre d'une correspondance privée avec Acquaviva et il est de toute évidence impossible que Ricci en ait eu connaissance autrement que de la bouche même du Visiteur provincial. Même s'il tente, après coup, de valoriser son confrère par l'explication – par ailleurs tout à fait recevable – selon laquelle sa longue expérience chinoise lui permettrait de faire une meilleure publicité pour la mission, Ricci reprend presque mot pour mot les arguments – bien moins recevables – de son supérieur. Ruggieri, on l'a dit, n'est pas « déjà vieux » lorsqu'il quitte la Chine. Ricci est en outre le mieux placé pour savoir, après plus de cinq années passées presque quotidiennement aux côtés de son aîné, que ce dernier, même s'il n'a pas progressé aussi vite que lui, connaissait « la langue chinoise ». C'est d'ailleurs aux aptitudes linguistiques de son confrère qu'il doit son entrée en Chine et même, en partie, bien des années après le départ de Ruggieri, son arrivée à Pékin<sup>43</sup>. Il apparaît ainsi évident que Ricci et Valignano souhaitent non seulement se débarrasser tous deux du missionnaire encombrant, mais aussi qu'ils se sont consultés pour justifier de concert son éviction de l'aventure chinoise.

---

Ruggieri est déjà vieux, mais ne se prononce pas sur l'étonnante conformité des arguments avancés par les deux missionnaires.

<sup>43</sup> R. Po-Chia Hsia fait deux observations éclairantes à cet égard. Il remarque d'une part que Ricci a connu Zheng Yilin – le successeur de Wang Pan, premier protecteur des jésuites à leur arrivée en Chine, comme préfet (*zhifu*) de Zhaoqing – grâce à Ruggieri et que ce dernier entend, bien des années plus tard, de faciliter l'entrée de Ricci et Pantoja à Pékin (*op. cit.*, p. 90-92). Il signale par ailleurs que c'est en grande partie grâce à l'influente famille Sun (dont plusieurs membres ont occupé les plus hauts postes de l'administration impériale), en particulier le puissant mandarin Kuang Sun, que les jésuites parviennent à s'installer dans la capitale et que ce dernier s'est toujours senti redevable envers Ruggieri d'avoir prié pour sa mère défunte. L'aide qu'il propose à Ricci une quinzaine d'années plus tard n'y serait pas étrangère (*op. cit.*, p. 100-101). On notera par ailleurs ici que Ruggieri a lui aussi contracté des amitiés avec de puissants mandarins et que son statut de prêtre (il prie pour la mère de Kuang Sun) lui permet également d'avoir leur protection et leurs faveurs.

## RICCI ET LES PREMIERS HISTORIENS JÉSUITES DE LA CHINE

Malgré les arguments douteux qu'il emprunte à son supérieur pour expliquer le départ de son confrère pour Rome, Ricci n'émet aucune critique négative explicite à son encontre dans les *Mémoires* – ni dans sa correspondance d'ailleurs. Si l'on peut parler d'une forme d'injustice à l'égard du statut de Ruggieri dans l'historiographie jésuite, ce n'est pas tant parce qu'on a dit du mal de lui que parce qu'on l'a relégué dans les marges d'une histoire dont il occupait en réalité le centre. Ce processus de marginalisation commence dans les *Mémoires* de Ricci. Une lecture hâtive de ce texte nous amènerait pourtant à plaider le contraire. Le récit linéaire de l'aventure missionnaire est réparti en quatre livres et recouvre une trentaine d'années (1582-1610). Il s'agit donc d'un récit extrêmement rapide – marqué évidemment par certains ralentissements, quelques pauses et de nombreuses ellipses – et il semble tout à fait approprié que Ruggieri, compagnon du narrateur durant six ans (1582-1588), n'apparaisse que dans les trois premiers quarts du livre II – qui se conclut sur les événements survenus en été 1589, près d'un an après le départ du précurseur de la mission. La lecture attentive de ce récit révèle toutefois qu'il est construit de manière à exalter les prouesses du narrateur-missionnaire, souvent au détriment de ses confrères et en particulier de Ruggieri. La confrontation d'une enquête documentaire avec les *Mémoires* démontre en outre que Ricci parvient à faire coïncider, essentiellement au moyen de stratégies de disposition, vérité historique et « auto-exaltation ». Comme il l'annonce lui-même dans le chapitre d'ouverture, il ne peut prétendre retracer tous les événements (« non è mia intentione qui riferire né trattare tutte le cose ») survenus sur près de trente ans et se voit par conséquent contraint de choisir ceux qu'il estime les plus importants. Or, s'il privilégie, comme nous le verrons, les événements qui le mettent lui-même en valeur et en particulier ceux qui valident la légitimité et l'efficacité de « sa » méthode, il dispose également les éléments du récit de façon très significative. En d'autres termes, l'image de la mission qu'il propose repose à la fois sur une sélection des faits racontés et une disposition stratégique des éléments du récit. Le plan général de l'œuvre

en témoigne déjà. Alors que les livres II et III – qui retracent les événements survenus entre 1582 et 1598, c'est-à-dire à peu près la période où les jésuites passent pour des bonzes (ils changent de vêtements en 1595) – sont scandés par les dangers et échecs successifs vécus par les missionnaires, les livres IV et V mettent en scène un Ricci presque toujours victorieux des obstacles qui se présentent à lui, tantôt grâce à sa science tantôt grâce à ses relations avec l'élite lettrée. Encore une fois, cette histoire n'est pas fausse. Les débuts de la mission ont réellement été difficiles, l'installation des missionnaires, fragile, et les ennemis, nombreux. Les amitiés nouées avec les puissants, la renommée toujours croissante de Ricci et l'accueil réservé aux missionnaires par les habitants des villes du nord – de manière générale plus éduqués et surtout moins méfiants à l'égard des étrangers que ceux du sud – ont par la suite facilité le quotidien des jésuites. Reste que si le récit riccien demeure généralement conforme à la vérité historique, il envisage cette vérité selon une perspective précise que d'autres points de vue – ceux des « lettres » et « avis », relayés par les histoires des missions jésuites rédigées avant 1610 – permettent de compléter et bien souvent de nuancer.

Revenons à Ruggieri et essayons de comprendre comment Ricci, sans mensonge ni calomnie, parvient à disqualifier les méthodes d'évangélisation de son confrère tout en reconnaissant le rôle important joué par ce dernier dans l'implantation de la mission en Chine continentale. En plus des lettres (officielles et confidentielles) et des avis, deux histoires des missions parues respectivement en 1601 et 1610 permettront de mettre en perspective le récit riccien: *l'Historia de las Misiones que han hecho los religiosos de la Compañia de Jesús* de Luis de Guzmán S.J. et la seconde partie de *l'Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes orientales, que autres país de la descouverte des Portugois* de Pierre Du Jarric S.J.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Guzman et Du Jarric sont les principaux historiens jésuites à avoir traité de la mission de Chine au début du XVI<sup>e</sup> siècle avec Fernão Guerreiro, auteur d'une importante histoire de mission intitulée *Relação anual das cousas que fizeram os Padres da companhia de Jesus nas partes da India oriental* et publiée dans sa version définitive en 1611 (Guerreiro a toutefois commencé à publier les lettres annuelles dès 1603). Je me contente ici de convoquer Guzman et Du Jarric, d'une part parce que Du Jarric reprend

Dans l'*Histoire* de Du Jarric, les chapitres 16 à 31 du livre IV (p. 494-699) sont consacrés à la Chine et relatent les événements survenus entre l'ambassade de Tomé Pires, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, et 1607 – six ans après l'installation définitive de Ricci à Pékin. Après cinq chapitres à caractère ethnographique (chapitres 16 à 20), l'auteur résume en un chapitre les tentatives européennes de s'installer en Chine avant l'arrivée de Ruggieri (1582) et se fonde explicitement sur l'*Historia* de Mendoza – une nouvelle preuve qu'on se lit (et qu'on se cite) entre les ordres<sup>45</sup>. Le récit ralentit par la suite pour raconter, en dix chapitres, les vingt-cinq premières années de la mission jésuite en Chine (1582-1607). Ruggieri est incontestablement le principal protagoniste de ce récit, jusqu'à son départ, que l'auteur, au début du chapitre 27, explique ainsi :

Les Pères Visiteur et Provincial de la Compagnie de Jesus en l'Inde, entendans de si bonnes nouvelles de la Chine, et conçevans une si grande esperance de la conversion de ce royaume

---

presque tout ce que dit Guerreiro sur la Chine jusqu'à la mort de Ricci et d'autre part parce que Guerreiro ne fait souvent que retranscrire et traduire des lettres annuelles. Guzman, que Du Jarric utilise également beaucoup, dispose quant à lui de sources plus singulières – il a notamment rencontré Ruggieri en Espagne lorsque ce dernier s'en retournait à Rome – et ménage une place importante, ce qui n'est pas le cas de Guerreiro, à la description ethnographique. Guzman utilise par ailleurs l'*Historia* de Juan González de Mendoza dans ses chapitres descriptifs. Nous y reviendrons.

<sup>45</sup> Ce phénomène est remarquable. Au XVI<sup>e</sup> siècle, la concurrence entre les ordres pour obtenir le privilège d'évangéliser la Chine est importante, mais en 1610 encore, on n'hésite pas à recourir aux écrits d'autres religieux pour s'informer sur la question chinoise – Mendoza, on l'a vu, utilise lui-même des sources jésuites et notamment les lettres annuelles. Après cette date toutefois, les références aux écrits d'autres religieux – en particulier à l'*Historia* de Mendoza – disparaissent des productions jésuites, alors même que l'évangélisation de la Chine par la Compagnie est considérée comme un acquis. Il semblerait que ce tournant coïncide avec une volonté, de la part de la Compagnie, de soigner l'image qu'elle donne d'elle-même et par conséquent d'insister sur le rôle de pionnier qu'elle a joué dans la rencontre interculturelle avec la Chine. Il est à ce titre symptomatique que Du Jarric ne fasse aucune référence à Melchior Nunes Barreto – dont on a vu le rôle majeur dans la préparation de la mission – et qu'il évoque par contre le voyage des augustins Martín de Rada et Hierónimo Marín ou encore l'entrée clandestine en Chine de franciscains espagnols dans les années 1570. Voir Du Jarric, *op. cit.*, chap. XXI, p. 590-618.



à la foy Chrestienne, jugerent qu'il estoit expedient et necessaire, d'en donner advis à nostre S. Pere, et au Roy d'Espagne: afin qu'ils y aidassent, par leur auctorité et puissance, donnant des moyens, pour faire en sorte qu'on eut entrée au Roy de la Chine, pour luy demander la permission de prescher la foy de Jesus-Christ en tout son royaume [...]. Or pour leur donner ces advis, on estima qu'il n'y auroit aucun si propre, que le même P. Roger, lequel sçavoit mieux que tout autre, les coustumes de ce païs là, et cognoissoit le naturel des habitans plus parfaitement que les autres Peres, ayant desja longtems demeuré parmy eux<sup>46</sup>.

Nous reviendrons sur la surprenante association de Philippe II à Sixte V dans le projet d'ambassade évoqué ici par Du Jarric. Contentons-nous de constater, pour l'heure, la différence frappante entre l'explication donnée à l'élection de Ruggieri et les propos, à ce sujet, de Valignano et Ricci. Il n'est plus question de vieillesse ni de faiblesse corporelle et encore moins de difficultés à apprendre la langue mandarine. Comme Ricci, mais de manière beaucoup plus tranchée, Du Jarric invoque l'expérience chinoise de Ruggieri pour expliquer ce choix. Plus au fait des choses de la Chine que tous « les autres Peres », il est naturel que le précurseur de l'aventure soit investi de cette mission de première importance. Quant aux « si bonnes nouvelles de la Chine » et à la « si grande esperance de la conversion de ce royaume », elles sont naturellement constitutives des enjeux apologétiques de *l'Histoire* de Du Jarric. On a vu en effet que le bon déroulement de la mission est, au moment du départ de Ruggieri, tout relatif.

L'autre texte qui propose un regard sur les débuts de l'aventure jésuite en Chine, distinct du récit riccien, est *l'Historia* de Guzmán, publiée neuf ans avant *l'Histoire* de Du Jarric – dont elle est en partie la source. Tout le livre IV (constitué de trente-trois chapitres) de *l'Historia* est consacré à la Chine. Après huit chapitres descriptifs, Guzmán évoque rapidement l'arrivée de Portugais sur les côtes chinoises (chapitre 9) et les membres des

<sup>46</sup> Pierre Du Jarric S.I., *Seconde Partie de l'Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes orientales, que autres païs de la descouverte des Portugois*, Bordeaux, Simon Millanges Imprimeur, 1610, Livre IV, chap. XXVII, p. 657-658.

autres ordres religieux qui ont essayé de s'établir sur le continent avant Ruggieri (chapitre 10). Le récit de Guzmán s'arrête par ailleurs en 1598, sur la première tentative malheureuse de Ricci de s'installer à Pékin avec son confrère Cattaneo. Il partage toutefois de nombreux points communs avec celui de Du Jarric, pas nécessairement issus de leur filiation textuelle, dont un nous intéresse particulièrement : il fait de Ruggieri le principal protagoniste de la première mission jésuite en Chine. Comme chez Du Jarric, Ruggieri est le véritable héros de l'aventure. Il occupe le centre du récit et Ricci se voit, quant à lui, relégué au second plan. Écoutons comment Guzmán, huit ans avant son confrère français, explique l'élection de Ruggieri :

Puisque cette entreprise de la Chine est d'un si grand service et d'une si grande gloire pour la divine Majesté, il a semblé au Père Visiteur et au Père Provincial de l'Inde qu'il serait très important d'en rendre compte à Sa Sainteté et à la majesté du roi Philippe II, ainsi que de la disposition de ce grand royaume à recevoir la loi de Dieu, dans l'intention qu'ils prennent quelques moyens pour que ces bons commencements que notre Seigneur était en train de favoriser pussent se poursuivre [...]. Pour rendre compte de cela, il leur a paru que personne ne serait mieux habilité [à le faire] que le même Père Miguel Rogiero, qui connaissait si bien les choses de cette terre ainsi que la disposition et condition de ce peuple, pour avoir vécu tant d'années parmi les Chinois<sup>47</sup>.

Soit Du Jarric a utilisé la même source que Guzmán, soit – ce qui paraît plus probable – il a traduit l'explication donnée au

<sup>47</sup> « Por ser esta empresa de la China de tanto servicio y gloria de la divina Majestad, pareció al P. Visitador y al P. Provincial de la India que seria de mucha importancia dar cuenta de ella à su Santidad y à la majestad del rey D. Felipe II, y de la disposicion que habia en este grande reino para manifestarse en él la ley de Dios, con intento de que se tomasen algunos medios para que en este bueno principio que nuestro Señor iba dando, se pudiese llevar adelante [...]. Par dar cuenta de esto les pareció que ninguno seria tan à proposito come el mismo P. Miguel Rogerio, que tenia tan sabidas la cosas de aquella tierra y tan conocida la condicion y disposicion de la gente, por los muchos años que habia vivido entre los chinas ». Luis de Guzmán S.I., *Historia de las Misiones que han hecho los religiosos de la Compañia de Jesús en la India oriental, en la China y Japon*, Bilbao, Administración de « el Mensajero del Corazón de Jesus », 1891, Libro IV, cap. XXIV, p. 201.

départ de Ruggieri par son prédécesseur espagnol. Le propos de Du Jarric précédemment cité ressemble en tout cas à s'y méprendre à celui-ci. À une différence près toutefois : alors que Du Jarric ne laisse aucune ambiguïté sur la nature de la mission confiée à Ruggieri, Guzmán n'affirme pas clairement que ce dernier est censé solliciter une ambassade. D'après l'historien espagnol en effet, Ruggieri doit simplement inciter Sixte V et Philippe II à « pren[dre] quelques moyens pour que » la mission naissante puisse donner des fruits. Du Jarric, lui, précise qu'il s'agit de « demander [au Roy de la Chine] la permission de prescher la foy de Jesus-Christ en tout son royaume » (cf. *supra*, p. 278-279). Ce n'est pas une différence de détail. La nationalité de Guzmán, le projet de conquête de la Chine par les armes dont certains Espagnols sont, à l'époque, de farouches partisans – parmi lesquels Alonso Sánchez qui occupe précisément, aux côtés de Ruggieri, une place centrale dans l'*Historia* – et cette définition ambiguë de la mission de Ruggieri semblent indiquer que l'auteur, lorsqu'il écrit ces lignes, n'exclut pas complètement certaines alternatives au projet d'ambassade pontificale. Si Du Jarric a repris Guzmán et qu'il reproduit l'association du roi d'Espagne et du pape, il a vraisemblablement précisé la nature de la mission de Ruggieri pour de bonnes raisons. Nous reviendrons sur l'ambiguïté à l'œuvre dans le propos de l'historien espagnol dans le prochain chapitre. Pour l'heure, examinons comment nos deux historiens jésuites exaltent le travail de Ruggieri en Chine et comment Ricci parvient, par la suite, à réorienter la représentation des débuts de l'aventure missionnaire – et, pour ainsi dire, à l'accommoder – au profit de son propre apostolat.

Dans le récit de Du Jarric, Ruggieri est investi du rôle de principal protagoniste de l'aventure missionnaire, depuis son entrée en Chine jusqu'à son départ pour l'Europe. Il occupe ainsi le centre du récit depuis le chapitre 22 jusqu'au chapitre 27, soit sur plus de cinquante pages. Lorsqu'il désigne les missionnaires, Du Jarric parle parfois, de façon significative, de « Ruggieri et ses compagnons »<sup>48</sup> ; des « compagnons » parmi lesquels se trouve évidemment Ricci, ainsi laissé dans l'anonymat. Il en va de même du récit de Guzmán : les chapitres 11 à 24 – entrecoupés

<sup>48</sup> Voir par exemple la fin du chapitre 25, p. 651.

de nombreuses références à Alonso Sánchez sur lesquelles nous reviendrons – donnent le beau rôle à Ruggieri. Comme chez Du Jarric, Ruggieri apparaît, à la lecture de l'*Historia*, comme le héros sans lequel la mission n'aurait jamais survécu.

Trois ensembles de phénomènes survenus durant les premières années de cette aventure – qui entretiennent d'ailleurs des rapports de cause à effet – me semblent particulièrement propices à mettre en lumière ces différentes représentations de la mission : les succès respectifs du catéchisme de Ruggieri et de la mappemonde de Ricci (1), l'acquisition du permis de résidence en Chine continentale (2) et les troubles qui entourent le départ de Ruggieri (3).

### Le catéchisme et la mappemonde

La première publication chinoise de Ruggieri est, on le sait, un catéchisme accommodé aux attentes spirituelles d'une partie des Chinois et qui, tout en réfutant la doctrine bouddhiste, lui emprunte sa terminologie (le *Tianzhu Shilu*). Celui-ci paraît, on le sait également, à la fin de l'année 1584, en même temps que la première publication chinoise de Ricci, une mappemonde qui, par un déplacement des longitudes, place la Chine au centre et se voit ainsi accommodée aux conceptions ethnocentriques du monde propre à l'ensemble de l'élite lettrée. À travers ces publications, deux méthodes d'accommodation s'affrontent. Les succès respectifs de ces œuvres et, partant, de ces deux méthodes, divisent les écrits jésuites parus avant 1620<sup>49</sup>. L'issue de ce débat est connue : Ricci, grâce à ses *Mémoires* et au succès de leurs

<sup>49</sup> Nous nous intéressons évidemment ici au succès prêté par l'historiographie jésuite à ces ouvrages dans le processus d'évangélisation de la Chine. On précisera toutefois qu'ils ont tous deux connu des succès considérables auprès du lectorat chinois, même si, sur ce plan-là, la mappemonde de Ricci l'emporte haut la main. Hsia avance que c'est l'ouvrage chinois de Ricci qui a été le plus réimprimé (« none of [Ricci's] works was reprinted more times than the *World Map* ». Hsia, *op. cit.*, p. 282). Le succès public du *Tianzhu shilu* est moins connu, mais Ruggieri affirme, dans un texte inédit, qu'il a été tiré à 3000 exemplaires sur les ordres mêmes du gouverneur Wang Pan (« p.che era degna doctrina da comunicarsi p. quel Regno, onde si fé sta'par et si sparsero p. la Cina più di tremila librij ». Ruggieri, *Relatione del successo della missione' della Cina (1577-1591)*, ARSI, *Jap.-Sin.* 101, f. 34r<sup>o</sup>). Ricci lui-même témoigne du succès de ce catéchisme dans ses *Mémoires* et l'on sait par ailleurs que des exemplaires de ce texte ont été retrouvés en Cochinchine.

publications par Trigault, finit par imposer sa vision de l'histoire (une vision certes remaniée par le jésuite flamand, mais émanant de l'œuvre de Ricci tout de même). Commençons par écouter celui qu'on a manifestement essayé d'empêcher de parler, mais dont la voix, grâce à l'ouverture des Archives de la Compagnie de Jésus à Rome (*ARSI*), peut désormais se faire entendre. Dans ses « conseils pour aider les Chinois », Ruggieri évoque sans détour les dangers auxquels son confrère expose la mission en s'adonnant à des recherches géographiques :

Il est nécessaire que les Pères ne dévoilent pas aux Chinois la localisation des provinces et des terres, car ils appréhendent fort qu'avec ces connaissances nous puissions porter quelque dam à leur royaume. Une fois que le Père Matthieu Ricci disait au *Linsitao* qu'il savait à quelle latitude se trouvait Pékin, celui-ci se mit dans une grande colère et lui reprocha de dire qu'il savait de telles choses<sup>50</sup>.

On voit bien que si Ruggieri n'approuve pas l'apostolat intellectuel de Ricci, ce n'est pas seulement parce qu'il doute de son efficacité, mais aussi parce que, selon lui, la méthode riccienne est susceptible de mettre la mission en péril. J'ignore si les calculs géographiques de Ricci ont réellement mis le *Linxidao* (Wang Pan) dans une grande colère. Ce n'est en tout cas pas l'avis de Ricci, qui prétend que ses travaux géographiques – en particulier sa mappemonde – non seulement ravissent les Chinois, mais qu'ils ont également cette vertu de « disposer la Chine à donner du crédit aux choses de notre sainte foi »<sup>51</sup>. C'est d'ailleurs, selon lui, à la demande de Wang Pan lui-même qu'il s'est mis à l'ouvrage :

<sup>50</sup> « 16° E' necessario che gli Padri no' si scoprino ^alli Cinesi^ di saper descriptionj di paesj alture et climj di Prouincie et terre perche e'trano in gra'de sospetto che co' questa arte gli potriano far alcun male à suo Regno; et una uolta dice'do il padre Matteo riccio che sapeua in qua'ti gradi staua paeq.n al Linsitao; se mostrò molto colerico et lo rep.se che dicesse di saper tali cose ». Point 16 d'*Alcuni avvisi circa il modo d'ajutar i Cinesi* (*ARSI, Jap.-Sin.* 101, f. 110v°). Cité et traduit par J. Shih, *op. cit.*, p. 60.

<sup>51</sup> « Et fu la miglior e piú utile opra che in tal tempo si poteva fare, per disporre la Cina a dar credito alle cose della nostra santa fede ». Ricci, *Della entrata*, p. 144 (je souligne la partie retranscrite en français).

[...] le gouverneur (*i.e.* Wang Pan) lui-même demanda au Père Matthieu, qui connaissait déjà un peu leur langue écrite, de traduire cette carte et toutes les annotations qui figuraient sur celle-ci, parce qu'il voulait la faire imprimer puis circuler dans toute la Chine, [en expliquant] que les Chinois lui en seraient très reconnaissants<sup>52</sup>.

Et Ricci de consacrer de longues pages au rôle fondamental joué par la diffusion de son savoir géographique dans le progrès du dialogue interculturel. Les Chinois, explique-t-il, aux yeux de qui « tout le monde est barbare et inculte par rapport à eux », et en particulier « les plus sages », se rendirent compte, « en voyant un si bel ordre de parallèles et de méridiens, avec la ligne équinoxiale et les tropiques », qu'ils avaient quelque chose à apprendre des étrangers<sup>53</sup>. Tous les étrangers étant indistinctement considérés comme barbares, il s'agit précisément pour les jésuites de se distinguer pour obtenir de leurs hôtes une forme de reconnaissance :

Grâce à ces choses (*i.e.* divers objets d'Europe inconnus en Chine) et à nos sciences dont parlaient les Pères, beaucoup plus fondées que les leurs, tous en vinrent peu à peu à faire cas de nos régions et de nos savants, et à réaliser que nous étions très différents de ce qu'ils avaient jusqu'alors pensé de tous les royaumes étrangers, vus comme barbares et en aucune manière comparables à eux<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> « [...] l'istesso Governatore comandó al P. Matteo, che già sapeva qualche cose delle loro lettere, che gli voltasse quel Mappa con tutte le annotationi che in esso vi erano, perché lo voleva far stampare e comunicarlo con tutta la Cina; con che i Cinesi gliene resterebbero molto obbligati ». Ricci, *Della entrata*, p. 143.

<sup>53</sup> « esser tutto il mondo barbaro e inculto in sua comparatione » / « gli piú savij, vedendo sí bello ordine de' gradi paralleli e meridiani, con la linea dell'equinoctiali, tropichi », *id.*, p. 145.

<sup>54</sup> « Con queste cose e col parlare de' Padri delle nostre scientie, assai piú fundate che le loro, vennero puoco a puoco tutti a far concetto della nostra terra et de' nostri letterati e gente esser assai diverso di quello che loro sino a questo tempo avevano pensato di tutti regni forastieri esser barbari, e che in nessuna cosa si potevano comparare con loro », *id.*, p. 176-177.

Pour espérer être écouté des Chinois, affirme Ricci, il faut commencer par leur démontrer que, sur le plan scientifique, ils ont quelque chose à apprendre des missionnaires. La science – en premier lieu la science géographique – constitue ainsi, selon lui, la première étape par laquelle les jésuites ont gagné en autorité auprès de leurs interlocuteurs; une autorité sans laquelle ils ne pourraient leur faire accepter le message chrétien. Pour Ricci, ce qui risque de mettre en péril la mission, c'est précisément la diffusion hâtive de ce message :

En ces commencements, pour ne pas attirer les soupçons de ces gens avec cette nouveauté (*i.e.* le christianisme), les Pères ne parlaient pas très clairement de notre sainte loi dans leurs prédications, mais s'employaient plutôt, dans les moments où ils n'avaient pas de visites, à bien apprendre leur langue, leurs lettres et leurs coutumes, ainsi qu'à gagner les âmes des Chinois et à les émouvoir par leur vie bonne et exemplaire, ce dont les discours étaient incapables et ce que le temps ne leur laissait [de toute façon] pas l'occasion de faire<sup>55</sup>.

La période à laquelle renvoie ce passage correspond à la fin de l'année 1583, soit quelques mois à peine après l'installation officielle des deux missionnaires italiens à Zhaoqing. « Les Pères », ici, ce sont donc Ricci et Ruggieri. Or, quand on se souvient des *Conseils* de Ruggieri, on peine à croire que ce dernier, si enthousiaste à l'idée de séduire les Chinois en leur présentant « cet admirable mystère de l'Incarnation et de la Passion » par de « bons arguments » (voir *supra*, p. 270), ait accepté de ne pas parler « très clairement » de la doctrine chrétienne. Ainsi, alors que pour Ruggieri, les recherches scientifiques de son confrère ont mis Wang Pan « dans une grande colère », Ricci estime que les prédications de son aîné sont susceptibles d'« attirer les soupçons » des Chinois, et donc d'exposer les missionnaires à une expulsion du Céleste Empire.

<sup>55</sup> « In questi principij per non mettere qualche suspitione a queste gente con questa novità non trattavano i Padri molto chiaramente di predicare la nostra santa legge, ma più tosto se impiegavano, nel tempo che di ricevere le visite gli restava, in imparare bene la loro lingua, le loro lettere e cortesie, e guadagnare gli animi de' Cinesi, e moverli con la buona vita et esemplare a quello che né con la lingua potevano, né il tempo gli dava agio di fare », *id.*, p. 133.



Que les deux pionniers de la mission aient des conceptions fondamentalement distinctes de l'évangélisation de la Chine, cela ne fait plus aucun doute. Il semble par ailleurs assez clair que Ricci passe sous silence les différends qu'il a eus avec son confrère. On ne comprend toutefois pas encore bien pourquoi il prend tant de soin à disqualifier une méthode qui, somme toute, a été complètement écartée au profit de la sienne. Un détour par les écrits jésuites publiés avant sa mort apportera quelques éléments de réponse.

Du Jarric et Guzmán ne font aucune mention de la mappemonde de Ricci. Ils évoquent par contre longuement et à plusieurs reprises le catéchisme de Ruggieri et ne tarissent pas d'éloge à l'égard de ce texte. L'historien français semble même y voir la garantie du succès de l'évangélisation de la Chine :

Les Mandarins ayant veu ce petit eschantillon (*i.e.* le catéchisme), disoyent haut et clair, que c'estoit une loy toute celeste et divine, et ses commandemens conformes à la raison, qu'il n'y avoit rien à redire; concluans qu'il n'estoit pas possible, que ce fust une invention des hommes, mais une chose venüe du Ciel<sup>56</sup>.

Ce discours rapporté vraisemblablement construit de toute pièce – prêté qui plus est aux mandarins lettrés – atteste que l'*Histoire* de Du Jarric fait écho au point de vue de Ruggieri sur l'évangélisation de la Chine. Les « Mandarins » qui ont lu le catéchisme – et donc découvert les mystères de l'Incarnation et de la Passion – auraient apparemment été convaincus par les « bons arguments » par lesquels Ruggieri présente la doctrine chrétienne et ses mystères, n'y trouvant « rien à redire ». À la lecture de ce propos, qui fait suite aux longs chapitres ethnographiques où les mandarins sont décrits comme tout puissants et très influents sur le peuple, on est amené à croire que le catéchisme de Ruggieri suffira à convertir toute la Chine. Guzmán, bien qu'il s'y attarde moins, évoque également ce catéchisme et précise que Ruggieri a entrepris de le diffuser parce qu'il estimait que les Chinois « étaient déjà bien

<sup>56</sup> Du Jarric, Livre IV, chap. 24, p. 645.

disposés pour entendre [la] doctrine »<sup>57</sup> chrétienne. Un chapitre entier est par la suite consacré au succès « immédiat » du message évangélique dans l'Empire du Milieu. Grâce à son catéchisme et à ses prédications, Ruggieri, affirme Guzmán, a multiplié les amitiés intimes avec les puissants. Un lettré anonyme aurait même entrepris de prêcher ses compatriotes :

Ce lettré a commencé à faire des sermons, et comme il était si habile et savant, une infinité de personnes venaient l'écouter ; il prêchait avec tant de ferveur qu'il s'échauffait comme une braise et disait d'une voix forte : « Oh, Chinois aveugles qui avez la lumière et la vérité dans vos maisons et ne les voyez pas ». Quelques-uns s'en retournaient avec le désir d'être chrétiens [...]»<sup>58</sup>.

Et Guzmán d'ajouter que les Chinois qui passaient devant la « Grande Croix » exposée à l'entrée de la résidence des pères s'agenouillaient et disaient : « De là nous est venu le Salut et tout le bien »<sup>59</sup>. Nulle trace, évidemment, chez Ricci, de ce mystérieux prédicateur lettré ni de ces fervents Chinois déjà conscients que le Christ est mort pour les sauver.

Il y a cependant une part de vérité dans les divers chapitres de ces *Histoires* jésuites qui rendent compte de l'intérêt des Chinois pour les prédications de Ruggieri, même si les enjeux apologétiques de ces deux œuvres tendent manifestement à susciter l'enthousiasme du lecteur par plusieurs exagérations. Une vérité que Ricci connaît également, mais dont il ne fait part qu'à demi-mots dans ses *Mémoires* : une partie du peuple – et même certains

<sup>57</sup> « la gente estaba ya bien dispuesta para oír su doctrina ». Guzmán, Libro IV, cap. XVIII, p. 195.

<sup>58</sup> « Comenzó este letrado las pláticas, y como era tan hábil y docto en sus ciencias, acudia infinita de gente á oírle ; predicaba con tan grande fervor, que se encendia como una brasa y deci á grandes voces, loh chinas ciegos que teneis la luz y verdad en vuestras casas y no la conoceis ! Movíanse algunos con deseo de ser cristianos [...] ». Guzmán, Libro IV, cap. XX, p. 196. Du Jarric fait également référence à ce lettré qui « affectionnoit particulièrement le Pere Roger » (p. 644) et qui « preschoit avec une telle ferveur, qu'il faisoit esmerveiller les Peres mesmes : s'excitant soy mesmes, et les auditeurs, à la detestation des pechez et des erreurs, esquels ils avoyent vescu iusqu'à lors ». Livre IV, chap. XXIV, p. 646.

<sup>59</sup> « De allí nos vino la salvacion y todo el bien ». Guzmán, p. 196.

puissants mandarins – témoigne de l'intérêt pour le christianisme et pour les missionnaires, en vertu des pouvoirs surnaturels qu'ils leur prêtent. Ricci ne cache pas qu'on vient parfois à lui pour connaître les secrets de l'alchimie ou de l'immortalité, pour obtenir la guérison d'un proche ou la naissance d'un enfant mâle, mais il renonce catégoriquement d'user de ce moyen pour introduire le christianisme en Chine et refuse surtout, dans son récit, de laisser le lecteur s'enthousiasmer pour ces « mauvaises raisons » qui conduisent certains Chinois – et surtout certains lettrés – à s'intéresser à la foi chrétienne. La confrontation des divers récits qui retracent la relation qu'entretiennent les missionnaires avec leur premier protecteur, Wang Pan, s'avère particulièrement instructive à cet égard.

### Wang Pan et les jésuites

Tous les écrits jésuites s'accordent à considérer que Wang Pan a joué un rôle crucial dans l'aventure jésuite en Chine par la protection qu'il a accordée aux missionnaires dans les premières années qui ont suivi leur arrivée sur le continent. Ils n'expliquent toutefois pas tous de la même manière pourquoi ce mandarin, d'abord préfet (*zhifu*) de Zhaoqing (1581-1584) puis promu gouverneur (*Linxi dao*) des provinces du Guangdong et du Guangxi, décide de favoriser la mission ni pourquoi, quelques années plus tard, il lui retire soudainement son soutien.

Il est tout à fait naturel, on l'a dit, que le récit riccien ne rende pas compte de tous les événements survenus en près de trente ans. La lecture d'autres écrits sur les premières années de la mission révèle toutefois que Ricci omet de raconter des faits manifestement importants. En d'autres termes, Ricci ne semble pas user de l'ellipse uniquement pour passer sur des événements jugés anodins, mais aussi pour dissimuler ceux qui ne correspondent pas à l'image de la mission qu'il entend faire voir à son lecteur. On trouve plusieurs de ces ellipses « suspectes » – ou de ces mensonges par omission – dans le récit qui retrace la relation que les jésuites entretiennent avec Wang Pan, leur premier protecteur en Chine continentale. Ricci n'évoque par exemple absolument pas les raisons pour lesquelles ce haut représentant de l'élite lettrée de Zhaoqing a commencé à s'intéresser aux jésuites.

Enfin accepté officiellement en Chine continentale grâce aux bons soins de Wang Pan, Ricci, d'habitude toujours prompt à invoquer l'habileté des missionnaires, met cet événement sans précédent sur le seul compte de la miséricorde divine :

Il ne s'était pas encore écoulé une semaine entière depuis le retour des deux Pères à Macao quand arriva de Zhaoqing un serviteur du palais du vice-roi (*i.e.* Guo Yingpin) avec une lettre patente du gouverneur de la région de Zhaoqing (Wang Pan), qui réside dans la même ville que le vice-roi. Dans cette lettre, il convoquait les Pères de la Compagnie à son palais pour leur donner l'occasion de construire une maison et une église. Le motif pour lequel ils ont obtenu [cette permission] avec tant de facilité de la part du vice-roi, qui avait fait savoir tout le mal qu'il pensait de la présence des Pères en Chine dans son édit, et du gouverneur, qui n'avait jamais vu les Pères, est toujours resté inconnu des nôtres. Ils en ont seulement déduit que l'heure avait sonné où la miséricorde divine voulait tourner les yeux vers ce pauvre royaume et ouvrir de sa main puissante la porte jusqu'alors fermée aux prédicateurs du saint Évangile, afin qu'ils puissent y répandre la foi chrétienne<sup>60</sup>.

Ricci relate par la suite l'octroi du permis tant attendu puis revient à nouveau sur cet heureux retournement de situation, rappelant qu'il « semblait davantage venir du Ciel que des actions humaines » (« pareva più venire dal Cielo, che per opra humana »). Le lecteur n'en saura pas davantage sur cet événement, qui, bien que déterminant, est prétendument « toujours resté inconnu » des « Pères ». On notera que « les Pères » mentionnés ici ne sont encore que deux et que, alors que l'un affirme tout ignorer des

<sup>60</sup> « Non era anco passata una settimana intiera doppo la ritornata de' duoi Padri a Maccao, quando di Sciaochino arrivò quivi un servitore del Palazzo del Viceré con una patente del Governatore della Regione di Sciaochino, che risiede nell'istaessa Città dove sta el Viceré, nella quale chiamava i Padri della Comagnia al suo palazzo per dargli luogo di far quivi Casa e Chiesa. Il come questa venne e si ottenne con tanta facilità dal Viceré, che nel suo editto aveva detto mal dello stare de' Padri nella Cina, e dal Governatore che mai aveva visto i Padri, non potero mai i nostri spaere, ma solo pensorno esser già arrivata l'hora, nella quale la Divina misericordia voleva voltare gli occhi sopra questo misero regno, e con una potente mano aprire la porta sì serrata ai predicatori del Santo evangelio, accioché potessero seminare in esso la fede Christiana ». Ricci, *Della entrata*, p. 125.

motifs qui ont conduit Wang Pan à favoriser les missionnaires, l'autre semble tout connaître des dessous de l'affaire. Car Ruggieri, lui, raconte l'histoire en détail. Wang Pan, marié depuis plus de trente ans avec la même femme et en ménage avec deux concubines, « était stérile et incapable d'avoir des enfants mâles, ce qui représente une grande honte dans ce royaume »<sup>61</sup>. Voyant arriver ces religieux au Dieu prétendument tout-puissant, Wang Pan les convoque pour leur proposer un marché :

Il fit appeler les pères pour leur dire que s'ils priaient Dieu pour lui, il mettrait tout son soin et tout son zèle pour trouver des lois et des raisons qui leur permettraient de demeurer dans ce royaume<sup>62</sup>.

Tout juste « neuf mois » après cet entretien (« non passorno gli nove mesi », f. 30v°), l'épouse légitime de Wang Pan met au monde un premier fils, alors que le gouverneur de Zhaoqing a déjà honoré sa promesse en mettant à la disposition des jésuites « un lieu très grand et très confortable pour y construire maison et église »<sup>63</sup>. L'année suivante, affirme Ruggieri, un second fils (« un'altro mascolo ») voit le jour et, depuis lors, « le gouverneur a toujours été un protecteur affectueux pour les pères »<sup>64</sup>. Ruggieri, comme Ricci dans ses *Mémoires*, attribue ce retournement du sort, aussi heureux qu'inattendu, à la toute-puissance divine, mais, contrairement à son confrère, il dévoile que le premier succès de la mission est d'abord dû au fait que les Chinois prêtent des pouvoirs surnaturels aux jésuites. Le silence de Ricci à ce sujet est à mon sens des plus significatifs. Ricci ne saurait avoir oublié les événements relatés par Ruggieri. Il ne saurait non plus les avoir considérés comme anecdotiques ou secondaires dans l'histoire de la mission. S'il n'y fait aucune référence, c'est plutôt parce

<sup>61</sup> « il gouern.<sup>re</sup> era sterile [29v] et inhabile à far figlj; il che si reputa in grande vergogna in quel Regno ». Ruggieri, *Relatione della Cina (1577-1591)*, ARSI, *Jap.-Sin.* 101, f. 29r°-v°.

<sup>62</sup> « ma'dò à chiamar gli padri dice'doli che pregassero Iddio per luj che esso porebbe ogni diligeza et studio p. trouar legge et ragioni che potessero habitar in quel Regno », *id.*, f. 29v°.

<sup>63</sup> « sito ampliss.<sup>o</sup> et comodiss.<sup>o</sup> p. farsi casa et chiesa », *id.*, f. 30r°.

<sup>64</sup> « questo gouern.<sup>re</sup> semp. fu affetionato et protettore degli padri », *id.*, f. 31r°.

qu'ils révèlent l'existence d'une alternative à sa conception de l'évangélisation de la Chine. Pour enraciner le message chrétien dans le grand empire, il est à ses yeux primordial – la mise en évidence des « dangereuses ressemblances » entre bouddhisme et christianisme en témoigne déjà (voir chapitre 3) – de le présenter par des arguments raisonnables, c'est-à-dire de le faire accepter pour ce qu'il a de conforme à la raison et à la loi naturelle. Séduire les Chinois par les cérémonies fastueuses et les miracles divins, c'est exposer le christianisme à devenir une croyance superstitieuse parmi tant d'autres, dans laquelle chacun chercherait un moyen d'obtenir ce qu'il souhaite. Pourtant, que Ricci le veuille ou non, les premiers Chinois qui s'intéressent aux missionnaires et à leur message y sont poussés par ces raisons mêmes. Ils sont par ailleurs tous, à l'instar de Wang Pan, partisans de la doctrine bouddhiste et, celle-ci ne répondant pas complètement à leurs attentes ou à leurs demandes, ils se tournent vers le christianisme, espérant que ce Dieu tout-puissant dont ils n'ont qu'une vague idée comblera leurs désirs.

Ronnie Po-Chia Hsia a en effet montré que la période à laquelle Ruggieri et Ricci arrivent sur le continent correspond à un renouveau du bouddhisme, en particulier dans certaines provinces du sud, et que Wang Pan était lui-même un « bouddhiste dévot »<sup>65</sup>. C'est là une information de première importance à l'égard du succès de la méthode de Ruggieri. En exhibant la dimension surnaturelle du christianisme, en cherchant à concurrencer la doctrine bouddhiste sur son propre terrain, le « moine de l'Occident »<sup>66</sup> a su séduire certains interlocuteurs. Wang Pan en est l'exemple le plus emblématique. Po-Chia Hsia rappelle d'ailleurs que, durant leur séjour à Zhaoqing, les deux missionnaires sont perçus comme les « porteurs des plus récents enseignements religieux en provenance de l'Inde, qui ont donné lieu à

<sup>65</sup> R. Po-Chia Hsia a découvert des sources chinoises qui démontrent que Wang Pan était non seulement partisan du bouddhisme, mais qu'il a également fait construire de nombreux temples et pagodes au cours de son mandat (voir en particulier *op. cit.*, p. 90-92).

<sup>66</sup> Par opposition à Ricci qui, dès son installation dans les cours royales, cultive une réputation de *Xiru*, c'est-à-dire « lettré d'Occident ».

une nouvelle école du bouddhisme »<sup>67</sup>. Leur vêtement y est sans doute pour quelque chose, mais on voit désormais que Ruggieri a tout fait pour entretenir cette assimilation notamment par son catéchisme – et que celle-ci a payé –, tandis que Ricci travaille à s’en défaire et, pour reprendre l’expression de Nicolas Standaert, à « se désidentifier » des bonzes<sup>68</sup>. On remarque surtout que, sans Ruggieri et sa méthode, les missionnaires n’auraient pas obtenu les faveurs de Wang Pan qui leur ont soudainement ouvert les portes de l’empire tant convoité. Les premières conversions opérées sont par ailleurs toutes dues, et même Ricci est forcé d’en convenir, aux affinités perçues par les néophytes entre bouddhisme et christianisme. Reste que si Ricci concède que leur statut de bonze a ouvert quelques portes aux jésuites, il s’emploie surtout, dans son récit, à mettre en lumière les inconvénients de ce statut ; des inconvénients totalement imperceptibles à la lecture de Guzmán et Du Jarric. Aucun de ces deux historiens ne fait référence à l’histoire de Wang Pan (probablement par ignorance), mais leurs récits chantent unanimement la méthode de Ruggieri. Les premières années de la mission sont marquées, on l’a dit, par toute une série de troubles et de heurts entre jésuites et Chinois. L’analyse comparée des *Histoires* de Guzmán, Du Jarric et Ricci révèle que les récits de ces troubles – et surtout leur agencement dans l’œuvre – sont soumis à des objectifs stratégiques précis, en particulier dans les *Mémoires*.

<sup>67</sup> « In short, during their years in Zhaoqing, Ruggieri and Ricci were seen as bearers of the newest religious teachings from India, who introduced a new school of Buddhism ». Hsia, *op. cit.*, p. 93.

<sup>68</sup> N. Standaert, « Le rôle de l’autre dans l’expérience missionnaire à partir de la Chine : l’identité jésuite façonnée par les Chinois », in *Tradition jésuite : Enseignement, spiritualité, mission*, éd. par E. Ganty, Michel Hermans et Pierre Sauvage, Presses universitaires de Namur-Bruxelles, Lessius, 2002, p. 123-125. Standaert n’évoque pas le rôle de Ruggieri dans ce processus d’assimilation. Pour lui, ce sont d’abord les Chinois qui ont assimilé les jésuites à des moines bouddhistes. Il démontre toutefois que c’est précisément pour se défaire de cette embarrassante assimilation que les missionnaires ont pratiqué ce qu’il appelle la « différence enflée » en choisissant la voie confucéenne. Or, parmi les divers écrits jésuites examinés dans ce chapitre, seul celui de Ricci témoigne de ce processus de « désidentification ». Guzmán et Du Jarric, nous allons le voir maintenant, semblent au contraire glorifier la confusion entretenue par Ruggieri.



## Calomnies et jets de pierre

Les deux premiers livres narratifs des *Mémoires* sont scandés par une succession d'échecs et de mésaventures qui obligent les missionnaires à faire demi-tour, à chercher de nouveaux appuis au sein de l'administration chinoise ou à se cloîtrer dans leur résidence. Les autres écrits jésuites qui traitent de la même période rendent également compte de la fragilité de la mission et des difficultés rencontrées par les pères. Or, si l'on retrouve souvent les mêmes événements d'un texte à l'autre, la façon dont ils sont racontés, les causes qui leur sont attribuées et l'ordre dans lequel ils apparaissent témoignent de leur fonction stratégique dans l'économie générale de la narration riccienne. Le récit du revirement de Wang Pan qui, peu avant le retour de Ruggieri en Europe, fuit soudainement les jésuites sans explications, et surtout le cadre narratif dans lequel ce récit s'inscrit me semblent significatifs à cet égard.

Précisons-le d'emblée, les raisons exactes (ou historiques) du brutal changement de comportement de Wang Pan à l'encontre des jésuites demeurent inconnues. Il n'est par conséquent nullement question ici de chercher à savoir qui de Ricci ou des autres écrivains à se pencher sur le sujet dit la vérité. On essaiera plutôt de comprendre comment les différentes narrations d'un même épisode et des événements qui l'encadrent sont dictées par des enjeux apologétiques précis.

Tout commence avec la promotion de Wang Pan au rang de *linxidao*, l'un des postes les plus prestigieux de l'administration provinciale; une promotion que tous considèrent, Ricci compris, comme entièrement bénéfique aux progrès de la mission. Protégés et favorisés par l'un des plus puissants mandarins des provinces du sud, les jésuites font entrer deux nouveaux confrères en Chine continentale, Antonio de Almeida et Duarte de Sande, et Ruggieri entreprend un voyage de reconnaissance avec le premier, plus avant, à l'intérieur des terres. Du Jarric consacre un chapitre entier à ce voyage (IV, 26, p. 651-657)<sup>69</sup> et précise, en fin

<sup>69</sup> Guzmán consacre pour sa part deux chapitres à ce voyage: le chapitre 23 relate le parcours de Ruggieri et Almeida entre Zhaoqing (« Jauquin ») et Shaoxing (« Chiquion ») et le suivant rend compte de leur séjour à Shaoxing. Comme le récit de Du Jarric ne présente pas de différences

de chapitre, qu'il tient ses informations d'« une lettre dattée du 8. Novembre 1586 » écrite par « le mesme Pere Roger »<sup>70</sup>, ainsi que d'Almeida, qui « a escrit tout ceci » (Du Jarric ne donne pas ici de références précises). Ricci, lui, relate ce voyage auquel il n'a pas participé en deux pages (II, 7, p. 152-154) et en conclut qu'il n'a été d'aucune utilité :

[Ruggieri et Almeida] ont saisi cette occasion pour parler à nouveau des choses de notre foi; mais rien n'a pu se faire, puisqu'aucun des deux Pères ne savait la langue chinoise et qu'ils avaient avec eux un interprète peu propre à cela, étant déjà vieux et peu alerte. Pour toute chose, ils ont converti à la foi le père du même *Lincitao*, qui était un vieillard très digne, lequel fut baptisé avec deux ou trois autres petits enfants qui étaient en danger de mort<sup>71</sup>.

Inutile d'analyser ce passage en détail pour comprendre que Ricci déconsidère complètement le voyage de ses confrères. Les deux missionnaires ne maîtrisent pas le chinois – cet argument est apparemment mobilisé à tout-va dans le discours riccien –, ils sont accompagnés d'un interprète incapable et finissent par convertir un vieillard, certes « très digne », et « deux ou trois autres petits enfants » mourants – un décompte approximatif qui en dit long, alors qu'il y a à peine une poignée de convertis en Chine, sur l'importance que Ricci accorde au nombre de ces conversions.

---

significatives par rapport à celui de Guzmán, nous ne prendrons ici en considération que le premier pour le confronter à celui de Ricci.

<sup>70</sup> Du Jarric, Livre IV, chap. 26, p. 657. La lettre en question a été éditée par Tacchi Venturi (« Sciaochin, 8 novembre 1586. Michele Ruggieri S.I. al P. Claudio Acquaviva », *Opere Storiche*, II, p. 446-449). J'ignore si Du Jarric a disposé de la même version de cette lettre, mais il est dans tous les cas certain qu'il a eu accès à d'autres sources d'information sur le voyage des deux jésuites, notamment la lettre d'Almeida, évoquée plus loin, que je ne suis pas parvenu à identifier. Il pourrait s'agir d'une lettre adressée à Duarte de Sande, datée du 10 février 1586 et mentionnée par Tacchi Venturi (voir *op. cit.*, p. 448, note 1).

<sup>71</sup> « Con questa occasione cominciorno anco a parlare delle cose della nostra fede; ma non si potette far niente, per nessuno de' doi Padri sapere la lingua Cinese, e menare un interprete non molto a ciò, per esser vecchio e puoco spedito. Con tutto convertittero alla fede il Padre dell'istesso *Lincitao*, che era un Vecchio assai grave, il quale fu battezzato con altri doi o tre putti, che stavano in pericolo di morte ». Ricci, *Della entrata*, p. 154.

Le récit de Du Jarric, on s'en doute, donne une tout autre portée à ce voyage, d'abord longuement décrit, étape par étape, puis présenté comme crucial à l'égard des progrès de la foi chrétienne en Chine. Almeida et Ruggieri, précédés de leur réputation, sont accueillis en grande pompe par les mandarins des diverses villes qu'ils traversent, accumulent des informations essentielles au travail d'évangélisation et arrivent dans la ville de « Chiquion » (Shaoxing), leur destination, où ils ont l'honneur d'être logés dans une annexe de la riche demeure du père de Wang Pan, pourvue de « deux chambres, un jardin, et un lieu fort propre pour y dresser une chapelle »<sup>72</sup>. Une fois installés, « tous les principaux presque de Chiquion, tant Mandarins, que autres gens lettrez, vindrent les bien-veigner, et mesmes quelques uns des plus grands Mandarins les inviterent à disner chez eux »<sup>73</sup>. Quant au père du *linxidao* qu'ils baptisent avant leur départ, c'« estoit un venerable vieillard, orné de plusieurs vertus morales et de grande science »<sup>74</sup>. Les deux missionnaires, précise Du Jarric, n'ont aucune intention de baptiser à tout-va et doivent opposer de nombreux refus car « il y en avoit beaucoup, qui desiroient recevoir le baptesme »<sup>75</sup>. Ils acceptent toutefois, en plus du père de Wang Pan, de « baptis[er] encore le fils d'un Lettré, qui estoit tenu pour un homme fort prudent et sage, et des plus savants du païs »<sup>76</sup>. Du Jarric raconte par ailleurs que Ruggieri, durant son séjour à Shaoxing, aurait refusé d'assister « aux funérailles de [la] mère » d'un grand mandarin, « alleguant que les prieres des Chrestiens ne servoyent de rien à ceux, qui n'avoyent servi durant leur vie le Createur et Seigneur de tout le monde »<sup>77</sup>. À travers cette information, Ruggieri apparaît ainsi comme le premier missionnaire jésuite qui se serait montré intransigeant à l'égard

<sup>72</sup> Du Jarric, IV, 26, p. 655.

<sup>73</sup> *Id.*, p. 655-656.

<sup>74</sup> *Id.*, p. 656.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.* Cette information n'apparaît pas dans la lettre de Ruggieri. J'ignore si Du Jarric l'a construite de toute pièce, s'il l'a trouvée dans la lettre d'Almeida ou ailleurs.

des rites funéraires chinois – une pratique, on le sait, tolérée par Ricci et appelée à devenir un sujet central de la querelle des rites.

Les différences entre les deux versions de ce même épisode de l'aventure sont frappantes. Ricci insinue que ses confrères entretiennent des dialogues de sourds avec leurs interlocuteurs, il multiplie les conversions faciles opérées durant le voyage et dépeint les baptisés de manière allusive et dépréciative. Du Jarric prétend quant à lui que les deux missionnaires reçoivent un accueil triomphal partout où ils passent, affirme que le père de Wang Pan a « été instruit et catéchéisé durant quatre mois » avant d'être baptisé<sup>78</sup> et qu'à part ce « venerable vieillard », le seul autre converti est « le fils d'un Lettré ». On ignore d'ailleurs, à la lecture de ce propos, si ce converti est encore un enfant et surtout si les qualités décrites (« fort prudent et sage, et des plus savants du pays ») sont celles du père ou celles du fils. L'ambiguïté de la phrase n'est sans doute pas due au hasard. Quoi qu'il en soit, entre la conversion d'un enfant « en danger de mort » et celle d'un membre d'une importante famille de mandarins lettrés, la différence est de taille. Ce sont toutefois moins ces différences factuelles et ponctuelles que les contextes narratifs dans lesquels le récit de ce voyage prend place qui sont, selon moi, les plus révélateurs.

Dans l'*Histoire* de Du Jarric, le voyage de Ruggieri à Shaoxing est, on l'a vu, un franc succès. C'est en outre l'ultime prouesse du missionnaire prodige puisque le retour triomphal de ce dernier à Zhaoqing est immédiatement suivi, dans le texte, de son départ pour Rome. On se souvient des raisons invoquées par Du Jarric pour expliquer ce départ: plus expérimenté que tous ses confrères, Ruggieri est tout naturellement choisi pour inciter le pape – et Philippe II – à organiser une ambassade auprès de Wanli. Le succès de Shaoxing fonctionne ainsi comme le dernier

<sup>78</sup> *Ibid.* Il s'agit là d'une exagération que Du Jarric reprend de la lettre de Ruggieri: « Après l'avoir catéchéisé durant quatre mois, je l'ai baptisé le jour de Pâques » (« Dopo di quatro mesi catechizato, lo battizaj nel dì di Pasqua ». *Opere storiche*, II, p. 448, note 1). Comme le signale Tacchi Venturi, les missionnaires sont arrivés dans cette ville provinciale le 25 ou le 26 janvier 1586 et, puisque Pâques a eu lieu le 6 avril cette année-là, ils ne sauraient avoir « catéchéisé » le père du gouverneur durant quatre mois, mais tout au plus durant deux mois.

épisode d'un parcours missionnaire sans tache censé justifier, par anticipation, le choix de la Compagnie. Après avoir été « invit[é] à dîner » par « les plus grands Mandarins » et avoir converti de puissants lettrés, qui d'autre que Ruggieri serait mieux à même de solliciter une ambassade et de revenir à sa tête pour convaincre Wanli de faire du christianisme une religion officielle de la Chine? Cette disposition suggestive des éléments du récit figure à l'identique chez Guzmán. Le plus remarquable, toutefois, est qu'elle semble inspirée de la lettre de Ruggieri adressée au Général. Dans cette lettre en effet, Ruggieri fait immédiatement suivre le récit de son séjour à Shaoxing par un plaidoyer en faveur d'une ambassade pontificale. Guzmán et Du Jarric ont ainsi pris quelque liberté par rapport à leur source commune en remplaçant la retranscription de ce plaidoyer par le récit du départ de Ruggieri. Les deux versions partagent la même logique: Ruggieri s'appuie sur le succès de Shaoxing pour convaincre le Général de soutenir le projet d'ambassade et les deux historiens prennent prétexte de ce même succès pour faire entendre au lecteur que le départ de Ruggieri n'a rien d'une éviction mais se présente au contraire comme une excellente opportunité pour le progrès de la mission.

Dans les *Mémoires*, trois chapitres entiers (Livre II, chapitres 8 à 10) s'intercalent entre le séjour de Ruggieri à Shaoxing et son départ pour Rome. Ces trois chapitres rendent tous compte de malheurs et de dangers vécus par les missionnaires. Tantôt victime et tantôt responsable, Ruggieri est toujours concerné dans cette série d'événements malheureux ou redoutables. Dès leur retour à Zhaoqing, raconte Ricci, les deux jésuites reçoivent l'ordre du gouverneur Zheng Yilin de repartir pour Canton. Ruggieri espère alors obtenir le soutien de Wang Pan, son plus fidèle protecteur dont il vient de convertir le père :

Le Père Ruggieri retourna dans sa résidence de Zhaoqing, mais le *linxidao*, après tout cela (*i.e.* la décision du gouverneur Zheng Yilin), commença à se soustraire à la conversation des Pères et à avoir peur; et il semble qu'il ait été avisé par ses gens qu'il n'était pas prudent de traiter autant avec des étrangers susceptibles de lui attirer des soupçons. Et il ne voulait plus qu'ils assistassent à son audience mensuelle, comme ils avaient l'habitude de le faire; il fit enlever son nom des deux

frontispices qu'il leur avait donnés; il le fit également effacer de la mappemonde du Père Matthieu qu'il avait fait lui-même imprimer; et en toute chose, il ne se montrait plus aussi agréable qu'avant envers les Pères<sup>79</sup>.

Éconduit par celui qui lui a ouvert toutes les portes depuis son arrivée en Chine, Ruggieri, raconte encore Ricci, se lance à la recherche d'autres soutiens. Il se rend alors à Guilin, une ville importante de la province de Guangxi, dans l'intention d'y rencontrer un parent du Wanli. Sa méconnaissance des coutumes chinoises lui vaut un nouveau revers :

Muni d'un beau présent, [Ruggieri] voulait entrer dans le palais pour rendre visite [à un parent du roi]. On lui fit savoir, par le biais d'un eunuque, qu'il devait d'abord rendre visite au vice-roi, qui résidait encore dans cette métropole, ainsi qu'aux autres mandarins, et qu'ensuite on le laisserait entrer.

Le Père alla rendre visite au vice-roi et à tous les autres mandarins, et tous lui firent un accueil très distant, démontrant qu'ils avaient des soupçons à son égard, et lui ordonnèrent, comme il était sur la route du mont Vutan, de ne pas s'arrêter davantage dans cette ville<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> « Il P. Ruggero ritornò alla sua residentia di Sciaochino, ma il *Linsitao*, dipoi di questo, si cominciò a ritraere dalla Conversazione de' Padri e aver paura; e pare che fu avisato da' suoi Paesani che non era prudentia trattare tanto con forastieri di chi si poteva tenere qualche sospitione. E così non volse che fussero più alla sua audentia tutte le lune, come solevano; fece togliere dalli doi frontispicij, che gli aveva dato, il suo nome; l'istesso fece si scancellasse dalla tavola del Mappamondo del P. Matteo, che egli aveva fatto stampare; et in tutte le cose non mostrava ai Padri sì buona cera come prima ». Ricci, *Della entrata*, II, 8, p. 157. Corradini estime qu'en plus de la mauvaise réputation des jésuites parmi les Chinois, un décret impérial – retiré par la suite – serait en partie cause de ce soudain revirement de Wang Pan. À la suite d'une sédition des moines bouddhistes, Wanli aurait ordonné la destruction des pagodes, ce qui aurait poussé le *linxidao* à se distancier des étrangers. Voir *id.*, p. 157, note 4.

<sup>80</sup> « Et portando seco un bello presente, voleva entrare nel suo Palazzo a visitarlo. Mandògli a dire, per via de un eunuco, che fusse prima a visitare il Viceré, che anco stava in quella Metropoli, et altri Mandarin, e dipoi gli darebbe entrata. / Andò il Padre a visitare il Vice Re e tutti gli altri mandarini, e tutti gli fecero molto puoca accoglienza, monstrando aver suspitione di lui, e comandandogli che, già che il suo camino era al monte Vutan, che non si ditenesse in quella Città ». Ricci, *Della entrata*, p. 158.

Par ce récit – en un sens exemplaire –, Ricci fait d'une pierre deux coups. Il rend compte de la nécessité absolue, pour tout missionnaire, de maîtriser les codes de la société chinoise et disqualifie, par la même occasion, les méthodes de son confrère. En d'autres termes, il met en scène les échecs de son compagnon pour faire l'apologie de sa propre méthode d'évangélisation. Ce procédé fonctionne presque comme une constante dans le récit riccien. Ricci semble en effet tirer parti de la fragilité de la mission et des troubles – souvent occasionnés par Ruggieri – pour valider, par anticipation, la nécessité d'une intégration des jésuites au sein de l'élite chinoise. L'ordre intimé ici par « tous les mandarins » à Ruggieri de poursuivre sa route vers le « mont Vutan »<sup>81</sup> obéit à cette même logique. Incapable de se placer sous la protection des mandarins – une protection indispensable au bon déroulement de la mission –, Ruggieri est sommé de quitter la ville (le lieu du pouvoir) et de passer son chemin en direction de montagnes où demeurent des moines, coupés du monde ou, du moins, de l'élite lettrée. Par cette narration rédigée plus de vingt ans après les faits, Ricci, alors au cœur du pouvoir et soutenu par une bonne partie de l'intelligentsia pékinoise, semble dévoiler l'avenir auquel aurait mené « l'autre voie », celle envisagée d'abord par son premier compagnon puis par d'autres confrères. Les missionnaires, s'ils avaient suivi Ruggieri, auraient sans doute opéré de nombreuses conversions, mais ils auraient également été condamnés à vivre comme les moines taoïstes, en marge de la société et toujours dépendants des caprices des mandarins locaux.

La suite du récit riccien ne fait que confirmer cette instrumentalisation des échecs de Ruggieri. À peine revenu de sa malheureuse expérience dans le Guangxi, Ruggieri est convoqué, avec ses confères, par Wang Pan qui leur demande de retourner à Macao. Au terme d'âpres négociations, Ruggieri et Ricci obtiennent que seul Duarte de Sande quitte le continent. Wang Pan leur fait toutefois savoir « que les mandarins de Canton lui dis[ent] toujours beaucoup de mal de la présence [des jésuites] dans ce pays » et « que le P. Ruggieri [a] mal fait de se rendre

<sup>81</sup> Le « mont Vutan » (Wudang) est un lieu sacré des moines taoïstes, encore plus déconsidérés, au sein de la société chinoise, que les bonzes.



dans la métropole du Guangxi »<sup>82</sup>. Les jésuites obtiennent donc de justesse le maintien de leur résidence à Zhaoqing, mais, cet obstacle à peine surmonté, ils se voient immédiatement confrontés à un nouveau malheur. Un néophyte du nom de Martin, à qui Ruggieri « faisait beaucoup de compliments afin de préserver le christianisme parmi tant de païens »<sup>83</sup>, diffuse une rumeur qui fait grand bruit dans toute la ville. À en croire Ricci, Martin aurait en effet prétendu « que le P. Ruggieri lui avait promis de lui enseigner [l'alchimie] à condition qu'il ne parlât de cela à personne »<sup>84</sup>. Empêtré dans son mensonge, Martin finit par prendre la fuite non sans voler un verre triangulaire – une « curiosité » occidentale que les jésuites ont l'habitude d'offrir en présent aux mandarins – dans la résidence des pères. Ces derniers dénoncent le larcin aux autorités de la ville qui finissent par capturer le coupable. Martin invente alors une nouvelle calomnie :

Se voyant pris et sans aucune excuse pour son délit, il voulut ajouter du mal au mal et, dans sa prison, il se mit d'accord avec ses amis, qui vivaient de tromperies, et fit mettre dans les quartiers de la ville des affiches qui accusaient le Père Ruggieri d'avoir commis un adultère avec une certaine dame<sup>85</sup>.

L'issue de l'affaire est heureuse. Ruggieri est blanchi et le voleur-calomniateur, condamné. En outre, contrairement aux autres épisodes analysés précédemment, Ruggieri est présenté comme une victime et n'est – explicitement du moins – nullement tenu pour responsable de cette mésaventure. Reste que, dans le récit riccien, ce nouveau malheur, qui met à nouveau la mission en péril, coïncide avec la dernière apparition de Ruggieri sur le sol

<sup>82</sup> « che i mandarini di Quantone sempre gli dicevano male della loro stata in quella Terra » / « che il P. Roggero aveva fatto male a ire alla Metropoli di Quansi ». Ricci, *Della entrata*, p. 161.

<sup>83</sup> « il P. Ruggero, che lo conosceva, gli faceva molte carezze, accioché tra tanti gentili, conservasse la Christianità ». Ricci, *Della entrata*, p. 162.

<sup>84</sup> « che il P. Ruggero gli aveva promesso insegnargliela con questa conditione che non parlasse con nessuno di questo », *ibid.*

<sup>85</sup> « Vedendosi preso e senza nessuna scusa del suo delitto, volse aggiungere male a male, e nello stesso Carcere si accordò con altri suoi amici, che vivano di inganni, e fece porre polise ne' Cantoni della città, nelle quali infamavano il P. Ruggero di un adulterio con una certa donna », *id.*, p. 164.

chinois. Le premier compagnon sort ainsi de l'aventure missionnaire par la petite porte après une série d'échecs qui découlent tous de mauvaises options stratégiques ou de maladresses politiques. Le départ de Ruggieri est de la sorte implicitement présenté comme un tournant dans le récit. Ricci devient la seule figure de proue de la mission – même si Duarte de Sande en est le supérieur officiel – et peut désormais imposer sa vision de l'évangélisation de la Chine. Plus personne ne se dresse sur le chemin de son ascension vers Pékin, si ce n'est les Chinois eux-mêmes. Une dernière anecdote vient sceller ce nouveau statut. Frustrés de ne pas voir arriver les sommes d'argent promises par le néophyte Martin, plusieurs habitants de Zhaoqing prennent la résidence jésuite d'assaut. Ils commencent par s'en prendre à un domestique africain (« un Cafro assai negro ») avant d'attaquer la résidence à jets de pierre (« fracassorno tutte le finestre ») et d'enfoncer le mur de la cour (« disfecero il muro del cortile »). Ricci tente alors d'aller à leur rencontre, mais « la pluie de pierres qu'ils jetaient sur lui était si importante, qu'il fut en danger d'être tué »<sup>86</sup>. Grâce à un geste salvateur, qui ne manque pas de rappeler la figure du Christ, Ricci, seul contre tous, met fin à l'émeute :

Pour finir, recommandant à Dieu cette sienne résidence, [Ricci] lui-même fit un fagot avec les cannes qui se trouvaient dans la haie du jardin, le chargea sur ses épaules, l'amena à l'endroit où ils avaient ouvert le mur et les pria de se servir [...]. Ces barbares restèrent si bouleversés par [ce geste], qu'ils cessèrent immédiatement de lancer des pierres; et, pénétrant dans la cour, ils prirent quelques morceaux de bois qui se trouvaient là par hasard, et sortirent tout de suite sans commettre d'autres dommages<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> « era sì grande la pioggia delle sassate che gli tiravano, che stette in pericolo di esser amazzato da loro », *id.*, p. 168.

<sup>87</sup> « Al fine, raccomandando a Iddio questa sua casa, egli fece un fascio delle cannucchie che restavano della fratta del Horto, se lo pose alle spalle e lo portò alla parte del muro che loro avevano aperto, e gli priegò che pigliassero quelli [...]. Restorno tanto commossi con questo quei barbari, che subito lasciorno di tirar più sassi; et, entrando nel Cortile, pigliorno alcuni legni, che a caso quivi stavano, e se ne uscirono fuora subito con essi senza far altro male », *ibid.*

Même après le départ de Ruggieri, Ricci continue à devoir réparer les torts occasionnés par les mauvais choix de son confrère. Après avoir maîtrisé la colère du peuple, il doit encore faire face à celle des « Anciens de Canton » (« gli Vecchi della Metropoli di Quantone »), lesquels ont rédigé une déclaration officielle, remise aux autorités, contre la présence des jésuites en Chine continentale. Ricci se rend alors auprès de Wang Pan, lui offre un présent selon la coutume chinoise et, avec l'approbation de ce dernier, rédige un mémoire en chinois contre l'accusation des « Anciens de Canton », dans lequel il explique « être déjà venu avec ses compagnons, sept ou huit ans plus tôt, après avoir parcouru plus de vingt mille lieues en mer, attiré par la renommée du bon gouvernement de la Chine »<sup>88</sup>. Surpris d'avoir à se défendre de semblables calomnies (« da difendere de simili calunnie »), Ricci demande que tous les éléments de l'enquête soient rassemblés pour que la vérité soit donnée au *Ciaiuuen* (i. e. le magistrat responsable de l'affaire, Cai Mengshuo de son vrai nom)<sup>89</sup>. Ce dernier donne pleinement raison à Ricci et met « un point final à cette calomnie si dangereuse » (« diede l'ultimo fine a questa sì pericolosa calunnia », p. 174). Le chapitre II, 11, qui commence par rendre compte du départ de Ruggieri (p. 170-171) avant de relater le triomphe de Ricci sur les « Anciens de Canton » (p. 172-174), sonne ainsi comme la renaissance de la mission. Les trois derniers paragraphes du chapitre en témoignent. Valignano, qui se trouve à Macao en cette période, est « avisé de cette heureuse issue » et organise « une grande fête avec tous les pères »<sup>90</sup>. Un nouveau missionnaire a par ailleurs déjà remplacé Ruggieri et les qualités que Ricci lui prête ne sont pas sans rappeler, en négatif, celles du précurseur banni. Francesco de Petris est en effet présenté comme un homme « plein de grâce dans la conversation » dont Ricci

<sup>88</sup> « diceva egli esser venuto con suoi compagni, già sette o otto anni inanzi, di sua terra, passando vintemila miglie e più in mare, alla fama del buon governo della Cina », *id.*, p. 174.

<sup>89</sup> « Per tanto lo priegava che pigliasse informazione di tutto quanto gli imponevano e desse la vera informazione al *Ciaiuuen* ». *Ibid.*

<sup>90</sup> « Il Padre Visitatore (i.e. Valignano) [...] avvisato del felice successo diede le debite gratie a Sua Divina Maestà e fece grande festa con tutti i Padri », *id.*, p. 175.

souligne de manière suggestive les dispositions à l'obéissance<sup>91</sup>. Ainsi, le nouveau venu ne risque pas de publier un catéchisme aux antipodes des conceptions apostoliques ricciennes et son art de la conversation laisse augurer le meilleur pour les relations entre jésuites et mandarins lettrés. Ruggieri, on le sait, n'emporte toutefois pas sa conception de l'évangélisation de la Chine dans sa tombe. D'autres – et en premier lieu Nicolò Longobardo – vont continuer à opposer une alternative à la méthode riccienne, mais l'historiographie jésuite des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles leur réservera à peu près le même sort qu'à Ruggieri.

### L'ÉPOPÉE RICCIENNE

Le départ de Ruggieri ne marque pas, loin de là, la fin des troubles et des dangers. Les derniers chapitres du livre II et tout le livre III se construisent encore autour d'une succession d'obstacles et de périls qui menacent sans cesse de réduire la mission à néant. La voie choisie par Ruggieri, en quelque sorte imposée par les autorités chinoises – l'assimilation des jésuites aux bonzes –, continue d'avoir des effets négatifs sur l'intégration des missionnaires dans la société et en particulier dans l'élite lettrée. L'implantation de la mission demeure ainsi extrêmement fragile jusqu'à l'adoption officielle du statut de lettré, qui marque une sorte de deuxième renaissance sur laquelle s'ouvre le livre IV. Cette fragilité, Ricci s'emploie à la mettre en lumière, toujours par le biais de stratégies de disposition significatives dont l'enjeu principal est de démontrer la priorité qui doit continuer d'être accordée aux activités de « pré-évangélisation ». Le chapitre II, 12 – qui fait suite au départ de Ruggieri – est là pour nous le rappeler. Sobrement intitulé « Du fruit que les nôtres faisaient dans la résidence de Zhaoqing » (« Del frutto che si faceva da' nostri nella residentia di Sciaochino »), ce chapitre, marqué par un enthousiasme sans précédent, passe en revue les causes de la

<sup>91</sup> « Era questo Padre di eminente virtù e molta gratia nella conversatione et aveva particolare vocatione a questa Impresa, ma non la voleva manifestare, accioché l'obedientia facesse di lui più liberamente quanto voleva. [...] e così subito si diede alle lettere e lingua della Cina con l'ajuto del P. Duarte che stava in Maccao con speranza di ritornar dentro », *ibid.*

renommée des jésuites auprès des mandarins, selon un ordre qui ne doit rien au hasard :

Beaucoup étaient attirés par la grande horloge et par les plus petites; d'autres par les belles peintures à l'huile ou imprimées; d'autres encore par divers instruments de mathématiques, les mappemondes et certaines choses précieuses de l'Europe.

Les livres [européens] aussi suscitaient l'émerveillement de tous par les reliures différentes des leurs, avec tant d'or et d'autres décorations; surtout les livres de cosmographie et d'architecture, où ils découvraient tant de royaumes et de provinces du monde entier ainsi que les belles et fameuses villes de toute l'Europe et d'ailleurs, avec d'autres grands monuments, palais, tours, théâtres, ponts et temples. À quoi s'ajoutaient encore les instruments de musique inconnus parmi eux<sup>92</sup>.

Viennent ensuite les sciences européennes dont l'auteur prétend qu'elles ont incité les lettrés à revoir leur perception indifférenciée des étrangers, jusqu'alors tous considérés comme « barbares » (paragraphe déjà cité, p. 284, note 53). À la suite de ces considérations, l'auteur ajoute :

Cela donna l'occasion aux Pères de commencer à parler de notre sainte foi chrétienne et, bien que les grands [mandarins] ne se convertissent pas si rapidement, ils en venaient à concevoir la Vérité et la sainteté de celle-ci, perceptible aussi bien dans la vie vertueuse des Pères que dans leur manière de traiter avec eux<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> « Molti erano attratti dall'Horiulo grande et altri piccoli; altri dalle belle imagini di olio et altre stampate; altri da varij instrumenti di Matematica, Mappamondi e cose artificiose che venivano di Europa. / I libri anco facevano maravigliare a tutti per la diversa ligatura delli loro, con tanto oro e altre galantarie, oltre il libri di Cosmografia e architectura, onde vedevano tanti regni e Provincie di tutto il mondo, le belle e famose Città di tutta Europa, e fuora di essa; con altri grandi edificij di Palazzi, torri, Theatri, ponti e Tempi. Dipoi anco vennero instrumenti musici mai da loro visti », *id.*, p. 176.

<sup>93</sup> « E con questa occasione cominciavano i Padri a parlare della nostra santa fede Christiana, alla quale, se bene i grandi non si convertivano così presto, non di meno venivano a far grande concetto della Verità e santità di essa, la quale vedevano rappresentata nella virtude de' Padri, che nel trattare con loro vedevano », *id.*, p. 177.

En quatre paragraphes succincts, Ricci résume son programme de « pré-évangélisation ». Il s'agit de commencer par séduire les lettrés au moyen des « curiosités » et des technologies occidentales pour les conduire ensuite à reconsidérer leur sentiment de supériorité culturelle en dévoilant « nos sciences ». Sans ces prémices, semble insinuer Ricci, inutile d'espérer que les lettrés parviennent à « concevoir la Vérité » du christianisme<sup>94</sup>. Mais Ricci entend d'abord entretenir la réputation des jésuites auprès des tenants du pouvoir et c'est en cela que les technologies et les sciences occidentales jouent un rôle primordial: « Grâce à ces choses, poursuit-il immédiatement, la résidence était pleine de personnes importantes toute la journée »<sup>95</sup>. La fréquentation et la renommée de la résidence sont essentielles « parce que les magistrats ne se rendent pas dans les demeures de particuliers, si celles-ci ne comptent quelque personne importante »<sup>96</sup>. C'est désormais l'autre face des activités de « pré-évangélisation », à savoir la constitution d'un réseau social, que découvre le lecteur :

<sup>94</sup> La diffusion des sciences occidentales a indéniablement permis aux jésuites de gagner en autorité auprès de l'élite intellectuelle. Je ne pense toutefois pas qu'on puisse parler, comme le suggère Joseph Needham, d'évangélisation par les sciences. Needham suggère en effet que les jésuites ont procédé à des démonstrations scientifiques pour prouver la vérité chrétienne. Il affirme par exemple que « chaque prédiction correcte d'une éclipse était une démonstration indirecte de la vérité de la théologie chrétienne » (« Every correct eclipse prediction was thus an indirect demonstration of the truth of Christian theology »; voir *Science and Civilisation in China*, « Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth » (vol. III), Cambridge University Press, 1959, p. 449). La science, si l'on s'en tient à ce qu'écrit Ricci, est un moyen d'obtenir une reconnaissance et une renommée, comme il l'affirme dans le chapitre examiné ici et comme il le rappelle dans sa lettre du 22 août 1608 au Général Acquaviva (voir Ricci, *Lettere*, p. 495-496). Elle permet également de réfuter le bouddhisme: « Et ainsi, en vérité, il advint que beaucoup, ayant appris nos sciences mathématiques, ont ri de la loi et doctrine des idoles » (« E nel vero così avvenne che molti, imparate le nostre scientie di Mathematica, si risero della legge e dottrina degli Idoli »; Ricci, *Della entrata*, IV, 5, p. 303). Mais Ricci n'établit jamais de lien explicite entre vérité de la science occidentale et vérité du christianisme.

<sup>95</sup> « Con queste cose stava tutto il giorno la casa piena di persone gravi ». Ricci, *Della entrata*, p. 177.

<sup>96</sup> « perché i Magistrati non vanno a casa di particolari, se non fusse qualche persona grave », *ibid.*

Grâce à [la fréquentation de la résidence par les mandarins], la renommée et la bonne réputation des Pères s'est répandue non seulement dans ces deux provinces (*i.e.* le Guangdong et le Guangxi), mais aussi dans toute la Chine, puisque tous ces mandarins étaient originaires d'autres provinces, ce qui n'était pas peu fructueux et nécessaire en ces commencements, vu que les Pères auraient par la suite à aller prêcher dans toutes les régions<sup>97</sup>.

Il apparaît évident que, si Ricci se voit souvent contraint de procéder « par tâtonnements » et par réaction, il élabore tout de même une stratégie à long terme qui tend à tirer profit du système administratif de l'empire. La délocalisation des mandarins et leur mutation triennale, déjà observées dans les descriptions pré-ricciennes, sont ici présentées comme le moyen de développer un réseau social indispensable aux progrès de la mission. Le récit des *Mémoires* montre en effet que les relations sont déterminantes en ce sens qu'il est impossible d'intégrer un groupe social sans y avoir été introduit ou d'acquérir une demeure sans avoir été présenté aux autorités locales, partout en Chine et en particulier dans la capitale dont l'entrée est contrôlée par les eunuques – et davantage encore, évidemment, lorsqu'on est étranger. Le narrateur-missionnaire l'a parfaitement compris, il se montre maître en la matière et s'emploie à le faire entendre à son lecteur. Il ajoute d'ailleurs, dans ce même chapitre II, 12, la liste des « personnes importantes » qui ont fréquenté la résidence de Zhaoqing et favorisé les missionnaires par la suite: Xu Daren, le futur *Shilang* de Nankin où les jésuites installeront leur troisième résidence, divers futurs gouverneurs de provinces et surtout Qu Rukui, fils d'un des plus illustres mandarins du pays et qui, sans exercer lui-même de charge administrative, est appelé à devenir le plus proche conseiller et collaborateur de Ricci. Le chapitre examiné ici recouvre ainsi une fonction singulière dans le récit. Il apparaît comme un moment pivot (entre l'avant et

<sup>97</sup> « Con questa occasione si sparse la fama e buon odore dei Padri, non solo per queste due Provincie, ma anco per tutta la Cina, essendo tutti questi mandarini di altre Provincie, che non era puoco frutto o puoco necessario in questo principio, avendo i Padri dipoi d'ire a predicare per tutte le altre parti », *ibid.*



l'après Ruggieri) et revêt, bien que sur un mode narratif, une fonction à la fois récapitulative et programmatique en proposant une mise à jour des priorités missionnaires. Il marque également le début d'une aventure héroïque qui va mener le narrateur de victoire en victoire jusqu'à son installation glorieuse au centre de la capitale. Les obstacles continuent à se dresser sur sa route, mais sa fine perception des codes de la société chinoise, sa renommée croissante et les soutiens toujours plus nombreux dont il bénéficie au sein de l'administration finissent systématiquement par l'emporter. Et le discours riccien semble mettre chaque obstacle et chaque victoire au service d'un double enjeu : l'héroïsation du missionnaire et l'apologie de sa méthode. Inutile de poursuivre la lecture très avant pour s'en rendre compte. Le livre II se conclut en effet sur un événement dramatique. Tous les missionnaires sont chassés du continent par le nouveau vice-roi de Zhaoqing (Liu Jiezhai), « un homme cruel, ambitieux et cupide »<sup>98</sup>. Ricci fait alors preuve de toute son habileté : il refuse qu'on lui rembourse les frais occasionnés par la construction de la résidence et obtient un document officiel et scellé attestant que « les Pères n'étaient pas renvoyés à cause d'un quelconque délit de leur part »<sup>99</sup>. Le lecteur ne tarde pas à découvrir l'efficacité de ce double geste puisque le livre III s'ouvre sur un complet retournement de situation :

Se trouvant donc sur les navires qui les avaient ramenés de Zhaoqing en attendant l'*Haidao* qui devait les accompagner à Macao, ils virent arriver à toute allure, le jour suivant, une petite embarcation sur laquelle se trouvait une ambassade envoyée par le vice-roi [qui les pria] de revenir immédiatement à Zhaoqing [...] <sup>100</sup>.

<sup>98</sup> « uomo crudele, ambizioso et amico de danari », *id.*, p. 179.

<sup>99</sup> « In luogo di questi danari chiese il Padre al Luocotenente una fede col suo sigillo di come i Padri non erano mandati da lì per nessuno loro delitto », *id.*, p. 187.

<sup>100</sup> « Stando dunque nelle barche, ne' quali erano venuti da Sciaochino, espatando l'*Haitao* per andare a Maccao, il giorno seguente doppo la loro arrivata videro venire molto in fretta una fusta leggiera alla loro barca con una imbasciata da parte del Viceré che ritornassero i Padri subito a Sciaochino », *id.*, p. 191.

La raison de ce revirement est tout de suite expliquée. Le vice-roi, craignant de se voir accusé de « grande injustice » pour avoir puni et volé des innocents, est revenu sur sa décision pour ne pas mettre son poste en péril. Là encore, le processus d'héroïsation du missionnaire coïncide avec l'apologie d'une méthode. Ricci ne manque pas de souligner qu'il vient de sauver la mission: « si [les Pères] [étaient] retourn[és] à Macao, il [aurait été] difficile, et même humainement impossible, d'obtenir une seconde fois un permis de résidence »<sup>101</sup>. L'anecdote confirme par la même occasion que les missionnaires ont tout intérêt à maîtriser les codes d'un système politique conçu pour faire triompher la justice.

L'analyse des derniers chapitres du livre II et de l'ouverture du livre III à laquelle nous venons de procéder suffit à mettre en lumière les stratégies discursives – et surtout les stratégies de disposition – par lesquelles Ricci tend conjointement à se construire un éthos de héros et à valider sa conception singulière de l'apostolat. Le détour par les histoires de mission publiées avant la mort de Ricci confirme cet état de fait. Dans le récit riccien, la série de troubles examinée plus haut apparaît comme la conséquence des mauvais choix politiques et apostoliques de Ruggieri, auxquels seule la fine perception du fonctionnement de l'administration chinoise du narrateur-missionnaire a pu remédier. Chez Du Jarric, c'est tout le contraire qui se produit: les troubles semblent découler directement de l'absence de Ruggieri. D'abord, la persécution des « Anciens de Canton » fait immédiatement suite au départ du précurseur, ce qui suggère un rapport de cause à effet entre les deux événements (voir IV, 27, p. 658). La suggestion est d'autant plus forte que Ruggieri est présenté, tout au long des chapitres précédents, comme le garant de la mission. Il en va de même de l'épisode du bannissement des missionnaires, raconté sans transition dans le chapitre suivant. Du Jarric passe non seulement sous silence le défilé de « personnes importantes » à la résidence de Zhaoqing et l'attrait des lettrés pour les « sciences » européennes, il propose aussi une version sensiblement différente des tractations avec le nouveau

<sup>101</sup> « Se una volta ritornavano a Maccao, sarebbe difficile, o anco humanamente impossibile, un'altra volta aver licentia per entrare », *ibid.*

vice-roi. D'abord, ce sont « les Pères » qui refusent le dédommagement du vice-roi, et pas seulement Ricci. Ensuite, les jésuites ont recours, dans cette affaire, à un « trucheman, qui estoit Chinois (car encore bien que les Peres sceussent passablement parler le langage du païs; toutefois quant ils traictoyent avec les plus grands Mandarins de chose d'importance, ils se servoyent d'interprete, afin d'exposer plus proprement ce qu'ils vouloyent dire) »<sup>102</sup>. Enfin – et surtout –, après un premier refus, les jésuites finissent par accepter l'argent :

Au reste [le Tutan] (chargé de l'affaire par le vice-roi) fust si aise de ce que les Peres avoyent receu cet argent, et luy avoyent obey en cela, qu'estant en la mesme saison venu un Mandarin de la ville de Xauchéo, pour le visiter, il luy dict, qu'il en amenast quant et soy les Peres, et leur donnast un bon logis en la ville de Xauchéo<sup>103</sup>.

Alors que le récit riccien fait état d'un véritable bras de fer entre les autorités politiques et Ricci – dont la victoire assure la survie de la résidence –, *l'Histoire* de Du Jarric passe non seulement cet affrontement sous silence, mais suggère aussi que c'est pour avoir « receu cet argent » et « obey » que les missionnaires ont obtenu gain de cause. Ainsi, si Du Jarric ne rend pas compte du génie politique de Ricci, il laisse aussi entendre qu'après sept ans de présence jésuite en terre chinoise, les rapports de force demeurent complètement inchangés. Les missionnaires, toujours dépendants d'un « interprete », apparaissent complètement passifs et tous leurs faits et gestes semblent dictés par les caprices des mandarins. Ricci, lui, ne nie évidemment pas cette soumission aux autorités chinoises. Il dévoile au contraire que son apostolat est conçu pour démontrer aux Chinois que le christianisme ne risque en rien de subvertir leur système socio-politique et qu'il peut même le renforcer. La description de la « loi des lettrés », analysée dans le troisième chapitre, en est le meilleur exemple. Ricci s'emploie toutefois à mettre en évidence, dans le récit missionnaire, que les rapports de force s'équilibrent progressivement au fil de son ascension vers Pékin – ou du moins qu'il parvient de mieux en

<sup>102</sup> Du Jarric, Livre IV, chap. 28, p. 669.

<sup>103</sup> *Ibid.*

mieux à se faire entendre des autorités – et la narration de ce bras de fer remporté contre le vice-roi constitue une étape importante de ce processus. En somme, plus le narrateur se montre habile dans ses négociations politiques, plus il parvient à s’approcher de la capitale. L’axe nord-sud qui se dessine entre Macao et Pékin a donc également une fonction symbolique puisqu’il fait figure de baromètre dans le récit : chaque pas vers le nord est présenté comme la conséquence d’un succès, chaque pas vers le sud comme celle d’un échec.

Cette attraction exercée par la Cité impériale, Ricci s’emploie à lui donner un sens qui dépasse les simples considérations politiques. Il la place même sous le signe de la volonté divine. C’est là un élément primordial dans la construction de l’éthos du héros-missionnaire. Il importe en effet à Ricci de toujours rappeler à son lecteur que les activités scientifiques et sociales qu’il mène et auxquelles le récit ne cesse de faire allusion sont tournées vers « une plus haute fin » et dictées par une foi profonde. Si son génie politique l’amène à donner une priorité quasi absolue aux activités profanes sur les activités strictement apostoliques, il semble ressentir le besoin de montrer que Dieu se porte garant de cette voie insolite – ou du moins qu’elle procède d’une inspiration divine. C’est là en quelque sorte la justification ultime de son apostolat intellectuel. Plusieurs passages du récit en témoignent, mais c’est sans doute la narration singulière d’un rêve, survenu sur le chemin de Nanchang, qui en rend le mieux compte :

Se trouvant déjà proche de la métropole de Jiangxi, toute la journée, [Ricci] était tout pensif de ce qu’il avait à faire, [quand] un homme inconnu lui apparut en rêve sur ces chemins et lui dit : « Vous allez là-bas dans l’intention de mettre fin à l’ancienne religion de ce royaume et de la remplacer par une nouvelle ? » Le Père, qui à cette période se gardait bien de révéler à quiconque son intention de propager notre sainte loi, dit : « Êtes-vous Dieu ou le diable pour savoir cela ? » L’autre répondit : « Je ne suis pas le diable, mais Dieu ». Alors le Père, qui se trouvait devant celui qu’il désirait tant rencontrer pour se lamenter, se prosterna aussitôt à ses pieds et dit : « Seigneur, puisque vous connaissez mon dessein, pourquoi ne m’aidez-vous pas ? » Et il demeura à ses pieds en commençant à

sangloter. Alors le Seigneur commença à le consoler et à lui dire qu'il lui serait favorable dans les [deux] cours<sup>104</sup>.

L'usage systématique de la troisième personne du singulier dans les livres narratifs, s'il a pour fonction première de conférer au texte le statut de chronique historique, permet également au narrateur de se mettre en avant et, en l'occurrence, de rédiger des bribes de ce qui pourrait devenir sa propre hagiographie. Ce qui apparaît de prime abord comme une stratégie d'effacement fonctionne ainsi comme un instrument efficace d'auto-exaltation. Un autre procédé rhétorique participe ici de cette même fonction, à savoir le recours au discours direct. Les paroles divines nous sont données telles que Ricci les a entendues et la présence du « Seigneur » sur le chemin de Nanchang apparaît en ce sens plus palpable. Dieu descend sur terre pour « consoler » le missionnaire. Il lui montre surtout la voie à suivre, comme il l'avait fait pour Ignace, alors en route pour Rome, quelques décennies auparavant, également à l'occasion d'un rêve. Dans l'autobiographie du fondateur de la Compagnie, revue et complétée par son successeur Diego Laínez, le message divin adressé à Ignace est sensiblement identique. Comme Ricci, Ignace appréhende son entrée dans la capitale et Dieu le rassure en ces termes : « Je vous serai favorable à Rome »<sup>105</sup>. Cette apparition survenue à La Storta joue, dans le récit ignacien, un rôle essentiel puisqu'elle conforte le père des jésuites dans sa décision de gagner Rome pour y

<sup>104</sup> « Stando già presso alla Meetropoli di Chiansi assai pensativo tutto il giorno di quello che aveva da fare, gli parve di vedere in sogno un huomo sconosciuto, che in quei Camini gli disse: « E voi andate per qua con disegno di spegnere l'antica religione di questo regno e porre in esso un'altra nova? » Il Padre, che in questo tempo si guardava molto di scoprire a nessuno questa sua intentione di seminare la nostra santa legge, disse: « O voi sete Iddio o il Diavolo che questo sapete ». Rispose lui: « Non sono il Diavolo ma Iddio ». Allora il Padre immantenente, come chi aveva incontrato uno che desiderava incontrare per lamentarsi di esso, si prostrò a' suoi piedi e disse: « Signore, poichè sapete questo mio disegno, perchè non mi agiutate? » e cominciando dirottamente a piangere se ne stava ai suoi piedi. Allora Cominciò il Signore a Consolarlo e dirgli che nelle Corti gli favorirebbe ». Ricci, *Della entrata*, p. 244.

<sup>105</sup> « Ego pro vobis Romae propitius ». *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, « Didaci Lainez Adhorationes (1559) », in *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Romae, IHSI, 1951, p. 133.

fonder la Compagnie de Jésus. De même, le rêve de Ricci valide l'attraction quasi obsessionnelle du missionnaire pour Pékin et annonce que le destin de l'évangélisation de la Chine se jouera dans la capitale. Or, comme le constate déjà Po-Chia Hsia, si ce récit est manifestement inspiré de la vision de La Storta pour « esquisser un parallèle entre le fondateur de la mission de Chine et le fondateur de la Compagnie de Jésus »<sup>106</sup>, il vise également – et peut-être surtout – à placer Ricci dans un rapport de filiation avec saint Paul. Le texte biblique revient à trois reprises sur la conversion de saint Paul. Alors qu'il se trouve aux portes de Damas pour persécuter les nouveaux chrétiens sur ordre des « grands prêtres » de Jérusalem, Paul – encore prénommé Saul – perçoit une lumière éclatante, tombe à terre et entend une voix qui lui reproche ses persécutions. Ne sachant pas qui s'adresse à lui, il demande : « Qui es-tu, Seigneur ? ». Paul, comme Ricci un millénaire et demi plus tard, ne parvient pas à identifier celui qui lui adresse la parole. Il lui pose alors la question, mais celle-ci, comme chez Ricci, laisse entendre qu'il sait déjà. Le Seigneur lui répond :

« Je suis Jésus, c'est moi que tu persécutes. Mais relève-toi, debout sur tes pieds ! Voici en effet pourquoi je te suis apparu : je t'ai destiné à être serviteur et témoin de la vision où tu viens de me voir, ainsi que des visions où je t'apparaîtrai encore. Je te délivre déjà du peuple et des nations païennes vers qui je t'envoie pour leur ouvrir les yeux, les détourner des ténèbres vers la lumière, de l'empire de Satan vers Dieu, afin qu'ils reçoivent le pardon des péchés et une part d'héritage avec les sanctifiés, par la foi en moi »<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> « it drew a parallel between the founder of the China Mission and the founder of the Company of Jesus » (Hsia, p. 146). Hsia consacre deux belles pages à l'analyse du rêve de Ricci et à ses rapports avec la vision d'Ignace (*op. cit.*, p. 146-148). Il affirme par ailleurs que c'est le seul rêve raconté par un missionnaire de Chine sur près de deux cent ans (p. 148), ce qui lui confère un statut singulier. Cette analyse provient d'un article du même auteur consacré aux rapports entre rêves catholiques et rêves bouddhistes (« Dreams and Conversions: a Comparative Analysis of Catholic and Buddhist Dreams in Ming and Qing China: Part I », in *Journal of Religious History*, vol. 29, n° 3, octobre 2005, p. 223-240).

<sup>107</sup> *Actes des Apôtres*, 26, 15-18. Il s'agit là de la troisième occurrence du même récit, déjà raconté avec quelques légères nuances à deux reprises

La mission que Dieu confie à Ricci ressemble davantage à celle-là qu'à celle d'Ignace en ce sens que Ricci, comme Paul, est élu pour « remplacer » une ancienne religion par la nouvelle et pour répandre la lumière parmi « des nations païennes » – le fondateur, lui, se rend dans la capitale de la chrétienté. L'appel à la conversion des païens fait ainsi implicitement de Ricci le digne héritier de Paul. Cet héritage, discrètement revendiqué, est évidemment de nature à exalter la figure du missionnaire. L'enjeu principal du rêve de Ricci réside toutefois, à mon sens, dans la dernière phrase du récit. Le Seigneur, selon le narrateur-missionnaire, promet son soutien « dans les [deux] cours » et, partant, bénit le dessein de les gagner. Il n'est pas question de Nankin et Pékin, ni de l'ancienne et de la nouvelle capitale du grand empire, mais des « cours », un vocable qui renvoie à l'espace du pouvoir politique, c'est-à-dire au gouvernement de la Chine dont l'auteur a déjà montré, dans la description ethnographique, qu'il est indissociable de la doctrine confucéenne. Aux « multiples significations » que Hsia prête au rêve de Ricci, il me semble ainsi nécessaire d'ajouter que ce rêve apparaît aussi – et peut-être principalement – comme la justification par excellence de l'accommodation des missionnaires aux impératifs confucéens – de la nécessité de « se faire tout à tous »<sup>108</sup>. Les faveurs que Dieu promet à Ricci dans les centres du pouvoir politique rendent en quelque sorte la méthode riccienne conforme à la volonté divine.

La place de cet épisode dans l'économie générale du récit riccien est également significative. Ricci vient de quitter les provinces du sud et va dès lors passer le reste de sa vie dans les trois villes chinoises qui comptent la plus forte concentration de lettrés confucéens (Nanchang, Nankin et Pékin). Le chapitre dans lequel ce rêve prophétique prend place (III, 10) fait par ailleurs immédiatement suite à celui qui relate l'adoption de l'habit de lettré (III, 9). Quant au chapitre suivant (III, 11), il évoque la fondation de la résidence de Nanchang et fait l'éloge de la ville et de ses habitants, « enclins à la piété » et dont certains – parmi l'élite lettrée – se consacrent « à raisonner des choses de la

---

dans les mêmes *Actes* (9, 1-19 et 22, 4-21). Je ne retranscris ici que la fin du troisième récit qui débute au verset 9.

<sup>108</sup> Voir chap. II, p. 130.



vertu », mais qui, ignorant « le vrai chemin de la foi catholique, vont tous comme des brebis sans berger »<sup>109</sup>. Nous sommes donc au carrefour de l'aventure missionnaire et tout porte à croire que Ricci, alors qu'il s'apprête à faire étalage de ses succès auprès des mandarins des provinces du nord, a minutieusement délibéré de faire intervenir son rêve prophétique à ce moment précis. Le « berger » que les « pieux » confucéens attendent pour trouver le chemin de la Vérité est tout désigné, d'autant que Dieu vient de lui donner sa bénédiction pour mener ses activités de prédication dans les « cours ». La prophétie ne tarde d'ailleurs guère à porter ses premiers fruits puisque Ricci, alors qu'il vient d'essayer un échec dans sa tentative de s'installer à Nankin, est chaleureusement accueilli par le gouverneur de Nanchang (Lu Wan'gai), ce qui suscite immédiatement une vague de sympathie pour le jésuite parmi les magistrats de la ville (III, 11). Il est assailli par les visites, en particulier par les admirateurs de son premier traité de morale (*De l'Amitié*) et de sa mappemonde, et se lie d'amitié avec deux proches parents du roi (III, 12). Quant aux troubles et aux menaces pour la mission, ils se manifestent désormais là où Ricci n'est pas, comme le suggère le chapitre conclusif du livre III : la résidence de Shaozhou est « attaquée » par des gens « à moitié saouls » (« mezzo embriachi », p. 261) et Cattaneo, seul et malade, « se rés[out] à démolir l'église » (« si risolse a disfare la Chiesa », p. 262) pour tenter d'apaiser les ennemis des jésuites, apparemment nombreux dans les provinces méridionales. La destruction forcée de l'église de Shaozhou valide par ailleurs implicitement la décision que Ricci, on s'en souvient, prend dès son arrivée à Nanchang de remplacer les édifices religieux par des « maisons à prêcher » (voir *supra*, p. 260, note 21).

Après avoir été béni de Dieu pour mener la mission comme il l'entend, Ricci bénéficie immédiatement de l'approbation de sa hiérarchie. À l'ouverture du livre IV, le narrateur est nommé « Supérieur » de la mission de Chine par Valignano, pour des

<sup>109</sup> « La gente è inclinata alla pietà » / « fra letterati vi è una Congregazione di persone date a ragionare certi giorni delle cose della virtù, che nello steriore vanno con molta modestia; ma conciosa cosa che non sanno il vero camino della fede Cattolica, vanno tutti come pecorelle senza pastore ». Ricci, *Della entrata*, III, 11, p. 246.

raisons qui auraient sans doute suscité la rancœur de Ruggieri s'il en avait eu connaissance :

[Valignano] confia [la mission] au Père Matthieu qui, parmi ceux qui demeuraient déjà à l'intérieur [du pays], était le plus vieux et avait le plus d'expérience des choses de [la Chine]. Il lui donna de grands pouvoirs et une ample liberté pour décider de tout autant que cela lui paraissait expédient pour le bien de la mission et pour fonder d'autres résidences s'il en avait l'occasion ; et il lui recommanda surtout d'essayer de gagner la Cour de Pékin et le Roi<sup>110</sup>.

Les deux raisons invoquées pour expliquer le départ de Ruggieri pour l'Europe – la vieillesse et l'expérience de la Chine – sont paradoxalement remobilisées pour justifier la nomination de Ricci à la tête de la mission. L'intérêt de ce passage ne réside toutefois pas dans cette contradiction manifeste. Ce sont les pleins « pouvoirs » accordés à Ricci sur la conduite de la mission qui doivent ici retenir notre attention, ainsi que la conformité de la volonté de la hiérarchie jésuite avec la volonté divine. Le missionnaire vient à peine de se voir conforté dans son intention de se rendre dans les cours royales par son rêve prophétique qu'il est nommé « Supérieur » de la mission avec pour seule recommandation de « gagner la Cour et le Roi ». Si Ricci ne donne, comme nous l'avons relevé dans le chapitre précédent, aucune justification théologique explicite à « sa » méthode dans les *Mémoires*, cette double approbation – divine et hiérarchique – me semble de nature à la remplacer, sinon à la rendre caduque. La mise en évidence de l'« impératif culturel » qui contraint toute doctrine étrangère à se conformer au dogme confucéen, à l'œuvre dans la description ethnographique, fonctionne déjà intrinsèquement comme un plaidoyer en faveur de l'accommodation du christianisme aux enseignements de Confucius. Le rêve prophétique et les instructions de Valignano, dont les récits interviennent

<sup>110</sup> « [...] lo diede al Padre Matteo, che, fra quei che già stavano dentro era il più vecchio e haveva più experientia delle Cose di là, dandogli grandi poderi et ampia facultà per disporre tutto quanto gli pareva spediante al bene della Missione, e di fare altre residentie se avesse commodità; e sopra tutto gli raccomandò che procurasse aver entrata alla Corte di Pachino et al Re ». Ricci, *Della entrata*, IV, 1, p. 267.

au moment même où Ricci s'apprête à mener l'essentiel de ses activités dans les hautes sphères de l'administration chinoise, viennent à mon sens sceller la légitimité de la méthode riccienne.

Fort de cette double approbation, le narrateur-missionnaire accumule, tout au long des deux derniers livres, les références aux succès de « sa » méthode parmi les partisans de la doctrine de Confucius. Il se présente en outre comme le grand pourfendeur du bouddhisme et démontre à son lecteur que la campagne – le mot n'est pas trop fort – qu'il mène avec acharnement contre cette « secte » est au moins aussi bénéfique à la réputation de la mission – et à la sienne propre – que ses activités scientifiques et sociales. L'un ne va d'ailleurs pas sans l'autre puisque la science occidentale comme la sagesse gréco-latine sont aussi bien mobilisées pour dévoiler la convergence des enseignements de Confucius avec la rationalité chrétienne que pour disqualifier les deux autres « sectes » et en particulier le bouddhisme. Les principaux traités de morale publiés par Ricci vont aussi dans ce sens. Le *Traité de l'amitié (Jiaoyou lun)*, les *Dix Paradoxes (Jiren shipian)* ou encore *La Vraie Signification du Seigneur du Ciel (Tianzhu shiyi)* sont tous trois conçus dans cette double optique: ils visent conjointement à dénoncer la fausseté de la « secte des idoles » et à révéler la conformité de la sagesse chrétienne avec les enseignements de Confucius. Ces traités, on le sait, ont fait la gloire de Ricci parmi l'élite lettrée. Le narrateur-missionnaire ne se prive pas de le rappeler à maintes reprises dans ses *Mémoires* et y consacre même un chapitre (V, 2), dont le seul titre en dit long sur l'importance qu'il accorde à ses publications chinoises: « Du crédit que les nôtres et le christianisme gagnèrent avec les œuvres imprimées du Père Matthieu Ricci »<sup>111</sup>. Il n'hésite d'ailleurs pas à se mettre lui-même en scène de manière à faire voir au lecteur que la gloire dont il jouit procède directement de cette position très marquée

<sup>111</sup> « Del credito che si guadagnò per i nostri e per la Christianità con le opere stampate del Padre Matteo Ricci » (Ricci, *Della entrata*, V, 2). Ce chapitre passe en revue toutes les œuvres chinoises de Ricci, de la *Mappemonde* publiée en 1584 aux *Dix Paradoxes (Jiren shipian)* parus en 1608. Lorsqu'on sait que Ricci a lui-même intitulé ses chapitres, on comprend ici pourquoi il a préféré rédiger ses *Mémoires* à la 3<sup>e</sup> personne du singulier. Il n'aurait en effet jamais pu proposer un titre pareil à la première personne sans paraître présomptueux.

à l'égard des croyances chinoises. Le récit missionnaire ralentit par exemple, le temps d'un chapitre (IV, 7), sur une scène de banquet au cours de laquelle Ricci triomphe des arguments qu'un partisan de la « secte des idoles » lui oppose, sous les applaudissements des lettrés. Cette scène participe incontestablement d'un processus d'héroïsation, mais elle sert également de plaidoyer en faveur d'une intégration des enseignements de Confucius à la prédication chrétienne en Chine. Pour ce faire, Ricci ne manque pas de préciser, à l'ouverture du chapitre, sa position à l'égard des trois « sectes » principales :

L'habit que revêtait le Père Matthieu à cette occasion était en tout point celui des Prédicateurs lettrés, qui est très honnête; la coiffe est en forme de croix et est très semblable à la barrette de nos prêtres. Et d'autre part, dans les raisonnements et les disputes qu'il faisait souvent, il s'employait entièrement à combattre les deux sectes des idoles et ne critiquait pas, mais au contraire louait, la secte des lettrés et son auteur Confucius, lequel, ne connaissant pas les choses de l'autre vie, avait seulement laissé une doctrine sur la manière de bien vivre dans le présent, de gouverner et de conserver la paix du Royaume et de la République<sup>112</sup>.

En quelques lignes, Ricci propose à son lecteur une définition synthétique mais précise des priorités apostoliques qui sont les siennes durant les quinze dernières années de sa vie. « Combattre les deux sectes des idoles » (taoïsme et bouddhisme) et « lou[er] » celle de Confucius en montrant que ses enseignements peuvent être complétés sont en effet les deux grands axes de l'apostolat riccien depuis son arrivée à Nanchang. Cette posture n'est pas nouvelle, mais elle trouve toute sa cohérence, aux yeux des Chinois, dès lors que le missionnaire a revêtu

<sup>112</sup> « Il vestito che pigliò il Padre Matteo in questa entrata era tutto de' Predicatori letterati, che è assai honesto, e la barretta è in Croce assai simile alla nostra berretta da prete. E per l'altra parte ne' ragionamenti e dispute, che soventemente faceva, tutto era impugnar le due sette degli Idoli, non tocando, anzi lodando, la setta de' letterati e il suo autore Confuzo, il quale, non sapendo delle cose dell'altra vita, solo aveva dato dottrina del modo del ben vivere in questa presente, e governare e conservare in pace il Regno e la repubblica ». Ricci, *Della entrata*, IV, 7, p. 312.

l'habit des « Prédicateurs lettrés ». L'auteur s'empresse d'ailleurs, à la suite de cet *incipit*, de donner la parole aux Chinois, lesquels « dis[ent] que le Père [Matthieu] [est] un vrai lettré qui ne se souill[e] nullement au contact de la secte des idoles, comme le font la majeure partie des lettrés d'aujourd'hui »<sup>113</sup>. Ricci passe ainsi pour un lettré « exemplaire », fidèle aux enseignements originels de Confucius que la majorité des lettrés ont sali (« imbrattare ») en se laissant bernier par les idolâtres. À ce moment du récit, la précision est d'importance car la dispute qui suit est avant tout rapportée pour témoigner de la capacité du héros-missionnaire à persuader les lettrés confucéens de se détourner des « inepties » du bouddhisme. Il s'agit en ce sens d'une scène cruciale, d'autant que les « congrégations de lettrés » fleurissent alors à Nankin et que nombre d'entre elles sont largement influencées par les idées bouddhistes. Li Ruzhen, l'organisateur du banquet, est précisément à la tête d'une de ces écoles. C'est un mandarin lettré « de grande érudition dans les choses de toutes les sectes et [qui] profess[e] celle des Idoles »<sup>114</sup> et qui se permet, si l'on en croit Ricci, de parler « contre la doctrine de Confucius »<sup>115</sup>. Le mandarin aura beau faire appel à un fameux bonze (San Huai) pour tenter de vaincre le missionnaire et de convaincre l'assemblée d'embrasser le bouddhisme : après le banquet, « beaucoup de disciples de Li Ruzhen s'en allèrent à la résidence du Père [Matthieu] »<sup>116</sup>. L'un de ces disciples se serait même exclamé : « Celui qui nie ce que le Père [Matthieu] a dit ici nierait que le soleil est clair »<sup>117</sup>. Ce qui nous intéresse dans cette

<sup>113</sup> « dicevano essere il Padre il vero letterato che non si imbrattava niente con la setta de gli Idoli, come fanno la maggior parte dei letterati di adesso », *ibid.*

<sup>114</sup> « Fioriva in quel tempo in Nanchino un Vecchio di più di settanta anni, che si chiamava Ligiucin (*i. e.* Li Ruzhen), che era stato Mandarino de Città, et era di grande eruditione nelle cose di tutte le sette e Professava quella degli Idoli » (*id.*, p. 312 ; je souligne la partie traduite).

<sup>115</sup> « il Ligiucin pigliò la mano e cominciò a respondergli eruditamente tutto conforme alla dottrina degli Idoli, *contra la Dottrina di Confuzo* » (*id.*, p. 313).

<sup>116</sup> « E molti discepoli del Ligiucin furno di poi a Casa del Padre [Matteo] » (*id.*, p. 317).

<sup>117</sup> « Chi negasse questo che il Padre qui dice negarebbe che il sole esser chiaro » (*id.*, p. 318). Ce propos aurait plus précisément été tenu à la suite

dispute, qui s'apparente à une véritable joute verbale essentiellement rapportée au discours direct, c'est que Ricci parvient à disqualifier son adversaire en usant d'arguments qui contentent à la fois l'assemblée (chinoise) et le lecteur (chrétien). Ces arguments, on s'en doute, sont davantage de l'ordre de la raison que de la croyance, mais ils suffisent à démontrer – et c'est là le principal objectif de Ricci – que, contrairement aux doctrines chrétiennes et confucéenne, certaines thèses défendues par San Huai, comme la capacité de tout homme à devenir l'égal de Dieu, sont contraires à la « raison naturelle »<sup>118</sup>. La démonstration du personnage-missionnaire fonctionne : San Huai est ridiculisé et l'assemblée applaudit Ricci. Celle du narrateur également ; elle est du moins efficace puisqu'elle dévoile au lecteur les mécanismes par lesquels les missionnaires peuvent s'allier avec les mandarins lettrés de manière à favoriser l'introduction du christianisme en Chine.

Le soulèvement de nombreux mandarins contre les influences toujours plus nombreuses du bouddhisme sur l'administration de l'empire (le mouvement *Donglin*), au début du XVII<sup>e</sup> siècle, a indéniablement conforté Ricci dans son choix de miser sur

---

de la lecture du chapitre 7 du *Tianzhu Shiyi* qui retrace le déroulement de la dispute dans ses moindres détails. On notera le statut singulier du récit de cette dispute qui figure dans l'œuvre chinoise et dans l'œuvre italienne. Encore faudrait-il comparer les deux versions, mais il me semble qu'on peut ici voir le signe d'une certaine fidélité des *Mémoires* à l'égard de l'aventure missionnaire, voire d'une certaine transparence de la position de Ricci face au confucianisme.

<sup>118</sup> Le premier objet de la dispute porte sur la distinction entre nature humaine et nature divine. San Huai réfute cette distinction en avançant que « chaque homme [est] égal au [Seigneur du Ciel] et ne lui cède en rien » (« ogni uomo conseguentemente era igual a lui (*i.e.* il Signore del Cielo) e non gli cedeva niente », *id.*, p. 314). Ricci demande alors San Huai de reproduire un « brasier semblable à celui qui se trouvait » dans la pièce pour éprouver sa capacité à créer *ab nihilo*. Évidemment incapable de répondre à cette requête, San Huai se met à crier de dépit et « tous dirent que le Père [Matthieu] avait raison » (« tutti dissero che il Padre aveva ragione », *id.*, p. 315). Corradini relève à juste titre que les deux acteurs usent « de langages différents qui ne sont pas destinés à se rencontrer » (*id.*, p. 315, note 5). Autrement dit, alors que Ricci déploie tous ses efforts pour justifier les thèses confucéennes, il ne cherche pas vraiment à comprendre la doctrine bouddhiste. Nous l'avions déjà constaté en examinant la description riccienne du bouddhisme (voir chapitre précédent). Ce passage le confirme.

cette alliance avec la frange la plus conservatrice du gouvernement chinois. Les partisans d'un retour à un confucianisme antique, séduits par la conformité commune des enseignements de Confucius et du christianisme à la « philosophie naturelle », ont toutefois grand-peine à accepter les aspects surnaturels de la doctrine chrétienne. Ce sont d'ailleurs ceux qui se montrent les plus convaincus par les arguments anti-bouddhistes de Ricci qui sont les plus réticents à se convertir. Un célèbre intellectuel chinois du nom de Li Zhi fait une remarque révélatrice sur les conséquences malheureuses de la présentation graduelle du christianisme prônée et pratiquée par Ricci :

Parmi toutes les personnes que j'ai vues, [Ricci] n'a pas son pareil. [En effet], les gens pèchent ou par excès de rigidité ou par excès de complaisance, ou ils font étalage de leur intelligence ou ils ont l'esprit étroit. Tous lui sont inférieurs. Mais je ne sais trop ce qu'il est venu faire ici. Cela fait déjà trois fois que je l'ai rencontré et je ne sais toujours pas ce qu'il est venu faire ici. Je pense que s'il voulait substituer ses propres enseignements à ceux du Duc de Zhou et de Confucius, cela serait par trop stupide. Ce ne doit donc pas être cela<sup>119</sup>.

Quelle logique y aurait-il à revenir au confucianisme antique pour lui « substituer » d'autres enseignements ? Et pourquoi dépouiller

<sup>119</sup> Cité et traduit par Gernet (*Chine et christianisme, op. cit.*, p. 30). Il faut ici préciser que Li Zhi est une figure à part dans l'horizon intellectuel chinois de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. C'est un penseur et écrivain célèbre, admiré de beaucoup en dépit de son excentricité, mais qui s'est également distingué par son hostilité à la tradition confucéenne. Entré dans un monastère en 1585, il adhère rapidement et fermement au bouddhisme, se fait bonze et ne rechigne pas à remettre publiquement en cause les traditions culturelles chinoises. Finalement condamné par les autorités, il se suicide en prison en 1602. Jean-François Billeter lui a consacré sa thèse de doctorat (*Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602)*, Genève, Droz, 1979). On remarquera enfin que malgré leurs appréhensions radicalement distinctes du bouddhisme, Li Zhi et Ricci ont été bons amis. Li Zhi aurait même favorisé Ricci lorsque celui-ci s'est installé à Pékin. Leur première rencontre a toutefois lieu à Nankin où Li Zhi est alors un des principaux représentants de l'école de Taizhou. Pour la relation entre Ricci et Li Zhi, voir Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City*, p. 191-194 ; pour l'accueil réservé à Ricci par Li Zhi, voir *id.*, p. 202-203. Pour l'influence exercée par l'école de Taizhou et la position singulière de cette école à l'égard des « trois enseignements » (San jiao), voir T. Brook, « Rethinking syncretism », *Journal of Chinese religions*, automne 1993, n° 21, p. 19-20.



ce même confucianisme des superstitions que les bouddhistes et les taoïstes y ont greffées pour ensuite en ajouter d'autres? Telles sont les questions que la plupart des lettrés qui ont accompagné Ricci dans sa lutte contre le bouddhisme devaient se poser. Le missionnaire italien, en repoussant indéfiniment la prédication des mystères chrétiens et en restreignant strictement ses discours aux domaines de la raison et de la morale, a évidemment eu sa part de responsabilité dans la résistance que certains confucéens opposent à la conversion au christianisme. Il a toutefois – la dispute évoquée ci-dessus en témoigne – perçu une indéniable convergence entre les enseignements de Confucius et ceux du Christ, et c'est sur cette convergence que se fondent tous ses espoirs d'amener « enfin » – pour reprendre le mot de Valignano (voir chap. III, p. 181-182) – les Chinois au christianisme. Les restrictions imposées à la méthode riccienne par la hiérarchie romaine à la suite de la querelle des rites, qui vont susciter un mouvement de recul des Chinois face au christianisme, nous empêcheront à jamais de savoir si cet espoir était fondé. Les réactions négatives de la majorité de l'élite lettrée aux mystères chrétiens incitent tout de même à penser que Ricci a poussé le dialogue interreligieux à ses limites et que cette Chine qu'il rêvait de voir s'ouvrir au Christ aurait fini, comme elle l'a fait pour toutes les religions qu'elle a reconnues, par absorber et diluer le dogme chrétien dans son propre système de croyance.

Il est toutefois indéniable que Ricci – et cette dispute y participe également – a donné une image extrêmement positive du confucianisme à l'Europe, fondée sur une connaissance profonde des *Classiques*. Et la représentation élogieuse du confucianisme ne procède pas – du moins pas uniquement – de considérations stratégiques destinées à valider sa méthode. Les témoignages de certains lettrés confucéens qui l'ont fréquenté attestent que Ricci a tout d'un « vrai » confucéen. Ainsi, Qu Rukui, dans la préface d'une des cinq éditions du *Traité de l'Amitié (Jiaoyu lun)* parue en 1599, écrit à propos de Ricci :

Il ne désire pas se faire un nom pour lui-même, mais plutôt se faire une place parmi le peuple, en récitant les commandements sacrés [des canons confucéens], en respectant la loi impériale, en portant la ceinture et la coiffe d'un lettré, en faisant des sacrifices en automne et au printemps, en

observant les principes moraux et en se montrant respectueux de la vérité<sup>120</sup>.

Qu Rukui est certes un ami de Ricci et cette préface tend à faire de la publicité au missionnaire auprès du lectorat chinois. Elle laisse toutefois percevoir le degré d'intégration du jésuite dans la société chinoise et son appartenance claire à l'élite confucéenne – Ricci va même, ce qu'il se garde bien de dire à l'Europe, jusqu'à participer aux « sacrifices » dédiés à Confucius. En somme, Ricci a fait montre, pour reprendre l'expression de Paul Rule, d'une « adhésion intellectuelle sincère » aux enseignements de Confucius et nourrissait une sympathie tout aussi sincère pour les traditions culturelles chinoises. On connaît bien, grâce à Gernet, les diverses critiques émises par certains lettrés à l'encontre de Ricci et de sa méthode, mais les recherches plus récentes – notamment celles de Ronnie Po Chia-Hsia, de Nicolas Standaert ou encore de Frédéric Wang<sup>121</sup> – de même que la mise au jour d'une réécriture de l'aventure missionnaire à laquelle j'ai essayé de procéder dans ce chapitre semblent attester que Ricci s'est montré plus stratégique dans son discours adressé à l'Europe que dans

<sup>120</sup> « He wishes not to make a name for himself, but to be ranked among the people, reciting the sacred commands [of the Confucian Canon], respecting imperial law, wearing the belt and headgear of a scholar, making sacrifice in autumn and spring, observing in his own person the moral principles, and practicing the propre respect for the truth ». Citation traduite du chinois par Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City*, p. 156 (Tirée de Zhu Weizheng, *Li Madou Zhongwen zhu yi ji*, p. 117). Gernet a beaucoup cité les critiques émises par les intellectuels chinois contre Ricci. Or, ce portrait de Ricci par Qu Rukui atteste que le sinologue français a procédé à un choix quelque peu sélectif, manifestement destiné à ménager sa thèse selon laquelle l'apostolat riccien était rejeté par les élites.

<sup>121</sup> F. Wang a publié un article sur les nombreuses amitiés contractées par Ricci durant son séjour à Nankin. Il rapporte quelques témoignages de lettrés sur la forte impression laissée par le jésuite et ses traités de morale. Ainsi, on apprend que Wang Kentang, un mandarin lettré, écrit, après avoir lu les *Vingt-cinq Paroles* (*Ershiwu yan*), qu'il considère certains passages du livre « comme maximes à graver dans la pierre » (p. 36) et qu'il affirme, dans son introduction au *Traité de l'Amitié*, dont on rappelle qu'il est un simple traité de morale : « À lire ces propos, un malade peut être guéri. L'ouvrage dépasse de loin la Qifa de Mei Sheng » (p. 35). Voir « Matteo Ricci et les lettrés de Nankin », in *La Chine des Ming et de Matteo Ricci (1552-1610). Le premier dialogue des savoirs avec l'Europe*, op. cit., p. 29-42.

ses pratiques missionnaires. En dépit de la présentation restrictive de la doctrine chrétienne par laquelle il estimait nécessaire de commencer, Ricci a construit des ponts auxquels seul un profond respect des *Classiques* confucéens pouvait donner lieu. Écoutons encore Feng Yingjing (1555-1606), une célébrité à l'époque de Ricci et dont Hsia précise qu'il passe pour « un mandarin confucéen idéal » (« an ideal Confucian mandarin », p. 221) et qu'il est l'auteur d'un livre en faveur de « l'orthodoxie confucéenne contre le bouddhisme » (« defending Confucian orthodoxy against Buddhism », *ibid.*). Feng affirme, à l'ouverture de sa préface au *Tianzhu shiyi*, qu'il s'agit d'« un dialogue entre Ricci du Grand Occident et nous Chinois », puis il ajoute :

Dans l'Antiquité, le ciel était appelé le très haut, maintenant c'est Bouddha. Dans l'Antiquité, les gens faisaient des offrandes au ciel, à la terre, le temple de l'État, aux montagnes, aux rivières et aux ancêtres, et maintenant à Bouddha. Dans l'Antiquité, les lettrés connaissaient le ciel et lui obéissaient, maintenant ils récitent des prières bouddhistes et soutiennent les rituels bouddhistes [...]. Mais pourquoi devrions-nous abandonner ce que nous avons appris et respecté? Ce livre [i.e. le *Tianzhu shiyi*] cite de nombreux passages de nos *Six Classiques* pour étayer la vraie substance de ses arguments [...], en s'appuyant sur la culture chinoise pour réformer la culture chinoise<sup>122</sup>.

Que Ricci ait profité de l'hostilité ambiante à l'encontre du bouddhisme dans les « deux cours » pour disqualifier une religion concurrente, on ne saurait le nier. Mais comment aurait-il pu parvenir à s'allier, dans cette lutte, avec les lettrés confucéens « orthodoxes », forts d'une solide connaissance de leurs *Classiques*, sans être lui-même convaincu par les enseignements

<sup>122</sup> « In antiquity heaven was called the highest, and now its Buddha. In antiquity, people made offerings to heaven, earth, the temple of the state, mountains, rivers, and ancestors, and now to Buddha. In antiquity, scholars knew and obeyed heaven, now the recite Buddhist prayers and sponsor Buddhist rituals [...]. But why should we abandon what we have learned and follow? This Book cites many passages from our Six Classics to support the real substance of its arguments [...], using Chinese culture to reform Chinese culture ». Préface traduite du chinois par Hsia (*A Jesuit in the Forbidden City*, p. 222; tirée de Zhu Weijing (ed.), *Li Madou Zhong wen ju xi ji*, p. 97-98).

de Confucius? Même s'il ne s'agit, dans l'esprit de Ricci, que d'une étape de son apostolat, l'ambition de « réformer la culture chinoise » de l'intérieur me semble une preuve suffisante de l'estime que le jésuite portait à sa culture d'accueil, mais aussi de sa conviction que cette même « culture » pouvait constituer le terreau du message qu'il entendait diffuser. Ses pratiques missionnaires, si elles n'ont pas permis de dépasser le stade des « fondements », sont à ce titre peut-être parties d'un calcul politique, mais elles ont incontestablement fini par « coller » à l'idéologie du jésuite. Elles ont par ailleurs été considérées – les extraits précédemment cités en témoignent – comme un triomphe parmi les élites lettrées, dont beaucoup ont reconnu la parenté des morales chrétiennes et confucéennes. En chantant ce triomphe dans ses *Mémoires*, Ricci a fourni aux historiens jésuites des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles tous les matériaux nécessaires à la consécration de sa propre gloire.

### L'AUTRE CONFUCIUS OU L'HISTOIRE OUBLIÉE

La position très marquée de Ricci face aux religions dominantes de la Chine, affirmée dans le livre ethnographique et confirmée par le récit missionnaire, va déterminer la perception occidentale des croyances chinoises durant près de deux siècles. Les chercheurs s'accordent aujourd'hui en effet à considérer que la représentation riccienne des religions chinoises a joui d'une influence sans partage sur les historiens jésuites des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>123</sup>. Il importe toutefois de relever que, sans les écrits du missionnaire italien dont il faut rappeler qu'ils n'ont jamais été publiés de son vivant, la perception européenne de Confucius aurait été radicalement différente. Un dernier détour par l'*Histoire*

<sup>123</sup> Je ne tiens pas compte ici des historiens jésuites espagnols qui, dans leurs travaux sur la mission des Philippines, ont évoqué le cas de la Chine et se sont fait l'écho de la vision essentiellement négative de cet empire et de son fonctionnement socio-politique, procurée par les écrits d'Alonso Sánchez. Le plus célèbre de ces travaux est la chronique de Francisco Colín, établie à partir des manuscrits laissés par Pedro Chirino, et connue sous le titre de *Labor evangélica*. Nous reviendrons sur cette chronique, parue en 1663, dans le cinquième chapitre de cette enquête.

de Du Jarric suffira à en prendre la mesure. Ce texte jésuite sur la Chine, le seul qui soit contemporain des *Mémoires*, comprend un long chapitre sur le gouvernement de l'empire et la doctrine qui le définit (IV, 19, p. 535-573). Ce chapitre, dans lequel l'auteur mentionne soigneusement ses sources (Valignano, Pantoja et Longobardo), propose une description plutôt élogieuse du gouvernement chinois, mais l'historien français se montre pour le moins ambigu à l'égard de Confucius et de ses enseignements :

Entre autres ils font grand cas d'un ancien Docteur, qu'ils nomment le Confus, la doctrine duquel ils suyvent tous unanimement, et sans contredict; et les interpretes d'iceluy pour avoir l'intelligence de ses escripts, rapportent d'autres sentences du mesme aucteur, semblables à celle qu'ils expliquent, conferans les diverses leçons, voire qui plus est, comptans les paroles mesmes, comme si au nombre d'icelles il y avait quelque mystere caché<sup>124</sup>.

Si Ricci a inventé le nom de Confucius (« Confutio » ou « Confuzo »), Du Jarric est le premier à se référer explicitement au penseur chinois dans un imprimé occidental. Or, même s'il se montre ici plus critique envers les commentateurs (les « interpretes ») du sage qu'envers le sage lui-même, le nom qu'il lui donne est peu propice à en faire le père d'une philosophie morale rationnelle sur laquelle pourrait se greffer le message chrétien. Il semble d'ailleurs, à lire ce passage de près, que ce nom soit motivé puisque les « interpretes » du « Confus », apparemment incapables de comprendre immédiatement sa « doctrine », doivent collationner « ses escripts » pour en « avoir l'intelligence » et s'essaient à en « compt[er] les paroles » pour tenter d'y trouver un « mystère caché ». Cette doctrine, malgré le qualificatif de « Docteur » appliqué à son instigateur, prêle en outre le flanc aux soupçons d'idolâtrie puisque ses auteurs « sont estimez comme de grands Saints: particulierement ce Confus, dont a esté parlé ci-devant, duquel ils ont telle opinion, que tous les lettrez, et les Mandarins mesmes luy font chasque année des sacrifices, comme s'il estoit quelque Dieu »<sup>125</sup>. Le même problème réapparaît dans

<sup>124</sup> Du Jarric, IV, 19, p. 553.

<sup>125</sup> *Id.*, p. 557.

la représentation des tenants du pouvoir, probablement inspirée de l'affirmation de Valignano selon laquelle « les principales idoles de la Chine sont les mandarins » (cf. chapitre II, p. 128, note 30), puisque pour l'historien français, « les Mandarins lettrés [...] sont en la Chine comme des Demy-Dieux »<sup>126</sup>. Si cette définition devient problématique, c'est parce qu'entre la description de Valignano et celle de Du Jarric, la situation des missionnaires a changé. Nous ne sommes plus au temps où il importait de mettre en évidence le respect inspiré par les mandarins pour mettre en place une stratégie d'évangélisation de la Chine et où la priorité consistait à trouver un moyen de se faire accepter par les autorités locales. En 1609-1610, lorsque l'*Histoire* est rédigée, les jésuites sont en effet déjà bien implantés dans le pays, qui compte quatre résidences. L'heure n'est donc plus à l'élaboration d'un apostolat adapté à la Chine. Il s'agit au contraire de rendre des comptes. Or, Du Jarric, en reprenant le propos de Valignano, s'il justifie la nécessité de se soumettre au pouvoir des mandarins, disqualifie la synthèse que Ricci est alors en train de chercher à opérer entre leur doctrine et le christianisme. Bref, bien que l'historien français mette en valeur les vertus morales du « Confus » et de ses enseignements, la représentation du confucianisme, apparentée sous sa plume à une forme d'idolâtrie, rend la méthode riccienne complètement illégitime.

Du Jarric, lorsqu'il écrit son *Histoire*, n'a évidemment aucune intention de disqualifier l'accommodation singulière que son confrère italien est en train d'appliquer à l'autre bout du monde. Si l'image du confucianisme et des lettrés procurée par son texte sape la légitimité de l'apostolat riccien, c'est uniquement parce que l'historien français ne connaît presque rien de cet apostolat. Les sources dont il dispose, au collège de Bordeaux, sont toutes plus ou moins datées. Elles émanent surtout de divers missionnaires qui, souvent, n'ont pas collaboré avec Ricci et qui rendent tous compte de leur propre expérience de la Chine, de leur propre « méthode par tâtonnements ». Ce sont les voix divergentes auxquelles Ricci, à l'ouverture de ses *Mémoires*, aimerait laisser du crédit mais dont il s'emploie, par les diverses stratégies discursives examinées dans ce chapitre, à faire table rase.

<sup>126</sup> *Id.*, p. 544.

L'*Histoire* de Du Jarric – comme celles de Guzmán et de Guerreiro qu'elle reprend d'ailleurs – n'est en ce sens que le relais d'une vaste correspondance déjà formatée par les consignes d'écriture données aux missionnaires mais dont la substance informative n'est pas encore cohérente. Les sources des historiens jésuites qui ont fait publier leurs œuvres avant la parution du *De Christiana expeditione apud Sinas* (1615) de Trigault/Ricci sont soit datées, soit, à l'instar des lettres annuelles, très pauvres d'un point de vue informatif, soit contradictoires. Il leur revenait donc le devoir de trancher ou de « bricoler », à la manière de Mendoza, pour proposer une image cohérente et surtout encourageante de la Chine et de la mission. La méthode de Ruggieri, probablement parce qu'elle se rapprochait davantage des pratiques de la mission japonaise qu'ils connaissaient bien, mais aussi parce qu'elle prêtait moins le flanc aux soupçons d'hétérodoxie que la méthode singulière de Ricci, a manifestement eu leur faveur. Ils ignoraient toutefois, alors qu'ils rédigeaient leurs *Histoires* dans leurs collèges d'Europe, que Ricci était en train d'élaborer des pratiques missionnaires qui allaient donner lieu aux attaques les plus violentes essuyées par leur Compagnie au cours de son histoire. Les multiples justifications indirectes du « Sage de l'Occident » analysées ici me conduisent à penser qu'il devait avoir conscience que sa conception de l'accommodation allait provoquer quelques vagues d'indignation parmi les membres de l'Église. Toujours est-il que, sans même avoir été publiés, ses écrits se sont révélés efficaces puisque, comme nous allons le voir, l'historiographie jésuite post-riccienne se fait l'écho des *Mémoires* en érigeant Ricci au rang de héros-missionnaire. Les porte-paroles de Ruggieri que sont Guzmán, Du Jarric et Guerreiro, pour avoir été trop pressés de chanter les succès de leurs confrères dans le grand Empire, ne seront quant à eux plus guère lus.



This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## CHAPITRE V

## RICCI ACCOMMODÉ

Bien que ses écrits n'aient jamais été publiés de son vivant, Matteo Ricci acquiert une notoriété mondiale quelques années seulement après être entré en Chine. Son nom circule en Europe, en Inde et même au Mexique; pas seulement dans les résidences jésuites, où la coutume de lire les lettres annuelles pendant les repas permet à chaque membre de la Compagnie de connaître les principaux acteurs des nombreuses missions dispersées à travers le monde, mais aussi dans certains milieux politiques comme le gouvernement des Philippines, la couronne d'Espagne ou la cour du grand Moghol Akbar<sup>1</sup>. Absorbé par son projet missionnaire, Ricci se soucie probablement peu de l'intérêt que suscite la mission de Chine dans les quatre parties du monde jusqu'à ce qu'il entreprenne la rédaction des *Mémoires*, principalement destinés – on l'a vu dans le précédent chapitre – à parer à l'éclatement de la représentation de l'aventure missionnaire et à en imposer une vision conçue pour justifier son apostolat singulier.

Pourtant, dès le milieu des années 1580, bien avant que le manuscrit des *Mémoires* ne soit confié à Nicolas Trigault, des écrits de Ricci commencent à circuler dans les comptoirs

---

<sup>1</sup> Dans le dernier livre des *Mémoires*, Ricci relate le voyage de son confrère Bento de Góis, entrepris pour vérifier l'identité de la Chine et du Cathay. Comme l'a montré Hugues Didier, ce voyage est organisé sous l'impulsion de Jerónimo Javier S. J. (le petit-neveu de saint François Xavier) alors supérieur d'une délégation de missionnaires envoyée à Agra auprès d'Akbar, dont Javier devient un proche conseiller. Akbar, qui décèle de potentiels intérêts commerciaux dans cette entreprise, offre sa protection à Bento de Góis et se propose même de financer l'expédition. Le missionnaire portugais meurt en 1607 aux portes de la Chine, à Suzhou, sans avoir pu rencontrer Ricci mais en apportant une preuve supplémentaire de l'identité des deux pays. Voir H. Didier, *Fantômes d'Islam et de Chine. Le voyage de Bento de Góis s.j. (1607-1609)*, Paris, Chandeigne, 2003.

d'Extrême-Orient, où ils sont recopiés, traduits ou mobilisés comme sources d'information pour se voir par la suite diffusés plus loin. Ricci, en dépit de sa volonté – certes tardive – d'imposer une image de la Chine et de la mission, n'a en ce sens jamais exercé aucun contrôle sur la diffusion de ses écrits. Le texte destiné à faire table rase des autres points de vue sur la Chine est remanié par Trigault avant d'être publié. Quant aux lettres que Ricci adresse à des particuliers, la plupart restent à l'état de manuscrit, certaines sont amputées par les censeurs romains avant de paraître dans les *Avisi*, et quelques-unes sont recopiées par d'autres auteurs en quête d'informations de première main. Le corpus riccien est ainsi instrumentalisé et accommodé de sorte qu'aucun texte de Ricci, jusqu'à la publication des *Mémoires* par Tacchi Venturi en 1911, ne sort des presses sans avoir été retouché par un tiers. Autrement dit, il faut attendre le xx<sup>e</sup> siècle pour trouver un imprimé du jésuite fidèle à l'original.

Le discours riccien connaît ainsi une étrange destinée que ce chapitre vise à mettre en lumière. On se réclame de Ricci parce qu'il passe pour le meilleur connaisseur de la Chine, mais on filtre sa voix et on réoriente son regard. Cette accommodation des écrits de Ricci émane de plusieurs instances et chacune d'elles les oriente en fonction d'intentions et d'intérêts qui lui sont propres. La Compagnie s'empresse de publier les premières lettres de Ricci pour faire connaître au monde le succès de l'entrée des jésuites en Chine et les promesses de la mission – ce même empressement explique les publications hâtives des *Histoires* de Guzmán, Guerreiro et Du Jarric, dont le contenu est implicitement démenti par les chroniques jésuites ultérieures et notamment par « l'histoire officielle » de la mission de Chine, publiée par Bartoli en 1663. Les Espagnols des Philippines mobilisent quant à eux le savoir riccien pour tenter – malgré l'union des deux Couronnes (1581) – de ne pas laisser leurs rivaux Portugais s'accaparer les innombrables richesses de l'Empire du Milieu. Enfin, la mission de Chine, une fois orpheline de son « fondateur », mandate un jésuite flamand, Nicolas Trigault, pour « traduire » les *Mémoires* et les diffuser à travers l'Europe afin d'obtenir des fonds et de soigner son image. À ces entreprises collectives s'ajoutent quelques initiatives individuelles. Le voyageur et commerçant florentin Carletti, de passage à Macao en 1599 et en quête d'informations sur la

Chine, reproduit des passages entiers de Ricci<sup>2</sup>. Diego Pantoja, le principal compagnon de Ricci à Pékin, puise dans les écrits de son confrère pour transmettre des données ethnographiques à son compatriote historien Luis de Guzmán. Il arrive même qu'on attribue faussement des écrits au missionnaire italien pour leur conférer davantage d'autorité.

L'instrumentalisation systématique des écrits et du nom même de Ricci représente à ma connaissance un cas unique dans l'histoire. Elle fait du missionnaire un personnage à la fois très connu – presque tous les imprimés occidentaux sur la Chine publiés avant le XIX<sup>e</sup> siècle le mentionnent – et largement méconnu – presque aucun de ces imprimés ne rapporte fidèlement ses écrits. Dans ce chapitre, nous examinerons les différentes modalités de cette instrumentalisation pour tenter d'en cerner les principaux enjeux. Nous verrons qu'elle trahit complètement le projet essentiel des *Mémoires* – dont on se souvient qu'ils tendent à uniformiser le discours sur la Chine –, puisque les écrits du missionnaire se voient mobilisés dans des œuvres aux propos concurrents. On utilise Ricci pour annoncer des conversions, pour encourager des entreprises commerciales, pour parer aux attaques dirigées contre les missionnaires lors de la querelle des rites ou pour convaincre Philippe II de déclarer la guerre à la Chine.

<sup>2</sup> Je dois cette observation à Gaetano Ricciardolo, lequel a découvert que certains passages du premier livre des *Mémoires* se retrouvent à l'identique dans une lettre adressée par Carletti au Grand Duc Léopold de Toscane et publiée à l'aube du XVIII<sup>e</sup> siècle (*Ragionamenti di Francesco Carletti fiorentino, sopra le cose da lui vedute nè suoi viaggi sì nell'Indie Orientali come in altri paese*, Firenze, 1701). La découverte est d'autant plus surprenante que Carletti séjourne à Macao entre 1598 et 1599 et que Ricci n'a alors pas commencé la rédaction de ses *Mémoires*. Carletti n'a par ailleurs jamais rencontré Ricci, mais seulement son confrère Lazzaro Cattaneo S.J. qui lui aurait transmis un « carnet de notes » de Ricci, utilisé plus tard pour rédiger le Livre I. Que ce carnet ait existé ou pas, il semble évident que Carletti, qui n'a jamais mis les pieds en Chine continentale, a recopié Ricci et non l'inverse. Il est à ce titre remarquable qu'un simple voyageur de passage à Macao puisse accéder aux manuscrits des missionnaires de Chine. Ricciardolo émet toutefois une autre hypothèse – peu probable à mon sens, vu la nature des recoupements textuels – selon laquelle Carletti n'aurait pas recopié Ricci mais simplement utilisé les mêmes sources chinoises. Voir G. Ricciardolo, *Oriente e Occidente*, op. cit., p. 33-34.

Après la mort de Ricci, l'alternative apostolique envisagée par Ruggieri est certes condamnée à demeurer dans les marges de l'histoire, tout comme les activités des « missionnaires de campagne ». La représentation élogieuse de Confucius et de ses adeptes s'impose par ailleurs dans l'imaginaire européen et Ricci reste à jamais le héros missionnaire sans qui les portes de l'Empire du Milieu ne se seraient pas ouvertes à l'Occident. Ce succès posthume n'est toutefois pas total : la querelle des rites prend une telle ampleur que même les plus fervents partisans de l'accommodation au confucianisme, en cherchant à justifier l'apostolat du « fondateur », sont amenés à trahir son discours. Nous verrons en effet que Nicolas Trigault, dans l'intention de renforcer les stratégies apologétiques déjà présentes dans les *Mémoires*, réoriente sensiblement le discours riccien, en particulier sur le plan du rapport au confucianisme. Dans l'édition latine parue en 1615, Ricci est toujours le missionnaire héroïque et exemplaire – et même davantage que dans le texte original –, les lettrés apparaissent encore comme les principaux alliés des jésuites et le confucianisme antique continue à être présenté comme une doctrine favorable à l'éclosion du christianisme. Mais ce n'est plus tout à fait le même Ricci, la représentation des lettrés est remodelée et le confucianisme antique change complètement de statut. Or, comme le manuscrit des *Mémoires* disparaît durant près de trois siècles, le lecteur ne connaît, jusqu'en 1911, que cet autre Ricci, en quelque sorte construit par Trigault. Nous y reviendrons dans la seconde partie de ce chapitre.

Avant d'examiner ce processus d'accommodation éditoriale, nous nous arrêterons sur l'instrumentalisation dont le corpus riccien fait l'objet du vivant de l'auteur. Jusqu'à ce que la querelle des rites éclate<sup>3</sup>, ce corpus n'est pas encore mobilisé à des fins

<sup>3</sup> Il est difficile de dater avec précision le début de la querelle des rites chinois, les historiens étant divisés sur ce point. Tout dépend en réalité de l'identification de l'élément déclencheur : l'autorisation de célébrer la messe en chinois donnée par Paul V, à qui Trigault vient de dédier le *DCE* (1615) ; l'arrivée en Chine des ordres mendiants en 1633 (c'est la thèse de R. Etiemble) ; la rédaction, en 1637, à Manille, d'un texte franciscain relatif à « 15 doutes au sujet des pratiques que les jésuites permettent aux Chinois » ; la remise d'un nouveau texte contenant cette fois « 18 doutes » sur le même sujet à la Congrégation de *Propaganda Fide* par le dominicain Juan Bautista de Morales en 1643 ; la condamnation du culte

apologétiques. On s'en sert avant tout pour s'autoriser à parler de la Chine, mais le discours de Ricci n'en est pas moins détourné de son sens. Nous verrons que les diverses réappropriations de ce discours mettent à mal l'idée communément admise d'une Compagnie de Jésus unie dans un même esprit et solidement hiérarchisée. On a en effet longtemps considéré que toutes les informations envoyées par les missionnaires jésuites convergeaient à Rome avant d'être diffusées à travers le monde pour assurer « l'union et la consolation mutuelle », mais la dispersion des écrits de Ricci révèle que la hiérarchie centrale n'exerçait en réalité qu'un pouvoir limité sur la circulation des écrits jésuites<sup>4</sup>.

---

de Confucius et des ancêtres par Innocent X en 1645; ou encore la parution de la 5<sup>e</sup> lettre des *Provinciales* de Pascal en 1656. J'estime pour ma part que la mort de Ricci et la récupération du manuscrit des *Mémoires* par ses confrères peuvent être considérées comme un point de départ. Du moment que la querelle porte sur trois initiatives de Ricci (utilisation du mot *Tien* pour désigner Dieu, assimilation des morales confucienne et chrétienne, autorisation donnée aux convertis de continuer à pratiquer le culte de Confucius et des ancêtres) et que les successeurs du « fondateur » ont utilisé les *Mémoires* pour justifier ces initiatives, il me semble en effet cohérent de faire remonter les origines du débat à l'année 1610.

<sup>4</sup> La Compagnie est d'emblée conçue par son fondateur comme un ordre organisé autour d'un réseau de communication écrite prolifique. Une des premières entreprises d'Ignace de Loyola consiste d'ailleurs à codifier, avec l'aide de son secrétaire Juan de Polanco, un système de correspondance destiné à maintenir un lien entre les membres de l'ordre et à entretenir une identité commune. En effet, si elle permet au Général d'avoir toutes les informations nécessaires à la bonne gestion du gouvernement de son ordre, la pratique épistolaire a également pour fonction de donner une cohésion à la Compagnie (voir Jean-Claude Laborie, *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme. Une correspondance missionnaire au XVI<sup>e</sup> siècle: la lettre jésuite du Brésil (1549-1568)*, Paris, Champion, 2003). Les règles fondamentales de l'écriture épistolaire élaborées par Ignace et Polanco, connues sous l'appellation de *ratio scribendi*, figurent dans les *Constitutions* (voir Ignace de Loyola, *Écrits*, éd. dirigée par M. Giuliani S.J., Paris, Desclée de Brouwer, Collections Christus 76, 1991, *Constitutions*, partie VIII, chapitre I, §9). On précisera également qu'avec l'évolution de l'ordre et en particulier la multiplication des missionnaires, la *ratio scribendi* a fait l'objet de nombreux réajustements à l'égard, notamment, de la fréquence du courrier et de sa destination; même le style et le contenu attendus sont sans cesse redéfinis. Ces réajustements sont d'abord entrepris par le successeur immédiat d'Ignace, Diego Laínez, puis par les autres généraux jusqu'au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Acquaviva a joué un rôle particulièrement actif dans ce processus de réélaboration de la *ratio scribendi* (voir l'excellent article d'Annick Delfosse: « La Correspondance jésuite: communication,

Les études récentes ont montré qu'en plus du cheminement classique de l'information en provenance d'Extrême-Orient – Goa, Lisbonne, Rome –, un autre axe important se dessine par l'est – Manille, Acapulco, Mexico, Séville, Madrid. Le discours – ou du moins le savoir – de Ricci l'emprunte également. On s'en est par ailleurs longtemps remis à la consigne ignacienne selon laquelle les missionnaires, en plus des comptes qu'ils devaient rendre à leurs supérieurs, n'étaient autorisés à écrire qu'à leurs confrères et que seul le centre romain était habilité à diffuser ces écrits à l'extérieur de l'ordre. Là encore, la destinée de certains écrits de Ricci montre que cette consigne n'a pas été respectée et que plusieurs témoignages sur la Chine sont tombés en d'autres mains sans que Rome n'en ait eu connaissance. Ni l'éloignement de la Chine ni les difficultés de communication déjà évoquées ne constituent des explications satisfaisantes à la transgression de tels principes. La collaboration d'Alonso Sánchez S.J. avec la couronne d'Espagne – et principalement avec le gouvernement des Philippines – donne toute la mesure des brèches provoquées par certaines initiatives individuelles dans le tableau « officiel » d'une Compagnie de Jésus prétendument unie dans un même esprit.

On aurait toutefois tort de mettre le singulier éclatement du corpus riccien au seul compte de quelques démarches individuelles hardies. L'obsession de la Compagnie à se présenter comme la référence majeure en matière de savoir sur la Chine, la

---

union et mémoire. Les enjeux de la *Formula scribendi* », in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Université Catholique de Louvain, 2009, p. 71-114). Reste qu'en dépit de cette continuelle évolution des règles relatives à l'écriture épistolaire, Rome est toujours considérée comme le centre par lequel passe toute l'information en provenance des missions. Ce pouvoir central est d'autant plus important à l'époque de Ricci qu'Acquaviva, pour diminuer la charge du courrier, décide en 1581 que chacune des vingt-deux résidences n'enverrait qu'une seule lettre annuelle à Rome et que ces vingt-deux lettres seraient compilées en un seul volume, redistribué par la suite dans chacune des provinces. Markus Friedrich note qu'à partir de ce moment-là, Rome devient le centre qui contrôle, réorganise et transmet l'information, ce que Bruno Latour a défini comme un « center of calculation » (voir « Circulating and compiling the *Litterae Annuae*. Towards a History of the Jesuit System of Communication », in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Rome, vol. 77, 2008, p. 3-40). Or, le contrôle exercé par le centre romain mérite à mon sens d'être relativisé.



prolifération des publications de comptes rendus missionnaires qu'elle encourage avant même d'avoir une idée précise de la situation de ses missions, ainsi que son empressement à chanter les succès des jésuites à travers le monde sont à mon sens tout autant responsables de cette dispersion discursive. En d'autres termes, la mise en place du formidable système de communication que nous connaissons – à l'origine du rôle majeur joué par les jésuites dans la circulation de l'information et en particulier dans la diffusion du savoir géographique à l'époque prémoderne – a eu un prix, en un sens paradoxal. En effet, les innombrables écrits diffusés aux quatre coins du monde ont nui à la réputation de culture corporative jésuite alors même que la Compagnie avait fait de cette réputation une priorité et que l'obligation d'écrire faite à chaque missionnaire était précisément conçue pour la construire – et l'entretenir. Les dissensions internes, au sein de la mission chinoise, et les contradictions qu'elles ont générées dans l'historiographie à l'aube du xvii<sup>e</sup> siècle, examinées au chapitre précédent, font déjà voler en éclats l'image homogène des jésuites. L'intervention d'acteurs extérieurs à cette mission – et parfois extérieurs à l'ordre – disqualifie encore davantage cette vision d'une solidarité jésuite inébranlable, construite sur une conception unique de l'évangélisation, que la Compagnie avait à cœur de donner au monde. La résistance de la Chine au christianisme et l'intransigeance de ses autorités à l'égard du dialogue interculturel expliquent en partie pourquoi le projet de construire une représentation harmonieuse de la première mission de Chine a finalement donné lieu à une vaste cacophonie.

L'Empire du Milieu, on le sait, attire toutes les convoitises dès le début du xvi<sup>e</sup> siècle. Les multiples tentatives européennes d'y pénétrer pour établir des accords commerciaux ou diplomatiques suffisent à l'attester. L'annonce d'un permis de résidence accordé aux jésuites en 1582 – évidemment très vite répandue – laisse alors croire que la Chine s'est enfin ouverte à l'Occident et que sa conversion au christianisme n'est plus que l'affaire de quelques années. Or, Ricci estime encore, vingt-sept ans après son arrivée, qu'il est plus sage de continuer à consolider les « fondements », c'est-à-dire de poursuivre les activités de pré-évangélisation pour établir une relation de confiance et d'estime réciproques. Il s'agit donc de privilégier la prudence

en excluant notamment les conversions en masse, de se montrer respectueux des traditions locales et d'y déceler les éléments qui pourraient conduire à des conversions consenties. Il va sans dire que beaucoup – même parmi les jésuites – n'ont pas attendu que les missionnaires parviennent à s'installer à Pékin pour s'impatier. Les Espagnols des Philippines, dont le projet de conquérir la Chine par les armes commence à germer dès leur installation à Manille (1565), sont incontestablement ceux qui se sont montrés les plus réticents à la méthode riccienne. L'alternative qu'ils ont proposée à cette méthode est pour le moins radicale et l'implication centrale du jésuite Alonso Sánchez dans leur projet semble avoir non seulement entaché l'image d'une Compagnie de Jésus unie, mais elle a aussi court-circuité le réseau de communication de l'ordre et, par la suite, suscité une césure dans l'historiographie.

### LA MISSION VUE DES PHILIPPINES

Nous nous sommes longuement arrêtés, dans le chapitre précédent, sur les raisons qui ont incité Ricci et Valignano à évincer Ruggieri de la mission et, surtout, sur les stratégies discursives à l'œuvre dans les *Mémoires* pour préparer la marginalisation du missionnaire « concurrent » dans l'historiographie jésuite. Or, si Ricci parvient à reléguer son confrère dans les marges de l'histoire officielle de la mission de Chine, Ruggieri occupe une place importante dans une chronique jésuite, officielle elle aussi, mais relative à la mission des Philippines. Cette chronique, rédigée par Francisco Colín S.J. à partir des manuscrits de Pedro Chirino S.J. et connue sous le titre de *Labor evangélica*, retrace l'histoire des Philippines, depuis leur découverte par Magellan en 1521 jusqu'à l'année 1616<sup>5</sup>. Bien que principalement consacrée aux événements survenus dans l'archipel espagnol, elle évoque également la Chine et notamment les deux voyages entrepris par l'énigmatique

<sup>5</sup> F. Colín, *Labor evangélica, Ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesus, Fundación y Progressos de su Provincia en las Islas Filipinas*, Madrid, por Joseph Fernández de Buendía, 1663. Dans cette enquête, nous utilisons l'édition suivante: F. Colín, *Labor evangélica*, ed. P. Pastells S. J., 3 vol., Barcelona, Henrich y Co., 1900-1902.

Alonso Sánchez S.J. dans la province du Guangdong, en 1582 puis en 1584, dont le récit est retranscrit sur quatre longs chapitres (livre II, chap. 2 à 5)<sup>6</sup>. La mission de Chine occupe par ailleurs une bonne place dans le deuxième livre, où l'on découvre des informations absentes chez Ricci, telles que l'implication des missionnaires dans le commerce de la soie, présentée comme une nécessité par Valignano (« la necesidad deste empleo de la seda », p. 690), et l'approbation d'Acquaviva, lequel aurait répondu que la pratique d'un tel commerce représentait « un de ces cas pour lesquels la nécessité l'emporte sur la loi » (« uno de aquellos casos en los quales la necesidad dispensa sobre toda la ley », p. 690)<sup>7</sup>. Surtout, bien qu'elle recouvre chronologiquement tout l'apostolat de Ricci, cette chronique fait de Ruggieri le fondateur incontesté de la mission et le présente en ces termes :

Le Père Miguel Rogiero [est] le premier de ceux de notre religion à être entré dans ce Royaume. Après avoir été un grand juriste et servi notre Roi à Naples dans diverses charges, il est

<sup>6</sup> Les voyages en Chine de Sánchez sont racontés en quatre chapitres, mais le jésuite espagnol est en réalité la figure centrale de l'ensemble du second livre. L'auteur semble par ailleurs vouer une admiration sans borne à Sánchez dont il ne cesse de faire l'éloge. On retiendra, pour exemple, le titre du chapitre 24 (livre II) : « De la grande intelligence et de la grande culture du Père Alonso Sánchez, et des nombreux traités qu'il écrivit pour le service de l'Église et le bien des Philippines » (« Del grande ingenio, y letras del Padre Alonso Sanchez, y los muchos tratatos que escrivio en servicio de la Iglesia, y bien de las Filipinas »).

<sup>7</sup> On sait en effet que la mission de Chine a profité de la rupture des relations sino-japonaises pour s'adonner au commerce de la soie entre les deux grandes puissances d'Extrême-Orient et ainsi subvenir à ses besoins financiers. Ines G. Županov considère cette approbation d'Acquaviva comme un signe de l'influence de la « périphérie » sur le centre romain. Selon elle, les réponses d'Acquaviva aux « demandes urgentes des missionnaires » pouvaient aller « jusqu'à la permission de vendre la soie chinoise au Japon pour financer les missions » et l'ambiguïté de ces réponses « laissent une grande place pour les manipulations au niveau local ». Županov ne voit rien d'extraordinaire dans l'influence des missions lointaines sur la hiérarchie romaine et conclut qu'il ne s'agit pas de « provincialiser l'Europe », mais qu'il faut « la remettre à sa bonne place et réduire ses prétentions universelles et centralisatrices » (voir « Correnti e controcorrenti. La geopolitica gesuita in Asia (XVI secolo) », in *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, ed. P. Broggio – F. Cantù – P.-A. Fabre – A. Romano, Brescia, Morcelliana, 2007, p. 216).

entré dans notre Compagnie avant de venir, à cette époque, s'établir à Canton, en Chine, à la recherche d'âmes [à sauver]<sup>8</sup>.

Aucune trace, évidemment, de cette collaboration du jésuite italien avec les autorités espagnoles dans la production textuelle de la mission de Chine, placée, on le sait, sous la tutelle du patronat portugais. Cette information, qui concerne une époque antérieure à l'entrée de Ruggieri dans la Compagnie, n'aurait pas tant d'importance si le jésuite avait par la suite rompu tout contact avec la Couronne d'Espagne. On apprend cependant, un peu plus loin dans la même chronique (II, 5), que Ruggieri et Sánchez sont repartis pour l'Europe par des voies différentes et qu'ils se sont retrouvés à la Cour d'Espagne pour tenter de résoudre le problème de l'évangélisation de la Chine (voir Colín, p. 323)<sup>9</sup>. Or, on connaît bien, en particulier grâce aux travaux de Manel Ollé, les raisons du retour de Sánchez en Europe. Frustrés de voir leur rivaux portugais profiter à eux seuls des richesses de l'Empire du Milieu et impatients devant la lenteur des progrès effectués sur le terrain par les missionnaires italiens, les autorités des Philippines, après maintes discussions<sup>10</sup>, décident d'envoyer

<sup>8</sup> « il Padre Miguel Rogiero, primero de los de nuestra Religión, que entró en aquel Reyno, el qual despues de aver sido en el siglo gran Jurista, y servido a nuestro Rey en Napoles en varios cargos, entró en nuestra Religión, y a la sazón avia venido a parar a Canton de la China, en busca de las almas » (*id.*, vol. I, libro II, cap. 2, p. 267-268).

<sup>9</sup> L. Pfister, dans la notice qu'il consacre à Ruggieri, confirme que ce dernier est bien passé par la cour de Philippe II en 1589. Il n'évoque toutefois pas la présence de Sánchez. Voir *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Nendeln, Kraus Reprint, 1971 (1932), notice n°7. Ce passage par la cour d'Espagne n'est, en soi, aucunement répréhensible. L'ambassade japonaise organisée par Valignano s'y arrête également en 1585 et Philippe II n'est pas ennemi de la Compagnie de Jésus. Les jésuites d'Espagne ont certes connu quelques difficultés à cause de la grande influence que le confesseur dominicain et l'Inquisition exerçaient sur le roi, mais ce dernier a beaucoup aidé les missions jésuites, notamment par des dons importants. La relation que Ruggieri entretient avec Sánchez, nimbée de mystère, pose en revanche davantage problème.

<sup>10</sup> M. Ollé signale qu'il y eut, entre 1581 et 1586, toute une série de débats aux Philippines au sujet de la Chine – dont quatre débats officiels. Alonso Sánchez et l'évêque dominicain Domingo de Salazar ont joué un rôle important dans ce « processus de discussion ». « Las juntas generales de todos los estados de las islas Filippinas » donnèrent lieu, au printemps

Sánchez à Madrid en lui confiant pour mission de convaincre Philippe II d'entreprendre la conquête militaire de la Chine<sup>11</sup>. Il n'existe à ma connaissance aucun document qui rende compte du séjour de Ruggieri et Sánchez à la Cour d'Espagne, mais les textes dont on dispose aujourd'hui témoignent d'une indéniable complicité entre les deux hommes. Cette complicité constitue à mon sens une raison supplémentaire – et peut-être suffisante – de l'éviction

---

1586, à un mémorial qui faisait le bilan de toutes les discussions antérieures, connues aujourd'hui comme le « Synode de Manille ». La légitimité des conquêtes – en particulier celle de la Chine par Philippe II – et le système des *encomiendas* furent au centre des débats, à l'issue desquels Sánchez fut envoyé comme porte-parole à la cour d'Espagne. Voir M. Ollé, *La empresa de China*, p. 34-36.

- <sup>11</sup> L'intention de conquérir la Chine par les armes est en réalité bien antérieure à l'installation des Espagnols dans l'archipel philippin. Les Portugais C. Vieira et F. Calvo, on l'a vu dans le premier chapitre de cette enquête, s'emploient déjà, dans les lettres qu'ils rédigent du fond de leur prison, à convaincre leurs compatriotes d'attaquer la Chine. Serge Gruzinski s'interroge sur la nature même de l'expédition emmenée par Tomé Pires – dont Vieira fait partie – et doute qu'il s'agisse simplement d'une « promenade diplomatique » (*L'Aigle et le Dragon*, *op. cit.*, p. 136). Il estime par ailleurs que le projet manqué de Pires fait « figure de non-événement » ; « ce n'est qu'un incident oublié de l'historiographie mondiale », ajoute-t-il, un « épisode sans lendemain » (*id.*, p. 184). Or, s'il est indéniable que l'entreprise de Pires n'a pas connu la même renommée que celle de Cortés ou de Pizarro au Nouveau Monde, le projet d'attaquer la Chine est loin d'être oublié. Même l'insatiable Cortés, une fois la conquête du Mexique achevée, convoite les richesses situées de l'autre côté du Pacifique (*id.*, p. 335-354). C'est toutefois avec l'installation des Espagnols dans l'archipel philippin (1565) que le projet apparaît sur le point de se concrétiser. Il renaît véritablement avec la lettre de Martín de Rada adressée à Philippe II le 8 juillet 1569 – avant que Rada ne se rende dans le Fou-kien (1575). M. Ollé affirme qu'avec cette lettre, Rada « fut le premier à formuler de manière explicite un projet pour la conquête de la Chine » (« Rada fue el primero en formular de manera explícita un proyecto para la conquista de China en una carta dirigida al Rey Felipe II, fechada el 8 de julio 1569 » ; voir *La empresa de China*, p. 40-41). Gruzinski évoque quant à lui une lettre du 8 juin 1569, également adressée à Philippe II mais attribuée au Facteur des Philippines Andrés de Mirandaola (*L'Aigle et le Dragon*, p. 373 ; je n'ai pas pu consulter cette lettre). C'est également l'avis de Boxer, qui ne date pas précisément la lettre (seule l'année 1569 est mentionnée), mais qui en donne un extrait, la résume et affirme que Mirandaola, « comme un vrai conquistador », décrit les richesses de la Chine avant de prétendre que sa « conquête serait une tâche facile pour les Espagnols si Philippe II l'entreprenait au bon moment » (voir *South China in the Sixteenth Century*, *op. cit.*, p. xl-xli).

de Ruggieri. Valignano n'aimait pas Sánchez et ne voyait pas d'un bon œil l'arrivée des Espagnols sur les côtes chinoises. On possède une lettre que Valignano, après avoir rencontré Sánchez à Macao, adresse à Acquaviva pour se plaindre du manque d'humilité et de l'impertinence du jésuite espagnol<sup>12</sup> et l'on sait que le Général ne tarde pas à réagir en faveur du Visiteur puisqu'en 1586, il interdit officiellement aux missionnaires des Philippines de se rendre en Chine et au Japon<sup>13</sup>. L'accueil réservé à Sánchez par Ruggieri et les démarches entreprises par le missionnaire italien pour servir les

<sup>12</sup> Voir H. Bernard, « Le Père Alonso Sánchez et la lettre du P. Claude Acquaviva sur l'oraison (8 mai 1590) », in *Revue d'Ascétique et de mystique*, vol. 64, Toulouse, 1961, p. 451-469. Cet article traite de l'influence de Sánchez sur la rédaction et la diffusion de la « lettre sur l'oraison » par le Général Acquaviva, un sujet traité dans un collectif consacré à ce long généralat, notamment par Pierre-Antoine Fabre (« Saggio di geopolítica delle correnti spirituali. Alonso Sánchez tra Madrid, il Messico, le Filippine, le coste della Cina e Roma », in *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, op. cit., p. 185-203; voir aussi, dans le même volume, Ines G. Zupanov, « Correnti e controcorrenti. La geopolítica gesuita in Asia (XVI secolo) », p. 205-218). Ces diverses études révèlent que Sánchez et Acosta, un couple dont nous reparlerons, sont tour à tour tombés en disgrâce auprès du Général. On y apprend également que Sánchez est moins un va-t-en-guerre qu'un religieux excessivement zélé qui veut convertir la Chine coûte que coûte. Il semble en effet que Sánchez était très regardant en matière de piété et qu'il ne se privait pas de faire des remontrances à ses confrères. Ce zèle excessif et exhibé lui aurait apparemment attiré l'ire de Valignano, missionnaire avant tout pragmatique, comme on sait. Valignano ajoute d'ailleurs, dans la même lettre à Acquaviva, que Sánchez s'est comporté, à Macao, « avec un esprit bien cavalier et nouveau dans la Compagnie de Jésus et [qu'il] commit tant d'indiscrétions que [Valignano lui-même] en resta ébahi » (« con su espíritu que me pareció bien peregrino y nuevo en la Compañía de Jesús, hizo tantas indiscrecciones que quedé espantado »; cité par M. Ollé, *La empresa de China*, p. 161).

<sup>13</sup> « En ninguna manera salgan al Japón ni a la China, porque en lugar de ganar almas podrán muy facilmente (como acá bien savemos) hazer un daño irreparable y impedir la obra que nuestro Señor por su infinida bondad tiene ya comenzada ». Acquaviva réitère cet ordre en s'adressant directement au Provincial du Mexique – en charge des jésuites installés dans le Pacifique – dans une lettre du 16 juin 1586: « Como ya tengo por otra avisado, a los que [en Philipinas] quedaron, se les ordene que en ninguna manera traten de pasar a China ni Macan [Macao]; por que no es conveniente mezclar los viajes de la Nueva España con los de Portugal ». Ces deux extraits sont cités par Pierre-Antoine Fabre (« Saggio di geopolítica delle correnti spirituali », in *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, op. cit., p. 188).



intérêts de son confrère espagnol auprès des autorités chinoises constituent en ce sens des arguments de poids – pourtant complètement passés sous silence – en faveur du renvoi de Ruggieri en Europe. Quant à la formulation ambiguë par laquelle l'historien Luis de Guzmán définit la mission de Ruggieri auprès de « Sa Sainteté » et du « roi Philippe II » (les « quelques moyens » à trouver pour convertir la Chine; voir chap. IV, p. 280, note 47), elle semble encore plus suspecte à la lumière de ces événements<sup>14</sup>. Pourquoi Guzmán, jésuite espagnol lui aussi, qui connaissait à n'en pas douter les motifs du voyage de Sánchez, associe-t-il Ruggieri à son compatriote dans cette singulière ambassade? On comprend que son statut d'historien de la Compagnie l'engage à ne pas dévoiler des informations compromettantes pour la réputation des jésuites et qu'il ne mentionne pas explicitement le projet de conquête militaire – d'autant que celui-ci est abandonné au moment où Guzmán rédige l'*Historia*. Il est par conséquent normal que son propos soit ambigu à ce sujet, mais l'allusion à l'implication de Ruggieri dans les tractations avec la couronne d'Espagne reste à ce jour mystérieuse.

L'affaire Sánchez est problématique à plusieurs égards. Elle recoupe des questions de querelles nationales dans l'océan Pacifique au lendemain de l'union des deux couronnes<sup>15</sup> et

<sup>14</sup> Guzmán a probablement rencontré Ruggieri et Sánchez lors de leur passage dans la péninsule ibérique puisqu'il était alors recteur du collège jésuite de Belmonte par lequel les missionnaires avaient des raisons de passer. Aucun document attestant cette rencontre ne nous est toutefois parvenu. On précisera en outre que Guzmán a également utilisé les écrits de Sánchez comme sources de son *Historia*, en particulier pour les cinq chapitres qui retracent les deux voyages de ce dernier en Chine du Sud (voir M. Ollé, *La invención de China*, op. cit., p. 66-67).

<sup>15</sup> Les querelles luso-espagnoles en Extrême-Orient ont une longue histoire. Le Traité de Saragosse (1529), qui fixe une nouvelle ligne de démarcation située à dix-sept degrés à l'est des Moluques et fait passer l'archipel philippin du côté espagnol, en est le point de départ essentiel. Il s'inscrit dans la continuité du Traité de Tordesillas (1494), qui fixait mal la ligne de démarcation, et d'un autre accord signé en 1524 au sujet des Moluques. Reste que les deux puissances ne cessent de jouer avec les calculs géographiques pour revendiquer la possession de diverses terres, dont le Japon et la Chine. Après l'union des deux couronnes, Philippe II, bien que maître de toutes ces régions, concède que le commerce avec l'Extrême-Orient reste aux mains de ses nouveaux sujets et qu'il continue à emprunter la route maritime portugaise, par l'est. On



démontre que celles-ci ont entraîné des divisions chez les jésuites. Elle révèle aussi que les dissensions internes à l'égard de la Chine, au sein de la Compagnie de Jésus, ont de loin dépassé le simple débat sur la méthode accommodative – les volontés guerrières de Sánchez réduisent les différends entre partisans et détracteurs de la méthode riccienne à des questions de détail. Mais cette affaire concerne également Ricci et, ce qui nous intéresse davantage ici, la circulation et l'instrumentalisation de ses écrits, en premier lieu une longue description ethnographique adressée sous forme de lettre au facteur des Philippines, Juan Bautista Román, le 13 septembre 1584. Il s'agit de la première des deux lettres de Ricci rédigées en espagnol – l'autre date du 30 septembre 1589 et est adressée à Valignano. C'est aussi la seule lettre qui ne soit pas destinée à un confrère ou à un parent. L'identité et surtout la fonction du destinataire – Román, en tant que facteur royal, est chargé des intérêts économiques de la couronne d'Espagne – sont par ailleurs loin d'être anodines. Cette lettre présente également la singularité d'avoir été insérée intégralement dans l'édition moderne du *Labor evangelica*, établie par Pablo Pastells, après que ce dernier l'eut retrouvé dans les archives sévillanes à l'aube du xx<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. Ces

---

voit bien, à travers cette concession, que l'union ne met aucunement fin aux divisions nationales et que les deux royaumes œuvrent toujours pour leurs intérêts respectifs.

<sup>16</sup> Voir Colín-Pastells, *op. cit.*, p. 448-452. Il faut ici préciser que cette lettre a déjà fait l'objet de plusieurs études. Tacchi Venturi, le premier à s'y être intéressé après Pastells, relaie le propos de son prédécesseur selon lequel la lettre a été écrite par Ricci en italien puis traduite en espagnol par Sánchez (*OS II, op. cit.*, p. 37; Tacchi Venturi signale également la publication d'une version française de cette lettre en 1840 par le grand américaniste Ternaux-Compans). On peut douter de l'identité du traducteur (bien que, dans notre perspective, l'hypothèse Sánchez soit séduisante), mais il semble incontestable que la lettre n'a pas été rédigée en espagnol; d'une part parce que Ricci ne maîtrisait sans doute pas suffisamment la langue castillane pour écrire une telle lettre, d'autre part et surtout parce que D'Elia en a retrouvé une version italienne dans les archives romaines (*ARSI, Jap.-Sin.*, 123; il s'agit toutefois d'un apographe et rien ne prouve qu'elle correspond à l'original). Quant à J. Brucker, il ne se prononce pas sur la lettre, mais il assure que la carte de la Chine à laquelle elle était attachée lors de sa découverte à l'Archivo General de Indias (AGI, Séville) n'est pas de Ricci. « Román lui-même l'a acquise à Macao ou l'a reçue comme curiosité chinoise du P. Ruggieri », estime-t-il (« Notes sur une carte supposée du P. Ricci », in *Atti e Memorie del convegno di Geografi-Orientalisti tenuto in Macerata nel settembre de 1910*,

quelques éléments – auxquels s’ajoute encore la disparition du manuscrit autographe – invitent à nous interroger sur l’authenticité de cette lettre. Quel intérêt Ricci peut-il avoir à transmettre le savoir ethnographique dont il dispose en 1584 à un représentant de la couronne d’Espagne ? À nouveau, seule la confrontation d’une lecture rapprochée de cette lettre avec une enquête documentaire devrait nous permettre d’y voir un peu plus clair.

### RICCI ET LES PHILIPPINES : UNE RELATION DOUTEUSE

Alonso Sánchez, on l’a dit, fait deux voyages en Chine. Le premier, entrepris en 1582 pour annoncer l’union des deux couronnes sur la tête de Philippe II, conduit le jésuite espagnol à Macao après plusieurs péripéties sur les côtes chinoises<sup>17</sup>.

---

Macerata, 1911, p. 85). L’étude la plus la plus approfondie a cependant été menée par G. Ricciardolo qui, malgré une obsession manifeste pour les faux historiques, propose un examen très informé de cette lettre ; d’abord dans un article disponible en ligne (« La lettera al Romàn : un apocrifo attribuito a Matteo Ricci ») puis dans un chapitre de sa thèse, sensiblement identique à l’article précité (*Oriente e Occidente, op. cit.*, cap. 4, p. 58-77). On consultera également avec profit les pages que Vito Avarello consacre à l’examen de cette lettre et à sa position nuancée face à la thèse de Ricciardolo. S’il admet que plusieurs arguments avancés par Ricciardolo pour faire de cette lettre un apocryphe sont convainquants, Avarello affirme également que cette thèse « peut toutefois être contesté[e] » et ne tranche pas. Il précise cependant que « l’apographe italien retrouvé par D’Elia dans les Archives romaines de la Compagnie de Jésus élude de nombreux passages de la version espagnole » (voir *L’œuvre italienne de Matteo Ricci, op. cit.*, p. 188-193).

<sup>17</sup> À la suite d’une tempête, le navire qui emmène Sánchez échoue en avril 1582 dans une enclave du Guangdong, à la frontière du Fou-kien, que M. Ollé identifie à la ville de Zhelin. Sánchez et ses compatriotes tombent alors aux mains des autorités chinoises, sont déplacés dans diverses villes (Guangzhou, Haifeng, Huizhou) et subissent plusieurs interrogatoires avant d’arriver au port de Canton. Une fois dans cette ville, ils sont menés dans une demeure que Sánchez prend d’abord pour une prison mais qui se révèle être la résidence temporelle accordée à Ruggieri. Devant le mécontentement des autorités cantonnaises, méfiantes face à l’arrivée d’autres Européens sur leurs terres, Ruggieri doit se porter garant de Sánchez et obtient de justesse sa liberté. Les vingt-deux compatriotes de Sánchez sont quant à eux retenus six mois à Canton, jusqu’en novembre 1582 (voir M. Ollé, *La empresa de China*,

Lors du second, deux ans plus tard, Sánchez est accompagné du facteur Román. Les deux voyageurs ont alors pour objectif de solliciter l'aide des missionnaires italiens installés en Chine pour organiser une ambassade espagnole auprès de l'empereur Wanli. Ricci, alors qu'il se trouve à Macao en 1582 et qu'il y a sans doute rencontré son confrère espagnol, ne fait aucune mention du premier voyage dans les *Mémoires*. Il consacre en revanche presque un chapitre entier à la venue de Sánchez et Román dans le comptoir portugais de Macao à l'été 1584<sup>18</sup>. Il fait alors montre d'une indéniable maîtrise de ce qu'on appellerait aujourd'hui la langue de bois. En bref, le narrateur-missionnaire prétend se réjouir de la venue des émissaires espagnols, évoque de manière très vague les démarches entreprises pour les aider puis se montre finalement soulagé que toute cette affaire, qui se solde par un échec et un renvoi des émissaires, n'ait pas mis la mission en péril. Le récit se conclut en effet par ces mots : « Dieu a voulu que cette affaire prît fin, sans faire aucun mal à la demeure et résidence de Zhaoqing »<sup>19</sup>. Ricci laisse toutefois entendre qu'il n'est pas dupe des raisons principales qui amènent les Espagnols en Chine. Bien qu'il commence par présenter une version « lisse » de l'histoire, en affirmant que Sánchez et Román « se réjouissaient beaucoup de la bonne issue que Dieu avait donnée à l'entrée de la Compagnie dans ce grand royaume, tant désirée par le Roi [Philippe II] et par toute la Chrétienté »<sup>20</sup>, il démontre par la suite

---

*op. cit.*, p. 97-107). Il va sans dire que les déconvenues vécues par le jésuite espagnol lors de cette première expérience chinoise ne sont pas étrangères à sa vision négative de la Chine. C'est d'ailleurs à l'issue de ce premier voyage qu'il conclut à l'impossibilité de convertir les Chinois par un autre moyen que la force. Sánchez va jusqu'à faire part du projet de conquête à Acquaviva, dans une lettre datée de juin 1583, et prétend l'avoir conçu avec Pasio, Ruggieri et Ricci; une hypothèse improbable d'après Ollé, bien que vaguement confirmée par une lettre de Pasio (voir *id.*, p. 124-125).

<sup>18</sup> « Come avevano i Padri ottenuta licentia di venire Ambasciatori de Re di Spagna alla Cina et il P. Francesco Capral fu a Sciaochino »; *Della entrata*, II, 6, p. 147-150.

<sup>19</sup> « volse Iddio che si spengesse questo, senza fare nessuno male alla Casa e residentia di Sciaochino » (*Della entrata*, p. 150).

<sup>20</sup> « si rallegravano molto del buon successo che Iddio aveva dato all'entrata della Compagnia in quel grande regno, tanto desiderata dal Re e da tutta la Christianità » (*id.*, p. 148).

qu'il est tout à fait conscient de la concurrence que se livrent les deux grandes puissances européennes dans les mers du Sud. Cabral, alors recteur du collège de Macao, explique Ricci, après avoir demandé aux missionnaires installés en Chine de négocier auprès du vice-roi pour aider les émissaires (« [Cabral] scrisse ai Padri che procurassero di trattare questo negotio col Viceré », p. 148), se rétracte sous la pression des autorités civiles de Macao et se voit contraint de « ne pas laisser les Pères poursuivre cette affaire » (« non gli lasciasse andare piú oltre in questo negotio », p. 149). Ricci commente ce revirement ainsi :

Tandis que l'affaire avançait à Zhaoqing, les habitants et les principaux de Macao découvrirent que ces Espagnols des Philippines étaient avant tout venus avec leurs navires pour trafiquer dans la province de Canton, ce qui occasionnerait la ruine de Macao ; parce qu'à Manille, où ils résidaient, il y avait beaucoup d'argent en provenance de la Nouvelle Espagne et du Pérou et que s'ils utilisaient cet argent pour faire commerce à Canton, toutes les marchandises coûteraient beaucoup plus cher et les Portugais ne pourraient alors gagner que très peu dans leurs propres trafics. Pour cette raison, [les autorités de Macao] écrivirent aux Pères de ne pas poursuivre cette affaire, parce qu'elle nuisait aux intérêts de leur pays et qu'il n'était pas convenable que des présents et une ambassade royale vînt en Chine par une autre voie que celle du Portugal, à qui appartenait le commerce de la Chine selon une ancienne loi. [Ils ajoutèrent que], Macao ayant tant aidé [les Espagnols des Philippines] au moyen d'offrandes et d'autres aides, il n'était pas bien que ces derniers s'employassent maintenant à leur faire du tort avec ce projet. Ils dirent aussi que les présents envoyés par le Roi étaient déjà tout dispersés et offerts à diverses personnes de la Nouvelle Espagne, parce que l'entrée [en Chine] avait paru impossible, et qu'il serait désormais très difficile de les récupérer et qu'enfin cela n'aurait entraîné aucun effet positif<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> « Mento questo si faceva in Sciaochino, i Cittadini e principali di Maccao scopersero che quei Spagnuoli delle Filippine la principal cosa che pretendevano era venire con suoi navilij a trafficare nella Provincia di Quantone, che sarebbe la rovina della Città di Maccao. Percioché nella Maniglia, dove loro stavano, vi era molti danari et argento, che veniva dalla Nova Spagna et dal Perù, e se con questo venissero a Cantone aveva di incarire molto tutte le mercantie, et i Portughesi, comprendolo,

On croit Ricci complètement absorbé par ses activités missionnaires et coupé du reste du monde, informé ponctuellement de la vie quotidienne de Macerata et Rome par les quelques lettres de ses parents et anciens camarades du Collège Romain. On pense que sa seule connaissance de l'actualité mondiale provient des lettres annuelles et qu'elle se limite aux progrès des autres missions jésuites. Ce passage atteste au contraire qu'il s'intéresse aux événements politiques internationaux et qu'il est bien renseigné. Il sait que les Espagnols amassent de l'argent dans les mines du Nouveau Monde, que cet argent transite vers les Philippines et qu'il entraînerait la ruine des Portugais si les Espagnols venaient à l'introduire en Chine. Il connaît le privilège du commerce avec la Chine accordé en 1514 aux Portugais par Léon X – l'« ancienne loi » qu'il évoque est la bulle *Praecelsae devotionis*. Même certains détails de l'ambassade envoyée de Madrid auprès de l'empereur Wanli, dont Juan González de Mendoza faisait partie et qui s'est arrêtée à Mexico, ne lui échappent pas. Ce propos rend par ailleurs compte d'une sensibilité politique fine et d'une certaine loyauté envers le patronat portugais sous la tutelle duquel la mission jésuite est placée. On ne dispose pas aujourd'hui des écrits par lesquels les autorités de Macao demandent aux missionnaires de ne plus négocier en faveur des Espagnols, et Ricci se contente d'en rapporter la teneur au discours indirect. Ce simple geste démontre toutefois qu'il y a été sensible et qu'il a parfaitement saisi les enjeux de la rivalité luso-espagnole et de ses impacts politiques et économiques potentiels, non seulement sur « sa » mission, mais aussi sur la destinée des possessions européennes – et des terres convoitées – en Extrême-Orient.

---

avevano da guadagnare molto puoco; e per questo scrissero ai Padri che non si mettessero in questo negocio, sì per esser pregiudiciali alla loro terra, come per non esser conveniente che venisse presente e imbasciata del Re alla Cina per altra via che per via di Portogallo a chi apparteneva il commercio della Cina per l'antica iurisdittione, e non era bene che avendoli quella Città agiutato tanto con limosine et altri agiuti, adesso loro gli procurassero far danno con questo. E di più dicevano, che il presente che il Re aveva mandato, stava già tutto disperso e dato a diverse persone nella Nova Spagna, per parere impossibile questa intrata e che adesso sarebbe molto difficile tornarlo a raccogliere, e che al fine né quello havrebbe hauto nessun buon effeto » (*id.*, p. 148-149).

On peine à croire, à la lumière de cet extrait, que Ricci ait pris l'initiative de transmettre son savoir sur la Chine au facteur Román. Bien qu'en cette année 1584, les autorités des Philippines proposent une alternative diplomatique au projet de conquête et qu'elles confient pour seule mission à Román et Sánchez d'organiser une ambassade, leurs démarches menacent les intérêts des Portugais et, partant, ceux de la mission jésuite. Ricci, on vient de le voir, en a pleinement conscience et rien n'explique qu'il se soit mis en tête de favoriser les rivaux espagnols. Reste que dans les deux seules éditions modernes de la correspondance riccienne figure une lettre adressée à Román et qu'à part Gaetano Ricciardolo, personne n'a remis en cause son authenticité (voir p. 342, note 16). Dans cette lettre, Ricci – ou la voix qu'on lui prête – déclare profiter du retour à Macao de Ruggieri, parti en quête de fonds pour la mission, pour répondre à une demande de Román – aujourd'hui perdue<sup>22</sup> – au sujet de la situation chinoise<sup>23</sup>. Il se trouve alors à Zhaoqing – la lettre est datée du 13 septembre 1584 – et, à la demande de Cabral, s'emploie à convaincre les autorités locales de délivrer un permis aux Espagnols pour rencontrer l'empereur. Román et Sánchez attendent quant à eux à

<sup>22</sup> Ricci signale toutefois, au début du chapitre II-6, que Sánchez et Román, lequel est « une personne très sérieuse et prudente », « ont écrit au recteur de Macao (Cabral) et aux Pères de Zhaoqing (Ricci et Ruggieri) » (« Giovan Battista Romano [...] era persona molto grave e prudente » / « scrissero al P. Rettore di Maccao et ai Padri di Sciaochino »; *id.*, p. 147). M. Ollé a par ailleurs retrouvé une lettre de Román rédigée à Macao peu après son arrivée (juin 1584) et adressée à Philippe II. Román y affirme avoir informé Ricci et Ruggieri que l'ambassade partie de Madrid est arrêtée à Mexico et que Sánchez et lui sont chargés de l'affaire par le gouvernement des Philippines en attendant d'autres nouvelles (*La empresa de China, op. cit.*, p. 148-198). La lettre de Román a donc probablement existé, mais il n'est pas sûr qu'elle ait été adressée à Ricci (le destinataire était peut-être Ruggieri ou, comme l'affirme Román, les deux missionnaires italiens) et l'on ignore son contenu exact.

<sup>23</sup> « Esperé esta buena ocasión de la yda del p. Miguel Ruggiero á Macao, para rresponder á la Vuestra Merced, no tanto por no aventurar otros pocos renglones, quanto por el temor que tenemos de que semejantes cartas no vengan á manos de estos mandarines, que nos podrían hazer no poco mal » (Ricci, *lettere*, p. 57). L'*incipit* de cette missive suscite déjà quelque interrogation à l'égard du ton intrigant par lequel Ricci explique ruser pour ne pas s'exposer à la cruauté de « ces » mandarins – un déicatif dépréciatif qui tranche avec l'estime que le missionnaire a toujours vouée aux administrateurs du Céleste Empire.

Macao. Or, après la réaction des autorités de Macao et l'abandon des démarches en faveur des Espagnols – pourtant sur le point d'aboutir –, Ricci décide (aurait décidé?) d'écrire une longue description ethnographique de la Chine et de la confier à Ruggieri afin que ce dernier la remette en mains propres à Román (voir *supra*, p. 345, note 21). Il précise d'ailleurs, au début de la lettre :

C'est surtout Ruggieri qui nous a engagés auprès de Votre Grâce et c'est lui qui pourra suppléer aux carences de cette [lettre], parce qu'il sait ce qui se passe ici mieux que moi et parce que les choses se traitent plus profondément et plus clairement oralement [que par écrit], en particulier en présence de celui qui demande ce qu'il voudrait savoir<sup>24</sup>.

À en croire ce propos, Ruggieri – qui se rend effectivement à Macao début octobre, deux semaines après la rédaction de cette lettre – est le principal intermédiaire entre la mission et les Espagnols. D'autres documents historiques (notamment la chronique de Francisco Colín, mais aussi les *Mémoires* et la correspondance même de Ruggieri) le confirment. Ruggieri bénéficierait aussi – même si le *topos* de la modestie joue assurément un rôle ici – d'un savoir sur la Chine plus approfondi que celui que véhicule cette lettre. Or, cette lettre constitue à n'en pas douter la meilleure enquête ethnographique jamais rédigée jusqu'alors. Qui d'autre que Ricci, en 1584, pourrait se réclamer d'une telle connaissance ?

Après le passage précité, l'auteur affirme encore son dévouement à la couronne d'Espagne puis enchaîne immédiatement par la description de la Chine, longue de près de trente pages (*Lettere*, p. 58-86) et soigneusement organisée. La structure de cette description ressemble sensiblement à celle que Ricci insère vingt-cinq ans plus tard dans les *Mémoires* (livre I). On découvre, dans l'ordre, une liste des différents noms du pays, sa situation géographique, ses richesses naturelles, les coutumes de ses habitants, la politique du royaume, et l'enquête se clôt sur

<sup>24</sup> « [Rogiero es] el que más nos movió verse con Vuestra Merced y suplirá la faltas de esta, ansi porque save lo de por acá mejor que yó, [cómo] porque las cosas se tratan más copiosa y claramente de palabra especial donde ay quien pregunte lo que desea saber » (Ricci, *Lettere*, p. 57).



les questions religieuses<sup>25</sup>. La conformité entre certains passages des deux textes est d'ailleurs indiscutable. Pour ne prendre qu'un exemple, Ricci affirme au début de la lettre que « c'est une coutume de la Chine que de changer le nom du royaume et de l'époque quand le roi d'un nouveau lignage est élu »<sup>26</sup>. Dans les *Mémoires*, il écrit que les Chinois ont cette « très ancienne coutume de changer le nom du royaume quand le royaume passe d'une famille à une autre »<sup>27</sup>. Il semble, lorsqu'on compare les deux versions « originales », que les deux fragments ne véhiculent pas seulement la même information – ce qui serait anodin –, mais qu'ils sont plutôt copiés l'un de l'autre. Le recours aux sources chinoises, examiné dans le premier chapitre, doit nous inciter à la prudence, mais les recoupements entre les deux textes nous invitent à ne pas non plus exclure trop vite que Ricci soit l'auteur de la lettre. Les comparants européens, qu'on trouve aussi bien dans la lettre que dans les *Mémoires*, ne sauraient d'ailleurs provenir de sources chinoises. Une comparaison en particulier me paraît signaler qu'on a bien affaire à un seul et même auteur : les Chinois, peut-on lire dans les deux textes, portent « des manches longues comme les Vénitiens »<sup>28</sup>. On rétorquera que la plupart des voyageurs européens connaissent Venise et que cette comparaison pourrait être le fait de n'importe lequel d'entre eux, mais il y a plus. Deux phénomènes, principalement, prouvent selon moi que la lettre à Román – du moins une partie – a été écrite par Ricci : les intertextes avec d'autres lettres, incontestablement de Ricci, en particulier celles adressées à Giulio Fuligatti, un confrère resté en Europe (1)<sup>29</sup>, et la représentation singulière du système

<sup>25</sup> Pour la structure du livre I des *Mémoires*, voir chapitre 1, « *L'image de la Chine revisitée* », p. 89-95 (en particulier p. 93-95).

<sup>26</sup> « Costumbre es de la China mudar el nombre del reyno y del tiempo, quando se muda el rey de diferente linaje » ; *Lettere*, p. 59.

<sup>27</sup> « antichissimo custume che, quando il regno si muta di una famiglia in altra, si muta anco il nome del regno » ; *Della entrata*, I, 2, p. 8.

<sup>28</sup> Dans la lettre à Román : « mangas anchas como los Venecianos » (*Lettere*, p. 70). Dans le chapitre 8 du premier livre des *Mémoires* : « maniche lunghe, come i nostri Venetiani » (*Della entrata*, p. 74).

<sup>29</sup> G. Ricciardolo s'en est rendu compte, ce qui ne l'a pas empêché d'exclure que la lettre à Román ait été écrite par Ricci (voir *Oriente e Occidente*,

politique chinois – la « loi des lettrés » – procurée par cette lettre et par les *Mémoires* (2).

### La lettre à Román à l'épreuve du corpus épistolaire riccien

Giulio Fuligatti S.J. (1550-1633) est un ami d'enfance de Matteo Ricci, avec qui il a suivi les cours de mathématiques de Christophe Clavius S.J. au Collège Romain. C'est d'ailleurs probablement lui qui, en 1587, reprend la chaire du fameux mathématicien jésuite<sup>30</sup>, auteur entre autres de la traduction latine des *Éléments* d'Euclide que Ricci et Qu Rukui ont utilisée pour établir la version chinoise de ce texte. On conserve deux lettres adressées à Fuligatti, l'une datée du 24 novembre 1585 et l'autre du 12 octobre 1596. L'authenticité de ces missives ne fait guère de doute. Le manuscrit autographe de la première se trouve d'ailleurs aux archives romaines<sup>31</sup>. Dans ces deux lettres, Ricci fait naturellement part à son camarade mathématicien de ses découvertes scientifiques et notamment de ses calculs géographiques. Il se confie également sans détour, affirmant par exemple, en 1585 déjà, qu'il est « devenu un Chinois »<sup>32</sup>. Et c'est au même Fuligatti qu'il avoue, dans la seconde missive qu'il lui adresse, avoir renoncé à construire une église et à dire la messe publiquement dans la ville de Nanchang (voir chapitre IV, p. 261, note 22). Or, on trouve, dans la lettre de 1585, des similitudes frappantes avec la lettre à Román, rédigée un an plus tôt. Deux exemples suffiront à en prendre la mesure. Dans les deux lettres, l'auteur s'émerveille de la stricte ordonnance de l'urbanisme chinois. À Fuligatti, il écrit :

---

p. 76-77). Il est toutefois surprenant que le même Ricciardolo, à qui Pietro Corradini (le directeur de l'édition Quodlibet que j'utilise) a confié la traduction et les commentaires des lettres rédigées en espagnol et en portugais, ne fasse absolument pas mention de l'inauthenticité de cette lettre dans les notes et commentaires. D'ailleurs, ni Filippo Mignini, qui signe la préface de l'édition, ni Sergio Bozzola, qui a rédigé un essai introductif à la correspondance riccienne dans le même volume, ne se prononcent sur le sujet.

<sup>30</sup> Voir R. Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>31</sup> Il ne reste qu'une copie de la seconde, conservée à Macerata (Biblioteca comunale Mozzi Borgetti, ms. 265, f. 25<sup>v</sup>°-29<sup>r</sup>°), mais il n'y a aucune raison de remettre en cause son authenticité.

<sup>32</sup> « Di qui potrebbe V.R. colligere di me come sto; cioè fatto un cina » (*Lettere*, p. 16; je souligne la partie traduite).

Les villes sont bien ordonnées, [...] les grandes et les petites sont si bien situées les unes par rapport aux autres, de même que les maisons et les rues, qui comptent beaucoup plus d'arcs de triomphe que chez nous, et les fleuves, temples, palais etc. qu'il semble que tout a été conçu par un très bon architecte<sup>33</sup>.

L'auteur de la lettre à Román tient, à quelques détails près, le même propos :

Toute la Chine semble avoir été édifée par quelque mathématicien, qui se [serait] promené un compas à la main, disposant chaque population à son juste lieu [...]. Les quelques villes que j'ai vues sont très belles, les rues sont bien faites et bien droites, ensoleillées et pleines d'arcs de triomphe, beaucoup plus qu'à Rome<sup>34</sup>.

Le grand ordonnateur des villes chinoises est tantôt architecte tantôt mathématicien. Les « arcs de triomphe » sont, pour Román, plus nombreux « qu'à Rome », alors que, dans l'autre texte, ils sont plus nombreux « que chez nous » – une vague référence qui pourrait cependant tout à fait renvoyer, lorsqu'on sait que les deux jeunes novices se sont fréquentés au Collège Romain, à la capitale de la chrétienté. Les idées ne sont pas données dans le même ordre et les formulations ne sont pas strictement identiques. On peine toutefois à concevoir que deux auteurs distincts puissent produire des discours si convergents.

L'estimation des coordonnées géographiques de la Chine, à laquelle Ricci accorde toujours beaucoup d'importance, se révèle également troublante lorsqu'on compare les deux missives. Ce ne sont évidemment pas tant les chiffres avancés – dont la seule

<sup>33</sup> « Sono le città bene ordinate [...] stanno tanto ben collocate le città maggiori i minori in suoi luoghi, distanti le case, e strade con molto più archi trionfali che noi, fiumi, tempi, palazzi etc. che pare che tutto sia stato fatto per uno architetto molto buono » (*Lettere*, « A G. Fuligatti », p. 112-113).

<sup>34</sup> « parece toda la China edificada por algun matemático, que andava con el compás en la mano, poniendo cada población en su lugar [...]. Estas pocas ciudades que e visto son lindísimas, las calles muy bien hechas y derechas, ensoladas, llenas de arcos triunfales, mucho más que las de Roma » (*Lettere*, « A G. Román », p. 68).

convergence n'instruirait en rien notre propos – que la façon de justifier les calculs, qui doit ici retenir notre attention :

[...] il me semble que sur le plan des longitudes, [la Chine] commence au 120<sup>e</sup> et qu'elle finit à 130 et quelques degrés, ce que je ne sais pas encore exactement ; nous avons seulement remarqué au moyen des éclipses que cette ville où nous sommes (*i.e.* Zhaoqing) se trouve à 124 ½ degré de longitude et 22 ½ de latitude<sup>35</sup>.

L'information communiquée ici au confrère italien trouve, à nouveau, son pendant dans la lettre à Román :

[La Chine] doit s'étendre du cent vingtième au cent trente-septième degré de longitude, [à partir] des îles Fortunées, comme je l'ai clairement vu au moyen de deux éclipses de lune, la première observée très consciencieusement à Macao et l'autre ici à Zhaoqing, qui ne se trouve pas sur un méridien très éloigné de Macao, et nous nous trouvons plus ou moins sur le cent vingt-quatrième degré<sup>36</sup>.

Les chiffres avancés sont encore approximatifs et l'auteur, dans les deux cas, ne s'en cache pas. Il informe clairement Fuligatti qu'il ne « sai[t] pas encore exactement » quelle est l'étendue de la Chine d'est en ouest – c'est surtout sa limite occidentale qu'il peine à définir – et emploie, dans la lettre en espagnol, le futur hypothétique (« será »). Les coordonnées géographiques de Zhaoqing, où Ricci se trouve au moment de la rédaction de ces deux missives, semblent par contre plus assurées. La mesure de longitude donnée pour cette ville ne varie que d'un demi-degré, mais c'est naturellement le moyen déployé – et surtout décrit – pour obtenir ce chiffre qui tend à prouver que Ricci est

<sup>35</sup> « [...] parmi che di longitudine comenza ne' 120 e finisce in 130 e tanti, che non so ancora perfettamente; solamente habbiam notato per le eclipsi che questa nostra città sta in 124 ½ di longitudine e 22 ½ di latitudine » (*Lettere*, « A G. Fuligatti », p. 112)

<sup>36</sup> « será desde ciento veinte grados ó ciento treinta y siete de longitud de las islas Fortunatas, como é visto claramente por dos eclipses de la luna, el uno observado en Macan, muy diligentemente, y el otro aqui en Joaquim, que no está en muy diferente meridiano de Macan, y hallámonos en ciento veinte y quatro grados, poco más ó menos » (*Lettere*, « A G. Román », p. 60-61)

bien l'auteur des deux passages. Il est le meilleur – et peut-être, à cette époque, le seul – savant en matière d'astronomie parmi les missionnaires de Chine et de Macao. Peut-être y a-t-il d'autres habitants de Macao – ou des voyageurs de passage – capables de déterminer la position du comptoir portugais, mais qui d'autre que lui pourrait déterminer la position de Zhaoqing par l'observation des éclipses? À part Ruggieri, qui ne montre par ailleurs aucune inclination particulière pour l'astronomie, aucun autre Européen n'est encore allé à Zhaoqing en septembre 1584, au moment où la lettre à Román est signée.

On a vu au début du troisième chapitre que Ricci, dès son arrivée en Extrême-Orient, place l'enquête ethnographique au centre de sa démarche missionnaire. Il fonctionne comme informateur de l'historien jésuite Maffei durant son séjour en Inde du Sud. À peine arrivé à Macao, alors qu'il n'est jamais entré en Chine continentale, il participe activement à la récolte de données pour le *Traité* de Valignano. On a aussi remarqué le zèle avec lequel le premier livre des *Mémoires* – dans lequel coexistent fonction stratégique et valeur informative – est rédigé. En réalité, la lecture de sa correspondance révèle qu'il n'a jamais cessé, entre le *Traité* de Valignano et ses *Mémoires*, de chercher à parfaire « sa » description de la Chine. La première lettre à Fuligatti, dans laquelle est enchâssée une description synthétique et sélective, en témoigne. La seconde, celle de 1596, est à cet égard encore plus révélatrice. Ricci y fait plusieurs remarques à caractère ethnographique, en particulier sur le statut de lettré – il vient alors lui-même d'en revêtir l'habit –, mais aussi sur les rapports qu'entretiennent entre elles les trois principales religions chinoises. Surtout, à la fin de la lettre, après avoir évoqué les livres qui lui manquent, dont « un livre d'architecture » et un autre sur « la Rome antique », Ricci ajoute : « La *Description de la Chine* a été envoyée en Europe par de nombreuses voies, mais avec beaucoup d'erreurs »<sup>37</sup>. Il affirme par la suite s'être rendu compte que Pékin « se trouve beaucoup moins au nord qu'on ne la situait » (« sta molto manco settentrionale di quello che la fecevamo »; *Lettere*, p. 327). Ricci ne dit pas explicitement qu'il est l'auteur de cette « *Description de la Chine* »,

<sup>37</sup> « La *Descrittione della Cina* fu mandata all'Europa per molte vie, ma con assai errori » (*Lettere*, « A. G. Fuligatti », p. 326).

mais la phrase le suggère fortement, de même que la suite du propos où il signale une erreur sur la position géographique de Pékin avant de la corriger. Quoi qu'il en soit, ce texte est introuvable, mais sa simple mention indique qu'une description – probablement écrite par Ricci – a été envoyée en Europe, qui plus est « par de nombreuses voies ». La précision est d'importance. Elle semble indiquer que le texte en question a également été envoyé par la voie espagnole, c'est-à-dire par Manille et la Nouvelle-Espagne. Il y a là matière à penser que cette description aurait pu être confiée aux émissaires espagnols de passage à Macao pour être ensuite expédiée à Rome par l'est, sur l'un des nombreux navires qui faisaient route pour Acapulco. Nous y reviendrons.

Cette allusion à une mystérieuse description de la Chine envoyée en Europe n'est pas la seule dans la correspondance riccienne. On se souvient de la lettre du 20 octobre 1585 où Ricci fait part au Général Acquaviva des activités profanes qui occupent presque tout son temps (voir chap. IV, p. 264, note 26). Juste avant d'énumérer les travaux géographiques et astronomiques qu'il destine aux Chinois – publication de la « *Mappemonde* », fabrication de « deux ou trois globes terrestres » et d'un « globe céleste » –, il informe Acquaviva sur l'état de ses propres connaissances :

[...] je suis déjà capable de parler sans interprète avec tous, d'écrire et de lire médiocrement leurs livres. Pour la consolation de Votre Paternité, je voulais vous envoyer une *description* de toute la Chine; mais je n'ai pas encore pu savoir avec certitude à quel point Pékin, où réside principalement le roi, se trouve au nord<sup>38</sup>.

Comme dans la lettre de 1596 à Fuligatti, la localisation de Pékin – qui tourne à l'obsession chez Ricci – apparaît comme l'élément problématique de la description de la Chine. Ici, en 1585, le missionnaire géographe explique ne pas avoir achevé

<sup>38</sup> « [...] già parlo senza interprete con tutti e scrivo e leggo mediocrementemente i suoi libri. Acciocché V.P. si consoli desideravo mandarli una *descrizione* di tutta la Cina; ma non ho anco potuto sapere di certo Pachino quanto sta alto verso il settentrione, che è il luogo più principale dove sta il re » (*Lettere*, « Al P.C. Acquaviva », p. 103).

sa description sous prétexte de ne pas avoir pu situer précisément la capitale impériale. Onze ans plus tard, il informe son ami d'enfance que la description envoyée compte « beaucoup d'erreurs », dont les coordonnées de la ville – ou du moins sa latitude. Outre le fait que Ricci maîtrise déjà suffisamment la langue mandarine, trois ans seulement après son arrivée à Macao, pour converser avec les Chinois et qu'il est capable de lire leurs livres, on constate surtout que la description évoquée ne peut correspondre à la lettre à Román puisqu'elle n'est pas achevée en 1585 et que les deux émissaires espagnols quittent définitivement Macao en 1584. Reste qu'il existe bel et bien au moins une description riccienne supplémentaire, aujourd'hui perdue, rédigée entre 1585 et 1596. La description de la Chine placée à l'ouverture des *Mémoires* est en ce sens l'aboutissement d'une longue enquête géo-ethnographique, initiée dès l'arrivée à Macao en 1582 avec la récolte d'informations pour le *Traité* de Valignano, puis sans cesse remaniée et améliorée. Bien qu'elle ait manifestement été retouchée par un tiers, comme nous le verrons plus loin, la lettre à Román apparaît comme l'un de ces textes « intermédiaires » qui mènent au premier livre des *Mémoires*. La perception du confucianisme, de ses adeptes et de ses rapports avec le système politique de la Chine, dans la lettre à Román, est en tout cas indissociable de celle qui se déploie dans les *Mémoires*.

### La république platonicienne d'Extrême-Orient

Au-delà du respect et de l'admiration que Ricci éprouve pour les mandarins lettrés et la doctrine confucéenne, l'assimilation du confucianisme antique à la sagesse gréco-latine apparaît comme une singularité proprement riccienne dans la perception occidentale de la Chine au XVI<sup>e</sup> siècle. Dès les premières années de la mission, Ricci multiplie, dans sa correspondance, les références à l'Antiquité pour dire la Chine. Dans la lettre de 1585 à Acquaviva, il compare péjorativement les bouddhistes aux « pythagoriciens » (« pitagorici ») parce qu'ils croient à la transmigration des âmes et perçoit la « loi des lettrés » comme une « secte épicurienne » (« setta epicurea »)<sup>39</sup>. Huit ans plus tard,

<sup>39</sup> *Lettere*, « Al P.C. Acquaviva – 20 ott. 1585 », p. 100.



alors qu'il est occupé à traduire les *Quatre Livres*, il confie au Général que ce sont là de « bons documents moraux » (« buoni documenti morali ») et que Confucius est « un autre Sénèque » (« un altro Seneca »)<sup>40</sup>. Ce travail de traduction lui permet également de prendre la mesure des transformations que les commentateurs ont fait subir à la sagesse confucéenne au fil des âges et, partant, d'établir une distinction entre la doctrine originale et ses gloses plus tardives :

Au temps où vécut Platon et Aristote parmi nous, comme j'en ai fait le compte, vécut aussi parmi eux des lettrés de bonne vie qui laissèrent quelques livres [traitant] de choses morales, pas de manière scientifique mais au moyen de bonnes sentences, dont les principales sont réunies dans quatre livres, qui sont aujourd'hui les plus estimés et qui sont lus jour et nuit. En taille, [ces livres] ne dépassent pas les lettres familières de Marcus Tullius [i. e. les *Lettres aux familiers* – *Epistulae ad familiares* – de Cicéron], mais les commentaires et les gloses, les commentaires des commentaires, ainsi que les explications et les discours qui leur ont été ajoutés, sont déjà infinis<sup>41</sup>.

Ce propos, adressé au confrère et ami d'enfance Leilo Passionei, cristallise une étape fondamentale de la perception riccienne des croyances chinoises. Il distingue le confucianisme originel du néoconfucianisme ; une distinction sur laquelle se fonde, on s'en souvient, toute la justification des pratiques missionnaire du jésuite. Alors que le néoconfucianisme est infesté d'influences étrangères qui l'apparentent à une idolâtrie démoniaque, se persuade Ricci, le confucianisme antique représente une sagesse apte à accueillir le message chrétien. Cette nouvelle appréhension des croyances chinoises survient donc avec la traduction des *Classiques*, c'est-à-dire dans la deuxième moitié des années

<sup>40</sup> *Lettere*, « Al P.C. Acquaviva – 10 dec. 1593 », p. 184-185.

<sup>41</sup> « Fiorirò nel tempo che fra noi fiorì Platone et Aristotile, come feci il conto de' tempi, anco tra loro alcuni letterati di buona vita che fecero alcuni libri di cose morali non per via di scientia, ma di sententie buone, dei principali de quali fecero poi quattro libri, che sono adesso gli più stimati e letti de giorno e de notte, che non passerà il volume della grandezza delle epistole familiari di Marco Tullio, ma gli comentarij e glosse, e comentarij de' comentarij et altre espositioni e discorsi sopra essi sono già infiniti » (*Lettere*, « Al p. Lelio Passionei S.J. – 9 set. 1597 », p. 349).

1590. Avant cela, Ricci éprouve déjà beaucoup d'admiration pour la « loi des lettrés », mais ce sont davantage les rapports que cette « loi » entretient avec le bon gouvernement de la Chine qui retiennent son attention. En d'autres termes, pour reprendre les mots de Nicolas Standaert, ce ne sont pas les valeurs religieuses du confucianisme qui ont d'abord attiré Ricci, mais plutôt « son caractère non religieux, ses valeurs éthiques et sociales »<sup>42</sup>.

On se souvient de la représentation extrêmement élogieuse du système administratif chinois dans le *Traité* de Valignano, dont Ricci et Ruggieri sont les principaux informateurs. Cette image d'une nation bien gouvernée – les dissensions entre les deux précurseurs de la mission, examinées dans le chapitre précédent, l'attestent – provient indéniablement de Ricci et non de Ruggieri, plus enclin à rechercher les analogies entre les croyances religieuses chinoises et le christianisme qu'à louer la « loi des lettrés ». La représentation élogieuse des mandarins, qui tiennent en « basse estime » (« baxa estima ») les religions populaires et suivent une « doctrine de certains de leurs philosophes antiques, qui traitèrent des vertus morales et de la manière de bien gouverner »<sup>43</sup>, ne saurait à ce titre avoir été inspirée que par Ricci. Les extraits de la correspondance que nous venons de lire le confirment. Or, voici comment l'auteur de la lettre à Román entame sa description de l'organisation politique en Chine :

Je veux seulement que Votre Grâce juge [la Chine] par son gouvernement, dans lequel ils ont mis tous leurs efforts et qu'ils ont conçu avec tant de lumière qu'ils laissent loin derrière eux les autres nations ; et que Dieu veuille bien ajouter la [lumière] divine à [cette lumière] naturelle, [car] il me semble que Platon n'a pas si bien réussi à mettre sa république en mots que la Chine n'est parvenue à la mettre en pratique. Je sais bien que Votre Grâce désirerait tout savoir de cette particularité, mais je n'en sais pas suffisamment pour l'écrire et cela

<sup>42</sup> « Ricci was first attracted to Confucianism not by the religious values he saw in it, but by what he saw as its non-religious character, its ethical and social values » (N. Standaert, « The transmission of Renaissance culture in seventeenth-century China », *op. cit.*, p. 375).

<sup>43</sup> « doctrina de unos sus filósofos antiguos, que trataron de las virtudes morales y del buen gobierno » (*Monumenta Xaveriana, op. cit.*, p. 85).

ne peut se faire en si peu de temps. Je dirai pour cela le peu qu'il m'en vient à l'esprit au moment présent<sup>44</sup>.

L'éloge du gouvernement chinois, dans ce passage, atteint son paroxysme puisque, selon l'auteur, la Chine n'est rien de moins que la réalisation concrète de l'utopie platonicienne. Il s'agit là de la seule référence explicite à *La République* de Platon dans le corpus riccien, mais elle ne tranche en rien avec la vision de l'État chinois proposée par ce même corpus, au contraire. La description favorable du système politique qui figure dans le *Traité* de Valignano – et qui vient selon toute vraisemblance de Ricci – va déjà dans ce sens. Les nombreuses considérations sur les mandarins et leur sagesse politique, réparties dans la correspondance riccienne, en apportent une confirmation supplémentaire. C'est toutefois dans les *Mémoires* mêmes que cette référence platonicienne trouve l'écho le plus manifeste. Il y a d'ailleurs lieu de s'étonner que Ricci ne la reproduise pas dans ce texte, d'autant que le chapitre consacré à la description du gouvernement chinois (« Del Governo della Cina »; *Della entrata*, I, 6, p. 39-55) semble à certains égards proprement inspiré de *La République*. Au milieu de ce chapitre, Ricci revient sur le caractère monarchique qu'il prête à l'État chinois – du fait du pouvoir et de l'existence même de l'empereur – pour introduire une nuance à ses yeux fondamentale :

Bien que nous ayons dit ci-dessus que ce gouvernement est Monarchique, il tient en fin de compte beaucoup, lorsqu'on considère ce que j'ai déjà dit et ce qu'il me reste à dire sur cette matière, du [gouvernement] Républicain<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> « Solamente quiero que Vuestra Merced lo juzgue por su gobierno en el qual ellos emplearon todas sus fuerzas y tuvieron en esto tanta luz, que dexan muy atrás á las otras naciones; y si á la natural quisiese Dios añadir la divina de nuestra santa fé cathólica, parésceme que non supo tanto Platón poner en especulación de républica quanto la China puso en plática. Bien sé que deste particular, desería Vuestra Merced saber todo lo que ay, mas ny yo soy suficiente para escribirlo, ny se puede hazer en tan breve tiempo; por lo qual diré lo poco que al presente me ocurre » (*Lettere*, « A G. Román », p. 76).

<sup>45</sup> « Se bene habbiamo detto di sopra esser questo governo Monarchico, con tutto ciò, considerando questo che ho già detto et ho da dire in questa materia, tiene molto del Republico » (*Della entrata*, p. 42).

Ricci justifie par la suite cette redéfinition par plusieurs arguments. « Même si tout ce qui se fait dans le gouvernement doit être approuvé par le Roi dans des libelles publiques que lui soumettent les magistrats », ajoute-t-il immédiatement, « le Roi ne fait rien d'autre qu'approuver ou réprover ce que [les mandarins] lui proposent »<sup>46</sup>. Dans les faits, ceux qui dirigent la Chine sont donc les mandarins, dont Ricci précise à plusieurs reprises qu'ils n'ont d'autre mire que de suivre la philosophie naturelle et morale. Ces mandarins sont de plus choisis en fonction de leurs mérites – et non de leur sang –, au terme d'une série d'examens fondés sur la connaissance des *Classiques* confucéens, dont nous avons vu les liens avec la sagesse gréco-latine dans l'esprit de Ricci<sup>47</sup>. Bref, la Chine, pour le missionnaire, est officiellement un royaume parce qu'elle a un roi à sa tête, mais ce roi n'a aucune initiative dans la conduite de l'État. Celle-ci est au contraire à la charge de mandarins formés à la philosophie morale qui remettent tout leur jugement au pouvoir de la raison. Ce tableau du système politique chinois répond précisément aux conditions que Socrate pose à l'avènement d'une cité idéale. Dans le cinquième livre de *La République*, alors que Glaucon lui demande quels membres de la cité seraient les plus aptes à gouverner, Socrate répond :

Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes; tant que la puissance politique et philosophique ne se rencontreront pas dans le même sujet; tant que les nombreuses natures qui poursuivent actuellement l'un ou l'autre de ces buts de façon exclusive ne seront pas mises dans l'impossibilité d'agir ainsi, il n'y aura de cesse, mon cher Glaucon, aux maux des cités, ni, ce me semble, à ceux du genre humain, et jamais la cité que nous

<sup>46</sup> « Percioché, se bene tutto quanto si fa nel governo deve essere approvato dal Re nei pubblici memoriali che i magistrati gli danno di tutto quello che ha da fare, con tutto il Re non fa altra cosa che approvare o riprovare quello che gli propongono » (*ibid.*).

<sup>47</sup> La même idée figure dans la lettre de 1585 à Fuligatti. Ricci y affirme que l'obtention de charges administratives se fait par voie d'examens « sans aucun privilège dû à la noblesse » (« senza nessun favor di nobiltà ») et que « tous ceux qui ont de l'esprit peuvent devenir des grands » du royaume (« quei che tengono ingegno tutti possono essere grandi »). Voir *Lettere*, p. 113.

avons décrite tantôt ne sera réalisée, autant qu'elle peut l'être, et ne verra la lumière du jour<sup>48</sup>.

La définition platonicienne du philosophe roi donnée ici par Socrate et répétée à plusieurs reprises au fil du Livre VI ne saurait avoir échappé à Ricci. On y retrouve le trait caractéristique de son tableau du gouvernement chinois, à savoir la « rencontre » de la sagesse philosophique et du pouvoir politique « dans [un] même sujet ». Pour Socrate, les « maux de la cité » – et même ceux de l'humanité – sont dus au fait que ceux qui aspirent au pouvoir se désintéressent de la philosophie et que les philosophes méprisent le pouvoir. Or, Ricci s'emploie précisément, dans le premier livre des *Mémoires*, à démontrer qu'en Chine, le pouvoir est non seulement aux mains d'une élite éduquée à la philosophie, mais que la philosophie même est indissociable du pouvoir politique. Les magistrats et autres mandarins sont tous des lettrés (« nessuno graduato né Magistrato lascia di professare [la legge de' letterati] »; *Della entrata*, I, 10, p. 94), explique-t-il, et tous les lettrés suivent une loi dont la seule fin « est la paix du royaume et le bon gouvernement des foyers et des particuliers »<sup>49</sup>. En d'autres termes, pour Ricci, philosophie et politique, en Chine, ne font qu'un. L'Empire du Milieu se présente à ce titre comme la réalisation concrète du rêve de Platon.

Trigault, lorsqu'il « traduit » les *Mémoires*, ne s'y est pas trompé puisqu'il remplace systématiquement, dans le chapitre consacré au gouvernement de la Chine, le terme « lettré » par celui de « philosophe ». Ainsi, sous sa plume, la référence aux enseignements de Socrate apparaît encore plus prégnante. Prenons pour

<sup>48</sup> Platon, *La République*, éd. et trad. Robert Baccou, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 229, V/473c-e.

<sup>49</sup> « Il fine di questa legge de' letterati è la pace e quiete del regno e buon governo delle Case e de' particolari » (*Della entrata*, I, 10, p. 98). L'idée selon laquelle le confucianisme est indissociable de l'art de bien gouverner est déjà en germe dans le *Traité* de Valignano. La « loi des lettrés » n'est pas encore explicitement associée à Confucius, mais c'est indiscutablement à ce courant philosophique que renvoie l'auteur – Ricci ou Valignano – lorsqu'il écrit que les mandarins suivent une « doctrine de certains de leurs philosophes antiques, qui traitèrent des vertus morales et de la manière de bien gouverner » (voir *supra*, p. 357, note 43).

exemple la fin du chapitre I-6, où Ricci énumère les différences entre la Chine et l'Europe dans l'art de gouverner. Le second point commence en ces termes : « Tout le royaume est gouverné par des lettrés, comme je l'ai dit ci-dessus, et en eux se trouve le pouvoir vrai et mêlé »<sup>50</sup>. Trigault traduit littéralement cette phrase, mais il prend soin d'y insérer – par substitution – le terme clé qui renverra inmanquablement l'esprit du lecteur cultivé au projet de Platon : « Tout le royaume, comme je l'ai dit ci-dessus, est administré par leurs Philosophes, et en eux se trouve le pouvoir unique et mêlé »<sup>51</sup>. Les raisons pour lesquelles Trigault oriente son lecteur vers la référence platonicienne sans mentionner explicitement le philosophe grec me semblent tout autant insondables que dans le cas de Ricci. Toujours est-il que Trigault, à cet égard, n'invente rien. Il ne fait que dévoiler un peu plus la relation de similitude entre la « cité idéale » et le système mandarinal déjà perceptible dans les *Mémoires* ; car si Ricci n'emploie pas le terme « philosophes » pour désigner les mandarins dans le chapitre sur le gouvernement de la Chine, il montre clairement la voie à son « traducteur » dans l'*incipit* du chapitre précédent (« Delle arti liberali, scientie e gradi che nella Cina si danno » ; *Della entrata*, I, 5) :

Avant de parler du Gouvernement de la Chine, nous devons dire quelque chose de leurs lettres et de leurs grades parce que c'est là la partie principale de leur gouvernement, de sorte qu'ils sont très différents de toutes les autres nations du monde ; et si l'on ne peut dire de ce royaume que les philosophes sont rois, on peut du moins dire qu'en vérité, les rois sont gouvernés par des philosophes<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> « Tutto il regno si governa per letterati, come di sopra ho detto, et in essa sta il vero e misto imperio » (*Della entrata*, I, 6, p. 51).

<sup>51</sup> « universum regnum, ut supra dixi, à suis Philosophis administrari, et in iis merum mistumque imperium reperiri » (Trigault/Ricci, *De Christiana Expeditione*, *op. cit.*, I, 6, p. 64).

<sup>52</sup> « Prima di dire del Governo della Cina è necessario che dichiario qualche cosa delle sue lettere e gradi che in esse si danno, per essere la parte più principale del suo governo, et un modo in che sono diversissimi di tutte le altre nazioni del mondo ; e se di questo regno non si può dire che i filosofi sono Re, almeno con verità si dirrà che i Re sono governati da filosofi » (*Della entrata*, I, 5, p. 26).

À lire ce paragraphe à la lumière des considérations précédentes, l'absence de références explicites à Platon, dans les *Mémoires*, apparaît comme la possible conséquence d'un souci d'exactitude. Pour Platon, nous venons de le voir, la « cité idéale » doit être aux mains des philosophes rois. Or, en Chine, si les mandarins sont bien des philosophes et que ce sont bien eux qui, dans les faits, dirigent le pays, ils ne sont pas rois. Plus encore : il existe un roi – l'empereur Wanli – qui, ayant complètement délaissé ses devoirs politiques après quelques années de règne pour s'adonner à une vie de plaisirs, n'a rien d'un philosophe. Ainsi, tout se passe comme si Ricci, en concédant qu'« on ne peut pas dire de ce royaume que les philosophes sont rois », entendait désigner le détail qui distingue le système politique chinois de la « cité idéale ». Reste que toute cette dernière phrase renvoie indiscutablement à Platon, qu'elle est sans doute à l'origine de la substitution lexicale opérée par Trigault dans le chapitre suivant (I, 6) et, surtout, qu'elle confirme la thèse selon laquelle au moins une partie de la lettre à Román émane de Ricci.

## DÉTOURNEMENTS DE SENS

Nous savons désormais que la lettre à Román n'est pas un faux historique construit de toutes pièces, auquel on aurait simplement apposé le nom de Ricci pour conférer une autorité au tableau de la Chine qu'il véhicule. Les recoupements avec le reste du corpus épistolaire, l'existence d'autres descriptions ricciennes aujourd'hui perdues et la continuité manifeste de la perception de la Chine dans le discours du jésuite sont autant d'éléments qui nous interdisent de considérer que cette lettre a été entièrement élaborée aux Philippines, indépendamment du discours riccien. Ricci est bien à l'origine de quelques-unes des informations ethnographiques qu'elle contient. La rédaction de plusieurs passages doit également lui être attribuée. Certaines zones d'ombre persistent toutefois au sujet de l'authenticité de cette missive. En premier lieu, l'identité du destinataire : rien n'explique, on s'en souvient, que le missionnaire ait transmis son savoir à un représentant de la couronne



d'Espagne<sup>53</sup>. Mais il y a plus. Certaines parties du tableau de la Chine proposé par cette lettre sont incontestablement d'une autre main. En clair, une description riccienne – dont l'original est aujourd'hui perdu et dont le destinataire et la date exacte de rédaction demeurent inconnus – a selon moi été mobilisée pour proposer une nouvelle représentation de la Chine<sup>54</sup>. L'hypothèse est d'autant plus recevable que cette nouvelle représentation semble répondre en tout point aux préoccupations et aux intérêts propres des autorités philippines à cette époque; c'est-à-dire qu'elle contient les arguments nécessaires à la justification d'une conquête de l'Empire du Milieu par les armées espagnoles.

<sup>53</sup> La date du 13 septembre 1584 est également problématique puisque Román lui-même affirme, dans une lettre adressée à Philippe II en juin de la même année, soit trois mois plus tôt, avoir reçu de Ricci « une relation très concise et pertinente des choses de la Chine » (« El padre Mateo Rrizzi, que es uno de los dichos dos religiosos me a enviado una relación muy breve y acertada de las cosas de la China y de sus antigüedades y descripción, la qual envío con las cartas dirigidas assi mesmo al virrey de la Nueva España para que las encamine a vuestra magestad ». J.B. Román, « Dos cartas desde Macao del Factor Real de Filipinas Juan Bautista Román a Felipe II, 25 y 27 de junio de 1584 », AGI, Patronato 25, 22; texte disponible en ligne: <http://www.upf.edu/asia/proyectos/che/s16/roman.htm>). À en croire Román, Ricci aurait envoyé une description de la Chine en Europe par la voie espagnole, comme nous en avons fait l'hypothèse (voir *supra*, p. 354).

<sup>54</sup> L'examen des divers comparants mobilisés dans cette lettre tend également à prouver qu'elle a été rédigée – au moins – par deux auteurs. Il n'est pas nécessaire de procéder ici à une analyse exhaustive des comparaisons interculturelles déployées dans ce texte pour s'en rendre compte. En bref, l'auteur, pour dire la Chine, se réfère tantôt à l'Italie, tantôt à l'Espagne, un pays que Ricci ne connaît pas. Ainsi, à propos des viandes, il affirme qu'il y en a « de toutes sortes, qui n'ont rien à envier à celles des autres pays, même celles de notre Lombardie » (« carnes de toda suerte, sin tener invidia á ninguna otra tierra, aunque entre nuestra Lombardía »; *Lettere*, p. 63). Trois pages plus loin, il prétend qu'« il faut remarquer qu'il y a autant de blé, de riz et d'autres légumes qu'en Espagne » (« se a de notar que el trigo y el arroz y las otras legumbres, allende de darse tanto como en España »; *id.*, p. 66). On pourrait rétorquer que le comparant lombard, contrairement au comparant espagnol, est précédé d'un possessif (« nuestra Lombardía ») et qu'il y a là un signe que Ricci est bien l'auteur des deux propositions. Il est toutefois surprenant que Ricci, qui n'a fait que traverser rapidement l'Espagne pour se rendre au Portugal en juillet 1577, recoure à des comparants espagnols.

Lors des divers débats tenus aux Philippines entre 1581 et 1586, connus sous le nom de « Synode de Manille » (voir *supra*, p. 339, note 11), une partie des intervenants – Román et Sánchez, mais aussi le gouverneur et capitaine général de l'archipel Gonzalo Ronquillo de Peñalosa et même l'évêque Domingo de Salazar – militent farouchement pour la voie militaire. Pour ces derniers, l'enjeu principal consiste à rassembler des arguments aptes à convaincre Philippe II de l'opportunité d'une telle conquête. Il s'agit en réalité de démontrer que l'entreprise est à la fois réalisable, profitable et légitime. Le nom et les écrits de Ricci – en particulier la lettre à Román – ont à mon sens joué un rôle important dans ce plaidoyer en faveur de la guerre<sup>55</sup>.

Il faut savoir que Philippe II, cinq ans avant que les jésuites n'entrent en Chine, oppose un refus catégorique aux demandes insistantes du belliqueux gouverneur de l'archipel espagnol, Francisco de Sande – prédécesseur de Gonzalo Ronquillo de

<sup>55</sup> Au terme du « Synode de Manille », en juin 1586, une commission composée notamment de Sánchez, Román et Salazar – Ronquillo est mort au milieu des débats, en 1583 – se charge de rédiger un document destiné à faire le bilan de la présence espagnole aux Philippines (M. Ollé désigne ce document sous le nom de « *Memorial general* »; voir *La empresa de China*, p. 165-181). En appendice du *Memorial* figure un texte intitulé « *De la entrada de la China en particular* », entièrement reproduit par P. Pastells dans son *Labor evangélica* (voir *op. cit.*, vol. II, p. 437-444). Ce texte envisage la conquête de la Chine à partir de questions stratégiques et logistiques, avant de dévoiler les bénéfices que l'Espagne tirerait d'une telle conquête. Or, le septième point de ce document implique directement Ricci dans le plan d'attaque. L'auteur précise en effet qu'il faut « faire sortir les Pères de la Compagnie qui résident en Chine, dans la ville de Zhaoqing, afin qu'ils donnent des renseignements aux armées [espagnoles], au sujet du nombre d'habitants sur le territoire, des soldats [chinois], de leurs forces et de leurs armes » (Pastells, II, p. 441). Il ajoute que les missionnaires italiens pourront fonctionner « comme interprètes et persuader les Chinois, afin que l'invasion se déroule dans la paix, qu'ils écoutent et reçoivent la loi [catholique], les prédicateurs que Dieu leur envoie et la protection que Sa Majesté est disposée à leur offrir; qu'ils la reçoivent sans aucune crainte, parce que cela leur serait très bénéfique et les libérerait de la tyrannie de leurs mandarins » (*ibid.*). Il va sans dire que Ricci n'est pas informé du rôle d'intermédiaire qu'il est censé jouer pour les milices espagnoles. On imagine également mal qu'il aurait accepté, vu son admiration pour le système politique chinois, de « persuader » ses hôtes que la « protection » du roi d'Espagne « leur serait très bénéfique ». Reste que Ricci, sans être expressément nommé, figure dans le plan de conquête élaboré aux Philippines en 1586.

Peñalosa. Dans une lettre du 8 avril 1577, le roi d'Espagne rétorque que le projet militaire « ne convient pas pour le moment » et engage le gouverneur à « essayer d'entretenir une relation de bonne amitié avec les Chinois », mais il n'exclut pas de revoir sa position « quand on aura une meilleure connaissance de ce pays »<sup>56</sup>. La présence de missionnaires jésuites en Chine continentale dès 1582 constitue en ce sens une sérieuse opportunité pour les partisans de la conquête, d'autant que Ricci acquiert rapidement une réputation de spécialiste de la Chine. À en croire le texte que Sánchez rédige à l'issue de son second voyage à Macao (à la fin de l'année 1584), le missionnaire italien se montre si ingénieux et maîtrise si bien la langue qu'il parle « sans interprètes » et suscite l'admiration et l'estime des Chinois<sup>57</sup>. Posséder une description ethnographique de la Chine écrite par Ricci, c'est donc déjà une occasion de faire revenir Philippe II sur sa décision. Encore faut-il que la description en question soit apte à remplir les fonctions évoquées ci-dessus, à savoir démontrer la viabilité du projet de conquête, le profit que l'Espagne en tirerait et la légitimité d'une déclaration de guerre. La confrontation de la lettre à Román avec les autres écrits de Ricci tend à prouver que la lettre a fait l'objet de remaniements textuels destinés à répondre à ces exigences. Ces remaniements sont principalement de deux

<sup>56</sup> « En quanto a conquistar la China que os parece se debría hacer desde luego, acá a parecido que por aora no conviene se trate dello, sino que se procure con los Chinos buena amistad [...]; y asy lo aréis e iréis y ireisnos avisando del suceso de todo, que adelante quando se tenga mejor entendido lo de aquella tierra si conviniere se haga alguna novedad, se os dará orden de la que en ello se oviere de tener; entretanto procuraréis de gobernar lo que est a vuestro cargo » (Extrait cité par M. Ollé, *La empresa de China*, p. 84).

<sup>57</sup> « Fueron luego el padre Rogero y otro compañero suyo Matías Rizzo, también italiano y tan semejante en todo a los chinas que parece uno dellos en lo hermoso del rostro y en la delicadeza y en la mansedumbre y suavidad que ellos tanto estiman, y sobre todo en el grande ingenio y memoria. Por que fuera de ser él muy buen theólogo y grande astrólogo (de que ellos mucho gustan y saben), aprehendió en muy breve su lengua y tantas de sus letras que ha habla con los mandarines sin intérpretes, de que ellos se admiran y gustan extrañamente » (A. Sánchez, *Relación breve de la jornada que hizo el P. Alonso Sánchez la segunda vez que fué a la China el año 1584*, AGI, Filipinas 79, ARAH Jesuitas. tomo VII y ANM, Colección Fernández Navarrete, II, fol. 253, dto. 8º; disponible en ligne: <http://www.upf.edu/asia/proyectos/che/s16/sanchez4.htm>).

ordres : les uns visent à démontrer que la conquête est non seulement faisable mais qu'elle serait même facile, et les autres que Philippe II y trouverait des richesses inépuisables.

On se souvient que l'image d'un peuple pacifique constitue l'un des premiers *topoi* sur la Chine dans la littérature renaissante, à partir de François Xavier. Ricci en fait également une singularité chinoise dans ses *Mémoires*. Il affirme à cet égard que le peuple est d'un « naturel pacifique » et que la « loi des lettrés » vise en premier lieu « à la quiétude et à la paix de la république » (voir chapitre III, p. 242, note 91). L'image d'une « république platonicienne d'Extrême-Orient » – dans la lettre à Román comme dans les *Mémoires* – va également dans ce sens. Or, le seul argument du pacifisme chinois, s'il peut laisser croire que le peuple opposera peu de résistance aux soldats espagnols, risque de faire passer le projet de conquête pour une agression illégitime – Acosta, nous y reviendrons, utilise précisément cet argument contre Sánchez. Il fallait donc dégrader ce pacifisme en lâcheté et en faiblesse pour que le projet apparaisse à la fois facile et légitime. C'est là précisément l'objet d'un des remaniements textuels opérés sur le discours riccien, dans la lettre à Román :

On dit aussi que les Tartares les combattent quelque part à leurs frontières ; mais, pour dire la vérité, j'écrirai à Votre Grâce quelque autre chose à propos des Chinois, plutôt que de dire qu'ils sont des gens de guerre, parce que, d'apparence comme au fond de leur cœur, ils sont véritablement comme des femmes. Et si quelqu'un leur montre les dents, ils s'humilient immédiatement et ils se soumettent tout de suite à qui les assujettit. Ils passent deux heures chaque matin à se peigner les cheveux et à se vêtir proprement, en se donnant tout le temps qu'ils peuvent. Parmi eux, la fuite n'est pas un déshonneur et il n'y a ni injures ni affrontements, comme parmi nous, mais seulement une colère féminine avec laquelle ils se tirent les cheveux ; et une fois fatigués de se bagarrer, ils deviennent amis, sans qu'il n'y ait ni blessures ni morts, ou seulement à de rares occasions ; et même s'ils le souhaitent, ils n'ont rien pour le faire (*i.e.* blesser ou tuer), parce qu'à part quelques soldats, tous les autres n'ont même pas le droit d'avoir un couteau chez eux. Il n'y a enfin aucune raison de craindre un grand nombre d'hommes : il est vrai qu'ils ont beaucoup de forteresses et que les villes ont toutes leurs enceintes qui les protègent de

l'attaque des voleurs, [mais] leurs remparts ne sont pas de proportion géométrique et n'ont ni ponts ni fossés<sup>58</sup>.

Il n'est pas besoin de poursuivre les recherches très avant pour affirmer que ces mots ne sont pas de Ricci. Le respect et l'admiration que le missionnaire éprouve pour la société chinoise et ses traditions culturelles, perceptibles dans tous ses écrits, suffisent à attester que ce tableau d'un peuple vil et lâche est le fait d'une autre plume. Pourtant, à le lire de près, on constate que ce passage véhicule quantité de données ethnographiques qui apparaissent comme des caricatures ou des déformations orientées de la perception riccienne de la Chine. Prenons le premier livre des *Mémoires*, qui se présente, on l'a dit, comme l'aboutissement de l'enquête ethnographique riccienne et qui ne dément pas les descriptions antérieures du jésuite. On y retrouve toutes les informations données ici, mais dans un autre ordre et, surtout, dans un autre contexte. Par exemple, l'importance que les Chinois accordent à leur apparence et en particulier à leur coiffure est également évoquée dans les *Mémoires*, mais ces considérations prennent place dans un passage qui tend à mettre en lumière le raffinement de la civilisation chinoise (voir *Della entrata*, I, 7, p. 73-74). Dans la lettre à Román, ce propos est inséré entre deux phrases qui traitent de la lâcheté des Chinois, enclins à « se soumettre » sans résistance et à considérer que « la fuite n'est

<sup>58</sup> « También dicen que los Tártaros los exercitan algo en sus confines; mas, para dezir la verdad, qualquiera otra cosa escribiré á Vuestra Merced de los Chinos, antes que dezir que son hombres de guerra, porque en el aspeto y en lo interior de sus coraçones son propiamente como mugeres, y si alguno les muestra dientes, luego se humillan y á quien se le sujeta luego le ponen el pié en el pescuezo. Todas la mañanas gastan dos horas en peinarse el cavello y en vestirse muy pulidamente, dándose todo el buen tiempo que pueden. El Huir no es entre ellos deshorrá ny ay injurias ny afrentas, como entre nosotros, sinó una ira mugeril con que se hasen por los cavellos y despues de cansados de mesarse se hazen amigos, sin que aya heridas ny muertes, sinó muy raras vezes y aunque quieran no tienen aparejo para ello, porque si no son algunos soldados, todos los demás no pueden tener en casa ny un cuchillo. Finalmente no hay que temer de una grande multitud de hombres: verdad es que tienen muchas fortalezas, y las ciudades todas tienen sus cercas, con que se defienden del ímpetu de los ladrones: no son las murallas de proporción geométrica ni tienen traveses ni fosos » (*Lettere*, « A G. Román », p. 83-84).

pas un déshonneur » ; le goût pour l'élégance est alors synonyme d'une coquetterie féminine qui serait le signe d'un manque de courage, voire d'un dégoût pour la vertu. Quant à l'interdiction de porter des armes, dont cet extrait fait de toute évidence état pour signaler que le peuple ne saurait prêter main forte aux soldats en cas d'attaque, elle apparaît dans les *Mémoires* comme un signe de supériorité par rapport aux pratiques européennes. Après avoir affirmé que « personne ne porte d'armes sauf les soldats », Ricci établit en effet une comparaison interculturelle propice à valoriser la Chine :

Alors que voir un homme armé nous semble une belle chose, cela leur semble laid et ils ont peur de voir une chose aussi horrible ; il n'y a ainsi parmi eux ni factions ni tumultes, comme il s'en trouve parmi nous, [ni désir de] se venger des injures par les armes et les meurtres. Celui qui fuit et qui refuse de blesser quelqu'un d'autre est au contraire tenu pour le plus honorable<sup>59</sup>.

Ce passage constitue le huitième et avant-dernier point d'une liste des différences politiques entre la Chine et l'Europe, toutes favorables à la Chine sur le plan axiologique. Les mêmes données, telles qu'elles sont contextualisées dans la lettre à Román, prennent évidemment un tout autre sens. En clair, la critique riccienne – et proprement humaniste – des codes chevaleresques encore en vogue dans l'Europe renaissante semble avoir été mobilisée afin de ridiculiser une nation constituée d'hommes trop lâches pour défendre leur honneur et leur patrie.

Si le compilateur de la lettre à Román ne disposait pas du premier livre des *Mémoires*, dont la rédaction finale est bien plus tardive, il a manifestement utilisé – comme le suggère l'analyse comparative à laquelle nous venons de procéder – une description « intermédiaire » de Ricci. Celle-ci lui a permis de dépeindre, sur la base d'informations vérifiées, une Chine lâche et dépourvue de sens de l'honneur, peuplée d'hommes efféminés et prête à

<sup>59</sup> « E come tra noi par bella cosa vedere un huomo armato, così tra loro pare male et hanno paura di vedere cosa così horribile ; e così non vi sono tra loro le fattioni e tumulti, che sono tra di noi, di vendicarsi di ingiurie con armi e morti, ma quello che fugge e non vuol ferire a altro è tenuto per il più honorato » (*Della entrata*, I, 6, p. 54).



courber l'échine à la moindre attaque. C'est avec cette description, prétendument écrite par le meilleur témoin occidental de la Chine à l'époque, que Román et Sánchez entendaient convaincre les autorités espagnoles de conquérir l'Empire Céleste.

Cette même description semble également avoir été utilisée par Sánchez pour rédiger une *Relation* qu'il était censé présenter à Philippe II. Certaines données ethnographiques présentes dans la *Relation* de Sánchez paraissent en effet copiées de la lettre à Román. Ainsi, Sánchez affirme que les Chinois « passent autant de temps que les femmes [d'Europe] à se laver et à se peigner chaque matin »<sup>60</sup>. Un peu plus haut, le jésuite espagnol écrit que « les rues sont grandes, droites, larges et ensoleillées » et qu'elles sont remplies « d'arcs de triomphe »<sup>61</sup>. D'autres données apparaissent comme des extrapolations faites à partir d'informations ponctuelles : « on ne peut croire combien tous les Chinois sont couards et pusillanimes, à tel point qu'un seul de nos hommes pourra mettre à sac toute une ville »<sup>62</sup>. Sánchez aurait bien entendu pu trouver ces informations ailleurs que chez Ricci – le réseau intertextuel examiné dans le premier chapitre de cette enquête le laisse supposer. Il avait par ailleurs lui-même une expérience de la Chine, certes bien maigre, mais tout de même suffisante pour lui permettre de proposer certaines informations de première main – notamment en matière d'urbanisme. Enfin, Ruggieri – Sánchez le mentionne à deux reprises dans sa *Relation* – a manifestement été un informateur privilégié du jésuite espagnol ; l'*incipit* de la lettre à Román signale d'ailleurs, on s'en souvient, que Ruggieri « pourra suppléer aux carences »

<sup>60</sup> « Gastan tanto como una mujer de acá en lavarse y peinarse cada mañana » (*Relación de las cosas particulares de la China, la qual escribio el P. Sanchez de la Compañía de Jesús que se la pidieron para leer a su Magestad el Rey Don Felipe II estando indispuesto*, Madrid, 1586, Biblioteca nacional, ms. 287, f. 198-226; disponible en ligne : <http://www.upf.edu/asia/proyectos/che/s16/sanchez.htm>).

<sup>61</sup> « Las calles son largas, derechas, anchas y enlosadas, [...] ay arcos triunfales, unos antiguos y otros modernos, y cada día se hazen más » (*ibid.*). Pour le passage de la lettre à Román auquel cette phrase fait écho, voir p. 351, note 34.

<sup>62</sup> « No se puede creer quan cobardes y pusilánimes son todos los chinas que solo un hombre de hecho de los nuestros pondrá en alboroto toda una ciudad », *ibid.*



de la description (voir *supra*, p. 348, note 24). On se gardera donc de prétendre que tout le savoir sur la Chine véhiculé par les écrits de Sánchez provient de Ricci. Il est en revanche incontestable que la lettre à Román constitue une sorte de texte hybride, qui se nourrit de la perception riccienne de la Chine pour construire un solide plaidoyer en faveur de la guerre. Il fait encore moins de doute que Sánchez – et dans une moindre mesure Román – est l'un des plus ardents partisans de la voie militaire et que, s'il ne l'a pas lui-même traduite et remaniée, il disposait de cette lettre<sup>63</sup>. C'est dire que ce texte a selon toute vraisemblance joué un rôle fondamental dans les débats qui ont conduit les autorités des Philippines à envoyer Sánchez comme porte-parole du projet de conquête auprès du Roi d'Espagne. Il est en outre peu probable que Sánchez ait oublié de se munir d'un exemplaire de la précieuse description lorsqu'il embarque pour Mexico, où il profite de parfaire le projet qu'il a à cœur de défendre.

### DÉTOUR PAR MEXICO

Alonso Sánchez quitte les Philippines le 28 juin 1586 pour arriver le 1<sup>er</sup> janvier de l'année suivante dans le port d'Acapulco, d'où il rejoint immédiatement la résidence jésuite de Mexico. Il y retrouve le fameux José de Acosta S.J., arrivé de Lima deux ans plus tôt, mais ignore encore que ce dernier s'apprête à devenir le détracteur le plus virulent du projet de guerre contre la

<sup>63</sup> De nombreux écrits de Sánchez – évidemment restés à l'état de manuscrit – en donnent la preuve indiscutable. L'échec du second voyage (1584) semble avoir été décisif dans cet acharnement à vouloir faire la guerre à la Chine. Alors qu'il est encore à Macao mais apparemment déjà persuadé que le projet d'ambassade n'aboutira pas, il écrit au vice-provincial du Japon Gaspar Coelho S.J. que les démarches de Ruggieri et Ricci « ne sont d'aucun fruit », puis ajoute : « porque de su conversión por vía de predicación, aunque yo, por aver estado algunos meses por la China adentro y aver tratado algunos años en Luçon, puedo afirmar que es imposible, *apud Deum omnia possibilia sunt*; pero en esta más quiero crear a quantos allà los han tratado veinte años ha y aquí cerca di treinta, que todos dicen lo mismo y juzgan que esto negocio le ha de concluir Dios por el camino de la Nueva España y Perú » (« Macao, 5 luglio 1584 – A. Sánchez al P. Gaspare Coelho Vice Provinciale del Giappone », OS, II, p. 426).

Chine<sup>64</sup>. Impatient de dévoiler « son » plan de conquête à son confrère et compatriote, Sánchez s’empresse de lui faire lire le *Memorial general* rédigé par ses soins dans l’archipel philippin avant son départ. La réaction du savant jésuite ne se fait guère attendre puisque le 15 mars 1587, quelques semaines seulement après l’arrivée du belliqueux missionnaire dans la capitale de la Nouvelle Espagne, Acosta termine la rédaction de son premier rapport contre Sánchez: « Parecer sobre la guerra de la China ». Un second texte de même nature est achevé à peine une semaine plus tard, le 23 mars: « Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China »<sup>65</sup>.

On a vu précédemment que l’enjeu du *Memorial general*, en plus de montrer que la conquête de la Chine serait une entreprise réalisable et profitable, consiste à défendre la légitimité de la voie militaire. Certains remaniements opérés sur la lettre à Román – notamment le pacifisme déguisé en lâcheté – vont précisément dans ce sens. Sánchez ne s’en contente toutefois pas et déploie trois arguments supplémentaires. En substance, il justifie la légitimité de la guerre en avançant que les Chinois refusent d’ouvrir leurs frontières au commerce avec l’Espagne (1), que les Portugais et les Espagnols ont été offensés en terre chinoise (2), ce qui mérite châtement, de même que les persécutions dont sont victimes les Chinois convertis (3). Dans son premier rapport, plus clair et systématique que le second, Acosta conteste la validité de ces arguments en proposant, d’abord, une réflexion sur les

<sup>64</sup> Sánchez arrive apparemment au Nouveau Monde précédé de sa réputation sulfureuse puisque, d’après Francisco Mateos, l’éditeur des œuvres complètes d’Acosta, la seconde *Relation* de Sánchez, rédigée à l’issue de son second voyage à Macao, a déjà fait grand bruit. Le provincial du Pérou, Baltasar Piña S.J., ainsi que son homologue de la Nouvelle Espagne, Antonio de Mendoza S.J., auraient fait censurer une bonne partie du texte avant de le laisser circuler dans les résidences jésuites du Nouveau Monde. Voir José de Acosta, *Obras (Historia natural y moral de las Indias; Escritos menores; De Procuranda Indorum Salute o predicación del Evangelio en la Indias)*, ed. F. Mateos, Madrid, Atlas, 1954, p. XIX.

<sup>65</sup> Ces deux textes sont retranscrits dans l’édition des œuvres complètes mentionnée dans la note précédente (« Parecer sobre la guerra de la China », p. 331-314; « Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China », p. 331-345). Le premier est adressé à Philippe II, tandis que le second est envoyé au Général de la Compagnie de Jésus, Claudio Aquaviva.

« guerres justes »<sup>66</sup>, avant de démontrer qu'une déclaration de guerre à la Chine ne serait pas « juste » et que cette nation doit au contraire faire l'objet d'une méthode d'évangélisation spécifique par rapport aux autres nations<sup>67</sup>. Or, ce qui nous intéresse ici, c'est que les écrits des missionnaires italiens installés en Chine – et donc ceux de Ricci, bien que son nom n'apparaisse jamais dans le débat – ont joué un rôle dans cette polémique. On a déjà vu comment le savoir et le discours ricciens sont mis à contribution par Sánchez pour élaborer son plaidoyer. Acosta, grâce au formidable système de circulation de l'information mis en place par la Compagnie, semble également tirer profit des témoignages de première main rédigés par les missionnaires italiens. Ainsi, il remet en cause la valeur informative du *Memorial general* en ces termes :

<sup>66</sup> Cette réflexion s'appuie sur les thèses du dominicain Francisco de Vitoria, l'un des plus grands théoriciens de la « guerre juste » au XVI<sup>e</sup> siècle. Dans ce premier rapport, Acosta fait d'ailleurs explicitement référence à l'auteur du *De jure belli* : « je demande à ceux qui désirent la conquête de la Chine : que prétendent-ils sinon se rendre maîtres de cette terre, de sa grandeur et de sa richesse ? Et les mêmes auteurs, Vitoria et les autres, qui disent qu'il est contre le droit naturel d'exclure les étrangers qui veulent la paix, disent aussi que, lorsqu'il y a une juste crainte, ce n'est pas une offense de les exclure et qu'on ne peut pas entreprendre une guerre juste pour cette raison » (« pregunto a los que tienen gana de la conquista de la China : que pretenden sino hacerse señores della y de su grandeza y riqueza ? Y los mismos autores, Vitoria y los demás que dicen ser contra derecho natural excluir a los extraños que quieren entrar de paz, dicen también que, cuando hay justo temor, no es injuria el excluillos, ni por esta causa se puede mover guerra justa » ; *Obras del P. Jose de Acosta*, « Parecer sobre la guerra de la China », *op. cit.*, p. 332).

<sup>67</sup> Ce troisième et dernier point n'est évidemment pas sans rapport avec la fameuse typologie de la tripartition proposée dans le « *Proemium* » du *De Procuranda Indorum salute*. Dans ce traité de missiologie, Acosta milite en effet pour l'adoption de méthodes adaptées aux nations à évangéliser. Dans les trois catégories de nations qu'il distingue figurent, au sommet de la hiérarchie, les Indiens (d'Orient), les Japonais et, précisément, les Chinois. Du fait qu'ils obéissent à des lois et maîtrisent une forme d'écriture, ces peuples sont considérés par Acosta comme les plus avancés (après les Européens). Il s'agit donc, à leur égard, comme cela est amplement détaillé dans le chapitre II-8 du *De Procuranda*, d'employer la méthode des apôtres (une méthode semblable à celle de Ricci). La réponse d'Acosta à Sánchez semble ainsi parfaitement conforme à sa théorie missionnaire d'adaptation à la culture de l'Autre. La polémique avec Sánchez apparaît même comme le phénomène le plus représentatif de la position missiologique d'Acosta.

[...] dans une affaire si grave, il faut que le motif et les causes de la guerre soient vérifiés avec clarté et certitude. J'ai dit cela parce que, bien que le Mémorial du Père Alonso Sánchez se réfère à des choses certaines et notoires, d'autres ne proviennent que d'ouï-dire ou de conjectures, et d'autres personnes ont écrit et mentionné certaines [choses de la Chine] d'une tout autre façon<sup>68</sup>.

Ce propos dénonce de manière assez explicite la fabrication d'une représentation de la Chine conçue pour répondre aux exigences du plaidoyer militaire. En reprochant à Sánchez de s'être prêté à des « conjectures » pour dépeindre cette nation, Acosta signale en effet la part d'invention qui constitue la description de Sánchez. Or, la relation de cause à effet qu'entretiennent les deux phrases (« J'ai dit cela parce que ») indique que ces « conjectures » répondent à des intentions précises, à savoir justifier « les causes de la guerre ». Quant aux autres auteurs qui dépeignent la Chine tout autrement (« con harta diversidad »), Acosta ne les désigne jamais nommément. Les mots qu'il utilise pour réfuter l'argument selon lequel les Chinois convertis sont persécutés nous renseignent toutefois sur l'identité de ces auteurs :

[...] il ne semble pas que les offenses qu'ils ont faites aux Chinois chrétiens soient [dues à] la haine de la foi, car ils tolèrent les Pères de Saint Paul (*i.e.* les jésuites du collège de Macao) sur leur terre et vont même jusqu'à les louer et vénérer parce qu'ils vivent bien et suivent une bonne loi. Quant aux Chinois de Macao, ils les laissent se baptiser et devenir chrétiens. Enfin, ils n'éprouvent pas de haine et d'horreur pour la loi du Christ, contrairement aux Maures, aux Turcs, aux juifs et à d'autres qui détestent les chrétiens proprement parce qu'ils sont chrétiens; et les Chinois ne sont pas non plus si superstitieux et attachés à leurs idolâtries et à leurs rites que d'autres païens, d'après ce qu'ont écrit ceux qui ont séjourné là-bas. Ce en quoi ils surpassent tous les autres peuples, c'est dans le

<sup>68</sup> « [...] en negocio tan grave se requiere clara y cierta averiguación del hecho y causas de la guerra. Esto he dicho porque, aunque el Memorial del P. Alonso Sánchez refiere algunas y muchas cosas ciertas y notorias, otras no lo son tanto sino de oídas o de conjeturas, y algunas se escriben o refieren por otras personas con harta diversidad » (*Obras del P. Jose de Acosta*, « Parecer sobre la guerra de la China », *op. cit.*, p. 331).

maintien de leurs lois, de leurs cérémonies et de leur gouvernement politique. Ainsi, il ne me semble pas qu'on puisse leur déclarer la guerre maintenant au motif qu'ils persécutent et offensent notre foi [...]»<sup>69</sup>.

L'information ethnographique que mobilise ici Acosta pour réfuter les arguments de Sánchez provient de « ce qu'ont écrit ceux qui ont séjourné là-bas ». La référence aux « Pères de Saint Paul » – c'est-à-dire aux jésuites de Macao –, dans le même développement argumentatif, semble indiquer que les témoignages sur la Chine utilisés par Acosta ont été rédigés par ceux du Collège de Saint Paul qui ont « séjourné » à l'intérieur du pays, dont les plus informés sont évidemment Ricci et Ruggieri. Cependant, l'indice le plus probant de l'origine riccienne de l'information réside dans l'affirmation selon laquelle les Chinois ne sont pas « si superstitieux et attachés à leurs idolâtries » que les « autres païens ». C'est certes là un lieu commun de la littérature renaissante sur la Chine, mais il est présenté comme issu d'un témoignage oculaire. Il est de plus suivi d'un éloge du système politique chinois, dont la représentation la plus fiable au milieu des années 1580 figure, on s'en souvient, dans le *Traité* de Valignano – sur la base d'informations fournies par Ricci. En outre, si Acosta ne nomme pas non plus Ricci dans son second rapport, il érige la méthode de son confrère italien en exemple à suivre :

[...] ce n'est pas de la haine que [les Chinois] éprouvent pour la loi de Jésus Christ, mais le désir de conserver leur gouvernement et donner peu d'estime aux étrangers. Le second point notable pour ne pas empêcher l'Évangile [d'entrer en Chine], c'est que le meilleur moyen est de faire preuve de patience et

<sup>69</sup> « [...] los agravios que han hecho a los Chinas cristianos no parece que sean *in odium fidei*, pues consienten a los padres de San Pablo en su tierra y aun los alaban y veneran por hombres que viven bien y tienen buena ley, y a los Chinas de Macán les dejan que se baptizen y se hacen cristianos; finalmente no tienen con la ley de Cristo el odio y ojeriza que los moros y turcos y judíos y otros, que propiamente aborrecen a los cristianos por ser cristianos, ni aun son los Chinas tan supersticiosos y pertinaces en sus idolatrías y ritos como otros infieles, según han escripto los que han estado allà. En lo que ellos exceden a todas las gentes es en la guarda de sus leyes y ceremonias y gobierno político, y así no me parece que a título de perseguidores e injurias a nuestra fe se les puede al presente mover guerra [...] » (*id.*, p. 333).

de poursuivre la méthode des Pères de Zhaoqing, en montrant le bon exemple et en parlant du Christ, bien que ce soit très lent [...]»<sup>70</sup>.

À l'impatient Sánchez qui veut convertir la Chine coûte que coûte, dans les plus brefs délais, Acosta oppose ici l'exemple de Ricci. Les Chinois, explique-t-il, sont avant tout attachés à leur système administratif et tout ce qu'ils craignent, dans cette nouvelle « loi » que des « étrangers » cherchent à leur faire accepter, c'est précisément qu'elle transforme ce système qui leur est cher – ou qu'elle lui soit nuisible. Il faut donc « poursuivre la méthode des Pères de Zhaoqing », c'est-à-dire démontrer aux Chinois que la doctrine chrétienne n'est en rien contraire à leur gouvernement. En d'autres termes, l'exemple à suivre, pour Acosta, c'est la voie « très lent[e] » de Matteo Ricci, celle de l'intégration des missionnaires dans la société chinoise et du respect des traditions socio-culturelles locales. Le jésuite italien, on s'en souvient, fournit les premiers éléments de cette vision singulière de l'évangélisation de la Chine à son supérieur Valignano, qui les consigne dans son *Traité*. Les années qu'il passe dans les provinces du Sud, après cette première enquête ethnographique, le confortent dans cette idée que la « loi des lettrés » est en tout point respectable et qu'elle est compatible avec le christianisme. Il n'a de cesse de le répéter dans des écrits en partie perdus aujourd'hui, mais dont un – au moins – est passé entre les mains d'Acosta.

Le savant jésuite espagnol, s'il avait eu connaissance de toute la conception riccienne de l'évangélisation de la Chine, n'aurait sans doute pas complètement cautionné la méthode de son confrère. Acosta est, on le sait, enclin à voir de l'idolâtrie dans tout autre système de croyances que le christianisme, et la typologie des peuples qu'il propose dans le *De Procuranda Indorum Salute* pose la supériorité culturelle de l'Europe chrétienne comme une

<sup>70</sup> « [...] no es odio que tengan con la ley de Jesucristo, sino el querer conservar su gobierno y estimar en poco a los extranjeros. Lo segundo se note que para el mismo fin de que no se ponga impedimento al evangelio, es mucho mejor medio tener paciencia y proseguir por el modo de los Padres de Xauquín, el dar buen ejemplo y noticia de Cristo, aunque sea tan despacio [...] » (*Obras del P. Jose de Acosta*, « Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China », p. 341).

donnée incontestable<sup>71</sup>. Ricci, lui, comme j'ai essayé de le démontrer dans le troisième chapitre de cette enquête, envisage une sinisation du christianisme qui passe par certaines concessions identitaires et un processus de métissage qu'Acosta n'aurait sans doute pas vus d'un très bon œil. Reste que si ce dernier obtient finalement gain de cause contre le camp belliciste, c'est en partie grâce au discours riccien sur la Chine auquel il a manifestement eu accès<sup>72</sup>. Ricci semble par conséquent avoir joué un rôle de premier plan dans cette polémique mexicaine, mais le plus remarquable est que son savoir et ses écrits ont été mobilisés par deux adversaires pour produire des discours antagonistes.

### LE FIDÈLE PORTE-PAROLE DE RICCI

Si tous les écrits de Ricci ont été retouchés avant de sortir des presses et que même certains manuscrits – prétendument siens – qui circulaient de son vivant faisaient l'objet de manipulations textuelles, il est une voix qui, au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, dénonce la trahison dont l'auteur des *Mémoires* est victime. Nommé

<sup>71</sup> Joan-Pau Rubiés a examiné les positions respectives de Ricci et d'Acosta par rapport à l'idolâtrie. Il précise qu'Acosta « place les peuples civilisés – les Chinois modernes et les anciens Grecs et Romains – clairement en dessous des Européens modernes », parce que, pour lui, « toutes les formes de paganisme ne sont pas seulement idolâtres, mais aussi démoniaques ». Pour Rubiés, Ricci (au même titre que Roberto de Nobili S.J.) privilégie le dialogue interculturel et considère que « des parties essentielles de la civilisation païenne et de ses enseignements peuvent largement être perçus comme séculiers et donc non idolâtres » (Voir « The Concept of Cultural Dialogue », *op. cit.*, p. 257-258).

<sup>72</sup> Acosta gagne bel et bien le bras de fer qui l'oppose à Sánchez. Il est même chargé par Acquaviva de surveiller Sánchez et de le suivre à la cour d'Espagne. Le Général informe d'ailleurs expressément le belliqueux jésuite, dans une lettre du 2 juillet 1587, qu'Acosta est désormais son « supérieur immédiat » (voir M. Ollé, *La empresa de China*, p. 184-185). Il n'est toutefois pas certain que les arguments d'Acosta aient suffi à eux seuls à faire renoncer Philippe II. Comme le suggère Serge Gruzinski, la défaite de l'*Armada Invencible* sur les côtes anglaises a certainement pesé dans la balance: « Enfin, l'actualité européenne joue décidément contre nos Philippins. Les négociations menées par Sánchez à Madrid croisent l'arrivée des nouvelles de la flotte. L'échec de l'*Invencible Armada*, en août 1588, balaie toute idée de s'en prendre à la Chine » (*L'Aigle et le Dragon*, *op. cit.*, p. 403).



historien officiel de la Compagnie de Jésus en 1649, Daniello Bartoli S.J. est chargé de rédiger une histoire monumentale des missions jésuites à travers le monde depuis leur fondation et des vies de quelques grandes figures de l'ordre. La tâche est trop lourde et Bartoli n'en vient pas à bout, mais il en termine tout de même de larges parties, dont *La Cina*, divisée en quatre livres<sup>73</sup>. Au milieu du premier livre de cette « histoire officielle » de la mission de Chine figure un chapitre au titre on ne peut plus explicite : « L'Histoire [intitulée] *De christiana expeditione apud Sinas* n'est pas du Père Nicolas Trigault, mais du Père Matteo Ricci » (« L'Istoria *De christiana expeditione apud Sinas* non è del P. Nicolò Trigault, ma del P. Matteo Ricci »)<sup>74</sup>. Et Bartoli justifie d'emblée ce titre polémique :

C'est son Histoire (*i.e.* celle de Ricci), je veux dire le *De christiana expeditione apud Sinas*, celle qui va sous le nom de Nicolas Trigault, lequel n'en fut pas l'auteur, comme cela figure faussement dans le titre qu'il lui a apposé; il ne l'a pas non plus compilée, comme on peut le lire sur le même titre, *Ex P. Matthei Riccij Commentarijs*; [il est également faux de dire] qu'il n'y avait rien d'autre que des notes et de courts mémoires auxquels il aurait lui-même donné corps pour en faire une histoire: elle était déjà entièrement mise en forme par le P. Ricci et [Trigault] l'a traduite de notre langue en latin, sans avoir rien apporté du sien si ce n'est un tout petit accessoire qui, dans l'ensemble de l'œuvre, n'ajoute rien à la matière principale. Ricci continua [à l'écrire] jusqu'à peu de jours avant sa mort, sans presque rien omettre, à part [le récit de] sa propre mort: et nous avons ici l'original, [écrit] de sa main, avec quelques autres mots sur la raison de l'avoir composée en italien, sa langue maternelle; et [la raison] est qu'il ne voulait pas qu'on la publiât avant qu'elle ne fût portée à Rome pour être examinée et jugée<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Dans l'édition des œuvres complètes que j'utilise, les quatre livres en question correspondent aux volumes XV à XVIII (*Delle Opere del Padre Daniello Bartoli della Compagnia di Giesù*, Torino, Giacinto Marietti, 1825-1844, 34 vol., in-8°).

<sup>74</sup> *Delle Opere del Padre Daniello Bartoli, op.cit.*, « *Della Cina* », vol. XV, Livre I, chapitre 70, p. 123-124.

<sup>75</sup> « E sua Istoria io chiamo quella, *De christiana expeditione apud Sinas*, che va sotto il nome di Nicolò Trigaut, il quale non ne fu l'autore, come sta falsamente nel titolo, chi che se lo scrivesse; nè la compilò egli, come

L'accusation est de taille puisque Trigault, à en croire Bartoli, aurait tout bonnement volé l'œuvre de Ricci pour s'en arroger la paternité. Alors qu'il n'aurait fait que traduire les *Mémoires*, Trigault aurait prétendu les avoir rédigés entièrement à partir de « notes » éparses. Le stratagème aurait par la suite fonctionné puisque seul le nom du jésuite flamand figure sur les éditions du *De christiana expeditione apud Sinas (DCE)* avec pour simple précision: « *Ex P. Matthaei Riccij Commentarijs* »<sup>76</sup>. Étrangement, le coup porté ici à Trigault par un historien pourtant éminent et assurément très lu ne connaît aucun effet jusqu'à ce que Tacchi Venturi retrouve, plus de deux siècles et demi plus tard, le fameux manuscrit des *Mémoires*. Malgré les interventions de quelques autres mains dont nous reparlerons, le manuscrit se présente comme un texte rédigé, divisé en cinq livres (comme le *DCE*) et signé par Ricci. La découverte donne ainsi raison à Bartoli – Tacchi Venturi n'omet pas de le signaler dans son introduction<sup>77</sup> – mais seulement en partie. La confrontation rigoureuse des deux textes révèle en effet que, si le manuscrit des *Mémoires* constitue bien une œuvre à part entière qui ne nécessitait aucune mise en forme, Trigault a procédé à certains remaniements textuels

---

ivi medesimo si legge, Ex Matthaei Riccij Commentariis; come altro non ne avesse, che note, e brevi memorie, alle quali egli desse corpo, e ne formasse istoria: ma già interamente formata dal P. Ricci, egli la trasportò dalla lingua nostra nella latina, senza altro avervi del suo, che un tal pochissimo accessorio, a cui, nella possessione dell' opera, non doveva cedere il principale. Continuolla il Ricci fino a pochi dì prima della sua morte, senza quasi altro mancarvi, che la sua morte: e l'abbiam qui originale, e di sua mano, con esso altre lettere sopra la cagione dell'averla composta in italiano, sua natural favella; e fu, il non volere ch'ella se pubblicasse, se non prima portata ad esaminarsi e giudicarsene in Roma » (*id.*, p. 123).

<sup>76</sup> Si le nom de Ricci apparaît sur la page de titre des cinq éditions latines parues au XVII<sup>e</sup> siècle (1615, 1616, 1617, 1623, 1684), l'ouvrage est en effet attribué au seul auteur Trigault. Son titre complet est le suivant: *De christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccij eiusdem Societatis commentariis Libri V: Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, et novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate et summa fide describuntur*. En dessous de ce titre, on lit: *Auctore P. Nicolao Trigautio belga ex eadem Societate*. Je désignerai désormais ce texte par l'abréviation *DCE*.

<sup>77</sup> *Opere storiche, op. cit.*, vol. I, « Prolegomeni », p. XLVIII-L.

conséquents. Edmond Lamalle<sup>78</sup>, Joseph Shih<sup>79</sup>, Paul Rule<sup>80</sup>, Theodore Foss<sup>81</sup>, Luca Fezzi<sup>82</sup>, Adam Bohnet<sup>83</sup>, Jacques Gernet<sup>84</sup>, Vito Avarello<sup>85</sup> et quelques autres<sup>86</sup> se sont déjà penchés sur la question. Nous mobiliserons ici leurs travaux pour examiner la nature et les enjeux de l'accommodation éditoriale dont le manuscrit riccien fait l'objet. Cet examen apparaît d'autant plus important que plusieurs spécialistes de Ricci et de la première mission jésuite en Chine en général, dont les travaux paraissent

<sup>78</sup> E. Lamalle S.J., « La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616) », in *Archivum Historicum Societatis Iesu* (AHSI), Roma, vol. IX, 1940, p. 49-120.

<sup>79</sup> Dans son édition de la version française du DCE (*Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)*, op. cit.), J. Shih S.J. consacre toute une partie de l'introduction aux rapports entre « la version latine et l'original italien » (p. 14-24).

<sup>80</sup> P. Rule, dans son *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (op. cit.), évoque à plusieurs reprises les altérations que Trigault a fait subir au texte original de Ricci (voir en particulier p. 27-48).

<sup>81</sup> T.N. Foss, « Nicholas Trigault, S.J. – Amanuensis or Propagandist? The Rôle of the Editor of Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina », in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S.J. in China* (September 11-16), éd. dirigée par Lo Kuang, Taipei, 1983, p. 1-94.

<sup>82</sup> L. Fezzi, « Osservazioni sul *De Christiana Expeditione apud Sinas Suscepta ab Societate Iesu* di Nicolas Trigault », in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Torino, 1999, p. 541-566.

<sup>83</sup> A. Bohnet, « Matteo Ricci and Nicolas Trigault's Descriptions of the Literati of China », in *Quaderni d'italianistica*, Toronto, vol. XXI, n°2, September 2000, p. 77-92.

<sup>84</sup> J. Gernet, « Della Entrata della Compagnia di Gesù e Cristianità nella Cina de Matteo Ricci (1609) et les remaniements de sa traduction latine (1615) », in *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus*, Paris, vol. 147, 2003, p. 61-84.

<sup>85</sup> Vito Avarello, qui a mené à ce jour les études les plus approfondies sur les écrits de Matteo Ricci, consacre toute une section de son ouvrage à cette question (« Questions autour de la disparition du manuscrit pendant trois siècles » in *L'œuvre italienne de Matteo Ricci*, op. cit., p. 171-180).

<sup>86</sup> G.H. Dunne (*Generation of Giants*, op. cit.), G. Ricciardolo (*Oriente e Occidente*, op. cit.), Liam M. Brockney (*Journey to the East*, op. cit.), L. Clossey (*Salvation and Globalization*, op. cit.) et R. Po-Chia Hsia (*A Jesuit in the Forbidden City*, op. cit.) sont également conscients qu'il existe des différences textuelles entre les deux versions. Ils en évoquent quelques-unes mais de manière moins systématique que les auteurs précédemment cités.

pourtant après la plupart de ceux que je viens d'évoquer, continuent à lire Trigault pour parler de Ricci. Ainsi, Jean-Pierre Duteil publie, en 1994, une recherche de grande envergure sur les missions jésuites en Chine, qui réserve évidemment une large place au fondateur de la mission, mais il cite et utilise la version remaniée des *Mémoires*<sup>87</sup>. Même Joan-Pau Rubiés, auteur d'une des recherches les plus stimulantes sur les méthodes accommodatives des missionnaires jésuites en Extrême-Orient, semble lire Ricci à travers Trigault<sup>88</sup>. Or, les remaniements textuels opérés par le jésuite flamand ne permettent pas d'accéder à la représentation proprement riccienne de la Chine et de l'aventure missionnaire. Nous y reviendrons en détail dans les pages qui suivent, mais il importe, pour l'heure, de continuer à interroger Bartoli.

On perd, à ma connaissance, toute trace du manuscrit des *Mémoires* dès la parution de la première édition du *DCE* (1615 – Bartoli n'avait alors que sept ans)<sup>89</sup>. Comment, dès lors, Bartoli peut-il, près d'un demi-siècle plus tard, accuser Trigault d'usurpation auctoriale ? Seul Tacchi Venturi s'est penché sur le sujet, mais il ne s'étonne pas que l'historien de la Compagnie ait pu mettre la main sur un manuscrit pourtant disparu depuis plusieurs décennies et voué à disparaître à nouveau pour deux siècles et demi.

<sup>87</sup> Dans *Le Mandat du Ciel* (*op. cit.*), Duteil cite en effet systématiquement, lorsqu'il traite des *Mémoires* de Ricci, l'édition moderne française du *DCE* (*Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, op. cit.*). La référence des éditions du manuscrit riccien parues au xx<sup>e</sup> siècle, respectivement élaborées par Tacchi Venturi et P. D'Elia, figure toutefois dans la bibliographie extrêmement détaillée, placée en fin d'ouvrage (voir p. 368).

<sup>88</sup> Alors qu'il évoque la perception singulière que les « jésuites formés à l'humanisme » (« the humanist-trained Jesuits ») ont du bouddhisme, Rubiés renvoie son lecteur à l'édition française du *DCE*, parue en 1978 (voir « The Concept of Cultural Dialogue », *op. cit.*, p. 256, note 52). Or, la représentation du bouddhisme proposée dans le manuscrit a fait l'objet de remaniements textuels lourds de sens avant d'être reproduite dans le *DCE*. Nous l'examinerons à la fin de ce chapitre.

<sup>89</sup> Il n'est pas un seul auteur, à part Bartoli, qui mentionne l'existence du manuscrit autographe après la publication du *DCE* en 1615. Pour P. Corradini, qui a dirigé la dernière édition des *Mémoires*, parue en 2000, la disparition du manuscrit date de l'année 1614 : « Il manoscritto venne quindi portato in Europa da Nicholas Trigault S.I. nel 1614 [...]. Trigault lo spedì alla Casa Generalizia ma, dopo la spedizione, se ne persero le tracce » (*Della entrata, op. cit.*, p. XXIX).

En dépit de son érudition et des innombrables documents qu'il a examinés pour préparer son édition des *Mémoires*, Tacchi Venturi était le pionnier des études ricciennes et il ne disposait pas de tous les textes accessibles aujourd'hui. On ne saurait par conséquent lui reprocher de ne pas avoir soulevé cette incongruité. Reste que Bartoli a bel et bien utilisé le manuscrit autographe des *Mémoires* pour rédiger les deux premiers livres de *La Cina* et que Tacchi Venturi en apporte lui-même la preuve incontestable en citant des passages identiques dans les deux œuvres<sup>90</sup>. C'est d'ailleurs à ce titre que Bartoli a permis à la perception proprement riccienne de la Chine et de la mission de survivre aux déformations que le *DCE* lui impose. Autrement dit, à lire les trois œuvres de près (*i.e.* celles de Ricci, Trigault et Bartoli), on constate que le lecteur des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, étant privé de l'original, pouvait mieux accéder aux idées de Ricci en lisant Bartoli qu'en lisant Trigault.

Une autre question subsiste à l'égard de Bartoli. Ce dernier, on vient de le voir, reproche à son confrère flamand de s'être arrogé l'œuvre d'un autre alors qu'il se serait contenté de la traduire et de lui ajouter un « tout petit accessoire » (« pochissimo accessorio »). Or, immédiatement après ce passage, dans le même chapitre 70, Bartoli précise qu'il est d'autant plus important de rétablir la vérité au sujet du texte des *Mémoires* qu'en Europe, on est en train de « résoudre de très graves doutes sur des points de religion dans ce Royaume »<sup>91</sup>. Si l'« accessoire » était aussi insignifiant que Bartoli le prétend, en quoi serait-il important de faire le départ entre le texte de Trigault et celui de Ricci? En fait, l'historien est tout à fait conscient que le texte original a subi des modifications importantes, mais il a apparemment plus à cœur de dénoncer le « mensonge » de son confrère flamand que d'en examiner les enjeux. Ceux-ci sont pourtant de taille et si Bartoli ne les commente pas explicitement, son propos démontre qu'il les a cernés. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer l'emplacement de ce chapitre polémique. Celui-ci est enchâssé dans la description du confucianisme. Le chapitre qui précède s'intitule

<sup>90</sup> *Opere storiche*, vol. I, « Prolegomeni », p. L sq.

<sup>91</sup> « risolvere dubbij gravissimi sopra punti di Religione in quel Regno » (« *Della Cina* », *op. cit.*, p. 124). Bartoli fait évidemment référence ici à la querelle des rites qui bat son plein au moment où il écrit son histoire.

« Les honneurs rendus à Confucius sont-ils impies et superstitieux? »<sup>92</sup> et celui qui suit, « Justification des honneurs rendus à Confucius »<sup>93</sup>. Dans le premier (chapitre 69), Bartoli signale que plusieurs missionnaires se sont prononcés sur le culte de Confucius mais qu'il lui « suffira d'en convoquer un seul, le Père Matteo Ricci qui, grâce à sa vie sainte et son excellente connaissance des sciences chinoises et européennes, a été vénéré [en Chine] comme peu de Chinois et aucun Européen ne l'ont jamais été »<sup>94</sup>. À ce titre, Bartoli estime légitime de passer sous silence les autres interprétations de certains de ses confrères et de s'en tenir à ce que dit Ricci de la Chine, de ses mœurs, de ses croyances et en particulier du confucianisme. Seules des sources ultérieures aux *Mémoires* méritent selon lui d'être consultées, mais pour ce qui précède la mort du père de la mission, inutile de chercher ailleurs, d'autant que Ricci a toutes les qualités nécessaires pour qu'on s'en remette pleinement à son jugement,

puisqu'il est un historien très précis dans ses recherches et très fiable dans la description des choses mémorables de ce royaume et davantage encore [dans la description des choses] sacrées; et puisqu'il est un théologien qui, au moyen de livres très savants, a renversé l'idolâtrie chinoise et qu'il a très bien perçu le degré d'impiété dans la religion et de superstition dans les rites de ce royaume. À ce sujet, il n'a pas eu à condamner les honneurs que [les Chinois] ont l'habitude de rendre à Confucius<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> « Se sieno empj e superstiziosi gli onori, che se fanno a Confusio » (« *Della Cina* », *op. cit.*, chap. 69, p. 121-123).

<sup>93</sup> « Giustificazione de gli onori fatti a Confusio » (« *Della Cina* », *op. cit.*, chap. 71, p. 124-127).

<sup>94</sup> « me basterà raccordarne un solo, il P. Matteo Ricci, per la santità della vita, e per l'eminenza sì nella lingua e sì nelle scienze cinesi unite all'europée, avuto colà in quella venerazione, a che pochi de' naturali e niuno de' forastieri è mai giunto » (*id.*, chap. 69, p. 122).

<sup>95</sup> « e in quanto Istorico, esattissimo in cercare e fedelissimo in descrivere le cose memorabili di quel Regno, e più diffusamente le sacre; e in quanto Teologo, che con dottissimi libri abbattè l'idolatria cinese, ottimo conoscitore di quanto era in quel regno empio nella religione e superstizioso ne' riti; non ebbe in quest'argomento da condannare gli onori soliti farsi a Confusio » (*id.*, chap. 69, p. 123).

Ce propos, dans lequel Bartoli invite le lecteur à faire entièrement confiance à Ricci, conclut le chapitre 69 et précède donc immédiatement l'accusation lancée contre Trigault, laquelle s'apparente a priori à une digression. L'historien italien semble en effet reprendre le fil de son argumentation à l'ouverture du chapitre 71. La formule initiale en témoigne :

Revenons maintenant à Confucius [et à son culte] dont les honneurs ne relèvent en rien du sacré ; ni les paroles ni les actes ne se mêlent à des superstitions, mais tout cela est [considéré], parmi les Chinois, comme des cérémonies purement civiles<sup>96</sup>.

La position radicale de Bartoli à l'égard du culte de Confucius – et donc d'une des trois questions essentielles soulevées par la querelle des rites – s'appuie complètement sur la description riccienne, à laquelle l'historien italien, nous venons de le voir, donne pleine autorité. Or, s'il insère la dénonciation de Trigault au milieu de son argumentation, c'est précisément parce qu'il sait que le *DCE*, bien qu'il plaide également pour la nature civile des rites confucéens, ne reproduit pas fidèlement le propos de Ricci à ce sujet. En clair, Bartoli, qui disposait du manuscrit autographe, a repéré sans peine que le passage traitant du culte de Confucius avait été tracé et, surtout, qu'il ne figure pas dans la version latine de Trigault. Ce passage est pourtant de la plus haute importance pour qui cherche à saisir la perception riccienne du confucianisme :

De plus, dans chaque ville et dans chaque école où se réunissent les lettrés, il y a, en vertu d'une ancienne loi, le très somptueux temple de Confucius, où se dresse sa statue avec son nom et son titre. À chaque nouvelle lune, à chaque pleine lune et au début de chaque saison, les lettrés lui font une certaine sorte de sacrifice avec des parfums et des animaux morts qu'ils lui offrent, bien qu'ils ne reconnaissent en lui aucune divinité et qu'ils ne lui demandent rien. Ainsi, on ne peut pas appeler cela un sacrifice<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> « Torniamo ora a Confusio ; il rito de' cui onori non ha in nulla del sacro, nè parole nè atti punto superstiziosi vi si tramischiano, ma tutto è stile di ceremonie, appresso i Cinesi puramente civili [...] » (*id.*, chap. 71, p. 124).

<sup>97</sup> « Oltre di ciò, in ogni Città e scuola, dove si congregano i letterati, per lege antica vi è il tempio del Confutio molto sumptuoso, dove sta la sua



Ce plaidoyer – certes un peu boiteux – en faveur du statut civil des rites confucéens a manifestement embarrassé Nicolò Longobardo, le successeur de Ricci à la tête de la mission de Chine, qui, avant même de confier le soin de l'édition latine à Trigault, a procédé à quelques interventions directes sur le manuscrit riccien<sup>98</sup>. C'est lui, en effet, qui prend l'initiative de tracer à l'encre quelques passages susceptibles de prêter le flanc aux attaques contre les missionnaires de Chine, avant de le remettre au jésuite flamand en janvier 1613. Bartoli n'a pas conscience que l'altération du texte des *Mémoires* est le fait de plusieurs mains et en rejette toute la responsabilité sur Trigault. Il a toutefois parfaitement compris que la perception riccienne de la Chine – et en l'occurrence du confucianisme – est biaisée dans le *DCE*. En faisant de Ricci l'autorité par excellence en matière de savoir sur la Chine et en reproduisant fidèlement sa représentation du culte de Confucius<sup>99</sup>, Bartoli accuse ainsi indirectement les responsables de l'édition latine des *Mémoires* – qu'il confond dans la seule personne de Trigault – de présenter un « faux Ricci » au lecteur. Il

---

statua e il suo nome e titolo; et tutti i novilunij et plenilunij e quattro tempi dell'anno i letterati gli fanno una certa sorte di sacrificio con profumi et animali morti che gli offeriscono, sebene non riconoscono in lui nessuna divinità, né gli chiedono niente e così non si può chiamare sacrificio » (*Della entrata*, I, 5, p. 29).

<sup>98</sup> D'Elia n'exclut pas complètement que Ricci ait lui-même tracé le passage en question, mais il estime qu'il est plus probable que Longobardo, dont nous verrons qu'il ne partage pas la conception riccienne du confucianisme, soit responsable de cette intervention. Il affirme également que ce ne saurait être Trigault, qui n'avait pas l'autorité pour le faire (voir *Fonti Ricciane*, vol. I, p. 40, note 3). Du moment que ce passage est parfaitement conforme à la représentation du confucianisme mais aussi du culte des ancêtres proposé par les *Mémoires*, il n'y a selon moi aucune raison de penser que Ricci, en se relisant, ait décidé de le retrancher. Seule la piste Longobardo me semble ainsi digne d'être retenue.

<sup>99</sup> Le chapitre 71 (« Giustificazione de gli onori fatti a Confusio »), comme son titre l'indique, vise à démontrer que « les honneurs rendus à Confucius » relèvent de la civilité. Pour ce faire, Bartoli reprend presque point par point le passage supprimé par Longobardo. Il évoque notamment les éléments les plus suspects de la description riccienne, à savoir l'offrande de « parfums » et d'« animaux morts ». Son plaidoyer, bien que plus développé, n'est pas plus convaincant que celui de Ricci – la frontière entre le civil et le sacré apparaît tout aussi incertaine –, mais il a le mérite de reproduire fidèlement la position du « fondateur » de la mission.

dévoile par la même occasion la véritable perception riccienne du confucianisme, à laquelle, paradoxalement, l'œuvre publiée du missionnaire italien ne permet pas d'accéder.

## L'ÉTRANGE DESTINÉE DES MÉMOIRES

En vertu de son statut d'historien officiel de la Compagnie, Bartoli bénéficiait d'un accès privilégié aux archives, où il a manifestement pu mettre la main sur un manuscrit dont personne n'avait fait mention depuis près de quatre décennies et qui semblait voué à l'oubli. Sa volonté de rendre justice à Ricci semble s'être heurtée à de puissants opposants puisque le texte est à nouveau condamné au silence des caves du Vatican pour plus de deux siècles et demi. L'historiographie jésuite reste d'ailleurs complètement muette à son sujet et la redécouverte du manuscrit par Tacchi Venturi en 1909 est présentée comme un heureux hasard. Le mystère – ou le secret – qui plane sur ce manuscrit durant près de trois siècles semble ainsi condamné à n'être jamais résolu. Il est toutefois possible de faire le jour sur l'origine de sa disparition et d'en cerner les motifs. À cet égard, tout se joue entre la mort de Ricci (1610) et la parution de la première édition du *DCE* (1615).

La mort de Ricci, survenue en mai 1610, constitue évidemment un évènement marquant pour la mission, qui se voit privée de son supérieur, de son fondateur et du dernier témoin de ses origines, mais aussi de celui que favorisaient les plus puissants mandarins et que même l'empereur semblait tenir en haute estime<sup>100</sup>. Avant de mourir, Ricci prend néanmoins le soin de se choisir un successeur en la personne de Nicolò Longobardo S. J.,

<sup>100</sup> Bien qu'il ait toujours refusé de rencontrer Ricci, Wanli a montré plusieurs signes de son respect et de son estime pour le missionnaire. Animé par la curiosité, il a d'abord commandé un portrait de Ricci avant de lui permettre l'accès à la Cité impériale pour aider les eunuques à entretenir l'horloge qui lui avait été offerte. Il lui a surtout accordé un lieu de sépulture dans les environs de la capitale, ce qui constitue une première pour un Européen. Enfin, tout de suite après la mort du « fondateur », il autorise les jésuites à construire une église à Pékin. Par ces deux dernières concessions, Wanli, même s'il ne promulgue pas de décret officiel, donne un signe fort de tolérance envers le christianisme.

un autre Italien, arrivé en Chine en 1597 – et qui y restera jusqu'à sa mort (1654). La tâche qui lui est confiée est lourde, d'autant que les dissensions au sujet de la singulière méthode accommodative, que l'autorité et la forte personnalité de Ricci permettaient de contenir, ne tardent pas à éclater. Quatre éléments constitutifs de la méthode riccienne, dont deux continueront à faire débat lors de la querelle des rites, sont en cause : les rapports presque exclusifs avec la haute classe des lettrés (1), les activités scientifiques (2), la conception positive du confucianisme (3) et la permission accordée aux convertis chinois de continuer à pratiquer les rites confucéens (4). Comme le signale Paul Rule, les premières objections émanent principalement de la mission japonaise dont les membres pratiquaient, comme on sait, des méthodes très différentes de leurs voisins<sup>101</sup>. Certains missionnaires du Japon, qui connaissaient les publications chinoises de Ricci, semblent d'ailleurs avoir attendu la mort du jésuite italien pour réagir<sup>102</sup>. Quant à Longobardo, soudainement propulsé à la tête de la mission de Chine et craignant sans doute une intervention de la hiérarchie, il « a commencé à avoir des scrupules sur certains

<sup>101</sup> Depuis que Cabral – qui soutenait d'ailleurs le projet de Sánchez lorsqu'il était recteur du Collège de Macao – est nommé provincial du Japon, la mission japonaise a complètement délaissé les méthodes accommodatives que Valignano entendait lui faire adopter. Les missionnaires du Japon interdisaient aux frères japonais (*Irmãos*) d'apprendre le latin et le portugais pour qu'ils ne puissent pas comprendre ce que les jésuites se disaient entre eux et ils pratiquaient les conversions « en masse ». Les missionnaires de Chine, eux, malgré la solidité des « fondements », n'avaient fait que trois mille chrétiens à la mort de Ricci, ce qui paraissait scandaleux aux yeux de certains de leurs voisins. Voir N. Standaert, « Le rôle de l'autre dans l'expérience missionnaire à partir de la Chine : l'identité jésuite façonnée par les Chinois », *op. cit.*, p. 115-137.

<sup>102</sup> Le jésuite João Rodrigues a énuméré les objections que la mission japonaise opposait à la méthode riccienne dans une lettre adressée au Général Acquaviva, de Macao, le 22 janvier 1616. Il était lui-même l'un des plus farouches détracteurs de cette méthode et avait été envoyé par le provincial du Japon, Valentim Carvalho S.J., pour enquêter sur les origines du bouddhisme japonais (voir P. Rule, *op. cit.*, p. 74-75). Quant à Manuel Dias S.J., successeur de Valignano comme Visiteur des missions, il est chargé, par le même Carvalho, d'interdire dans toutes les résidences « d'enseigner aux Chinois les mathématiques ou toute autre science exceptée celle de l'Évangile » (voir J. Gernet, « *Della entrata...* », *op. cit.*, p. 73).

aspects de l'interprétation riccienne du confucianisme »<sup>103</sup>. Ces scrupules, auxquels s'ajoute une conception sensiblement distincte de l'évangélisation de la Chine, sont en partie à l'origine des remaniements textuels apportés au manuscrit. Mais il y a autre chose. La mort de Ricci et la découverte de ses *Mémoires* apparaissent à Longobardo comme une opportunité de lancer une vaste campagne de propagande en faveur de la mission de Chine, dont on commençait à parler en Europe, mais qui restait largement méconnue. Ainsi, la nécessité de justifier l'orientation apostolique donnée par Ricci et la volonté de subvenir aux divers besoins de la mission sont à mon sens les deux raisons principales de l'étrange destinée du manuscrit autographe.

Pour retracer le destin des *Mémoires*, il importe de garder à l'esprit que, s'il se présente bien comme une œuvre rédigée et organisée, le texte est inachevé. Ricci, qui attendait des nouvelles des autres résidences pour compléter la rédaction des deux derniers livres, a laissé quelques pages blanches. Il avait également l'intention d'écrire un sixième livre, comme en témoigne le feuillet 124 *recto* du manuscrit sur lequel on peut lire ces derniers mots, écrits de la main du jésuite italien : « Libro sesto »<sup>104</sup>. Lorsque les successeurs de Ricci s'emparent du texte, le projet de donner vie à ce « Livre sixième » n'est à ma connaissance même pas envisagé, mais les pages blanches expliquent la présence de quelques chapitres en portugais et en latin, écrits de la main de Trigault<sup>105</sup>. On a souvent douté que Trigault, arrivé en Chine en 1610 seulement, ait eu l'expérience

<sup>103</sup> « [Longobardo] began to have scruples about aspects of Ricci's interpretations of Confucianism » (P. Rule, *op. cit.*, p. 74).

<sup>104</sup> *ARSI, Jap.Sin.*, 106a, f. 124 r°. Ces mots, précédés du titre de l'œuvre (*Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*), ont été tracés à l'encre.

<sup>105</sup> Six chapitres et demi, dont deux en latin, ont été ajoutés au sein même du manuscrit autographe : la fin du chapitre 17 et la totalité du chapitre 18 du livre IV, qui portent tous deux sur les événements survenus à la résidence de Shaozhou après le départ de Ricci (en portugais) ; les chapitres 18 à 20 du livre V qui portent sur des événements survenus respectivement à Nankin, Shanghai et Shaozhou, alors que Ricci se trouve à Pékin (en portugais) ; les chapitres 21 et 22, sur la mort et les funérailles de Ricci (en latin). Notons que ces deux derniers chapitres sont écrits sur du papier européen, ajouté par la suite, alors que le reste du manuscrit est en papier chinois.

nécessaire pour écrire ces chapitres, en portugais qui plus est, sans toutefois trouver une explication définitive sur leur origine. Trigault donne pourtant lui-même de précieux indices à cet égard, dans l'« Adresse au Lecteur » de l'édition latine. Vu les dangers du voyage vers l'Europe, explique-t-il, on aurait pris soin de confier le manuscrit aux frères du Collège de Macao afin de le leur faire traduire en langue portugaise (« in lusitanum idioma transferre ») et d'en conserver un exemplaire en Chine<sup>106</sup>. Ainsi, tout porte à croire – c'est d'ailleurs la thèse de T. N. Foss<sup>107</sup> – que les chapitres en portugais ont été rédigés par les frères de Macao à partir des lettres expédiées des diverses résidences et que Trigault s'est contenté de les copier dans le manuscrit autographe, avant de repartir pour Rome. Quant aux deux chapitres en latin, de la main de Trigault également, ils ont été écrits à partir de la lettre annuelle de G. Ferreira S.J. et du témoignage recueilli auprès de S. De Ursis S.J., qui a assisté à la mort et aux funérailles de Ricci<sup>108</sup>. En d'autres termes, Trigault ne peut être considéré comme l'auteur d'aucun des chapitres ajoutés au manuscrit<sup>109</sup>. Il en est le copiste, le traducteur et, tout au plus, le compilateur. Longobardo, lorsqu'il fait appel à lui pour traduire le texte en latin et le diffuser à travers l'Europe, ne voit pas en Trigault un connaisseur de la Chine et de la mission, mais plutôt un écrivain dont les qualités de latiniste promettent

<sup>106</sup> Voir DCE, *op. cit.*, « Lectori Salutem ». L'exemplaire portugais des *Mémoires* de Ricci est aujourd'hui perdu.

<sup>107</sup> Voir « Nicholas Trigault, S.J. – Amanuensis or Propagandist... », *op. cit.*, p. 7.

<sup>108</sup> Voir *Della entrata*, *op. cit.*, p. 599, note 2. Trigault a également pu s'inspirer du récit de la mort de Ricci, rédigé par De Ursis sous le titre de *Relação da morte do P. Matheus Riccio* en 1611 et aujourd'hui conservé aux archives jésuites de Rome (ARSI).

<sup>109</sup> D'après D'Elia, les deux chapitres du livre IV (fin du chap. 17 et chap. 18) ainsi que le chapitre 20 du livre V sont rédigés à partir de lettres envoyées de Shaozhou par Longobardo. Le chapitre 18 du livre V proviendrait quant à lui d'une lettre de Vagnoni et le suivant (V, 19) d'une lettre de Cattaneo. D'Elia estime par contre que les deux chapitres en latin sont extraits des deux lettres annuelles rédigées par Trigault lui-même (voir *Fonti Ricciane*, vol. I, p. CLXXV-CLXXVI). Cela n'exclut pas que Trigault ait pu largement puiser ses informations chez De Ursis (voir *supra*, note 108).

de tourner l'œuvre de Ricci dans le plus beau style<sup>110</sup>. En tant que supérieur de la mission, il se charge d'ailleurs lui-même d'accommoder le texte des *Mémoires* aux intérêts missionnaires et les instructions qu'il donne à Trigault avant que ce dernier ne reparte pour l'Europe ne mentionnent pas d'autres remaniements textuels à effectuer<sup>111</sup>. Trigault a manifestement pris quelques libertés à cet égard, comme nous le verrons un peu plus loin. Il importe cependant de commencer par cerner le rôle de Longobardo dans ce processus d'accommodation éditoriale. Une fois en possession du manuscrit et avant de le remettre à Trigault, Longobardo procède à quelques interventions. Le remaniement textuel le plus lourd de sens est la suppression déjà évoquée du passage des *Mémoires* relatif au culte de Confucius. Nous nous y tiendrons, d'une part parce que c'est en réalité le seul dont on soit sûr qu'il a été opéré par Longobardo et d'autre part parce qu'il suffit à témoigner du malaise que ce dernier ressentait à l'égard de la perception riccienne du confucianisme et de ses adeptes.

On a aujourd'hui tendance à présenter Longobardo comme le principal détracteur de Ricci au sein de la Compagnie de Jésus. Pascale Girard, qui va le plus loin dans ce sens, en fait même la « figure de l'anti-Ricci » qui, au même titre que les représentants des ordres mendiants, était pour « une non-spécificité de

<sup>110</sup> Longobardo aurait vu juste à cet égard, si l'on en croit J. Shih : « en raison de sa qualité littéraire et du rôle qu'elle a joué dans le développement des missions chrétiennes en Chine, d'une part, et de la civilisation moderne en Occident, d'autre part, la traduction latine de Trigault sur laquelle se fonde la traduction française ici présentée, conserve sa valeur, même aujourd'hui où l'original italien de Ricci est publié » (*HECC, op. cit.*, « Introduction », p. 24).

<sup>111</sup> Ces instructions concernent quatre questions relatives à la tolérance dont Longobardo estime devoir faire preuve à l'égard des convertis : la polygamie, la participation des mandarins (convertis) aux cérémonies consacrées aux dieux locaux, la participation des chrétiens aux processions religieuses et l'autorisation de porter une coiffe durant la messe. Ces quatre instructions figurent dans une lettre annuelle intitulée *Appontamentos a cerca da Ida do nosso P.<sup>e</sup> Procurador a Roma*, rédigée à Nan-hsiung le 8 mai 1613 (*ARSI, Jap. Sin.*, 113 ; citée par Rule, *op. cit.*, p. 261, notes 34 et 35). Pour Rule, ces instructions constituent le point de départ de la querelle des rites (*id.*, p. 74).

l'évangélisation chinoise »<sup>112</sup>. En réalité, Longobardo, comme Ruggieri, milite pour un apostolat davantage tourné vers le peuple et n'adhère pas complètement à la méthode riccienne, mais il est incontestablement un partisan de l'accommodation<sup>113</sup>. Il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler qu'il écrit à Acquaviva en 1612 pour lui faire part du besoin urgent de livres scientifiques et qu'il lui réécrit l'année suivante pour lui faire entendre qu'il est préférable d'envoyer des missionnaires compétents en mathématiques qu'en théologie<sup>114</sup>. Il existe toutefois une différence fondamentale entre les deux missionnaires italiens, que Longobardo expose longuement dans un texte rédigé en 1630 – *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* – et qui tient à leurs conceptions respectives du confucianisme. On sait que Ricci considère le confucianisme comme une doctrine compatible avec le message chrétien, à condition de distinguer le confucianisme antique des gloses qui lui ont été ajoutées par la suite. Cette distinction, pour Longobardo, n'a aucun sens :

[...] il est faux que les Textes (*i.e.* les *Classiques*) nous soient favorables, et assurément ils ne le sont point quand on les prend dans le sens de la Secte des Lettrez. Vouloir s'appuyer sur les Textes tout autrement expliquez que dans les Commentaires, c'est bastir sur le sable, ou se guinder dans les airs comme Icare<sup>115</sup>.

<sup>112</sup> *Les Religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne, op. cit.*, p. 242, note 93.

<sup>113</sup> Comme l'a montré H. Bernard-Maître, Longobardo a passé de longues années dans les provinces du Sud – en particulier à Shaozhou – et son expérience l'a davantage conduit vers un « apostolat rural », c'est-à-dire tourné vers les basses classes de la société (voir Ricci et la société chinoise de son temps, *op. cit.*, III, chap. 3, « L'Appel irrésistible de la brousse », p. 57-59).

<sup>114</sup> A. Romano, « Les Jésuites entre apostolat missionnaire et activité scientifique », in *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)*, vol. 74, Roma, 2005, p. 223-224. Ces requêtes, qui entrent en contradiction avec l'« apostolat rural » mentionné ci-dessus (cf. note 113), sont naturellement à mettre en lien avec l'arrivée de Longobardo à Pékin. Dans la capitale chinoise, les nouveaux interlocuteurs du jésuite ont des intérêts et une éducation que n'avaient pas les classes populaires qu'il avait l'habitude de fréquenter dans ses précédentes résidences.

<sup>115</sup> N. Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, in Wenchao Li, *Annotationes de cultu religioneque Sinensium*, éd. Vittorio Klostermann, Franckfurt, 2002, p. 121.



Longobardo revient à plusieurs reprises sur cette idée, formulée ici par le biais de deux métaphores significatives. Pour lui, l'édifice théorique sur lequel repose la méthode riccienne – c'est-à-dire la distinction entre un confucianisme entièrement conforme à la loi naturelle et un néoconfucianisme pétri d'idolâtrie – ne saurait constituer une base solide pour la conversion des Chinois. Dans son *Traité*, au destin aussi mouvementé que le texte des *Mémoires*<sup>116</sup>, le confucianisme comme les diverses écoles lettrées de l'époque relèvent de l'athéisme. Il n'est à ce titre aucunement concevable de faire du confucianisme antique un « fondement » sur lequel pourrait se greffer le message chrétien. Longobardo en est déjà convaincu lorsqu'il intervient sur le manuscrit riccien, mais il s'est montré maladroit dans la réorientation des thèses de son prédécesseur. En supprimant le passage relatif au culte de Confucius pour dissimuler les pratiques idolâtres de ses adeptes, il entend manifestement sauver sa propre thèse de l'athéisme confucéen. Il n'intervient toutefois pas sur le passage dans lequel Ricci affirme que, bien qu'ils n'aient pas connu la Révélation, « les Anciens (chinois) ont été sauvés » parce qu'ils suivaient la loi naturelle et croyaient au Seigneur du Ciel (*Tianzhu*)<sup>117</sup>. Le manuscrit qu'il remet à Trigault pour traduction véhicule ainsi une lourde incohérence que le jésuite flamand, en voulant la résoudre, ne fera qu'accroître.

<sup>116</sup> Ce *Traité*, initialement rédigé en latin et dont le titre original est *Annotationes contra usum nominis Xam-ti*, a miraculeusement survécu. Adam Schall S.J., fidèle partisan de la méthode riccienne, ordonne en effet sa destruction dès sa nomination au poste de supérieur de la résidence de Pékin, en 1649 (sur ce point, voir J.-P. Duteil, *Le Mandat du Ciel*, op. cit., p. 97). Le dominicain espagnol Domingo Navarette, l'un des plus grands pourfendeurs des jésuites de Chine, a toutefois réussi à mettre la main sur un exemplaire de ce *Traité* qu'il a traduit en espagnol en 1676. Sa version espagnole a par la suite été traduite en français par les Missions étrangères de Paris qui l'ont publiée en 1701, sous le titre qu'on lui connaît aujourd'hui et qui s'en sont servi pour remettre en cause les pratiques des jésuites de Chine. Le *Traité* de Longobardo, dont tout porte à croire qu'il a joué un rôle important dans la condamnation des jésuites, est avant tout connu aujourd'hui pour avoir été lu et annoté par Leibniz (voir *Gothofredi Guillelmi Leibnitii Opera Omnia*, éd. L. Dutens, Geneva, 1768, IV, p. 89-144).

<sup>117</sup> Voir chapitre III, p. 226-229.

## LA TRADUCTION LATINE DES MÉMOIRES

On sait désormais que, lorsque Trigault s'embarque pour l'Europe en 1613, le manuscrit qu'il emporte avec lui a déjà subi quelques remaniements textuels, imputables aux copistes de Macao et au supérieur de la mission. Le jésuite flamand ne s'en contente pas. Au lieu de s'en tenir au travail de traduction et de diffusion de l'œuvre qui lui est confié, il prend l'initiative de retrancher de nombreux passages du manuscrit autographe, d'ajouter certaines informations qui lui paraissent opportunes et, souvent, de reformuler le propos de Ricci. Il serait trop long de procéder ici à une analyse exhaustive de ces remaniements dont on peut prendre la mesure dans la confrontation systématique des deux versions du chapitre I-2 (celle des *Mémoires* et celle du *DCE*) effectuée par T.N. Foss<sup>118</sup>. Nous chercherons plutôt à saisir

<sup>118</sup> Dans son long article traitant des interventions de Trigault sur le manuscrit riccien, Foss consacre plus de trente-cinq pages à l'analyse comparative des deux versions du second chapitre de la description ethnographique (livre I, chap. 2). Son analyse permet de mesurer la liberté avec laquelle le jésuite flamand a « traduit » les *Mémoires*. Ce dernier supprime par exemple l'évocation de Tamerlan puis ajoute une référence à Ptolémée. Il lui arrive aussi de compléter l'information. Ainsi, alors que Ricci mentionne l'île de Hainan, Trigault ajoute une précision étymologique: « Hainan, qui signifie mer du midi » (« quod Australe mare sonat »; *DCE*, II, 1, p. 6). Il donne également les dimensions de la grande muraille, absentes dans le texte original. Ailleurs, il amplifie le passage consacré aux dimensions de la Chine, dans le but manifeste d'attirer l'attention du lecteur sur la grandeur du pays. Il n'hésite pas non plus à supprimer certaines informations qui ne correspondent pas à la représentation de la Chine qu'il entend proposer. Ainsi, pour ne pas nuire à l'image d'un vaste pays uni, il ne reproduit pas la phrase dans laquelle Ricci affirme que la Chine était à l'origine composée de « quatre ou cinq grands royaumes » (*Della entrata*, p. 8). Il lui arrive enfin de s'approprier le propos de Ricci en le personnalisant. Il traduit par exemple presque littéralement une information relative aux royaumes tributaires de la Chine en l'introduisant par une formule à la première personne du singulier: « je remarque toutefois » (« adverte tamen »; *DCE*, II, 1, p. 9). Ce dernier type de remaniement textuel, dont on trouve de multiples exemples tout au long du livre I, participe évidemment du processus d'appropriation de l'œuvre de Ricci. Pour l'analyse comparative exhaustive des deux versions de ce chapitre I-2, voir T.N. Foss, « Nicholas Trigault, S.J. – Amanuensis or Propagandist... », *op. cit.*, p. 18-54. On précisera toutefois que Foss, quoique bien informé et rigoureux dans ses analyses, commet deux erreurs: d'abord en affirmant que Ricci ne destinait pas

les principales altérations que Trigault fait subir à la représentation de la Chine et de l'aventure missionnaire, et à comprendre comment il est parvenu à se faire passer pour le véritable auteur du *DCE*. On ne saurait cerner les enjeux des remaniements textuels effectués par Trigault sans garder à l'esprit que le *DCE* est conçu pour répondre à la curiosité d'un public mondain, justifier la méthode riccienne et, plus généralement, faire de la publicité pour la mission. À cet égard, J. Gernet rend hommage à L. Fezzi, le premier à avoir montré que la « traduction » de Trigault est, « dans sa conception même, inséparable d'une vaste entreprise de propagande en faveur de la mission jésuite de Chine »<sup>119</sup>. Il partage également la thèse de L. Fezzi selon laquelle les modifications opérées par le jésuite flamand touchent principalement à trois domaines : la représentation des lettrés (1), l'image de Confucius et de sa « religion » (2) et la méthode riccienne (3)<sup>120</sup>. À bien considérer cette thèse, effectivement très solide et étayée par une analyse comparative fort convaincante, on constate que les « trois domaines » évoqués ont tous trait à la conception riccienne du confucianisme. En d'autres termes, Trigault, comme Longobardo avant lui, semble avoir été embarrassé par cette doctrine que Ricci, en dépit des quelques « défauts » qu'il y décèle, juge entièrement conforme au message chrétien. Longobardo, on vient de le voir, commence le travail apologétique de la manière la plus simple : il supprime le passage problématique dans lequel Ricci affirme que les sacrifices pratiqués par les lettrés confucéens ne peuvent pas être considérés comme de vrais sacrifices. Trigault, malgré ses deux petites années d'expérience chinoise et sa méconnaissance des *Classiques*, prend des initiatives beaucoup plus hardies. Certaines ont le mérite de préciser – voire de renforcer – le propos de Ricci. En ce sens, l'une des modifications les plus heureuses est le remplacement systématique du terme « lettré » par celui de « philosophe », examiné plus haut, puisque cette intervention n'altère en rien la représentation riccienne du système politique

---

son manuscrit à la publication et surtout en lui attribuant la rédaction du *Traité* de Valignano dont nous avons parlé au deuxième chapitre de cette enquête (voir *id.*, p. 3-4).

<sup>119</sup> J. Gernet, « *Della entrata...* », *op. cit.*, p. 62.

<sup>120</sup> *Id.*, p. 63 ; L. Fezzi, « *Osservazioni...* », *op. cit.*, p. 553.

chinois. Elle confirme au contraire la parenté que Ricci discerne entre la « Cité idéale » de Platon et le gouvernement chinois. D'autres remaniements sont toutefois beaucoup moins heureux. Un, en particulier, mérite qu'on s'y arrête, d'autant qu'il n'est pas relevé par J. Gernet et qu'il est considéré comme un simple « ajout de curiosité »<sup>121</sup> par L. Fezzi : l'évangélisation ancienne de la Chine par saint Thomas.

Placé à la fin de la description ethnographique, dans la partie – déterminante s'il en est – consacrée aux croyances, cet ajout constitue en réalité la plus grande trahison de la pensée riccienne. Il fait immédiatement suite au passage traitant de la confusion qui préside à la perception chinoise des trois monothéismes. Chez Ricci, la description de cette confusion, en plus de son incontestable valeur documentaire, nous avait semblé répondre à une fonction stratégique (voir chap. III, p. 207). Trigault ne passe pas seulement à côté de cette dimension stratégique du discours riccien, il contredit aussi complètement la représentation d'une sagesse chinoise indépendante de la Révélation en ajoutant le récit légendaire de saint Thomas à la fin de la description des croyances :

Voilà les principales remarques que nous avons trouvées de ce royaume de la Chine. Mais, toutefois, nous pouvons rapporter les commencements de la foi chrétienne en ce royaume plus haut, parce que nous avons fait recueillir des livres chaldéens de la province des Malabares, laquelle contrée on connaît si clairement avoir été christianisée par le soin et diligence de saint Thomas que les plus opiniâtres mêmes n'en sauraient douter. En ces livres donc, nous lisons très clairement que la foi chrétienne a été introduite en la Chine par le même Apôtre et plusieurs églises bâties en ce royaume. Et, afin qu'aucun ne vienne d'aventure à douter d'une chose de si grande conséquence, je transcrirai ici les témoignages des mêmes livres traduits de mot à mot du chaldéen en latin [...]:

Par saint Thomas, l'erreur de l'idolâtrie s'est évanouie des Indes. Par saint Thomas, les Chinois et Ethiopiens ont été convertis à la Vérité. Par saint Thomas, ils ont reçu le sacrement de baptême et l'adoption des enfants. Par saint Thomas, ils ont cru et confessé le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Par saint

<sup>121</sup> « aggiunte di particolari curiosi » (« Osservazioni... », p. 552).

Thomas, ils ont gardé la foi reçue d'un seul Dieu. Par saint Thomas, les splendeurs de doctrine vivifique sont parvenues à l'Inde universelle. Par saint Thomas, le Royaume des cieux a volé et est monté aux Chinois<sup>122</sup>.

Trigault prend certes ici la peine de préciser – quoiqu'à demi-mot – qu'il s'agit d'un ajout de sa main. Le lecteur de l'époque, en l'absence de l'original riccien, est toutefois conduit à penser, nous l'avons vu, que Trigault est le seul auteur de ce texte et qu'il s'agit là d'une information ethnographique supplémentaire, imputable à la même plume. L'usage abondant de la première personne du singulier dans tout le premier livre du *DCE* ne fait que le conforter dans cette méprise<sup>123</sup>. Quoi qu'il en soit, en convoquant des autorités et en « transcri[vant] » un document historique, Trigault rassemble tout ce qu'il a sous la main pour que l'évangélisation de la Chine par saint Thomas soit comprise comme une

<sup>122</sup> Je retranscris ici la traduction proposée par Riquebourg-Trigault, parue en 1617, et reproduite dans l'édition moderne dirigée par J. Shih (*HECC, op. cit.*, p. 181-182). Voici l'original latin: « Haec maxime sunt quae ex ipso Sinarum regno vestigia deprehendimus, sed tamen rei Christianae in his regnis originem altius etiam referre possumus ex iis, quae ex orae Malabaricae codicibus Chaldaeis colligi curavimus, quam oram D. Thomae Apostoli opera Christo adiunctam clarius est quam ut in dubium etiam a pertinacibus revocari possit. In iis ergo codicibus legimus clarissime ab eodem Apostolo Christi fidem in Sinas invecam, et plures eo in regno Ecclesias constitutas. Et ne cui res tanta dubia fortasse videatur, testimonia ipsorum codicum e Chaldeo a verbum latine reddita hic adscribam [...]: / Per D. Thomam evanuit error idolatriae ab Indis. Per D. Thomam Sina et Aethiopes conversi sunt ad veritatem. Per D. Thomam Baptismi Sacramentum acceperunt et filiorum adoptionem. Per D. Thomam crediderunt et confessi sunt Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum. Per D. Thomam acceptam servaverunt fidem unius dei. Per D. Thomam doctrinae vivificae splendoris orti sunt universae Indiae. Per D. Thomam regnum coelorum volavit et ascendit ad Sinas » (*DCE*, I, 11, p. 138-139).

<sup>123</sup> Dans les *Mémoires*, Ricci n'emploie la 1<sup>re</sup> personne du singulier que dans la description ethnographique (Livre I). Tout le récit missionnaire (Livres II à V) est écrit à la 3<sup>e</sup> personne. Trigault ne modifie pas cette structure énonciative. Il reproduit tous les « je » déjà présents dans la description et va même jusqu'à s'approprier certaines informations données par Ricci de façon impersonnelle en les reformulant à la 1<sup>re</sup> personne (on en trouvera un exemple à la page 392, note 118). Ce stratagème a contribué au succès de la substitution auctoriale, manifestement préméditée soigneusement par Trigault.

réalité historique dont « les plus opiniâtres mêmes [ne] sauraient douter ». Quant à la « si grande conséquence » que cette nouvelle donnée implique, elle dépasse sans doute les attentes que l'auteur plaçait en elle. Alors qu'il estime certainement apporter une justification supplémentaire à la méthode riccienne, Trigault, par cet ajout, disqualifie tout le plaidoyer mis en place par Ricci pour défendre sa méthode.

On se souvient que Juan González de Mendoza voyait dans la sagesse morale des Chinois une heureuse conséquence de l'évangélisation ancienne de la Chine par saint Thomas (voir chap. I, p. 98-101). Il suffisait ainsi à ses yeux que les missionnaires ravivent le souvenir de cette prédication oubliée – mais constitutive de la pensée chinoise – pour que l'Empire Céleste se convertisse. Trigault, ici, insinue exactement la même chose. Or, comme cela a été démontré dans le troisième chapitre de cette enquête, si Ricci propose une description différentielle des traditions culturelles chinoises – et en particulier de la sagesse confucéenne –, c'est parce qu'il entend convaincre son lecteur – et les missionnaires qui sont appelés à lui succéder – que l'apostolat, en Chine, doit être tourné vers l'avenir et non vers le passé<sup>124</sup>. La compatibilité entre doctrine chrétienne et doctrine confucéenne, selon lui, laisse espérer l'avènement d'un christianisme sinisé. À ce titre, les analogies interculturelles qu'il décèle ne supposent jamais un rapport de filiation entre les deux cultures. Le succès programmé de sa méthode se fonde sur la conformité du confucianisme

<sup>124</sup> Ce qui ne l'a pas empêché de chercher des traces du christianisme. Comme il l'expose dans le chapitre V-4 des *Mémoires*, Ricci entend parler de l'existence d'« adorateurs de la Croix » en Chine septentrionale. Ses recherches le conduisent à des communautés juives et le missionnaire conclut à une confusion. Il ne fait par ailleurs aucun lien avec la légende de saint Thomas. La découverte d'une stèle nestorienne près de Xi'an par son successeur A. Semedo en 1625 témoigne toutefois de la présence de communautés chrétiennes en Chine durant le Moyen Âge. Trigault reprend quant à lui une partie de ce chapitre V-4 qu'il refond avec la partie de I-10 consacrée aux monothéismes pour former un nouveau chapitre. Il s'agit du chapitre I-11 du *DCE*, intitulé « Des sarrasins, juifs et des vestiges de la foi chrétienne parmi les Chinois », qui se conclut par la légende de saint Thomas (*DCE*, « de Sarracenis ac Iudeis, ac fidei demum Christiana apud Sinas vestigiis », p. 129-140). Ce réagencement du texte vise évidemment à consolider la thèse d'une évangélisation ancienne de la Chine.



antique à la loi naturelle, non sur les hypothétiques origines chrétiennes de la vertu des Chinois. C'est pourquoi Ricci passe sous silence la thèse de l'évangélisation ancienne – pourtant défendue par la majorité de ses contemporains, même parmi les jésuites<sup>125</sup>. Et s'il ne la réfute pas explicitement, il l'invalidé à plusieurs reprises. Ainsi, dans l'*incipit* du chapitre consacré aux superstitions des Chinois, il affirme que ce « peuple vit depuis tant de millénaires dans les ténèbres du paganisme, sans aucune connaissance du saint Évangile »<sup>126</sup>. Il rappelle également, dans le récit missionnaire, que « la loi chrétienne [n'a] jamais été entendue ni connue des Chinois »<sup>127</sup>. Trigault, qui tient manifestement à ce que la venue en Chine de l'Apôtre ne souffre d'aucune contestation, supprime cette dernière précision<sup>128</sup>. Il prend également soin de consolider « sa » thèse en introduisant une nuance hautement significative dans l'*incipit* précédemment cité. Selon lui, les Chinois « n'ont jamais ou peut-être à peine vu aucun rayon des lumières de l'Évangile » (je souligne)<sup>129</sup>. Par ce souci d'accréditer

<sup>125</sup> Pour ne citer que ceux dont il a été question dans cette enquête, Da Cruz, Barros, Ruggieri S.J., Mendoza, Longobardo S.J., Guzmán S.J. et Du Jarric S.J. affirment dans leurs écrits que saint Thomas est allé en Chine – et même Semedo S.J., sans doute parce qu'il n'a connu Ricci que par le *DCE*. Il faut encore rappeler ici que l'apôtre des Indes n'est pas totalement absent des *Mémoires*. On se souvient en effet que Ricci, lorsqu'il propose une nouvelle histoire des origines du bouddhisme en Chine, avance la thèse selon laquelle une ambassade chinoise, à la suite d'un rêve de l'empereur Ming, se serait rendue en Inde du Nord pour y chercher les enseignements du Christ et en aurait rapporté par erreur les paroles de Bouddha (voir chap. III, p. 215-217). Évidemment, cette thèse ne remet aucunement en cause celle d'une sagesse chinoise indépendante de la Révélation.

<sup>126</sup> « una gente que tanti migliaia di anni vive nelle tenebre della gentilità, senza nessun raggio del Santo evangelio » (*Della entrata*, I, 9, p. 78).

<sup>127</sup> « [la] legge Christiana, mai udita né saputa da' Cinesi » (*id.*, II, 4, p. 137).

<sup>128</sup> Voir *DCE*, II, 5, p. 192. Trigault, conformément à ses intentions d'héroïser Ricci, a ajouté un chapitre – au début du Livre II et donc à l'ouverture du récit missionnaire – dans lequel il établit un rapport de filiation entre saint François Xavier et Ricci (« B. Franciscus Xaverius Christianam apud Sinas expeditionem aggreditur, sed non ingreditur »; *DCE*, II, 1, p. 140-153). Le chapitre II-5 du *DCE* correspond ainsi au chapitre II-4 des *Mémoires*.

<sup>129</sup> « hos populos tot jam retro lapsis annorum millibus ita Gentilitatis tenebris obvolutos, ut nullam unquam, aut fortasse vix ullum Evangelicae lucis radium aspexerint » (*id.*, I, 9, p. 101).



la prédication de saint Thomas, Trigault place la Chine dans un rapport de filiation avec l'Europe. Or, ce postulat généalogique n'est pas seulement étranger au texte original, il est aussi nuisible à la légitimation des pratiques missionnaires de Ricci<sup>130</sup>.

Il est d'ailleurs un autre remaniement textuel passé jusqu'ici inaperçu et qui va dans le même sens – c'est-à-dire qui tend à défendre la thèse d'une Chine anciennement chrétienne. À la fin du quatrième chapitre du Livre I, après avoir mentionné une similitude entre la fonction symbolique des éventails en Chine et celle des gants en Europe, Ricci s'étonne que Chinois et Européens partagent certaines pratiques quotidiennes qui les distinguent « de toutes les autres nations » (voir chap. III, p. 195, note 29). Puis il conclut en affirmant que « c'est une chose digne d'être remarquée pour deux contrées si distantes l'une de l'autre, d'où l'on pourra déduire la ressemblance qu'elles peuvent partager dans les autres domaines »<sup>131</sup>. Trigault, qui voit dans ces ressemblances singulières le signe d'une indéniable parenté culturelle, prend soin de réécrire cette conclusion :

En quoi [les Chinois] seuls, entre tant d'autres peuples, je ne sais par quelle raison ont conspiré avec les Européens. Car ils ont des tables, sièges et lits, dont tous les peuples voisins et autres ne se servent point, mais s'assoient sur terre même, couverte de nattes, y mangent et dorment. Ce qui certes semble très digne de remarque et d'où l'on pourra facilement juger de la ressemblance de beaucoup de choses que j'omets pour n'être pas trop long<sup>132</sup>.

<sup>130</sup> S'appuyant sur des extraits où Trigault justifie explicitement l'accommodation au confucianisme, J. Shih estime pour sa part que le jésuite flamand a eu le mérite de « précis[er] les problèmes théologiques soulevés par la nouvelle méthode missionnaire » et surtout qu'il s'est chargé de la « justification théologique d'une initiative aussi hardie » (voir *HECC*, « Introduction », p. 21-24). Or, comme nous l'avons constaté dans le chapitre III, cette justification est déjà à l'œuvre dans les *Mémoires*. Quant à Trigault, s'il cherche effectivement à justifier son confrère, il s'est apparemment montré maladroit.

<sup>131</sup> « cosa degna di notare in due terre distantissime l'una dall'altra, donde anco si raccoglie la combinatione che hanno nelle altre arti » (*Della entrata*, I, 4, p. 25).

<sup>132</sup> « in qua ipsi soli cum Europaeis, è tot aliis gentibus, nescio qua ratione, conspirarunt, nam et mensas, et sedilia, et lectos adhibent, quibus omnibus finitimi omnes, et reliqui populi minime utuntur, sed in ipso

Là encore, Trigault s'approprie le propos de Ricci à travers un bricolage énonciatif : alors que, chez Ricci, la première personne est totalement absente dans ce paragraphe conclusif, elle intervient à deux reprises chez Trigault. La deuxième occurrence (« j'omets ») est caractéristique du processus d'appropriation auctoriale mis en place par le jésuite flamand : le sens de la phrase originale ne change pas, mais on est amené à penser, à sa lecture, que Trigault en est l'auteur et, en outre, que sa connaissance de la Chine est trop vaste pour être entièrement consignée dans la description<sup>133</sup>. C'est toutefois la première phrase de l'extrait qui porte le plus à conséquence – et en particulier la thèse qu'elle véhicule. Il s'agit d'un pur et simple ajout qui, inséré dans le propos de Ricci, en modifie complètement le sens et la portée. Tandis que Ricci met en lumière une ressemblance « digne d'être remarquée », suggérant tout au plus qu'elle promet de faciliter le dialogue interculturel, Trigault, même s'il avoue ne pas se l'expliquer (« nescio qua ratione »), considère que cette ressemblance est le signe incontestable d'une conspiration ancienne (« conspirarunt »). On comprend dès lors pourquoi il « oublie » de retranscrire, dans la dernière phrase, que l'Europe et la Chine sont « très distantes l'une de l'autre » (« distantissime l'una dall'altra »).

---

solo floreis instrato sedent, vescuntur, se dormiunt. Quod sane notatu dignissimum videtur, et unde facile plurimarum rerum similitudo, quam, ne longior fim, omitto, colligetur » (*DCE, op. cit.*, I, 4, p. 27).

<sup>133</sup> C'est là un autre trait caractéristique des remaniements textuels effectués par Trigault. Non content de se faire passer pour l'auteur du *DCE*, le jésuite flamand insinue également qu'il a participé à l'aventure missionnaire depuis ses débuts et qu'il est un fin connaisseur de la Chine. De manière générale, sa tendance systématique à s'approprier les « je » de Ricci dans la description ethnographique et à en ajouter d'autres là où Ricci donne une information sous une forme impersonnelle contribue à ce phénomène. C'est toutefois dans le chapitre d'ouverture qu'on en trouve l'expression la plus révélatrice, puisque Trigault retranscrit tous les arguments avancés par Ricci pour conférer une autorité à son enquête ethnographique, à la première personne du singulier. Par un nouveau bricolage énonciatif, il insinue par exemple qu'il a lui-même passé trente ans en Chine (« Et bien que plusieurs volumes sur ce sujet se lisent en Europe, j'estime pourtant qu'il ne sera pas fâcheux d'entendre la même chose de notre part, parce que nous avons déjà vécu trente ans dans ce royaume » / « Actametsi eiusdem argumenti non pauca volumitia in Europa legantur, arbitror tamen nemini molestum fore, haec eadem ab nostris audire, quia iam annos omnino triginta in hoc regno viximus » ; *DCE*, I, 1, p. 3).

La distance géographique rappelée par Ricci risquerait en effet d'être assimilée à une distance culturelle. Or, une telle assimilation nuirait à la vision analogique que Trigault cherche manifestement à substituer à cette représentation différentielle des traditions chinoises, à la fois singulière et nécessaire à la justification de l'apostolat riccien.

Trigault n'a apparemment pas compris Ricci, car, si le *DCE* obéit principalement à des besoins publicitaires pour la mission, il vise également à héroïser le missionnaire italien en démontrant que la méthode choisie – les activités sociales et scientifiques, l'alliance avec les lettrés confucéens, etc. – était la seule viable. J. Bésineau affirme d'ailleurs que le jésuite flamand, dans sa traduction, cède parfois à « des tentations de ferveur hagiographique »<sup>134</sup>. Trigault n'entend peut-être pas aller jusqu'à faire de Ricci un saint, mais il cherche incontestablement à le préserver de tout reproche. La construction d'une représentation analogique du confucianisme est en ce sens son initiative la plus malheureuse, puisqu'elle disqualifie le dialogue interculturel instauré par Ricci alors même qu'elle vise à le justifier. La reconnaissance de la différence chinoise est en effet essentielle à la justification du long processus de pré-évangélisation exposé dans la narration missionnaire. Or, Trigault, de peur qu'elle refroidisse l'enthousiasme des lecteurs, s'emploie systématiquement à réduire cette différence, voire à la démentir. En conséquence, on retrouve dans le *DCE* quelques traits de la vision idéalisée de la Chine véhiculée par les descriptions ibériques du *xvi*<sup>e</sup> siècle.

Si les quelques ajouts examinés ci-dessus contribuent à ce processus d'idéalisation de la Chine, la simplification de la réalité chinoise y obéit également. Même si l'on ne peut nier la dimension stratégique de sa méthode, Ricci, on s'en souvient, fait preuve d'une adhésion intellectuelle sincère à la doctrine confucéenne. Cette adhésion ne l'empêche toutefois pas de rester lucide à l'égard des défauts des lettrés et il ne les dissimule pas dans les *Mémoires*. Or, comme les lettrés sont les principaux alliés des missionnaires, Trigault estime nécessaire de les laver de leurs principaux vices. Ainsi, s'il reproduit le passage dans lequel Ricci

<sup>134</sup> Matteo Ricci. *Serviteur du Ciel*, op. cit., p. 137. Le chapitre ajouté au début du récit missionnaire (voir *supra*, p. 397, note 128) va dans ce sens.

décrit la sévérité des châtiments corporels infligés au peuple par les mandarins, il supprime tout ce qui risquerait d'apparaître comme des injustices. La pratique de la corruption par exemple :

En dehors des deux cours, les choses ont toujours deux prix : un prix normal et un autre, bien moindre, pour les magistrats qui sont nombreux dans chaque région. Ils achètent et font ce qu'ils veulent avec ce prix, pour le plus grand malheur des marchands et des artisans, lesquels furent ministres et magistrats sans avoir fait quoi que ce soit d'illégal et ils ne veulent en aucun cas travailler pour les mandarins, si ce n'est par force<sup>135</sup>.

Ces privilèges commerciaux que les mandarins s'autorisent au détriment du peuple, évidemment contraires à l'image d'une justice idéale, sont complètement passés sous silence dans le *DCE*. En réalité, tous les vices susceptibles de porter atteinte à la thèse du bon fonctionnement de la justice sont supprimés. L'alcoolisme qui sévit en Chine et touche, d'après Ricci, toutes les classes de la société, ne saurait être évoqué par Trigault, car il disqualifie l'idée selon laquelle les mandarins font régner l'ordre et la paix dans tout l'empire. Le missionnaire italien, quoiqu'également enclin à soigner l'image de l'administration chinoise, n'a pourtant pas jugé nécessaire de cacher cette réalité à son lecteur. Il n'a apparemment même pas cherché à excuser ces pratiques répréhensibles :

Malgré tout, dans ce pays, il est licite de s'enivrer et il est très fréquent que des hommes remplis de vin se promènent dans les rues en tombant à terre, en disant et en commettant beaucoup de folies, en particulier lors de leurs principales fêtes et de leurs banquets, non seulement parmi les gens du peuple, mais aussi parmi les personnes importantes, et les magistrats, au lieu d'empêcher ces dérives, font la même chose pour le plus grand dommage des gens du peuple et la honte de leur charge ; ils sont par conséquent portés, complètement ivres,

<sup>135</sup> « I prezzi delle cose, fuora delle due Corti, sempre sono doi: uno commune, l'altro, assai manco, de' magistrati, che in ogni terra sono molti; con il qual prezzo comprano e fanno quel che vogliono, con grande danno de' mercanti e degli artigiani, i quali fugono de' ministri de' magistrati senza aver fatto nessuna cosa contra delle leggi, e non vogliono far nessuna opera de' mandarini se non per forza » (*Della entrata*, I, 9, p. 84).

dans leur chaise couverte à la vue de tous, avec la gaieté habituelle qui les anime [dans ces circonstances] et se mettent parfois à battre, voire à tuer, certaines personnes avec la fureur que le vin leur procure<sup>136</sup>.

Si Trigault vise à idéaliser le tableau de la Chine, les deux suppressions examinées ci-dessus démontrent qu'il s'attache avant tout à préserver une représentation positive des tenants du pouvoir. Ici, il supprime tout le paragraphe uniquement parce qu'il implique les mandarins et l'intégrité avec laquelle ils exercent leur charge, mais les vices du peuple ne posent pas problème à ses yeux<sup>137</sup>. En témoigne, la fidélité avec laquelle il retranscrit, dans le même chapitre, les passages où Ricci dénonce la pratique de l'infanticide ou encore les suicides. Il s'agit là d'une simplification caractéristique de la réalité chinoise à laquelle procède le *DCE*. À lire Trigault, on est amené à penser qu'il y a, d'une part, des mandarins irréprochables destinés à devenir de parfaits chrétiens et, d'autre part, un peuple perdu dans les ténèbres de l'idolâtrie, que seul le pouvoir politique, une fois converti au christianisme, pourra sauver des flammes de l'enfer.

Dans cette représentation manichéenne de la société chinoise, le mal qui sévit parmi le peuple est en grande partie dû à l'influence du bouddhisme. Ce constat n'a pas échappé à J. Gernet, qui relève que « Trigault est plus méprisant que Ricci à l'égard du bouddhisme, des religions étrangères de la Chine et des superstitions

<sup>136</sup> « E per quanto in questa terra è lecito l'imbricarsi, e molto ordinario andare per le strade huomini pieni di vino cadendo in terra, dicendo e facendo molte pazzie, specialmente nelle loro feste principali e ne' conviti, non solo questo nella gente plebeia, ma anco tra persone gravi, e gli magistrati che devrebbero impedire questo abuso fanno l'istesso con grande danno degli sudditi e vergogna del loro officio; perciocché sono portati così imbrichi in sedia scoperta a vista di tutti e con l'istesso fausto che sogliono, et alle volte battenno e ammazzano alcuni con la furia che il vino gli tiene accesa » (*ibid.*).

<sup>137</sup> À l'exception des passages relatifs à la sexualité. Probablement pour éviter de choquer le public mondain à qui le *DCE* était en partie adressé, Trigault supprime en effet la description riccienne de la sexualité précoce des Chinois, celle de la prostitution et celle des pratiques homosexuelles. Ces trois descriptions figurent dans le chapitre I-9 des *Mémoires* (voir *Della entrata*, p. 81).

populaires »<sup>138</sup>. Le sinologue a d'ailleurs repéré un ajout très significatif à cet égard et lourd de conséquences. Dans la narration missionnaire, Ricci raconte qu'un éminent maître bouddhique aurait refusé de le rencontrer. Trigault ajoute alors :

Car il faut que les Nôtres fuient autant qu'ils peuvent toute fréquentation avec cette race infâme. L'orgueil de cet imposteur était incroyable (car qu'eût-il pu apprendre en l'école du diable) [...] <sup>139</sup>.

Si Trigault renforce encore la diabolisation du bouddhisme déjà à l'œuvre dans les *Mémoires*, c'est, on l'a dit, pour mieux légitimer l'accommodation au confucianisme qui préside à la méthode riccienne. Or, on s'en souvient, Ricci insiste sur l'importance des syncrétismes qui animent les divers courants lettrés. La plupart des mandarins qu'il fréquente, même parmi ses principaux alliés, adhèrent plus ou moins aux idées bouddhistes et, s'il s'emploie systématiquement à les convaincre de s'en détacher, il ne « fuit » pas « toute fréquentation » avec eux. En agissant ainsi, il n'aurait eu qu'une poignée d'interlocuteurs.

Même la Cité impériale est nettoyée de ses vices dans le *DCE*. Puisque la conversion du peuple apparaît dépendante de celle de l'empereur, Trigault estime nécessaire de modifier le passage où Ricci affirme que Wanli est un « ami des idoles », affirmant que ce n'est là qu'une rumeur inventée par les adeptes du bouddhisme : « [...] les sectateurs des idoles ont semé le bruit que le roi était passé à l'adoration des idoles »<sup>140</sup>. Comme le signale J. Gernet, ces variantes relatives à l'avilissement de la Cour et à la corruption des mandarins ne permettent pas de comprendre « les réactions de certains membres de l'administration, leur aspiration à une restauration de la morale, des lois, des rites et d'une interprétation plus orthodoxe des *Classiques*, leur intérêt pour les sciences et les techniques utiles au renforcement de l'empire,

<sup>138</sup> J. Gernet, « *Della entrata...* », *op. cit.*, p. 70.

<sup>139</sup> « Oportet enim nostros omnes cum hoc infami gente necessitudinem vitare. Incredibilis erat impostoris hujus superbia (quid enim aliud in daemonum ludo didicisset) » (cité par J. Gernet, *id.*, p. 71).

<sup>140</sup> « il Re che è anco amico degli Idoli... » (*Della entrata*, IV, 16, p. 378); « idolorum sectatores sparserant, Regem ad idola transisse » (*DCE*, IV, 16, p. 487). Variante relevée par Gernet (*id.*, p. 69).

dans leur lutte de plus en plus âpre et héroïque contre le parti des eunuques »<sup>141</sup>. En clair, le soin que Trigault prend à polir l'image du pouvoir chinois non seulement réduit la portée informative du texte original, mais il prive également le lecteur de certaines clés indispensables à la compréhension des divers rapports de force avec lesquels Ricci devait composer.

## RICCI DANS LES COURS EUROPÉENNES

Bien que victimes d'altérations conséquentes et faussement attribués à leur « traducteur », les *Mémoires*, sous leur nouveau titre – et leur nouveau sens –, sont propagés à travers toute l'Europe à une vitesse et une ampleur rarement égalées. Le voyage entrepris par Trigault entre 1615 et 1618 pour diffuser « son » œuvre est à ce titre considéré par E. Lamalle S.J. comme « une des premières et des plus célèbres tournées de propagande missionnaire de l'époque prémoderne »<sup>142</sup>. Le livre connaît un tel succès qu'en plus des trois éditions latines qui paraissent en 1615, 1616 et 1617, il se voit traduit en six langues en à peine dix ans (français, allemand, espagnol, italien, anglais et polonais). Les tirages sont si vite épuisés que, dans certains pays, on compte plusieurs éditions sur quelques années seulement. L. Clossey ne dénombre, par exemple, pas moins de neuf éditions pour la seule Allemagne<sup>143</sup>. Trigault n'attend pas la parution de toutes ces publications pour annoncer son triomphe à ses compagnons

<sup>141</sup> *Id.*, p. 70.

<sup>142</sup> E. Lamalle, « La propagande du P. Nicolas Trigault... », *op. cit.*, p. 50.

<sup>143</sup> L. Clossey propose une étude systématique de la diffusion du *DCE* en Europe. Selon lui, le cas de l'Allemagne est significatif pour deux raisons. Il était d'une part très rare de trouver des versions allemandes de textes jésuites. Clossey prend à cet égard pour exemple *La Vie de François Xavier*, le best-seller d'Horatius Tursellinus, qui n'apparaît en allemand qu'en 1674, soit quatre-vingts ans après sa première publication en latin. Les neuf éditions du *DCE* parues en Allemagne sont, d'autre part, remarquables, puisque ce chiffre dépasse celui des éditions parues en Italie, en Espagne et en France, des pays où les textes jésuites connaissent le plus grand succès. Voir L. Clossey, *Salvation and Globalization*, *op. cit.*, p. 200-201.



missionnaires restés en Chine, comme en témoigne une lettre signée de sa main, le 2 janvier 1617 :

[Horatio Cardon] (*i.e.* l'imprimeur lyonnais de la seconde édition latine et des deux premières versions françaises du *DCE*) a publié notre histoire dans un latin et un français élégants, [langue dans laquelle elle est] déjà traduite par un de mes parents (*i.e.* Riquebourg-Trigault), et chaque édition a été si vite épuisée qu'on est déjà en train d'en préparer une nouvelle; on dit aussi qu'elle va être traduite en espagnol, en italien, en allemand et en anglais<sup>144</sup>.

La fierté avec laquelle Trigault fait part du succès du *DCE* à ses confrères, même s'il a ici l'honnêteté d'en parler à la première personne du pluriel (« *historiam nostram* »), en dit long sur l'importance qu'il accorde à son propre rôle dans l'élaboration et la diffusion de cette œuvre. Il est vrai que, sans lui, les *Mémoires* n'auraient sans doute pas connu une telle gloire et le crédit qu'il se donne n'est en ce sens pas complètement illégitime. Cependant, même E. Lamalle, plutôt enclin à souligner les mérites de son confrère flamand, est contraint d'admettre que, dans le mémoire que ce dernier adresse à Paul V lorsqu'il lui dédie le *DCE*, « le ton est un peu déplaisant par la place que Trigault s'attribue »<sup>145</sup>. Sous la plume d'un historien jésuite de la première moitié du *xx<sup>e</sup>* siècle, la litote est lourde de sens, mais nous connaissons désormais suffisamment les torts du « traducteur » flamand dans cette affaire. Il est temps de le suivre dans sa triomphale tournée européenne et d'examiner la contribution majeure apportée par le *DCE* au développement de la mission de Chine.

<sup>144</sup> « Recudit [Horatio Cardon] *historiam nostram* elegantibus typis latine et gallice, primum iam a quodam propinquo meo conversam, quae ultraque editio ita subito disparuit ut nova adornetur; aiunt etiam in linguam hispanicam converti, italicam, germanicum et anglicam ». Toute la lettre, désignée sous le titre pluriel de *Litterae R. P. Nicolai Trigault ad PP. et FF. in China constitutos*, est retranscrite par E. Lamalle à la fin de son article (*op. cit.*, p. 90-120; l'extrait cité se trouve à la p. 100). Lamalle propose une longue liste des diverses éditions du *DCE* parues au *xvii<sup>e</sup>* siècle (*id.*, p. 100, note 33), mais celle-ci n'est pas exhaustive. L. Clossey signale d'autres éditions (voir *supra*, note 143).

<sup>145</sup> E. Lamalle, « La propagande du P. Nicolas Trigault... », *op. cit.*, p. 64, note 64.

Ricci se voit privé de son statut d'auteur et sa conception des traditions chinoises et du dialogue interculturel apparaît maquillée. Il doit toutefois sa renommée posthume à Trigault. Il a également une autre dette, sans doute plus importante, envers son confrère flamand, puisque c'est en grande partie grâce à Trigault que les principes de « sa » méthode d'évangélisation, malgré quelques réorientations, continueront à faire autorité durant tout le xvii<sup>e</sup> siècle. La simplification de la réalité chinoise et la reconstruction de l'aventure missionnaire n'ont certes pas permis aux lecteurs européens de se faire une idée précise de la Chine de Ricci, mais cela n'a eu qu'une infime incidence sur le terrain missionnaire<sup>146</sup>. Les successeurs du « fondateur » de la mission ont poursuivi les activités scientifiques et sociales et les lettrés confucéens sont restés leurs principaux interlocuteurs<sup>147</sup>. Tout cela n'aurait pas été possible sans les démarches entreprises par Trigault lors de sa tournée européenne. Longobardo lui-même, en qui beaucoup d'historiens continuent à voir un adversaire de Ricci, peut être considéré comme celui qui, le premier, a permis à

<sup>146</sup> En réalité, même la querelle des rites n'a eu que très peu de conséquences sur les pratiques missionnaires en Chine jusqu'à la condamnation papale de 1704 (voir chap. III, p. 223, note 61). Il s'agit avant tout d'une querelle européenne qui, pour reprendre les mots de P. Girard, « a faussé notre appréciation des activités missionnaires en Chine », en expliquant les missions « selon un raisonnement téléologique » et en accentuant la fracture entre les différents ordres (*Les Religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne, op. cit.*, p. 58). Pour une étude plus complète de cette question, voir E. Zürcher, *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*, Paris, Julliard, 1990.

<sup>147</sup> Il faut tout de même signaler que les successeurs immédiats de Ricci, alors que Trigault est encore en Europe, sont chassés de leurs résidences durant quelques années. Le 20 août 1616, sur une accusation du vice-président du Tribunal des Rites de Nankin, les autorités « ordonnent l'arrestation et l'exil des missionnaires ». En janvier 1617, les Pères de Pékin sont aussi déportés à Macao « par décret impérial » et leur résidence se voit « confisquée », comme les autres résidences l'année précédente. Longobardo et Schall ne reviennent à Pékin et ne récupèrent la résidence du Nant'ang qu'en 1623. Voir H. Verhaeren, *Catalogue de la Bibliothèque du Pét'ang, op. cit.*, p. VII. Pour Antonella Romano, ces événements sont dus au « statut de savant » des missionnaires. Elle précise à cet égard que « si ce statut a été une porte d'accès, il a aussi produit des fragilités : la première est liée à la compétition avec les autres savants astronomes chinois durant cette période, mais aussi musulmans, intégrés, depuis plusieurs siècles déjà, dans les institutions chargées de l'observation des cieux ». Voir A. Romano, *Impressions de Chine, op. cit.*, p. 175.

la méthode riccienne de s'imposer. Alors que les missionnaires du Japon commençaient à contester les pratiques de leurs confrères voisins, le nouveau Supérieur charge en effet Trigault, en août 1612, de se rendre à Rome comme « procureur » de la mission; et cela sans consulter Macao et sans demander l'autorisation du Provincial du Japon – Valentim Carvalho –, contrairement à l'usage<sup>148</sup>. Les consignes données au jésuite flamand sont claires: il s'agit de régler des questions importantes relatives à la liturgie, d'obtenir l'autonomie de la mission par rapport à la province du Japon, de solliciter l'envoi de nouveaux missionnaires et de trouver des soutiens financiers<sup>149</sup>. Ces initiatives de Longobardo font dire à E. Lamalle que, dans toute cette affaire, Trigault « n'est qu'un exécutant »<sup>150</sup>, mais c'est bien grâce au succès du *DCE* et à ses talents diplomatiques que le « procureur » parvient à satisfaire à toutes ces consignes.

Arrivé à Rome fin 1614, Trigault assiste un mois plus tard aux funérailles du général Acquaviva, mort le 31 janvier 1615 mais qui avait déjà confié, deux semaines avant son décès, l'impression de l'édition princeps des *Mémoires* aux jésuites du Collège d'Augsbourg. Trigault continue toutefois à œuvrer encore un mois à Rome en faveur de la mission et obtient du Saint-Office, en mars 1615 déjà, l'autorisation sollicitée pour traduire les livres saints et célébrer la messe en chinois. Il parvient même à convaincre

<sup>148</sup> Voir E. Lamalle, « La propagande du P. Nicolas Trigault... », p. 55. Si Longobardo ne consulte pas son supérieur direct, Valentim Carvalho, adversaire notoire de la méthode riccienne, il informe toutefois le général Acquaviva des « différents objectifs de la visite de Trigault en Europe » dans une longue missive rédigée en portugais, à Nankin, le 8 mai 1613. La lettre, inédite et conservée aux ARSI, a pour titre: « Appontamentos cerca da Ida do nosso P.e Procurador a Roma ». Longobardo n'y détaille pas seulement le programme du procureur, il évoque également l'édition des *Mémoires* et suggère de « la dédier Souverain Pontife ». Cette dédicace vise manifestement à chercher l'adoubement de la méthode riccienne par Paul V. Voir A. Romano, *Impressions de Chine, op. cit.*, p. 164-166.

<sup>149</sup> Voir L. Fezzi, « Osservazioni... », p. 546.

<sup>150</sup> E. Lamalle, « La propagande du P. Nicolas Trigault... », p. 57. Le soutien d'Acquaviva à la méthode riccienne et à la cause de Longobardo y sont sans doute aussi pour quelque chose puisque, en 1614 et donc avant la parution du *DCE*, le Général détache officiellement la mission de Chine de la Province du Japon pour la rendre directement dépendante de lui-même.

la hiérarchie romaine d'autoriser les prêtres à se couvrir la tête durant les cérémonies religieuses – ce qui est contraire au droit canon mais conforme aux coutumes chinoises – et de lever l'interdiction faite aux Chinois d'entrer dans les ordres (promulguée en 1606); tout cela en à peine plus de trois mois<sup>151</sup>. Il apparaît ici que Trigault a non seulement su exploiter la sympathie que Rome nourrissait déjà pour la mission de Chine, mais qu'il a également répondu aux attentes de Ricci à l'égard de l'avenir de cette mission. Les démarches entreprises auprès de la hiérarchie catholique et les concessions obtenues sont en effet entièrement conformes à la création du christianisme sinisé que le missionnaire italien appelait de ses vœux. Ainsi, s'il trahit le discours riccien par des remaniements textuels destinés à réduire la différence chinoise, Trigault, dans les faits, se révèle être le fidèle successeur de Ricci. Grâce à ces premières négociations diplomatiques, les missionnaires jésuites ont pu créer des communautés chrétiennes où convergeaient des traditions culturelles différentes.

Après avoir obtenu ce qu'il attendait des autorités romaines, Trigault part pour Madrid en passant par Florence, Modène, Parme (rencontre avec le duc de Parme), Milan (rencontre avec le cardinal Borromée), Fribourg, Genève, Lyon, Avignon, Gironne et Montserrat. Le voyage dure quelques mois et Trigault arrive dans la capitale espagnole à l'été 1615, où il est reçu par Philippe III. Lors de son deuxième passage à la cour d'Espagne, en 1617, le roi lui propose un important soutien financier destiné à engager trois cents nouveaux missionnaires et à fonder quinze résidences. Malgré l'union des deux couronnes, les autorités portugaises, craignant que Philippe III ne cherche par là à ouvrir des portes aux intérêts commerciaux des Espagnols en Chine, refusent de laisser le passage à Trigault – qui devait s'embarquer à Lisbonne – avant que ce dernier ne rejette la généreuse offre royale. Elles contraignent même le « procureur » à ne pas emmener avec lui plus de dix missionnaires non portugais, ce qui démontre, comme le signale L. Clossey, que les rivalités survenues lors de la mission de propagande étaient davantage nationalistes que dynastiques<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> Voir L. Clossey, *Salvation and Globalization*, p. 42.

<sup>152</sup> *Id.*, p. 153.

Entre ces deux voyages à la cour d'Espagne, Trigault parcourt le Portugal où il rencontre l'archevêque de Braga, avant de poursuivre sa tournée à Evora et Coimbra. Il rejoint ensuite la France, s'arrête à Bordeaux puis à Poitiers où il est accueilli par le père Coton et plusieurs personnalités importantes de la cour. Il revient alors à Lyon et regagne l'Italie – où il descend jusque dans les Pouilles –, s'arrête une dernière fois à Rome avant de mettre le cap sur la Belgique, les Pays-Bas et l'Allemagne<sup>153</sup>. C'est dans ce dernier pays qu'il obtient le plus de fonds. Le *DCE* semble d'ailleurs avoir joué un rôle important dans le succès de cette tournée allemande. En effet, Trigault rapporte qu'à Munich, à la cour des Wittelsbach, il en offrit un exemplaire à Guillaume V « le Pieux » qui « le lut si attentivement du début à la fin qu'il consigna de sa propre main toutes ses questions dans un commentaire »<sup>154</sup>. Ce prince se serait par la suite montré si enthousiaste à l'égard de la mission de Chine qu'il aurait promis « une donation annuelle de cinq cent gulden »<sup>155</sup>. Le duc Maximilien, au profit duquel son père Guillaume V avait abdiqué vingt et un ans plus tôt (1597), a également soutenu la mission au même titre que d'autres nobles de Bavière où Trigault connut apparemment son plus grand succès. Clossey évoque également les dons récoltés par Trigault auprès de Ferdinand II de Habsbourg, du prince-évêque de Würzburg, de l'évêque de Bamberg et du séminaire théologique d'Ingolstadt<sup>156</sup>. En plus de la curiosité qu'ils cherchaient à assouvir, certains princes, comme le rapporte le « procureur », lisaient le *DCE* pour savoir quels seraient les cadeaux les plus utiles et les plus appropriés pour la mission.

<sup>153</sup> Bien que ses recherches datent de la première moitié du siècle dernier, E. Lamalle est à ce jour celui qui propose, à partir de sources éparées, la meilleure reconstitution de ce voyage (voir « La propagande du P. Nicolas Trigault... », p. 60-63). Les informations les plus détaillées sur les négociations menées dans ces divers pays et particulièrement en Allemagne sont toutefois fournies par l'étude de L. Clossey (*Salvation and Globalization*, p. 173-192). A. Romano détaille également les diverses étapes du voyage de Trigault pour en dévoiler le caractère essentiellement politique (*Impressions de Chine*, p. 169-173).

<sup>154</sup> Cité par L. Clossey, p. 176.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Id.*, p. 180-184.

Au terme de cette tournée triomphale, Trigault, accompagné de ses nouvelles recrues, embarque à Lisbonne, le 16 avril 1618, pour rejoindre la Chine où il passe la fin de sa vie. En plus des dons, des promesses de dons, des objets curieux et des nouveaux missionnaires, Trigault emporte avec lui une importante collection de livres qui viendront garnir la bibliothèque du Nant'ang, à Pékin, fondée par Ricci en 1605 et entretenue par Longobardo. Ainsi, si les remaniements textuels effectués sur les *Mémoires* ont empêché les lecteurs de l'époque – et notamment les divers acteurs de la querelle des rites – d'accéder à la véritable perception riccienne de la Chine, ils ont contribué à la survie de la mission, qui plus est selon l'orientation que lui avait donnée son « fondateur ». Pour T.N. Foss en effet, après être passé entre les mains de Trigault, le texte est devenu « compatissant à l'endroit des Chinois, élogieux à l'égard des jésuites et plein d'appels à l'aide, directs et indirects »<sup>157</sup>. Les réponses positives à ces appels, qui dépassent largement les attentes des missionnaires de Chine et qui émanent aussi bien des autorités religieuses que politiques, sont à ce titre paradoxalement dues, en partie du moins, à la trahison de l'œuvre originale de Ricci.

<sup>157</sup> « sympathetic to the Chinese, laudatory of the Jesuits and full of direct and indirect appeals for help » (« Nicholas Trigault, S. J. – Amanuensis or Propagandist... », p. 13).

## CONCLUSION

En 1523, les premiers Européens à s'être aventurés en Chine depuis Marco Polo sont exécutés. En 1724, Yongzheng interdit officiellement la prédication du christianisme dans son empire. Les deux siècles qui séparent ces événements malheureux de la rencontre entre la Chine et l'Occident ont été le théâtre d'échanges culturels extrêmement intenses, mais également lourds de conséquences. La curiosité des Chinois pour les « choses de l'Europe » – en particulier pour les sciences et les techniques –, la capacité des missionnaires jésuites à répondre à cette curiosité et le savoir sur la Chine qu'ils ont été amenés à développer pour satisfaire aux exigences de l'« impératif culturel » sont autant de facteurs ayant contribué à la richesse de ces échanges. Les réactions virulentes que les méthodes accommodatives des missionnaires ont suscitées sont quant à elles en grande partie responsables de la longue suspension du dialogue entre la Chine impériale et l'Europe chrétienne. En ce sens, l'accommodation des jésuites au contexte chinois a tour à tour été responsable du succès et de l'échec du dialogue entre les deux civilisations les plus puissantes de l'époque pré-moderne.

En prenant pour fil conducteur le corpus riccien, de son élaboration à sa diffusion, cette enquête entendait mettre au jour les rapports qu'entretiennent les pratiques discursives et éditoriales des jésuites avec leurs pratiques missionnaires. Au terme de notre parcours, ils semblent essentiellement de deux natures. Il existe d'indéniables relations de similitude entre les méthodes accommodatives des jésuites de Chine et leur production textuelle. L'« impératif culturel » auquel ils ont dû se plier dans leur apostolat les a conduits à développer divers procédés de dissimulation, de traduction ou de persuasion – voire certains bricolages conceptuels –, dont on trouve un écho manifeste dans leur



manière de représenter le terrain et l'aventure missionnaires à l'attention du lectorat européen. Cependant, cette enquête nous a amenés à approfondir davantage les rapports de causalité que ces deux pratiques entretiennent, c'est-à-dire à étudier les diverses modalités par lesquelles elles semblent se déterminer les unes les autres. Il apparaît en effet que la production du discours ethnographique jésuite est essentiellement tournée, dans un premier temps, vers l'élaboration du projet missionnaire et que, dans un second temps, les textes sont mis au service d'une apologétique. Autrement dit, les pratiques missionnaires sont définies par une première production textuelle avant de contribuer, à leur tour, à en définir une seconde. Le point de bascule, entre ces deux discours, c'est l'expérience chinoise.

Ce type de rapports entre écriture et apostolat n'est sans doute pas unique, mais le cas de la première mission de Chine est particulièrement spectaculaire. La résistance que la Chine des Ming a opposée aux idées étrangères a d'abord forcé les missionnaires à élaborer un savoir ethnographique tourné vers des fins pratiques. Les voix des tenants de l'orthodoxie chrétienne qui se sont élevées en Europe et dans les missions voisines pour dénoncer les méthodes ricciennes les ont par la suite amenés à réaménager leur discours ethnographique – mais aussi les représentations de la rencontre interculturelle – pour plaider en faveur de ces mêmes méthodes.

L'examen rapproché des écrits de Ricci et de leurs relations intertextuelles avec les autres écrits sur la Chine des *xvi<sup>e</sup>* et *xvii<sup>e</sup>* siècles nous a donné l'occasion de reconstituer en détail ce cheminement des rapports entre pratiques discursives et pratiques missionnaires – qui, en un sens, sont tous informés par un rapport entre savoir et pouvoir. La mobilisation du savoir géographique a d'abord permis à Ricci de trouver les clés des portes de la Chine. En réunissant toutes les informations ethnographiques à sa disposition, il est en effet parvenu, avec Ruggieri et Valignano, à déterminer les conditions nécessaires à une heureuse intégration des missionnaires au sein de la société chinoise. Mais Ricci s'est également servi des écrits de ses prédécesseurs pour imposer une image de la Chine destinée à justifier ses méthodes d'évangélisation. Sa représentation de la nation chinoise revêt une incontestable valeur documentaire, mais elle est également

conçue pour répondre aux reproches que son apostolat pourrait susciter et pour encourager les futurs missionnaires à poursuivre sa méthode. Il en va de même du récit missionnaire. Tout en retraçant l'aventure qui a conduit son auteur de Macao à Pékin, il vise à imposer une image de la mission et, ce faisant, éclipse d'autres missionnaires et d'autres conceptions de l'évangélisation de la Chine. Par la même occasion, Ricci se construit un ethos de héros et relègue dans les marges du récit – et donc de l'Histoire – tous ceux qui n'adhèrent pas complètement à ses méthodes. Quant à l'instrumentalisation des textes de Ricci, elle est également liée à des questions de pouvoir. On mobilise le savoir de Ricci et on réoriente son discours pour se réclamer d'un savoir sur la Chine, pour faire patienter les affamés de conversions en masse ou pour tenter d'influencer la politique de l'Espagne à l'égard de la Chine. Les premières grandes histoires des missions, qui paraissent à l'aube du XVII<sup>e</sup> siècle, témoignent implicitement de ces phénomènes d'instrumentalisation textuelle. Lorsqu'elles voient le jour, entre 1601 et 1614, la querelle des rites ne secoue pas encore l'Europe, et leurs auteurs, comme Guzmán, Guerreiro ou Du Jarric, ne disposent pas des écrits de Ricci, si ce n'est de quelques lettres peu substantielles. Ces historiens jésuites, pressés de chanter le triomphe des missions d'Extrême-Orient, doivent par conséquent composer avec des témoignages épars, parfois contradictoires et souvent concurrents. Ils ignorent que le point de vue de Ruggieri sur la Chine et sur la mission, majoritairement relayé parce que mieux documenté et aussi plus proche de « l'image ibérique de la Chine » diffusée en Europe, va être complètement relégué dans les marges de l'histoire missionnaire dès la parution du *DCE*. Outre que Ricci a déjà préparé la marginalisation de son confrère dans ses *Mémoires*, la mission de propagande confiée à Trigault par Longobardo et l'accommodation éditoriale des *Mémoires* achève de rendre désuètes ces premières grandes histoires jésuites. Mais ce ne sont pas là les seules conséquences des remaniements textuels effectués par Trigault sur le manuscrit riccien et du succès de librairie connu par le *DCE* dans le premier XVII<sup>e</sup> siècle. Ce texte propose un savoir sur la Chine inédit en Europe. Il retrace également l'aventure des premiers jésuites dans l'Empire Céleste. Toutefois, en gommant tout ce qui pourrait déplaire au lecteur chrétien et en ajoutant des

informations destinées à susciter son enthousiasme, il trahit le discours de Ricci. Ainsi, avant la première publication de l'œuvre originale de Ricci au début du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, le public n'avait pas accès à la singulière représentation riccienne de la première rencontre entre la Chine et les jésuites. En outre, si Trigault a incontestablement contribué à la renommée de Ricci, il lui a confisqué son statut d'auteur pour près de trois siècles.

Enfin, pour avoir voulu faire l'apologie des méthodes ricciennes, Trigault a complètement occulté la sincère adhésion de Ricci à la doctrine confucéenne. C'est sur ce point, selon moi, que l'accommodation éditoriale a entraîné le plus de conséquences. Notre lecture rapprochée des *Mémoires* a dévoilé toute l'estime et l'admiration de Ricci pour la nation chinoise. Chez Trigault, cette estime et cette admiration sont presque systématiquement placées sous le signe de la stratégie. Les activités profanes menées par le missionnaire italien, qui ont donné lieu à de riches échanges culturels, visaient certes à consolider les « fondements » de l'évangélisation de la Chine. Mais Ricci, lorsqu'il participait à des débats philosophiques avec les lettrés ou collaborait avec eux pour rédiger des traités de morale conciliant sagesse chrétienne et sagesse confucéenne, cherchait véritablement à trouver un terrain d'entente et un langage commun avec ses interlocuteurs. En d'autres termes, il croyait sincèrement que le message chrétien pouvait se greffer sur la doctrine de Confucius. L'analyse de l'évolution de sa production textuelle atteste d'ailleurs que, si l'accommodation au confucianisme relève dans un premier temps de la stratégie, elle finit par exprimer une conviction. Dans les premiers écrits, en effet, la représentation valorisante de la « loi des lettrés » est conditionnée par des nécessités pratiques. Tout de suite conscient du rôle central de cette loi dans l'organisation de la société chinoise, Ricci lui cherche des points communs avec la loi chrétienne. Mais la description qu'il en donne à la fin de sa vie – dans les *Mémoires* – démontre qu'il a fini par être convaincu de la perfection morale du confucianisme. Dans cette description, Ricci, au moyen des divers procédés rhétoriques examinés dans cette enquête, entend transmettre cette conviction à son lecteur. Or, Longobardo et Trigault, lorsqu'ils s'emparent du manuscrit, de peur que cette adhésion à une doctrine étrangère ne ruine la réputation de la mission, cherchent à faire croire que la relation

entre Ricci et le confucianisme a toujours été politique. La représentation généalogique de la sagesse chinoise, que Trigault substitue à l'image originale d'une sagesse indépendante de la Révélation en lui greffant la légende de saint Thomas, constitue un parfait exemple du rejet des phénomènes d'hybridation perceptibles dans les *Mémoires*. Il y a là matière à dégager un nouveau rapport, insoupçonné, entre la mission et ses représentations. De même que Ricci est entré en Chine avec une méthode d'évangélisation calculée pour se voir progressivement façonné par son expérience chinoise, ses écrits, qui livrent la leçon de cette expérience, ont fini par être détournés de leur sens. Dans les deux cas, le destinataire de l'accommodation – culturelle et textuelle – a exercé une influence importante sur son agent. La Chine a transformé Ricci, et l'Europe, par le biais de Trigault, a dénaturé les *Mémoires*.

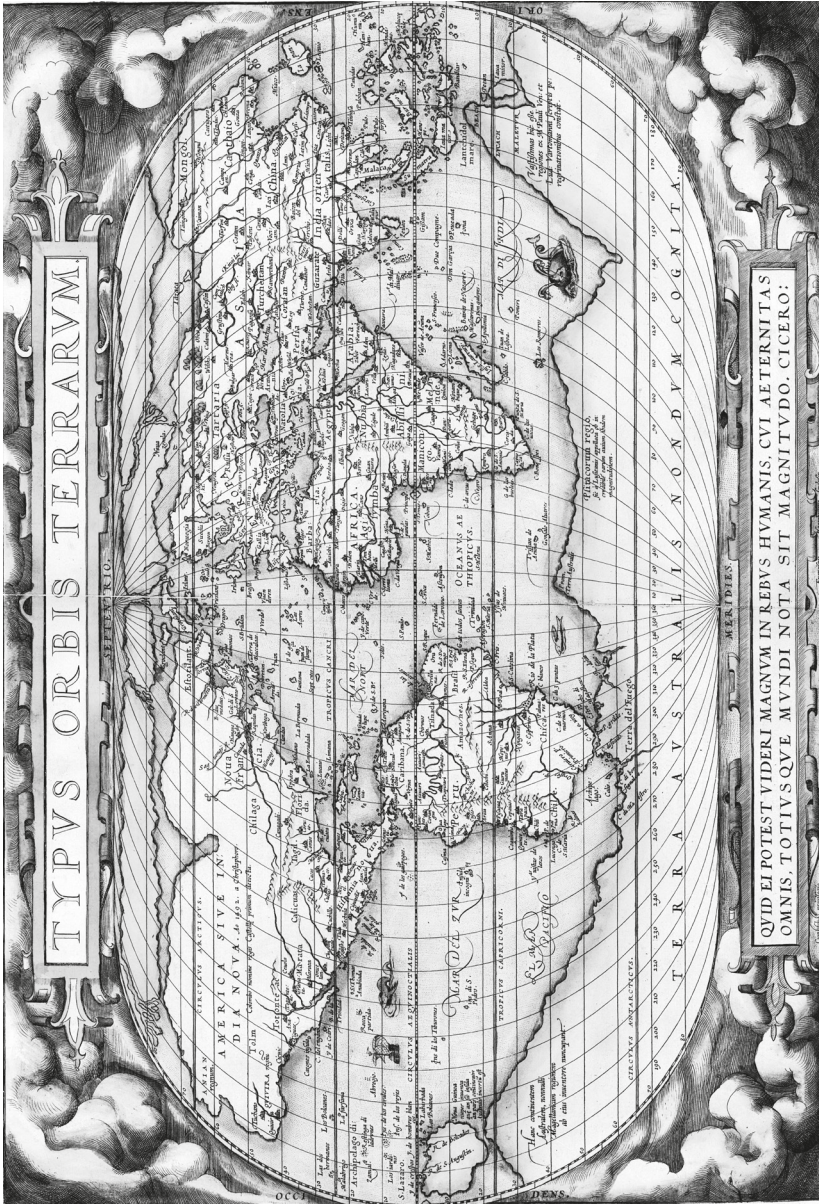
This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.



Ill. 1. Mappemonde de Matteo Ricci, 1604. Gravée par le mandarin Zhong Wentao en 1602, cette carte en projection ovale, dont un exemplaire a été offert à l'empereur Wanli, est inspirée de la *Typis Orbis Terrarum* d'Abraham Ortelius (1570). Pour ménager l'orgueil de ses hôtes, Ricci l'a centrée sur le méridien de 170°, de manière à ce que la Chine figure au milieu. (Par Matteo Ricci

— Image Database of the Kano Collection, Tohoku University Library[2].  
Domaine public, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=8974364>)





III. 2. *Typis Orbis Terrarum* d'Abraham Ortelius (1570), l'un des nombreux ouvrages européens que les missionnaires jésuites ont emportés en Chine. Cette carte a servi de modèle à la mappemonde chinoise réalisée par Ricci durant sa mission. (By Abraham Ortelius – The Library of Congress, Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6872417>)



This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.



Ill. 3. Matteo Ricci et Xu Guangqi. Baptisé sous le nom de Paul, Xu Guangqi est l'un des premiers grands mandarins à se convertir au christianisme. C'est en grande partie grâce à son influence que les missionnaires jésuites ont pu intégrer l'administration chinoise, en particulier les milieux de l'astronomie. (Par Kircher, Athanasius, 1602-1680. — <http://digital.library.villanova.edu/Item/vudl:38727>, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=24999019>)



III. 4. Portrait de Matteo Ricci réalisé par Emmanuel Pereira, né Yu Wen-hui, un des premiers Chinois convertis au christianisme et entré dans les ordres comme frère coadjuteur. (Par Chinese brother Emmanuel Pereira (born Yu Wen-hui 游文辉) — Source inconnue, Domaine public, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=85942>)





Ill. 5. Frontispice de la première édition du *DCE* (1615). Matteo Ricci et François Xavier encadrent le titre qui précise que le texte a été établi « à partir des commentaires » du Père Ricci, mais qui lui confisque de son statut d’auteur au profit de Nicolas Trigault. (Par Nicolas Trigault, Matteo Ricci — *De Christiana Expeditione apud Sinas*, reproduction in [1], Domaine public, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=3985344>)



Ill. 6. Portrait de Nicolas Trigault en habit chinois lors de sa tournée européenne de propagande (1617), à Anvers, dessiné par Pierre Paul Rubens (By Peter Paul Rubens – [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Portrait\\_of\\_Nicolas\\_Trigault\\_by\\_Peter\\_Paul\\_Rubens.png](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Portrait_of_Nicolas_Trigault_by_Peter_Paul_Rubens.png), Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=32289807>)



This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.



Ill. 7. Itinéraire suivi par Matteo Ricci de son départ de Macao en 1582 à son arrivée à Pékin en 1601. Carte de Giacomo Cantelli, 1682 (By Giacomo Cantelli (1643-1695), Giovanni Giacom de Rossi (17th century) – This file was derived from: CEM-36-Regno-della-China-2355.jpg, Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=32495107>)

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

## ANNEXE

# RENCONTRE ENTRE LA CHINE ET L'OCCIDENT (1498-1615) REPÈRES CHRONOLOGIQUES

Événements historiques	Textes
	1498
Vasco de Gama débarque aux Indes, à Calicut, après avoir contourné le Cap de Bonne-Espérance.	
	1507
Les Portugais prennent le contrôle de la Mer Rouge et du Golfe Persique.	
	1510
Fondation du comptoir portugais de Goa par le vice-roi portugais des Indes Afonso de Albuquerque.	
	1511
Prise de Malacca par Afonso de Albuquerque.	
	1512
Des livres chinois en provenance de Malacca arrivent à Lisbonne.	
	1513
Arrivée de la première expédition portugaise, conduite par Jorge Álvares, sur les côtes chinoises.	
	1514
Une seconde expédition conduite par Rafael Perestrello et constituée de trois navires longe les côtes chinoises. Le roi Manuel I offre un livre chinois au pape Léon X. Par la bulle <i>Praeelsae devotionis</i> , Léon X octroie aux Portugais le privilège du commerce avec la Chine.	



## Événements historiques

## Textes

1515

Tomé Pires achève la *Suma oriental*, un traité de géographie qui passe en revue les ressources économiques de l'Asie.

*15 novembre*: le marchand florentin Giovanni da Empoli, après un séjour à Canton, rédige une lettre qui traite de la Chine (voir *Giovanni da Empoli: mercante navigatore fiorentino*, par M. Spallanzani, Florence, 1984, p. 202-203).

1516

Duarte Barbosa rédige le *Livro das cousas da India* (voir *O Livro de Duarte Barbosa*, éd. Maria Augusta da Veiga e Sousa, Lisbonne, Ministério da Ciência e da Tecnologia, 1996)

Andrea Corsali, marchand florentin, écrit une lettre sur la Chine à partir des informations récoltées par l'expédition de Jorge Álvares. Cette lettre, envoyée en janvier, est publiée à Florence en décembre de la même année chez l'imprimeur Stephano Carlo da Pavia.

1517

*Juin*: une ambassade portugaise conduite par Tomé Pires quitte Malacca, avec huit navires de la flotte de Fernão Peres de Andrade. L'expédition remonte la Rivière des Perles pour arriver à Canton.

1519

*Août*: arrivée à Canton d'une autre flotte portugaise emmenée par Simão de Andrade.

## Événements historiques

## Textes

1520

*Janvier*: une partie des membres de l'ambassade quitte Canton pour rejoindre Pékin après être passée par Nankin.

En été, la flotte de Simão de Andrade quitte Canton. Au même moment, les ambassadeurs portugais rencontrent l'empereur Zhengde, de passage à Nankin après une tournée dans les provinces du nord-ouest.

1521

*Mars*: Magellan arrive aux Philippines où il meurt, sur l'île de Mactan, le 27 avril.

*Mai*: Mort de l'empereur Zhengde et suspension des négociations avec les Portugais.

1521-1522

Bataille de Tunmen (Tamão): Des navires marchands, dirigés par Diogo Calvo, sont attaqués par une flotte chinoise qui capture les Portugais. Vasco Calvo se trouve parmi les prisonniers.

Deux navires de l'expédition de Martim Afonso de Melo Coutinho sont également capturés par les Chinois qui ont renforcé leur flotte dans la région pour faire face aux Portugais.

1522

Tomé Pires et les autres membres de l'ambassade, dont Cristovão Vieira, sont faits prisonniers.

Les autorités chinoises promulguent un édit interdisant tout commerce avec les Occidentaux.

1523

Vingt-trois prisonniers portugais sont exécutés à Canton.

Événements historiques	Textes
	<b>1524</b>
<i>Mai</i> : Mort de Tomé Pires (de maladie dans une prison cantonaise ou par exécution, selon les sources).	
	<b>1525</b>
Interdiction officielle du commerce maritime promulguée par les autorités chinoises.	
	<b>1529</b>
<i>Avril</i> : Le traité de Saragosse fixe une nouvelle ligne de démarcation dans le Pacifique, qui place l'archipel « philippins » du côté espagnol.	
	<b>1534</b>
	Cristovão Vieira, dans une prison chinoise, rédige deux lettres où l'on trouve la première description occidentale détaillée de la Chine issue d'un témoignage oculaire.
	<b>1535</b>
Charles Quint charge le navigateur portugais Simão de Alcáçova de vérifier les lignes de démarcation. L'expédition part de Séville à destination des Moluques et de la Chine.	
	<b>1536</b>
	Vasco Calvo, en prison, rédige une longue lettre sur la Chine.
	<b>1542</b>
<i>6 mai</i> : arrivée à Goa de saint François Xavier Victoire d'Altan Khan sur l'armée des Ming dans le Shanxi. Les Mongols capturent 200 000 Chinois.	

## Événements historiques

## Textes

1543

L'explorateur espagnol Ruy Lopez de Villalobos navigue aux abords de l'archipel « philippins » et, notamment, de l'île de Luçon qu'il tente, sans succès, de coloniser.

23 septembre : Antonio da Mota, Antonio Peixoto et Francisco Zeimoto, suite à une tempête, échouent dans l'archipel d'Okinawa (sur l'île de Tanegashima). Ils sont les premiers Européens à atteindre le Japon. Fernão Mendes Pinto fait probablement partie de l'expédition.

1545

25 septembre : saint François Xavier arrive à Malacca.

1546

Début des relations commerciales régulières entre Portugais et Japonais, sous l'impulsion de Jorge Álvares.

Saint François Xavier, dans une lettre du 10 mai adressée à ses confrères d'Europe, donne quelques informations sur la Chine recueillies auprès d'un marchand portugais rencontré à Malacca. Il s'agit de la première mention de la Chine dans un texte jésuite.

1547

À la demande de saint François Xavier, Jorge Álvares rédige une *Information des choses du Japon*, qui sera envoyée à Rome l'année suivante par le jésuite et circulera largement en Europe.

1548

Saint François Xavier et Nicolas Lancilotto S. J. rédigent trois lettres sur le Japon.

## Événements historiques

## Textes

1549

Le marchand portugais Galeote Pereira est fait prisonnier avec quelques compatriotes après être entré clandestinement en Chine. Saint François Xavier arrive au Japon.

1550

Le premier volume *Delle Navigazioni et Viaggi* de Giovanni Battista Ramusio est publié à Venise chez l'imprimeur Giunti.

1551

*L'História do descobrimento e conquista da India pelos Portuguezes* de Fernão Lopez de Castanheda est publiée Coimbra.

1552

6 octobre : naissance de Matteo Ricci à Macerata  
 Les autorités chinoises lèvent l'interdiction du commerce avec les Occidentaux. Ces derniers sont autorisés à venir ponctuellement à la foire de Canton, qu'ils doivent quitter avant la nuit.  
 3 décembre : Mort de saint François Xavier sur l'île de Sancian.

1553

Galeote Pereira est libéré et se rend à Sancian où il assiste au départ du navire qui emmène les reliques de saint François Xavier à Goa.

## Événements historiques

## Textes

1554

3 décembre: Melchior Nunhes Barreto, vice-provincial de l'Inde, adresse une lettre à Ignace de Loyola où figure, en annexe, une description ethnographique de la Chine, rédigée sur la base d'informations récoltées à Malacca auprès d'un marchand portugais, ancien captif des Chinois. Le manuscrit de cette description est conservé aux archives romaines (ARSI), avec pour titre: *Enformação de algumas cousas acerca dos costumes e leys do reino da China que hum homem honrrado, que là esteve cativo seis annos, contou no collegio de Malaca ao P. Mestre Belchior.*

1555

Le provincial de l'Inde, Melchior Nunhes Barreto se rend, à deux reprises, à Canton pour négocier la libération de captifs portugais. Il est le premier jésuite à entrer en Chine continentale. Luís Fróis, encore Frère coadjuteur, est du voyage.

23 novembre: Melchior Nunhes Barreto, de retour à Malacca, adresse une lettre à ses confères de Goa. Il s'agit de la première description jésuite de la Chine issue d'un témoignage oculaire.

1556

Mars: troisième séjour de Melchior Nunhes Barreto à Canton. Il est accompagné d'Estevao Gois qui, après le départ de Barreto pour le Japon, reste seul à Canton où il tombe malade avant de retourner à Goa.

L'augustin portugais Gaspar da Cruz séjourne un mois à Canton.

Le troisième volume *Delle Navigazioni et Viaggi* de Giovanni Battista Ramusio paraît à Venise (le second, dont le manuscrit a brûlé dans un incendie, est publié à titre posthume en 1559, deux ans après la mort de Ramusio).

1557

Fondation du comptoir portugais de Macao.

## Événements historiques

## Textes

1558

Publication, à Venise, de la lettre du 23 novembre 1555 envoyée par Melchior Nunhes Barreto à ses frères de Goa dans les *Diversi Avisi Particolari dell'Indie di Portogallo*.

1560

*Novembre*: Balthasar Gago S.J., en provenance du Japon, arrive sur l'île de Hainan où il reste six mois avant de rejoindre Macao.

1561

Le *Rapport* sur la Chine de Galeote Pereira est copié par les novices du collège de St-Paul à Goa, puis envoyé à Rome où il sera traduit en italien avant d'être publié à Venise quatre ans plus tard (1565) dans les *Nuovi Avisi dell'Indie di Portogallo* (1551-1558).

1562

*24 août*: Giovanni Battista de Monte S.J. arrive à Macao avec Luís Fróis où ils demeurent un an.

1563

*29 juillet*: Francisco Perez S.J., Manoel Teixeira S.J. et Fernão Mendes Pinto S.J. arrivent à Macao avec Diego Pereira, envoyé par le roi du Portugal pour organiser une ambassade auprès de l'empereur de Chine. Le projet échoue. Édification de la première église jésuite de Macao, construite en bois.

Publication de la *Terceira Década da Asia* de João de Barros, à Lisbonne.



## Événements historiques

## Textes

1565

Le capitaine Miguel López de Leguazpi relie le Mexique aux Philippines avec, à son bord, l'augustin espagnol Martín de Rada. L'archipel des Philippines entre dans l'Empire colonial espagnol. Fondation de la résidence jésuite de Macao par Francisco Pérez S. J..  
 15 novembre : accompagné de Juan de Escobar S. J., Francisco Pérez sollicite une autorisation de séjour en terre chinoise auprès des autorités de Canton. Celles-ci refusent, en prétextant qu'il faut parler chinois pour pouvoir séjourner en Chine.

La partie ethnographique de la lettre de Melchior Nunhes Barreto paraît à Coimbra, dans une traduction espagnole, sous le titre d'*Información del Reino de la China*.

1566

Ouverture de la route maritime qui relie Manille à Acapulco.

1567

Levée de l'interdiction du commerce maritime avec les étrangers, la « fermeture des mers » (*Haijin*), par les autorités chinoises.  
 15 août : arrivée de Juan Bautista Ribeira S. J. à Macao.

1568

9 mai : Juan Bautista Ribeira se rend à Canton avec l'intention de poursuivre sa route jusqu'à Nankin. Il est arrêté en chemin et forcé de retourner à Macao.  
 Le Père Bonaventura (*Alias* Pedro Riera S. J.) se rend à Canton avec des marchands portugais.

1569

Le facteur des Philippines Andrés de Mirandaola écrit à Philippe II pour l'inciter à entreprendre la conquête de la Chine.  
 Martín de Rada réitère la requête adressée par Mirandaola à Philippe II, dans une lettre datée du 8 juillet.

Le *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China* de Gaspar da Cruz paraît à Evora. Il s'agit de la première description substantielle entièrement consacrée à la Chine publiée en Europe.

Événements historiques	Textes
	1572
Fondation du collège Saint-Paul de Macao.	
	1574
<i>Février-mars</i> : Antonio Vaz S. J séjourne six semaines à Canton. Alessandro Valignano arrive à Goa.	
	1575
Premier voyage dans le Fou-kien de Martín de Rada, parti des Philippines avec son confrère Jerónimo Marín, à bord d'une expédition espagnole dont Miguel de Loarca fait notamment partie. Cristóbal da Costa S. J. passe plusieurs mois à Canton où il essaie, en vain, d'obtenir un permis de séjour auprès des autorités locales. Le même refus est opposé à Mgr Melchior Carneiro S. J. Quatre missionnaires franciscains arrivent à Canton : Giovanni Battista Lucarelli, Pedro de Alfaro, Agostino de Tordesillas et Sebastiano de Baeza. Ils sont emprisonnés deux mois avant d'être expulsés de Chine.	Martín de Rada termine la rédaction de sa <i>Verdadera Relación de las cosas del Reyno de TAIBIN</i> , dont une bonne partie de l'information ethnographique provient des livres chinois rapportés aux Philippines par l'augustin espagnol, puis traduits par les <i>Sangleys</i> . Miguel de Loarca achève sa <i>Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila</i> , un texte qui retrace son voyage dans le Fou-kien en compagnie de Martín de Rada. Les <i>Repúblicas del mundo</i> de Hierónimo Román sont censurées par l'Inquisition espagnole.
	1575-1576
Alessandro Valignano parcourt l'Inde à pied.	
	1576
Grégoire XIII ordonne la fondation du diocèse de Macao, qui devient évêché suffragant de Goa. Le jésuite Melchior Carneiro est nommé évêque. Second voyage de Martín de Rada dans le Fou-kien. Les Chinois, censés le reconduire aux Philippines, l'abandonnent, lui et ses compagnons, après les avoir torturés.	

## Événements historiques

## Textes

1577

Publication, à Séville, du *Discurso de la navegacion que los Portugueses hazen a los reinos y provincias de Oriente y de la noticia que se tiene de las grandezas del reino de la China*, de Bernardino de Escalante.

1578

6 septembre: Alessandro Valignano arrive à Macao en qualité de visiteur des missions d'Extrême-Orient.  
13 septembre: arrivée à Goa de Michele Ruggieri et de Matteo Ricci. Ruggieri quitte immédiatement Goa pour rejoindre Macao.

Fernão Mendes Pinto achève la rédaction de sa monumentale *Peregrinação*. Le livre n'est toutefois publié pour la première fois qu'un demi-siècle plus tard (en 1614, à Lisbonne, chez l'imprimeur Pedro Craesbeeck).

1579

Alessandro Valignano arrive au Japon.  
Les jésuites de Macao commencent à se rendre régulièrement à Canton.

1580

Union des monarchies espagnole et portugaise.  
Matteo Ricci est ordonné prêtre à Cochin.  
Premier séjour de Michele Ruggieri à Canton.

1581

Alessandro Valignano rédige *Il Ceremoniale per i Missionari del Giappone*, un texte qui codifie les principes de l'accommodation culturelle.

## Événements historiques

## Textes

1582

20 février : Valignano quitte le Japon avec de jeunes ambassadeurs japonais.

Un navire portugais, censé rejoindre Macao, débarque par mégarde à Quanzhou, dans le Fou-kien. À son bord, les franciscains Jerónimo de Burgos, Martín Ignacio de Loyola (le neveu de saint Ignace), Agostino de Tordesillas, Girolamo de Aguilar et Antonio de Villanueva, pris pour des espions, sont emmenés à Canton puis renvoyés à Macao.

7 août : arrivée de Francesco Pasio et de Matteo Ricci à Macao, où Valignano et les ambassadeurs japonais se sont arrêtés.

27 décembre : le premier permis de résidence en Chine continentale est délivré à Michele Ruggieri et Francesco Pasio par les autorités de Zhaoqing.

Premier voyage en Chine d'Alonso Sánchez qui débarque à Macao, après avoir été capturé par les Chinois. Sánchez a pour principale mission d'annoncer l'union des deux couronnes sur la tête de Philippe II aux autorités de Macao.

1583

7 avril : Valignano, alors à Cochin avec l'ambassade japonaise, est nommé provincial de l'Inde. Il doit renoncer à accompagner l'ambassade en Europe.

Huit franciscains échouent sur l'île de Hainan, accusés d'espionnage comme leurs prédécesseurs, ils ne sont relâchés qu'au prix d'une rançon importante de la part des autorités de Macao.

10 septembre : Michele Ruggieri et Matteo Ricci sont reçus par le gouverneur Wang Pan. Ils fondent la première résidence jésuite et la première église de Chine continentale (Zhaoqing).

Alessandro Valignano achève la rédaction, presque simultanément, du *Sumario de las cosas de Japón* (second texte consacré à l'accommodation des jésuites aux traditions culturelles japonaises) et de la *Relación del grande Reino de la China*, un texte qui tend à saisir la spécificité des traditions culturelles chinoises.

Alonso Sánchez rédige la *Relation* de son premier voyage en Chine.

## Événements historiques

## Textes

1584

Second voyage d'Alonso Sánchez à Macao, accompagné du facteur Juan Battista Román. Les deux émissaires philippins ont pour mission d'organiser une ambassade espagnole auprès de l'empereur Wanli, avec l'aide des missionnaires jésuites installés en Chine. Le projet échoue.

*Novembre-Décembre*: La *Mappemonde chinoise* de Ricci et le *Catéchisme* de Michele Ruggieri sont publiés et diffusés dans les provinces méridionales de Chine presque simultanément.

1585

*29 mai*: Grégoire XIII accorde aux jésuites le droit exclusif d'évangéliser la Chine et le Japon. Valignano quitte le poste de provincial de l'Inde et redevient visiteur général d'Extrême-Orient.  
*24 juillet*: L'ambassade japonaise arrive en Europe. Hideyoshi promulgue un édit d'expulsion des missionnaires du Japon.

Publication, à Rome, de l'*Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, de Juan González de Mendoza, chez l'imprimeur B. Grassi. Alonso Sánchez rédige la *Relation* de son second voyage en Chine.

1586

La hiérarchie jésuite interdit à ses missionnaires des Philippines de se rendre en Chine.  
*28 juin*: Alonso Sánchez quitte les Philippines pour l'Espagne où il est chargé de convaincre Philippe II d'entreprendre la conquête de la Chine.

Rédaction, à Manille, du *Memorial general* par une commission composée notamment de Román et de Sánchez. Ce texte envisage la conquête de la Chine à partir de questions logistiques et stratégiques. Les missionnaires de Chine, à leur insu, figurent dans ce projet de conquête.

1587

*1<sup>er</sup> janvier*: Alonso Sánchez arrive à Acapulco, d'où il rejoint immédiatement Mexico.

*15 mars*: José de Acosta rédige un premier rapport contre le projet de conquête défendu par Sánchez, qu'il intitule « Parecer sobre la guerra de la China » et qu'il adresse à Philippe II.  
*23 mars*: Rédaction du second rapport d'Acosta contre Sánchez, intitulé « Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China » et adressé, cette fois, au Général de la Compagnie de Jésus, Claudio Acquaviva.

Sur les ordres d'Acquaviva, Acosta est chargé de surveiller Sánchez en tant que « supérieur immédiat » et de le suivre en Espagne.

## Événements historiques

## Textes

1588

Valignano est de retour au Japon avec seize nouveaux missionnaires et les ambassadeurs japonais, revenus de leur tournée européenne.  
 20 novembre : Ruggieri quitte Macao pour Rome où il a pour mission de solliciter une ambassade pontificale.

23 novembre : Valignano écrit au Général Acquaviva pour lui demander de ne pas laisser Ruggieri revenir en Chine.

1589

Fondation de la deuxième résidence jésuite en Chine, à Shaozhou. Alonso Sánchez et Michele Ruggieri sont reçus à la cour d'Espagne.

1590

Juin : Ruggieri arrive à Rome.  
 Août : décès de Sixte V qui devait recevoir le missionnaire en audience. Ruggieri ne parvient pas à remplir sa mission et finit ses jours en Italie.

1591

1<sup>er</sup> janvier : Sebastiano Chung Ming-jen et Francesco Huang Ming-sha sont les deux premiers Chinois admis au noviciat, à Macao.  
 3 mars : Valignano est reçu solennellement par Hideyoshi.

Ruggieri termine son rapport intitulé *Alcuni avvisi circa il modo d'ajutar i Cinesi*, dans lequel il propose une méthode d'évangélisation de la Chine fondamentalement différente de celle de Ricci. Ce rapport n'a jamais été publié.

1593

Dans sa *Bibliotheca selecta*, Antonio Possevino reproduit un extrait d'une traduction latine des *Classiques* effectuée par Ruggieri. C'est la première fois qu'un fragment des *Classiques* confucéens est publié en Europe.

1594

Ricci termine sa traduction latine des *Quatre Livres*, une partie fondamentale des *Classiques* confucéens (traduction aujourd'hui perdue).

Événements historiques	Textes
	<b>1595</b>
<p>31 mai : premier voyage de Ricci à Nankin. La guerre qui oppose la Chine et le Japon a réveillé la méfiance des Chinois à l'égard des étrangers. Ricci doit quitter la ville.</p> <p>Juin : Ricci s'installe dans la ville de Nanchang où il fonde la troisième résidence.</p> <p>Les missionnaires quittent le froc de bonze pour revêtir l'habit des lettrés confucéens.</p> <p>Valignano, jusqu'alors visiteur général d'Extrême-Orient, devient visiteur de la Chine et du Japon.</p>	<p>Publication, à Nanchang, du <i>Traité de l'amitié</i>, le premier traité de morale de Ricci qui tend à concilier sagesse stoïcienne et sagesse confucéenne. Le livre connaît un tel succès qu'il est édité au moins cinq fois du vivant de Ricci.</p>
	<b>1597</b>
<p>5 février : Vingt-six martyrs japonais sont exécutés à Nagasaki.</p>	
	<b>1598</b>
<p>Septembre : Premier voyage de Matteo Ricci à Pékin.</p>	
	<b>1599</b>
<p>L'explorateur florentin Francesco Carletti, au cours de sa circumnavigation du globe, s'arrête à Macao et puise des informations sur la Chine dans une description riccienne.</p> <p>Fondation de la quatrième résidence à Nankin.</p>	
	<b>1601</b>
<p>25 janvier : Matteo Ricci arrive à Pékin avec Diego Pantoja S. J. pour s'y installer définitivement.</p>	<p>Publication, à Alcalá, de l'<i>Historia de las Misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús en la India oriental, en la China y Japon</i> du jésuite espagnol Luis de Guzmán.</p>



## Événements historiques

## Textes

1603

Conversion du grand lettré Xu Guangqi, baptisé sous le nom de Paul.  
La mission de Chine, selon la volonté de Ricci et Valignano, devient indépendante du Collège de Macao. Bento de Gois S. J. quitte Agra et s'apprête à traverser l'Afghanistan, le Pamir et le Xinjiang, déguisé en marchand arménien (ou musulman?), pour rejoindre la Chine.

Première édition de la *Relação anual das coisas que fizeram os padres da companhia nas partes da India oriental* de l'historien portugais Fernão Guerreiro S. J., à Lisbonne. Cette synthèse des lettres annuelles de l'Inde sera progressivement amplifiée. Publication, à Pékin, du *Tianzhu shiyi (La Vraie Signification de la doctrine du Maître du Ciel)*. Considéré à tort comme le catéchisme de Ricci, ce texte tend à montrer la conformité de la morale chrétienne et de la morale confucéenne, tout en réfutant le bouddhisme et le taoïsme.

1605

Édification de la première église de Pékin (*Nant'ang*). Trois Chinois commencent leur noviciat.

Publication, à Pékin, du *Ershiwu yan (Les Vingt-cinq Paroles)*, un autre traité de moral à succès de Ricci.

1606

20 janvier : Alessandro Valignano meurt à Macao.

1607

Mort de Michele Ruggieri à Salerne. Bento de Gois meurt aux portes de la Chine, à Suzhou, sans avoir pu rencontrer Ricci.

Publication de la traduction chinoise des *Éléments* d'Euclide effectuée par Matteo Ricci et Xu Guangqi, à partir de la version latine de Christophe Clavius.

1608

Publication, à Pékin, du *Jiren shipian (Dix chapitres d'un homme extraordinaire)* qui reconstruit, sous forme de dialogues, dix débats entre Ricci et d'illustres intellectuels Chinois rencontrés au cours de la mission.

## Événements historiques

## Textes

1610

Nicolas Trigault arrive à Macao. 11 mai : mort de Matteo Ricci. Nicolò Longobardo lui succède comme supérieur de la mission de Chine.

Publication, à Bordeaux, de *l'Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales, que autres païs de la descouverte des Portugais, en l'establisement et progrez de la Foy Chrestienne et Catholique: Et principalement de ce que les Religieux de la Compagnie de Jesus y ont fait, et enduré pour la mesme fin. Depuis qu'ils y sont entrez iusqu'à l'an 1600* du jésuite français Pierre Du Jarric.

1611

En vertu d'une permission spéciale de l'empereur Wanli, Matteo Ricci est inhumé à proximité de la Cité interdite. Il est le premier Européen à recevoir cet honneur.

1613

Trigault est envoyé en Europe comme « procureur » de la mission de Chine par le nouveau supérieur Longobardo. Il emporte avec lui le manuscrit des *Mémoires* de Ricci, qu'il doit traduire en latin pour le faire publier et diffuser dans toute l'Europe.

1614

Le Général Acquaviva détache la mission de Chine de la province du Japon pour la rendre immédiatement dépendante de lui-même et du provincial d'Extrême-Orient. *Novembre-décembre* : Trigault arrive à Rome.

Édition complète et définitive de la *Relação anual das coisas que fizeram os padres da companhia nas partes da India oriental* de Fernão Guerreiro, parue à Lisbonne.

## Événements historiques

## Textes

1615

21 janvier : Mort d'Acquaviva.

26 mars : le Saint-Office autorise les missionnaires de Chine à célébrer la messe et à traduire les livres saints et la liturgie en chinois.

Été : Trigault quitte Rome et commence sa tournée de propagande dans les cours d'Europe. Après cette tournée triomphale, qui dure trois ans, Trigault revient en Chine avec de nouveaux missionnaires et quantité de dons pour la mission, dont une importante bibliothèque (1618).

15 novembre : Murzio Vitelleschi est élu Général de la Compagnie de Jésus.

Publication, à Augsbourg, du *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis Libri V: Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, et novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate et summa fide describuntur*, une traduction latine remaniée des Mémoires de Ricci par Nicolas Trigault S. J.

## BIBLIOGRAPHIE

Les références précédées d'un astérisque (\*) font référence à des manuscrits digitalisés par l'Escola d'Estudis de l'Asia Oriental, de l'Universitat Pompeu Fabra: <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/principal.htm>.

### CORPUS RICCIEN

#### Œuvre originale

Matteo RICCI, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Jap.-Sin.*, n°106a (manuscrit).

- *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, ed. Tacchi Venturi S.J., 2 vol., Macerata, Giorgetti, 1911-1913.
- *Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, ed. Pasquale M. D'Elia, 3 Vol., Roma, La Libreria dello Stato, 1942-1949.
- *Lettere del manoscritto maceratese*, a cura di Chiara Zeuli, Macerata, Centro Studi Ricciani, 1985.
- *Lettere dalla Cina (1584-1608). La descrizione stupita del mondo cinese e delle sue curiosità nelle lettere dell'europeo più famoso della Cina*, introduction de Jacques Gernet, Ancona, Transeuropa, 1999.
- *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, ed. P. Corradini, Macerata, Quodlibet, 2000.
- *Lettere*, ed. P. Corradini, Macerata, Quodlibet, 2001.
- *Descrizione della Cina*, ed. F. Mignini, Macerata, Quodlibet, 2011.

#### Œuvre remaniée

Nicolas TRIGAULT, *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis Libri V: Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, et novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate et summa fide describuntur*, Augsburg, 1615.

Matthieu RICCI, Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)*, éd. J. Shih, G. Bessière et J. Dehergne, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Christus, 1978.

## Traductions parues au xvii<sup>e</sup> siècle

### Français

Matthieu RICCI, Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrestienne au royaume de la Chine. Entreprises par les P. de la compagnie de Jésus. Comprinse en cinq livres. Esquels est traicté fort exactement et fidèlement des mœurs, Loïs et coustumes du pays, et des commencemens très fidèles de l'Église naissante en ce Royaume. Tirée des commentaires du Père Matthieu Riccius par le P. Nicolas Trigault de la mesme compagnie. Et nouvellement traduit en François par S. D. F. de Riquebourg-Trigault*, Lyon, Horace Cardon, 1616.

Éditions ultérieures: Lille 1617, Paris 1618 (trad. par T.C.D.A.).

### Allemand

*Historia von Einfuehrung der Christlichen Religion in dass grosse Koenigreich China durch die Societet Jesu. Sambt wol gegrundten bericht von beschaffenhaitt dess Landts und volcks, auch desselbigen gesatzten, Sitten, und gewonhaitten. Aus dem Lateinischen R.P. N. Trigautii, etc.*, Augsburg, 1617.

### Espagnol

*Historia de la China y Cristiana impresa hecha en ella por la Compagnia de Jesus, que de los escritos del Padre M. Ricci, etc.*, Traduzida de lengua latina por el Licenciado Fernandez Duarte, Sevilla, 1621.

### Italien

*Entrata nella China de' padri della Compagnia del Gesù. Tolta dai Commentarij del P. Matteo Ricci di detta Compagnia. Dove si contengono i costumi, le leggi et ordini di quel Regno e i principij difficilissimi della nascente Chiesa e con molta accuratezza e con molta fede. Opera del P. Nicolao Trigaucci Padre di detta Compagnia, et in molti luoghi da lui accresciuta e reuista. Volgarizzata dal Signor Antonio Sozzini da Sarzana, Napoli, Lazzaro Scoriggio, 1622.*

*Anglais*

*A discourse of the Kingdome of China, taken out of Ricius and Trigautius, in Samuel Purchas, Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes, vol. 3, 1625 (extraits).*

(Première édition complète: *China in the seexteenth century: the journal of Matthew Ricci, 1583-1610*, by L.J. Gallagher S.J., with a foreword by R.J. Cushing, Archbishop of Boston, New York, Random House, 1953 [1942]).

**Traductions des publications chinoises de Ricci consultées**

Matteo RICCI, *Dell'amicizia*, ed. F. Mignini, Macerata, Quodlibet, 2011.

- *Traité de l'amitié*, traduit par Philippe Che et présenté par Michel Cartier, Paris, Noe, 2006.
- *The True Meaning of the Lord of Heaven*, translation, with introduction and notes by D. Lancashire and P. Hu Kuo-chen, ed. by E. J. Malatesta, Taipei, Institut Ricci, 1985.
- *Dieci capitoli di un uomo strano*, ed. Wang Suna e F. Mignini, Macerata, Quodlibet, 2010.

## AUTRES SOURCES JÉSUITES

**Manuscrits**

*Enformação de algumas cousas acerca dos costumes e leys do reino da China que hum homem honrrado, que lá esteve cativo seis annos, contou no collegio de Malaca ao P. Mestre Belchior [Nunhes BARRETO] (1554)*, Lisbonne, Codex Eborensis, I, 249.

Galeote PEREIRA, *Alguas cousas sabidas da China por portugeses que estiverão lá cativos, e tudo na verdade, que se tirou dum tratado que fez Galeote Pereira homem fidalgo que lá esteve cativo alguns annos e vio tudo isto pasar na verdade, o qual he de muito credito* (1561), Rome, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Jap. Sin.*, n° 123, f. 1-14v°.

Michele RUGGIERI, *Alcuni avvisi circa il modo d'ajutar i Cinesi* (1591), Rome, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Jap.-Sin.*, n° 101.

- *Relatione del successo della missione' della Cina (1577-1591)*, Rome, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Jap.-Sin.*, n° 101.

\*Alessandro VALIGNANO, *Relación del grande Reyno de la China (1584)*, Madrid, Real Academia de la Historia, coll. *Cortes ms 562*, f. 416-427.

- \*Alonso SÁNCHEZ, *Relación breve de la jornada que el P. Alonso Sánchez de la Compañía de Jesús hizo por orden y parecer del SR. D. Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, gobernador de Philipinas, y del Sr. obispo y oficiales de S.M. desde la Isla de Luzón y ciudad de Manila a los Reynos de la China* (1583), Séville, Archivo General de Indias (AGI), Filipinas, 79.
- \*– *Relación brebe de la jornada que hizo el P. Alonso Sánchez la segunda vez que fué a la China el año 1584* (1585), Séville, Archivo General de Indias (AGI), Filipinas, 79.
- \*– *Relación de las cosas particulares de la China, la qual escribió el P. Sanchez de la Compañía de Jesús que se la pidieron para leer a su Magestad el Rey Don Felipe II estando indispuerto* (1588), Madrid, Biblioteca nacional, ms.287, f. 198-226.

## Imprimés

José de ACOSTA, *Obras (Historia natural y moral de las Indias; Escritos menores; De Procuranda Indorum Salute o predicación del Evangelio en la Indias)*, ed. F. Mateos, Madrid, Atlas, 1954.

*Aovisi del Giapone degli anni M. D. LXXXII, LXXXIII et LXXXIV. Con alcuni altri della Cina dell’LXXXIII e dell’LXXXIV. Cavati dalle lettere della Compagnia di Giesú. Ricevute il mese di Dicembre M. D. LXXXV*, Roma, Francesco Zanetti, 1584.

Melchior Nunhes BARRETO, « Copia d’una lettera del Padre Melchior Nugnez Preposito provinciale della compagnia di GIESU nell’India, scritta in Machaum porto della Cina, alli 23 di Novembre 1555 per li suoi fratelli dell’India », in *Diversi Avisi Particolari dell’Indie di Portogallo, ricevuti dall’anno 1551. sino al 1558. dalli Reverendi padri della compagnia di Giesu. Tradotti nuovamente dalla lingua Spagnuola nella Italiana*, Venetia, Michele Tramezzino, 1558, p. 263 v-274 r.

– *Información del Reino de la China*, Coimbra, 1565.

Daniello BARTOLI, *Dell’historia della Compagnia di Giesu. La Cina. Terza parte dell’Asia*, Roma, Varese, 1663.

– *Delle Opere del Padre Daniello Bartoli della Compagnia di Giesu*, Torino, Giacinto Marietti, 34 vol., in-8°, 1825-1844, vol. XV-XVIII, « *Della Cina* ».

Francisco COLÍN, *Labor evangélica, Ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Iesus, Fundación y Progressos de su Provincia en las Islas Filipinas*, Madrid, por Ioseph Fernandez de Buendia, 1663.

– *Labor evangélica*, ed. P. Pastells S.J., 3 vol., Barcelona, Henrich y Co., 1900-1902.



*Diversi Avisi Particolari dell'Indie di Portogallo, ricevuti dall'anno 1551. sino al 1558. dalli Reverendi padri della compagnia di Giesu. Tradotti nuovamente dalla lingua Spagnuola nella Italiana, Venetia, Michele Tramezzino, 1558.*

J.-B. DU HALDE, *Description géographique, historique, chronologique, politique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, 4 vol., Paris, 1735.

Pierre DU JARRIC, *Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales, que autres païs de la descouverte des Portugais, en l'establissement et progrez de la Foy Chrestienne et Catholique: Et principalement de ce que les Religieux de la Compagnie de Iesus y ont faict, et enduré pour la mesme fin. Depuis qu'ils y sont entrez iusqu'à l'an 1600*, Bordeaux, éd. Simon Millanges, 1610.

*Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, « Didaci Lainez Adhorationes (1559) », *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Rome, IHSI, 1951.

Luis FRÓIS, *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradicoes e differencas de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japao*, ed. J.F. Schütte, Tokyo, Sophia Universität, 1955.

– *Européens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de mœurs (1585)*, trad. par X. de Castro, Préface de Claude Lévi-Strauss, Paris, Chandeigne, 2012.

Fernão GUERREIRO, *Relaçãm annal das cousas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas partes da India oriental*, Lisbonne, 1614.

Luís de GUZMÁN, *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compania de Jesus, para predicar el sancto Evangelio en la India Oriental y en los Reynos de la China y Iapon*, 2 vol, Alcalá, Gracian, 1601.

– *Historia de las Misiones que han hecho los religiosos de la Compañia de Jesús en la India oriental, en la China y Japon*, Bilbao, Administración de « el Mensajero del Corazón de Jesus », 1891 (première édition: 1601).

*Jesuit Letters from China (1583-84)*, ed. M. Howard Rienstra, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.

Nicolò LONGOBARDO, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, in Wenchao Li, *Annotations de cultu religioneque Sinensium*, éd. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 2002.

Ignace de LOYOLA, *Ecrits*, éd. dirigée par M Giuliani S. J., Paris, Desclée de Brouwer, collection Christus, 1991.

Giovanni Pietro MAFFEL, *Historiarum Indicarum libri XVI. Selectarum item ex India epistolarum eodem interprete libri IV*, Florence, P. Juncta, 1588.

*Monumenta sinica*, vol. I, (1546-1562), éd. John W. Witek S.J. et Joseph S. Sebes, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu (IHSI), 2002.

*Nuovi Avisi dell'Indie di Portogallo, ricevuti dalli Reverendi Padri della Compagnia di Giesú, tradotti dalla lingua Spagnuola nella Italiana*, Venetia, Michele Tramezzino, 1559.

*Nuovi Avisi dell'Indie di Portogallo (1551-1558), ricevuti dalli Reverendi Padri della Compagnia di Giesú, tradotti dalla lingua Spagnuola nella Italiana. Col privilegio del Sommo Pontefice, et dell'Illustrissimo Senato Veneto per XX anni*, Terza parte, Venetia, Michele Tramezzino, 1562.

*Nuovi Avisi dell'Indie di Portogallo (1551-1558), ricevuti dalli Reverendi Padri della Compagnia di Giesú, tradotti dalla lingua Spagnuola nella Italiana. Col privilegio del Sommo Pontefice, et dell'Illustrissimo Senato Veneto per XX anni*, Quarta parte, Venetia, Michele Tramezzino, 1565.

Galeote PEREIRA, « Alcune cose del paese della China sapute da certi Portughesi, che ivi furon fatti schiavi. E questo fu cavato da un trattato, che fece Galeotto Perera, gentil huomo persona di molto credito, il quale stette priggione nel sudetto luogo per alcuni anni », in *Nuovi Avisi dell'Indie di Portogallo (1551-1558)*, 4a Parte, Venetia, ed. Michele Tramezzino, 1565.

Michele RUGGIERI, *Atlante della Cina*, a cura di E. Lo Sardo, Roma, Libreria dello Stato, 1993.

Alvaro SEMEDO, *Relação de propagação de fé no regno da China e outros adjacentes*, Madrid, 1641.

– *Imperio de la China y cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañía de Jesus*, Madrid, 1642.

– *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, Paris, 1645.

Alessandro VALIGNANO, *Il Ceremoniale per I Missionari del Giappone; advertimentos et avisos acerca dos costumes e catangues de Japão*, ed. J.F. Schütte S.J., Roma, ed. di « Storia e Letteratura », 1946.

– *Sumario de las cosas de Japón (1583). Adiciones del Sumario de Japón (1592)*, ed. por J.L. Álvarez-Taladriz, *Monumenta Nipponica* (N°9), Tokyo, Sophia University, 1954.

– *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales, dividida en dos partes (1542-64)*, 1583, pubblicata da Joseph Wicki S.J., Roma, 1944.

– *Les Jésuites au Japon: Relation missionnaire (1583)*, trad. J. Bésineau, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

Saint François XAVIER / Alessandro VALIGNANO, *Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, Matriti: typis Augustini Avrial, vol. I, « Sancti Francisci Xaverii epistolas aliaque scripta complectens, quibus praemittitur ejus vita a P. Alexandro Valignano, S.J. ex India Romam missa », 1899-1900.

Saint François XAVIER, *Correspondance (1535-1552)*, trad. H. Didier, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Christus, 1987.

- *Epistolae S. francisci Xaverii Aliaque eius scripta*, tomus II (1549-1552), G. Schurhammer s.j. et I. Wicki s.j., Rome, Monumenta Historica Soc. Iesu, 1945.

## AUTRES SOURCES

### Manuscrits

- \*Miguel de LOARCA, *Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila en las del poniente año de 1575 con mandando e acuerdo de Guido de Lavazaris governador i Capitan General que a la sazón era en la Islas Philipinas*, Biblioteca Nacional de Madrid, RAH, ms. 3041 y ms. 2902, 1575.
- \*Martín de RADA, *Verdadera Relación de las cosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre china y del viaje que a el hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provincial que fue de la orden del glorioso Doctor de la yglesia San Agustin. que lo vio y anduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo*, Bibliothèque Nationale de Paris, Fonds espagnol, 325.9 (MF 13184), f. 15-30, 1575.

### Imprimés

- João de BARROS, *Terceira Decada da Asia*, Lisboa, J. de Barreira, 1563.
- *Décadas da Asia. Excerptos das quatro Décadas*, M. Gonçalves Viana, Porto, 1944.
- Fernão Lopez de CASTANHEDA, *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portuguezes*, Coimbra, 1551.
- *L'Histoire des Indes de Portugal, contenant comment l'Inde a esté descouuerte, par le commandement du Roy Emanuel, et la guerre que les capitaines Portugalois ont menee pour la conqueste dicelles, faict par Fernand Lopez de Castañeda*, Paris, Michel de Vascosan, 1553.
- Gaspar DA CRUZ, *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China*, Evora, 1569.
- Bernardino de ESCALANTE, *Discurso de la navegacion que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*, Sevilla, 1577.
- *Primera historia de China*, comentada y publicada por C. Sanz, Madrid, Victoriano Suarez, 1958.

Bernardino de ESCALANTE, Juan González de MENDOZA, Fernán MENDEZ PINTO, *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, ed. María José Vargas, Córdoba, Almazura, 2009.

Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil*, éd. F. Lestringant, Paris, Le Livre de Poche, « Bibliothèque classique », 1994.

*Letters from Portuguese captives in Canton, written in 1534 et 1536: with an introduction of portuguese intercourse with China in the first half of the sixteenth century*, ed. D. Ferguson, Bombay, Education Society's Steam Press, Byculla, 1902.

Juan González de MENDOZA, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, Roma, B. Grassi, 1585.

– *Histoire du Grand Royaume de la Chine*, Paris, éd. Jean Arnaud, 1606.

Michel de MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, éd. A. Thibaudet et M. Rat, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

Blaise PASCAL, *Les Provinciales*, éd. M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1987.

Galeote PEREIRA, Gaspar DA CRUZ, Martín de RADA, *South China in the Sixteenth Century*, ed. Charles R. Boxer London, Hakluyt Society, 1953.

PLATON, *La République*, éd. et trad. Robert Baccou, Paris, GF-Flammarion, 1966.

Marco POLO, *La description du monde*, Paris, Klincksieck, 1955.

Giovanni Battista RAMUSIO, *Delle Navigazioni et Viaggi*, Vol. I-III, Venetia, Stamperia de Giunti, 1550-1559.

Hierónimo ROMÁN, *Republica del Reyno de la China. Ordenada por Fray Hieronymo Roman frayle professo de la orden de San Agustin y su Choronista*, Madrid, 1595.

## LITTERATURE SECONDAIRE

Vito AVARELLO, *L'œuvre italienne de Matteo Ricci. Anatomie d'une rencontre chinoise*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

– « Per un'estetica dell'incontro: lingua e stile nel corpus italiano di Matteo Ricci », in *Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni*, a cura di F. Mignini, Quodlibet, Macerata, 2011, p. 149-174.

Zhimin BAI, *Les Voyageurs français en Chine aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, L'Harmattan, coll. « Recherches asiatiques », 2007.

Ford Lewis BATTLES, « God was accommodating Himself to Human Capacity », *Interpretation* 31, January 1977.

- Henri BERNARD-MAITRE, *Aux portes de la Chine. Les missionnaires du 16<sup>e</sup> siècle (1514-1588)*, Tientsin, Institut Hautes Études de Tientsin, 1933.
- *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, 2 vol., Tientsin, 1937.
  - « Le Père Alonso Sanchez et la lettre du P. Claude Acquaviva sur l'oraison (8 mai 1590) », in *Revue d'Ascétique et de mystique*, vol. 64, Toulouse, 1961, p. 451-469.
- Jacques BÉSINEAU, *Matteo Ricci: serviteur du Maître du Ciel*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- Johannes BETTRAY, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.J. in China*, Rome, Universitas Gregoriana, 1955.
- Bibliography of the Jesuit Mission in China (1580ca-1680ca)*, ed. Zürcher E./Standaert N./Dudink A., Leiden, Leiden University Press, 1991.
- Jean-François BILLETTER, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602)*, Genève, Droz, 1979.
- Adam BOHNET, « Matteo Ricci and Nicolas Trigault's Descriptions of the Literati of China », in *Quaderni d'italianistica*, Toronto, vol. XXI, n°2, September 2000, p. 77-92.
- Pier Giorgio BORBONE, « 1287. Philippe le Bel accueille le moine ouïghour Rabban Bar Sauma », in *L'Exploration du monde. Une autre histoire des Grandes Découvertes*, dir. par Romain Bertrand, Paris, Seuil, 2019, p. 70-74.
- Charles R. BOXER, « Three Historians of Portuguese Asia (Barros, Couto and Boccardo) », in *Boletim do Instituto Português de Hongkong*, 1948.
- « A Portuguese Account of South China in 1549-1552 », Rome, *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)*, vol. XXII, 1953, p. 57-92.
  - *The Church Militant and Iberian expansion, 1440-1770*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1978.
- Liam M. BROCKNEY, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge (Massachusetts) / London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Timothy BROOK, *The Confusions of Pleasure. Commerce and Culture in Ming China*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- « Rethinking syncretism », in *Journal of Chinese Religions*, automne 1993, n°21, p. 13-44.
  - *La Carte perdue de John Selden. Sur la route des épices en mer de Chine*, Paris, Payot, 2015.
  - *Le Léopard de Kubilai Khan*, trad. Odile Demange, Payot, Paris, 2019.

- Joseph BRUCKER, « Notes sur une carte supposée du P. Ricci », in *Atti e Memorie del convegno di Geografi-Orientalisti tenuto in Macerata nel settembre de 1910*, Macerata, 1911.
- Peter BURKE, *Cultural Hybridity*, Cambridge, Polity Press, 2009.
- Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, ed. N. Standaert and A. Dudink, 12 vol., Taipei: Ricci Institute, 2002.
- Circulation des savoirs et missions d'évangélisation (xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles)*, éd. Ch. de Castelnau, A. Maldavsky et M.L. Copete, Madrid, Casa de Velásquez / EHESS, 2011.
- Luke CLOSSEY, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, New York, Cambridge University Press, 2008.
- Armando CORTESÃO, *The Suma Oriental of Tomé Pires and the Book of Francisco Rodrigues*, Hakluyt Society, Ser. II, vol. 89-90, Londres, 1944.
- Vincent CRONIN, *The Wise Man from the West. Matteo Ricci and his Mission to China*, London, R. Hart-Davis, 1955.
- Matteo Ricci, *le Sage venu de l'Occident*, trad. Jane Fillon, Paris, Albin Michel, 2010 (1957).
- François de DAINVILLE, *La géographie des humanistes*, Genève, Slatkine Reprints, 1969 (1940).
- François de DAINVILLE, Marie-Madelaine COMPERE, *L'Education des jésuites (xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle)*, Paris, éd. de Minuit, 1978.
- Joseph DEHERGNE, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma / Paris, Bibliotheca Instituti Historici S.I, vol. XXXVII, 1973.
- Annick DELFOSSE, « La Correspondance jésuite : communication, union et mémoire. Les enjeux de la Formula scribendi », in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Université Catholique de Louvain, 2009.
- Hugues DIDIER, *Les Portugais au Tibet*, Chandeigne, Paris, 1996.
- *Fantômes d'Islam et de Chine. Le voyage de Bento de Gois s.j. (1607-1609)*, Paris, Chandeigne, 2003.
- Franco DI GIORGIO, « L'atteggiamento di Matteo Ricci nei confronti del taoismo », in *Mondo Cinese. Rivista di Studi sulla Cina contemporanea*, vol. 51, 1985, p. 27-38.
- Paul DREYFUS, *Matteo Ricci : le jésuite qui voulait convertir la Chine*, Paris, éd. du Jubilé, 2004.
- Étienne DUCORNET, *Matteo Ricci, le lettré d'Occident*, Ouvrage publié avec le concours du Conseil de l'Université de Fribourg, Collection « Petits Cerf Histoire », 1992.
- George H. DUNNE, *Generation of Giants. The story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*, London, Burns and Oates, 1962.



– *Chinois avec les Chinois. Le Père Ricci et ses compagnons jésuites dans la Chine du 17<sup>e</sup> siècle*, trad. G. Serve, Paris, éd. du Centurion, 1964.

Jean-Pierre DUTEIL, *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine*, éd. Arguments, Paris, 1994.

René ETIEMBLE, *Les Jésuites en Chine (1552-1773). La querelle des rites*, Paris, Julliard, 1966.

– *L'Europe chinoise*, vol. I, « De l'Empire romain à Leibniz », Paris, Gallimard, 1988.

Pierre-Antoine FABRE, « Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs Indipetae (1580-1605) », in *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*, École française de Rome, 2007, p. 71-88.

Luca FEZZI, « Osservazioni sul De Christiana Expeditione apud Sinas Suscepta ab Societate Iesu di Nicolas Trigault », in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Torino, 1999, p. 541-566.

Dolores FLOCH, « Biografía de Fray Martín de Rada », in *Revista Huarte de San Juan*, Actas del Congreso Internacional « Relaciones entre España y China (1575-2005) ¿Sin pasado? ¿Con futuro? », Universidad pública de Navarra, Número 15, 2008.

Theodore N. FOSS, « Nicholas Trigault, S.J. – Amanuensis or Propagandist? The Rôle of the Editor of Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina », in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J. in China (September 11-16)*, éd. Lo Kuang, Taipei, 1983, p. 1-94.

Markus FRIEDRICH, « Circulating and compiling the Litterae Annuae. Towards a History of the Jesuit System of Communication », in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Rome, vol. 77, 2008, p. 3-40.

Jacques GERNET, « la politique de conversion de Matteo Ricci en Chine », in *Archives des sciences sociales de religions*, n° 36, 1973, p. 71-89.

– « Sur les différentes versions du premier catéchisme en Chinois de 1584 », *Studia Sino Mongolica, Festschrift für Herbert Franke*, 1979.

– *Chine et christianisme. Action et Réaction*, Paris, Gallimard, nrf, 1982.

– « Della Entrata della Compagnia di Gesù e Cristianità nella Cina de Matteo Ricci (1609) et les remaniements de sa traduction latine (1615) », in *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus*, Paris, vol. 147, 2003, p. 61-84.

*I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, ed. P. Broggio – F. Cantú – P.-A. Fabre – A. Romano, Brescia, Morcelliana, 2007.



Carlo GINZBURG, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, trad. Jean-Pierre Bardos, Paris, Seuil / Gallimard, 2003.

- « Ancora sui riti cinesi: documenti vecchi e nuovi », Convegno « Storia e archivi dell'Inquisizione », Roma, Accademia dei Lincei, 21-23 febbraio 2008.

Pascale GIRARD, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne*, Paris et Lisbonne, CC C. Gulbenkian et CNCDP, 2000.

- « Les descriptions qui fâchent. La relation du jésuite Adriano de las Cortes en Chine (1626) et le déni de la Compagnie », in *L'Empire portugais face aux autres empires, xv<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècles*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2008.

Serge GRUZINSKI, *Les Quatre Parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004.

- *Quelle heure est-il là-bas*, Paris, Seuil, 2008.
- *L'Aigle et le Dragon*, Paris, Fayard, 2012.

George L. HARRIS, *The mission of Matteo Ricci, S.J. A case study of an effort at guided culture change in China in the sixteenth century*, in *Monumenta serica*, 25, 1966, p. 1-168.

*Histoire d'un voyage en la terre du Brésil. Journées d'étude (10 et 11 décembre 1999)*, éd. F. Argod-Dutard, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2000.

Grégoire HOLTZ, « Le style nu des récits de voyage », in Michel Jourde et Jean-Charles Monferran (éd.), *Le Lexique métalittéraire français (xv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz, 2006, p. 165-185.

Ana Carolina HOSNE, *The Mission to China and Peru, 1570-1610*, New York, Routledge, 2013.

Ronnie Po-Chia HSIA, « Dreams and Conversions: a Comparative Analysis of Catholic and Buddhist Dreams in Ming and Qhing China: Part I », in *Journal of Religious History*, vol. 29, n°3, octobre 2005, p. 223-240.

- *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci (1552-1610)*, Oxford University Press, 2010 (Reprinted with corrections 2012).

Clotilde JACQUELARD, « Un jardin sous le ciel: la Chine d'après les voyageurs espagnols de la fin du xvi<sup>e</sup> siècle », in A-M Brenot et B. Cottret, *Le Jardin: Figures et métamorphoses*, Dijon, Éd. universitaires de Dijon, 2005.

Lionel M. JENSEN, *Manufacturing Confucianism. Chinese Traditions and Universal Civilization*, Duke University Press, Durham-Londres, 1997.

- L'Exploration du monde. Une autre histoire des Grandes Découvertes*, dir. par Romain Bertrand, Paris, Seuil, 2019.
- Jean-Claude LABORIE, *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme. Une correspondance missionnaire au XVI<sup>e</sup> siècle: la lettre jésuite du Brésil (1549-1568)*, Paris, Champion, 2003.
- Donald F. LACH, *Asia in the making of Europe*, vol. II, « The Century of Discovery », University of Chicago Press, 1965.
- Jean LACOUTURE, *Jésuites. Une multibiographie*, 2 vol., Paris, Éditions du Seuil, Points, 1991.
- Edmond LAMALLE, « La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616) », in *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)*, Roma, vol. IX, 1940, p. 49-120.
- Frank LESTRINGANT, *Le Huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion (1555-1589)*, Genève, Droz, 2004 (1990).
- *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 1991.
  - « L'antipathie entre les peuples (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles), de Luis Frois à Antoine Galland », in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, Paris, Belles Lettres, 2002, vol. 54, p. 175-192.
- Claude LEVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, collection « Terre humaine » / Poche, 1955.
- Shewen LI, « les deux voyages de Matteo Ricci à Pékin », in *La Chine des Ming et de Matteo Ricci (1552-1610)*, éd. Isabelle Landry-Deron, Paris, Éditions du Cerf, 2013.
- Augusto LUCA, *Alessandro Valignano. Le missione como dialogo con i popoli e le culture*, Bologna, ed. missionaria italiana, 2005.
- Le Marche e L'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci. Compendium Actorum Pekinensium*, ed. francesco D'Arelli, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma, 1998.
- David E. MUNGELLO, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Synology*, University of Hawaii Press, 1989.
- Joseph NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, « Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth » (vol. III), Cambridge University Press, 1959.
- M. OLLÉ, *La Invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden, Harrassovitz Verlag, 2000.
- *La empresa de China. De la Armada invencible al Galeón de Manilla*, Barcelona, El Acanalado, 2002.

- « 300 años de relaciones (y percepciones) entre España y China », in *Revista Huarte de San Juan*, Actas del Congreso Internacional « Relaciones entre España y China (1575-2005) ¿Sin pasado? ¿Con futuro? », Número 15, Universidad pública de Navarra, 2008.

Paul PELLIIOT, *Le juif Ngai, informateur du P. Mathiew Ricci*, in « T'oung Pao », 20, 1921, p. 32-39.

Louis PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Nendeln, Kraus Reprint, 1971 (1932).

László POLGAR, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus*, Roma, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 1991.

Margherita REDEALLI, *Il Mappamondo con la Cina al centro. Fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S.J.*, Pisa, Edizioni ETS, 2007.

*Une rencontre de l'Occident et de la Chine: Matteo Ricci. Colloque public en l'honneur du 4<sup>e</sup> Centenaire de l'arrivée en Chine du Père Ricci*, organisé par les Facultés de Philosophie et de Théologie de la Compagnie de Jésus à Paris et l'Institut Ricci de Paris, 5-6 novembre 1982, Paris, Centre Sèvres, 1983.

*Matteo Ricci, un jésuite en Chine. Les savoirs en partage au xvii<sup>e</sup> siècle*, éd. M. Masson, Facultés jésuites de Paris, 2010.

Gaetano RICCIARDOLO, *Oriente e Occidente negli scitti di Matteo Ricci*, Napoli, Chirico, 2003.

- « Matteo Ricci e la lingua italiana », in *Mondo cinese*, n°77, Milan, Feltrinelli, 1992, p. 25-37.

*The Rites Controversies in the Early Modern World*, dir. par Ines G. Županov et Pierre-Antoine Fabre, Leiden/Boston, Brill, 2018.

Antonella ROMANO, *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 2016.

- « Les Jésuites entre apostolat missionnaire et activité scientifique », in *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)*, vol. 74, Roma, 2005.

Joan-Pau RUBIÉS, « New Worlds and Renaissance Ethnology », in *History and Anthropology*, 6 (2), 1993, p. 157-197.

- *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

- « The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: between Idolatry and Civilisation », in *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)*, 74 (147), Rome, 2005, p. 237-280.

- Paul A. RULE, *Jesuit and Confucian? Chinese religion in the Journals of Matteo Ricci S.I., 1583-1610*, in *Journal of Religious History*, 5 (1968-1969), p. 105-124.
- *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney, 1986.
- Georg SCHURHAMMER, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des hl. Franz Xaver*, Leipzig, Verlag Asia Major, 1932.
- Joseph Franz SCHÜTTE, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1951.
- Joseph SEBES, « The Precursors of Ricci », in *East meets West, The Jesuits in China 1582-1774*, Loyola University, Chicago, 1982, p. 19-61.
- Joseph SHIH, *Le Père Ruggieri et le problème de l'évangélisation de la Chine*, Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Missiologica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae, 1964.
- Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, Oscar Stephens – Paris, Alphonse Picard, 12 vol., 1890-1932.
- Christopher A. SPALATIN, « Matteo Ricci's Use of Epictetus "Encheiridion" », Rome, Gregorianum, vol. 56, 1975, p. 551-557.
- Jonathan D. SPENCE, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Viking Press, 1984.
- *Le Palais de mémoire de Matteo Ricci*, trad. Martine Leroy-Battistelli, Paris, Payot, 1986.
  - *La Chine imaginaire : la Chine vue par les Occidentaux, de Marco Polo à nos jours*, Montréal, Presses universitaires de Montréal, 2001.
- Nicolas STANDAERT, *L'« autre » dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Bruxelles, éd. Lessius, 2003.
- « Le rôle de l'autre dans l'expérience missionnaire à partir de la Chine: l'identité jésuite façonnée par les Chinois », in *Tradition jésuite: enseignement, spiritualité, mission*, éd. E. Ganty, M. Hermans et P. Sauvage, Presses universitaires de Namur-Bruxelles, Lessius, 2002, p. 115-137.
  - « The transmission of Renaissance culture in seventeenth-century China », *Renaissance Studies*, vol. 17, n° 3, 2003, p. 367-391.
- Frédéric TINGUELY, *La Lecture complice. Culture libertine et geste critique*, Genève, Droz, 2016.
- « Le monde multipolaire des missionnaires jésuites », in *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève (28-29 septembre*

2006), éd. F. Tinguely, Genève, Droz, « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 2008.

- « Stratégie missionnaire et casuistique. Le sens du relatif dans la culture jésuite (xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècle) », in *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, éd. G. Poirier, M.-Ch. Gomez-Géraud et F. Paré, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2011.

Tzvetan TODOROV, *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

- *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.

Hubert VERHAEREN, *Catalogue de la Bibliothèque du Pét'ang*, Imprimerie des Lazaristes, Pékin, 1949.

Frédéric WANG, « Matteo Ricci et les lettrés de Nankin » in *La Chine des Ming et de Matteo Ricci (1552-1610). Le premier dialogue des savoirs avec l'Europe*, éd. établie par Isabelle Landry-Deron, Paris, cerf, Institut Ricci, 2013, p. 29-42.

Ines G. ŽUPANOV, « Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du 17<sup>e</sup> siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne », in *Annales HSS*, 6, 1996, p. 1201-1223.

- *Disputed Missions: Jesuit Experiment and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, New Dehli, Oxford University Press, 1999.

Erik ZÜRCHER, *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*, Paris, Julliard, 1990.

- « Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative », in *The Chinese Rites Controversy: its History and Meaning*, ed. David E. Mungello, Nettetal, 1994, p. 31-36.

## INDEX NOMINUM ET LOCORUM

*Les lieux des références bibliographiques ne sont pas répertoriés.*

- Abélard: 231 n. 73  
Acapulco: 334, 354, 370, 433, 437  
Acosta, José de (S.J.): 29, 340 n. 12, 366, 370-376, 437  
Acquaviva, Claudio (S.J.): 137 n. 44, 145, 146, 156 n. 67, 175, 184 n. 12, 191 n. 25, 255 n. 14, 257-259, 263-275, 294 n. 70, 305 n. 94, 333 n. 4, 337, 340, 344 n. 17, 354-356, 376 n. 72, 386 n. 102, 390, 407, 437, 438, 441, 442  
Aden: 38  
Agra: 329 n. 1, 440  
Akbar: 175, 329  
Albanais: 114, 115 n. 15, 171  
Albuquerque, Agustín de: 73  
Albuquerque, Afonso de: 11, 38, 425  
Alcáçova, Simão de: 428  
Alfaro, Pedro de: 120 n. 18, 434  
Allah: 185 n. 14  
Allemagne: 265 n. 29, 404, 409  
Almeida, Antonio (de) (S.J.): 238, 239 n. 85, 264, 293-295  
Alvares do Oriente: 97 n. 120  
Alvarez, João (S.J.): 31, 255-257  
Álvarez-Taladriz, José Luis: 16 n. 9, 133 n. 39, 144 n. 51, 145 n. 53, 163 n. 75  
Amboine: 104, 105 n. 1  
Ambroise: 244 n. 96  
Amérique: 22, 82, 249 n. 2  
Andrade, Fernão Peres de: 39, 41 n. 21, 426  
Andrade, Simão de: 426, 427  
Anvers: 137 n. 44, 139, 422  
Aristote: 153 n. 64, 244 n. 96, 356  
Asie: 22, 37, 38, 43, 47, 249 n. 2, 426  
Asie du Sud-Est: 38 n. 13, 201 n. 36, Augsburg (Augsburg): 407, 442  
Augustin (saint): 14, 101, 228 n. 69, 244 n. 96  
Avarello, Vito: 23, 32 n. 5, 52 n. 39, 92 n. 115, 156 n. 67, 169 n. 83, 185 n. 115, 187 n. 17, 191 n. 25, 215 n. 49, 343 n. 16, 379  
Avignon: 408  
Bai, Zhimin: 36 n. 9  
Bâle: 265 n. 29  
Bamberg (évêque de): 409  
Bar Sauma, Rabban: 11 n. 3  
Barbosa, Duarte: 40-42, 50, 426  
Barreto, Melchior Nunhes (S.J.): 44, 46, 47, 53 n. 40, 85-88, 95, 103, 108-132, 147 n. 56, 148 n. 57, 159-163, 169, 171, 278 n. 45, 431, 432, 433  
Barros, João de: 35, 37 n. 12, 41, 42, 46 n. 31, 47, 50, 52 n. 39, 53 n. 40, 61, 67, 68, 74, 80, 88 n. 108, 96 n. 119, 97, 107 n. 5, 174 n. 2, 397 n. 125, 432  
Barthélémy, saint: 214-216  
Bartoli, Daniello (S.J.): 249, 250 n. 4, 330, 377-385  
Battles, Ford Lewis: 14 n. 7  
Bavière: 409  
Belgique: 409  
Bellarmin, Robert (S.J.): 265  
Belmonte (collège jésuite): 341 n. 14  
Benoît XIV: 234 n. 78  
Bernard (-Maître), Henri (S.J.): 340 n. 12, 390 n. 113, 120 n. 19, 137

- n. 44, 138 n. 44, 167 n. 81, 174 n. 3, 228 n. 68
- Bésineau, Jacques (S.J.): 145 n. 53, 146 n. 56, 223 n. 62, 247 n. 101, 400
- Betray, Johannes: 15 n. 8
- Billeter, Jean-François: 320 n. 119
- Bohnet, Adam: 379
- Boniface VIII: 231 n. 73
- Borbone, Pier Giorgio: 11 n. 3
- Bordeaux: 11 n. 3, 326, 409, 441
- Bouddha: 216, 217, 323, 397 n. 125
- Boxer, Charles R.: 40 n. 15, 41 n. 21, 45 n. 27-28, 46 n. 29, 62 n. 57, 63 n. 59, 67 n. 67, 73 n. 79, 79 n. 89-91, 110 n. 10, 339 n. 11
- Boyer, Alain-Michel: 70 n. 73
- Bozzola, Sergio: 350 n. 29
- Braga (archevêque de): 409
- Bragança, Teotónio de: 166
- Brockney, Liam M.: 19-20, 379 n. 86,
- Brook, Timothy: 11 n. 4, 38 n. 13, 200 n. 36, 320 n. 119
- Bru, Vincent: 14 n. 7
- Brucker, Joseph: 342 n. 16
- Burke, Peter: 19, 184
- Cabral, Francisco (S.J.): 147 n. 56, 255 n. 14, 345, 347, 386 n. 101
- Cabral, Pedro Alvares: 38
- Calicut: 38, 425
- Calvin: 14, 265 n. 29
- Calvo, Vasco: 40, 41 n. 19, 42 n. 23, 46 n. 31, 62 n. 55, 73-74, 80, 95, 127, 339 n. 11, 427, 428
- Canisius, Pierre (S.J.): 265 n. 29
- Cantelli, Giacomo: 423
- Canton: 12, 39, 42, 44, 67, 74, 86 n. 103, 89, 104, 108, 111, 117, 118, 120 n. 18-19, 130, 132, 167, 205, 297, 299, 300 n. 85, 302, 308, 338, 343 n. 17, 345, 426-427, 430-431, 433-436
- Cardon, Horatio: 405
- Carletti, Francesco: 330, 331 n. 2, 439
- Carpin, Jean du Plan: 36
- Carvalho, Valentim (S.J.): 386 n. 102, 407
- Casa da India: 37, 41, 47, 61, 121, 252
- Castanheda, Fernão Lopez de: 37 n. 12, 41-42, 47, 430
- Cathay: 38, 205-206, 329 n. 1
- Cattaneo, Lazzaro (S.J.): 280, 314, 331 n. 2, 388 n. 109
- Célèbes: 104
- Chaves, Manuel de: 110 n. 10
- Chen Rui: 135 n. 42
- Chengdu: 215
- Chirino, Pedro (S.J.): 324 n. 123, 336
- Chu Wan (Chu Wang): 79, 121
- Cicéron: 244 n. 96, 356
- Cité impériale: 161, 251, 272, 310, 385 n. 100, 403
- Clavius, Christophe (S.J.): 350, 440
- Clément VIII: 272 n. 37
- Clément XI: 10 n. 1
- Clossey, Luke: 79 n. 89, 379 n. 86, 404, 405 n. 144, 408-409
- Cochin: 40 n. 17, 107 n. 4, 145, 174 n. 3, 435, 436
- Cochinchine: 282 n. 49
- Coelho, Gaspar (S.J.): 370 n. 63
- Coimbra: 44, 52 n. 39, 174 n. 3, 409, 430, 433
- Colín, Francisco (S.J.): 324 n. 123, 336, 338, 342 n. 16, 348,
- Collège Romain: 261, 346, 350, 351
- Concile de Trente: 231 n. 73
- Conde de Coruña: 41
- Confucius: 13, 93, 220-221, 226, 233, 242, 243, 247 n. 104, 274, 315-325, 332, 333 n. 3, 356, 360 n. 49, 379 n. 80, 382-384, 389, 391, 393, 414
- Corradini, Pietro: 23 n. 21, 24 n. 23, 31 n. 1, 32 n. 4, 52 n. 38, 174 n. 3, 298 n. 79, 319 n. 118, 350 n. 29, 380 n. 89,
- Corsali, Andrea: 40, 97, 426
- Cortés, Hernán: 339 n. 11
- Cortesão, Armando: 40 n. 15
- Costa, Girolamo (S.J.): 245, 246 n. 100, 260,
- Coton, Pierre (S.J.): 409
- Coulon, Louis: 249 n. 1
- Cronin, Vincent: 182 n. 11, 228 n. 68



- Cummins, James S.: 228 n. 68  
 Cyprien: 244 n. 96
- D'Elia, Pasquale (S.J.): 23 n. 21, 52  
 n. 38, 55, 56 n. 45, 132 n. 35-36,  
 216 n. 51-52, 219 n. 57, 229 n. 71,  
 232 n. 76, 235, 273 n. 38, 274 n. 42,  
 342 n. 16, 380 n. 87, 384 n. 98, 388  
 n. 109
- Da Costa, Cristóbal (S.J.): 132, 434
- Da Cruz, Gaspar: 35, 45, 50, 52 n. 39,  
 68 n. 67, 74-77, 80, 85 n. 98, 86-88,  
 96 n. 119, 97-98, 113 n. 12, 122, 154  
 n. 65, 397 n. 125, 431, 433
- Da Empoli, Giovanni: 40, 426
- Daoshi (adeptes de Lao-Tseu): 218
- Daren, Xu: 306
- De Monte, Juan Bautista (S.J.): 132,  
 432
- De Petris, Francesco (S.J.): 302
- De Pure, Michel (abbé): 173 n. 2
- De Sande, Duarte (S.J.): 42, 264, 265  
 n. 28, 293, 294 n. 70, 299, 301,
- De Sande, Francisco: 364
- De Souza Filho, José A.: 189 n. 22
- De Ursis, Sabatino (S.J.): 239 n. 86,  
 388,
- Dehergne, Joseph (S.J.): 92 n. 115, 134  
 n. 40, 138
- Dekkan: 216
- Delfosse, Annick: 258 n. 16, 333 n. 4
- Dias, Manuel (S.J.): 386 n. 102
- Didier, Hugues: 105 n. 1-2, 107 n. 4,  
 108 n. 6, 329 n. 1
- Do Couto, Diogo: 97 n. 120
- Donglin: 225 n. 66, 319
- Dreyfus, Paul: 135
- Du Halde, Jean-Baptiste (S.J.): 250
- Du Jarric, Pierre (S.J.): 35, 66-67, 69,  
 139, 277-282, 286, 287 n. 58, 292-  
 297, 308-309, 325-327, 330, 397  
 n. 125, 413, 441
- Dudink, Ad: 265 n. 27
- Dunne, George H.: 228 n. 68, 379  
 n. 86
- Durán, Diego: 175
- Duteil, Jean-Pierre: 120 n. 18, 135, 171  
 n. 88, 215 n. 49, 219 n. 57, 380, 391  
 n. 116
- Empire ottoman: 34
- Epictète: 244
- Escalante, Bernardino de: 35, 41, 50,  
 53 n. 40, 57-58, 67-69, 72 n. 77,  
 73-88, 96-98, 101 n. 125, 435,
- Espagne: 29, 48, 49, 50, 63 n. 59, 72,  
 78, 146 n. 55, 278, 279, 281, 329,  
 334, 338-339, 341-343, 348, 363-  
 365, 370, 371, 376 n. 72, 404 n. 143,  
 408-409, 413, 437, 438
- Etiemble, René: 247, 332 n. 3,
- Euclide: 13, 195, 251 n. 6, 350, 440
- Evora: 45, 166, 409, 433,
- Faria i Sousa, Manuel de: 249 n. 1
- Fabre, Pierre-Antoine: 173 n. 1, 337  
 n. 7, 340 n. 12-13,
- Ferdinand II de Habsbourg: 409
- Ferguson, Donald: 39 n. 14, 40 n. 15,  
 41 n. 19, 62 n. 55, 75 n. 82, 86  
 n. 103
- Fernandez, Gonçalvo (S.J.): 241 n. 89
- Fernandez de Buendia, Ioseph: 336  
 n. 5
- Ferreira, Gaspar (S.J.): 388
- Fezzi, Luca: 379, 393-394, 407 n. 149
- Floch, Dolores: 63 n. 59
- Florence: 40 n. 17, 173 n. 2, 408, 426
- Foss, Theodore N.: 135, 379, 388, 392,  
 410
- Fortunées (îles): 352
- Fou-Kien (province): 45, 63 n. 59, 68,  
 73 n. 78, 78 n. 86, 79 n. 90, 88, 121,  
 206, 339 n. 11, 343 n. 17, 434, 436
- France: 11 n. 3, 189 n. 21, 404 n. 143,  
 409
- François (pape): 10 n. 2
- François Xavier (saint): 16, 26, 28,  
 43-45, 47, 56, 63 n. 58, 101 n. 125,  
 102, 103-111, 114, 119, 122, 127,  
 128 n. 30, 130-132, 134, 139, 149,  
 152, 180 n. 9, 182, 329 n. 1, 366,  
 397 n. 128, 404 n. 143, 421, 428-430

- Fribourg (Suisse): 408  
 Friedrich, Markus: 334 n. 4  
 Frois, Luis (S.J.): 132, 147 n. 56, 148-149, 165 n. 78, 187, 431, 432  
 Fu Yi: 216 n. 51  
 Fuligatti, Giulio (S.J.): 261, 262 n. 24, 349, 350-354, 359 n. 47
- Gago, Baltasar (S.J.): 132, 432  
 Gama, Vasco de: 11, 38, 425  
 Gange: 215  
 Garasse, François (S.J.): 149-150  
 Gênes: 40 n. 16, 271  
 Genève: 265 n. 29, 408  
 Gernet, Jacques: 17 n. 12, 18, 169-171, 184, 215 n. 49, 225, 228 n. 68, 244 n. 98, 247, 258 n. 18, 265 n. 28, 320 n. 119, 322, 379, 386 n. 102, 393, 394, 402-403  
 Gerreiro, Fernão (S.J.): 277 n. 44, 327, 330, 413, 440, 441  
 Ginzburg, Carlo: 223 n. 61  
 Girard, Pascale: 17 n. 15, 46 n. 31, 69 n. 72, 228 n. 68, 265 n. 28, 389, 406 n. 146  
 Girone: 408  
 Glaucon: 359  
 Goa: 31, 38, 44-46, 108, 111, 112, 121, 122, 123, 130, 134, 148 n. 57, 156 n. 67, 166, 167, 175 n. 5, 176 n. 6, 180 n. 9, 216 n. 52, 262, 334, 425, 428, 430, 431, 432, 434, 435  
 Góis, Bento de (S.J.): 329 n. 1, 440  
 Grande Muraille: 61, 88 n. 108, 392 n. 118  
 Grégoire XIII: 48, 434, 437  
 Grégoire XIV: 272 n. 37  
 Grouchy, Nicolas de: 37 n. 12  
 Gruzinski, Serge: 11 n. 5, 19, 38 n. 13, 40 n. 16, 339 n. 11, 376 n. 72  
 Guangdong (province): 45 n. 27, 88, 120 n. 18, 135 n. 42, 136, 170, 172, 173, 206, 288, 306, 337, 343 n. 17  
 Guangqi, Xu (Paul): 419, 440  
 Guangxi (province): 135 n. 42, 288, 298, 299, 300, 306  
 Guangzhou: 343 n. 17
- Guilin: 298  
 Guillaume V: 409  
 Guzmán, Luis de (S.J.): 35, 277-281, 286-287, 292-293, 297, 327, 330, 331, 341, 397 n. 125, 413, 439
- Haifeng: 343 n. 17  
 Hainan (île): 54-55, 392 n. 118, 432, 436  
 Han (dynastie): 216 n. 51  
 Hindoustan: 215  
 Holtz, Grégoire: 189 n. 21  
 Hongwu (empereur): 224 n. 63  
 Hosne, Ana Carolina: 274 n. 40  
 Huizhou: 343 n. 17
- Inde(s): 26, 36, 37, 38, 41, 66 n. 64, 70 n. 73, 101 n. 125, 108-112, 132, 133 n. 39, 139 n. 47, 145, 173, 174, 177, 215-217, 241 n. 89, 258, 262, 265, 268 n. 34, 273 n. 38, 277, 278, 279 n. 46, 280, 291, 329, 353, 394, 395, 397 n. 125, 425, 431, 434, 436, 437, 440, 441  
 Indonésie (archipel indonésien): 38 n. 13, 104  
 Indus (fleuve): 215  
 Ingolstadt: 409  
 Innocent IX: 272 n. 37  
 Innocent X: 333 n. 3  
 Islam: 10, 104, 115 n. 15, 329 n. 1  
 Italie: 61 n. 51, 363 n. 54, 404 n. 143, 409, 438
- Jacquelard, Clotilde: 82, n. 94  
 Japon: 16, 43, 44, 106-109, 129, 131-134, 138, 139, 141-151, 164, 167, 169, 170, 174, 212, 220 n. 58, 246, 280 n. 47, 337 n. 7, 340 n. 13, 341 n. 15, 370 n. 63, 386, 407, 429-432, 435-441  
 Japonais: 43, 106-109, 131, 140-150, 157, 164, 165, 372 n. 67, 329  
 Javier, Jerónimo (S.J.): 329 n. 1  
 Jensen, Lionel M.: 221 n. 60  
 Jérusalem: 312

- Jiangxi: 310  
 Jiezhai, Liu: 307  
 Jud, Leo: 265 n. 29
- K'ang-Hsi (empereur): 10 n. 1, 223 n. 61, 251 n. 6  
 Kaifeng: 106 n. 3  
 Kentang, Wang: 322 n. 121  
 Kircher, Athanasius (S.J.): 59 n. 50, 419  
 Kuang, Lo: 379 n. 81  
 Kubilai Khan: 11 n. 4, 36 n. 9
- La Mothe le Vayer: 231 n. 73, 252 n. 7  
 La Storta: 311-312  
 Laborie, Jean-Claude: 333 n. 4  
 Lach, Donald F.: 11 n. 5, 40 n. 15, 50 n. 36, 61 n. 53, 63 n. 59, 69, 74 n. 80, 96, 97 n. 119, 135  
 Lacouture, Jean: 135, 137 n. 44, 228 n. 69,  
 Laínez, Diego (S.J.): 111-112, 311, 333 n. 4  
 Lamalle, Edmond (S.J.): 379, 404-405, 407, 409 n. 153  
 Laojun: 219 n. 57  
 Lao-Tseu: 218-219  
 Las Cortes, Adriano de (S.J.): 46 n. 31  
 Latour, Bruno: 334 n. 4  
 Le Gobien, Charles (S.J.): 250 n. 4  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm: 96, 252 n. 7, 391 n. 116  
 Léon X: 41 n. 21, 346, 425  
 Leopold de Toscane (Grand Duc): 331 n. 2  
 Léry, Jean de: 70, 188 n. 21, 189 n. 22  
 Lestringant, Frank: 189 n. 21  
 Lévi-Strauss, Claude: 71, 148 n. 57  
 Li Zhi: 320  
 Li Zhizao (Léon): 106 n. 3  
 Li, Shewen: 135 n. 42  
 Lima: 370  
 Lisbonne: 19, 41 n. 21, 45 n. 28, 52 n. 39, 96, 112, 271, 334, 408, 410, 425, 426, 432, 435, 440, 441  
 Lo Sardo, Eugenio: 61 n. 53, 69  
 Loarca, Miguel de: 50, 434
- Lombardie: 363 n. 54  
 Longobardo, Nicolò: 29, 56, 185 n. 15, 231 n. 72, 248, 271, 303, 325, 384, 385-391, 393, 397 n. 125, 406-407, 410, 413, 414, 441  
 Loyola, Ignace de (saint Ignace): 28, 92 n. 115, 109, 110, 111, 117, 130, 131, 177, 178, 187 n. 17, 191 n. 25, 249 n. 2, 258 n. 16, 311, 312 n. 106, 313, 333 n. 4, 431, 436  
 Luca, Augusto: 133 n. 37  
 Lucena, João de: 97 n. 120  
 Luo Mingjian (Ruggieri): 265  
 Luther, Martin: 265 n. 29  
 Lyon: 249 n. 1, 408, 409
- Macao: 12, 25, 26, 44, 51 n. 37, 57, 62, 102, 111, 120, 130, 132, 133, 134 n. 40, 135, 136, 142, 145, 147 n. 56, 148 n. 57, 156, 163 n. 75, 167, 172, 178-181, 206, 223 n. 62, 239 n. 84, 267 n. 32, 271, 272, 289, 299, 302, 307, 308, 310, 330, 331 n. 2, 340, 342 n. 16, 343, 344-348, 352-355, 363 n. 53, 365, 370 n. 63, 371 n. 64, 373, 374, 386 n. 110-102, 388, 392, 406 n. 147, 407, 413, 423, 431-441  
 Macerata: 342 n. 16, 346, 350 n. 31, 430,  
 Madrid: 96, 134 n. 40, 139, 249 n. 1, 271, 334, 339, 340 n. 12, 346, 347 n. 22, 376 n. 72, 408,  
 Maffei, Giovanni-Pietro (S.J.): 103, 149, 173-175, 179, 353  
 Magalhães, Gabriel (S.J.): 59 n. 50  
 Magellan, Fernand de: 40, 41, 336, 427  
 Malabar(s) (Malabares): 105, 241, 394  
 Malacca: 11, 12, 25, 38, 39, 104, 109, 111, 112, 130, 271, 425, 426, 429, 431  
 Mandeville, Jean de: 36  
 Manille: 25, 62, 79 n. 90, 175, 332 n. 3, 334, 336, 345, 354, 433, 437  
 Manuel I: 38, 41 n. 21, 425  
 Mar Jacob: 105

- Marín, Jerónimo (Hierónimo): 49, 80, 278 n. 45, 434  
 Martin (néophyte): 300-301  
 Martini, Martino (S.J.): 59 n. 50, 249 n. 3  
 Martins, Pedro (S.J.): 145 n. 54  
 Martyr, Justin: 231 n. 73  
 Mateos, Francisco: 371 n. 64  
 Maures: 105, 373  
 Maximilien (duc): 409  
 Méditerranée: 10  
 Menciús: 226  
 Mendes Pinto, Fernão: 97 n. 120, 212, 429, 432, 435  
 Mendoza, Antonio de (S.J.): 371 n. 64  
 Mendoza, Juan González de: 25, 35, 41, 45, 48-59, 62-63, 68-69, 72-74, 77-88, 95-101, 103-14, 122, 127, 150 n. 62, 152, 154 n. 65, 214, 278, 327, 346, 396, 397 n. 125, 437  
 Mengshuo, Cai: 302  
 Mercurian, Evrard (S.J.): 145  
 Mexique, Mexico: 29, 49, 72 n. 77, 175, 329, 334, 339 n. 11, 340 n. 13, 346, 347 n. 22, 370, 433, 437  
 Mezzabarba, Carlo Ambrogio: 223 n. 61  
 Mignini, Filippo: 187 n. 17, 207 n. 41, 350 n. 29  
 Milan: 408  
 Ming (dynastie, période): 13, 36, 37, 38, 44, 54 n. 42, 60, 65 n. 61, 72 n. 77, 73, 102, 120 n. 18, 129, 135 n. 42, 157, 162, 185, 189, 192, 199, 201, 206, 207, 216, 221, 224 n. 63, 225, 226, 230, 232 n. 76, 243, 257, 271, 312 n. 106, 322 n. 121, 397 n. 125, 412, 428,  
 Mirandaola, Andrés de: 339 n. 11, 433  
 Modène: 408  
 Moluques: 104, 341 n. 15, 428  
 Mongol (Yuan): 11, 36 n. 9, 38, 428  
 Montaigne, Michel de: 37 n. 12, 61, 62 n. 57, 194 n. 28  
 Montecorvino, Jean de: 36  
 Montserrat: 408  
 Morales, Juan Bautista de: 332 n. 3  
 Mungello, David E.: 15 n. 8, 106 n. 3, 221 n. 59, 228  
 Munich: 409  
 Nanchang: 260-262, 310-311, 313-314, 317, 350, 439  
 Nankin: 34, 113, 121, 261 n. 23, 306, 313-314, 318, 320 n. 119, 322 n. 121, 387 n. 105, 406 n. 147, 407 n. 148, 427, 433, 439  
 Nant'ang (résidence): 51 n. 37, 406 n. 147  
 Naples: 271, 337  
 Navarette, Domingo: 391 n. 116  
 Navarre, Henri de: 272 n. 37  
 Needham, Joseph: 305 n. 94  
 Nobili, Roberto de (S.J.): 241, 376 n. 71  
 Nouveau Monde: 34, 82, 339 n. 11, 346, 371 n. 64  
 Nouvelle-Espagne (Nouvelle Espagne): 49, 345, 354, 371  
 Oecolompade: 265 n. 29  
 Oliveira, Roque de: 97 n. 120  
 Ollé, Manel: 25, 29 n. 29, 48, 49 n. 34, 59, 73 n. 78, 134 n. 40, 338, 339 n. 10-11, 340 n. 12, 341 n. 14, 343 n. 17, 347 n. 22, 364 n. 55, 365 n. 56, 376 n. 72  
 Origène: 14, 231 n. 73  
 Ormuz: 38, 45 n. 27  
 Ortelius, Abraham: 200, 417, 418,  
 Pacifique (océan): 339 n. 11, 340 n. 13, 341, 428  
 Pan, Wang: 275 n. 43, 282 n. 49, 283-285, 288-299, 302, 436  
 Pantoja, Diego (S.J.): 59 n. 50, 103, 275 n. 43, 325, 331, 439  
 Paris: 11, 173 n. 2, 249 n. 1, 391 n. 116  
 Parme: 408,  
 Pascal, Blaise: 268 n. 34, 333 n. 3  
 Pasio, Francesco (S.J.): 44, 72, 120 n. 18, 135, 147 n. 56, 164, 167, 168,

- 202 n. 38, 220, 255 n. 14, 344 n. 17, 436
- Passionei, Leilo (S.J.): 356
- Pastells, Pablo (S.J.): 336 n. 5, 342, 364 n. 55
- Paul (saint): 14, 28, 130, 312-313, 373
- Paul V: 332, 405, 407 n. 148
- Pays-Bas: 409
- Pékin: 10 n. 3, 11, 31, 34, 39, 51 n. 37, 88 n. 108, 106 n. 3, 108, 113, 121, 135 n. 42, 167, 168, 184 n. 12, 220 n. 58, 221, 225, 251, 259 n. 19, 261 n. 23, 275, 278, 280, 283, 301, 309, 310, 312, 313, 315, 320 n. 119, 331, 336, 353, 354, 385 n. 100, 387 n. 105, 390, 391, 406 n. 147, 410, 413, 423, 427, 439, 440
- Pereira, Emmanuel (Yu Wen-hui): 420
- Pereira, Galeote: 44-47, 50, 52 n. 39, 73-77, 80, 85-88, 95, 98, 113 n. 12, 121-130, 159, 162, 169, 170, 222, 430, 432
- Perez, Francisco (S.J.): 120 n. 19, 132-133, 163, 432, 433
- Pérou: 345, 371
- Pesaro: 36 n. 10
- Pfister, Louis (S.J.): 139, 338 n. 9
- Philippe II: 21, 29, 48-50, 72, 79, 96, 271, 279-281, 296, 331, 338 n. 9, 339-344, 347 n. 22, 363 n. 53, 364-366, 369, 371 n. 65, 376 n. 72, 433, 436, 437
- Philippe III: 408
- Philippe le Bel: 11 n. 3
- Philippines: 25, 28-29, 48-50, 62, 68-69, 73, 78-79, 173, 175, 324 n. 123, 329, 330, 334, 336-347, 362-364, 370, 427, 433-434, 437
- Pie XII: 10 n. 2, 234 n. 78
- Pigafetta, Antonio: 40, 41
- Piña, Baltasar (S.J.): 371 n. 64
- Pires, Tomé: 39-41, 88 n. 108, 278, 339 n. 11, 426, 427, 428
- Pizarro, Francisco: 339 n. 11
- Platon: 355-362, 394
- Plutarque: 244 n. 96
- Po-Chia Hsia, R.: 17 n. 12, 23 n. 22, 239 n. 85, 244 n. 97, 258 n. 18, 261 n. 23, 265 n. 28, 266 n. 30, 275 n. 43, 282 n. 49, 291, 292 n. 67, 312-313, 320 n. 119, 322-323, 350 n. 30, 379 n. 86
- Poitiers: 409
- Polanco, Juan Alfonso de (S.J.): 110, 112, 178, 191 n. 25, 333 n. 4
- Polo (Frères): 10
- Polo, Marco: 10 n. 3, 36, 51-52, 55, 70 n. 73, 205-206, 233 n. 77, 411
- Pordenone, Odoric de: 36
- Portugal: 37, 47 n. 32, 52 n. 39, 67, 101 n. 125, 110, 112, 271, 340 n. 13, 345, 363 n. 54, 409, 432
- Possevino, Antonio (S.J.): 274, 438
- Pouilles: 409
- Prêtre Jean: 104-105
- Ptolémée: 205-206, 392 n. 118
- Qing (dynastie): 14, 251 n. 5
- Qu Rukui (Taisu): 169, 244 n. 99, 306, 321-322, 350
- Rada, Martín de: 49-50, 62-69, 73, 75 n. 82, 78-80, 88, 95, 97, 127, 136, 168 n. 82, 175, 278 n. 45, 339 n. 11, 433-434
- Ramusio, Giovanni Battista: 36 n. 10, 40, 47, 50, 51, 107 n. 5, 430, 431
- Redealli, Margherita: 244 n. 96,
- Ribeira, Juan Bautista (S.J.): 132, 433
- Ribeiro, Diogo: 40 n. 16
- Ricciardolo, Gaetano: 24 n. 24, 92 n. 115, 331 n. 2, 343 n. 16, 347, 349 n. 29, 379 n. 86
- Rienstra, M. Howard: 255 n. 14
- Riquebourg-Trigault, David Florice de: 395 n. 122, 405
- Rodrigues, Francisco: 40 n. 15
- Rodrigues, João (S.J.): 246 n. 101, 386 n. 102
- Román, Jerónimo (Hierónimo): 79 n. 91, 84 n. 98, 97 n. 120, 434

- Román, Juan Bautista: 138 n. 44, 342-344, 347-355, 357, 358 n. 44, 362-371, 437
- Romano, Antonella: 22 n. 19, 41 n. 21, 49 n. 34, 61, 169 n. 83, 337 n. 7, 390 n. 114, 406 n. 147, 407 n. 148, 409 n. 153
- Rome: 19, 21, 22, 32, 35 n. 8, 45 n. 28, 50, 96, 108, 109 n. 8, 110 n. 9-10, 111, 112, 167, 173 n. 1, 178, 179, 184 n. 12, 201, 234 n. 78, 246, 249 n. 1, 249 n. 3, 255 n. 14, 262, 267 n. 32, 271-273, 276, 278 n. 44, 283, 296, 297, 311, 333, 334, 346, 351, 353, 354, 377, 388, 407-408, 409, 429, 432, 437, 438, 441, 442
- Ronquillo de Peñalosa, Gonzalo: 364
- Ross, Andrew: 228 n. 68
- Rubens, Pierre Paul: 422
- Rubiés, Joan-Pau: 15 n. 8, 17 n. 11, 71, 227-228 n. 68, 231 n. 73, 376 n. 71, 380
- Rubrouck, Guillaume de: 36
- Ruggieri, Michele: 26, 28, 44, 59 n. 50, 61 n. 53, 72, 103, 120, 128, 133, 135-136, 137 n. 44, 142, 145, 164, 167-169, 171 n. 89, 172, 179, 220 n. 58, 248, 255 n. 14, 257, 263-287, 290-303, 307-308, 315, 327, 32, 336-343, 344 n. 17, 347-348, 353, 357, 369, 370 n. 63, 374, 390, 397 n. 125, 412, 413, 435-438, 440
- Rule, Paul: 13 n. 6, 167 n. 80, 228 n. 68, 232, 247 n. 101, 274, 322, 379, 386, 387 n. 103, 389 n. 111
- Ruzhen, Li: 318
- Sahagún, Bernardino de: 175
- Salazar, Domingo de: 338 n. 10, 364
- Salerne: 267 n. 32, 440
- San Agustín, Gaspar de: 79 n. 90
- San Huai: 318-319
- Sánchez, Alonso (S.J.): 29, 42 n. 24, 245, 281, 282, 324 n. 123, 334, 336, 337-344, 347, 364-376, 386 n. 101, 436-438
- Sancian (Shangchuan): 44, 45, 110 n. 10, 430
- Sangle(s): 62, 175, 434
- Sanlúcar de Barrameda: 49
- Sanz, Carlos: 97
- São Salvador do Congo: 40 n. 16
- Saragosse (traité): 341 n. 15, 428
- Sassetti, Filippo: 97 n. 120
- Schall von Bell, Johann Adam (S.J.): 250-251, 391 n. 116, 406 n. 147
- Schurhammer, Georg (S.J.): 44 n. 25, 110 n. 10
- Schütte, Josef Franz (S.J.): 16 n. 9, 120 n. 18, 133 n. 38, 148 n. 57
- Semedo, Alvaro (S.J.): 59 n. 50, 106 n. 3, 249, 396 n. 124, 397 n. 125
- Sénèque: 244 n. 96, 356
- Séville: 334, 342 n. 16, 428, 435
- Shangdi: 184, 185 n. 14-15
- Shanghai: 387 n. 105
- Shaoxing: 293 n. 69, 295-297
- Shaozhou: 239 n. 85, 314, 387 n. 105, 388 n. 109, 390 n. 113, 438
- Shih, Joseph (S.J.): 92 n. 115, 265 n. 30, 267 n. 33, 270 n. 35, 283 n. 50, 379, 389 n. 110, 395 n. 122, 398 n. 130
- Shunzhi (empereur): 251 n. 5
- Simão: 62 n. 55
- Sixte V: 272 n. 37, 279, 281, 438
- Socrate: 359-360
- Song (dynastie): 106 n. 3
- Spalatin, Christopher A.: 244 n. 96
- Spence, Jonathan D.: 23 n. 22, 52 n. 39, 198, 233
- Standaert, Nicolas (S.J.): 15 n. 8, 17 n. 12, 18, 165 n. 79, 212, 213 n. 46, 222 n. 60, 225 n. 65-66, 233, 244 n. 96, 265 n. 27, 271 n. 36, 292, 322, 357, 386 n. 101
- St-Paul (collège): 45, 374, 432, 434
- St-Tomas (Malabars): 105
- Suárez, Francisco (S.J.): 231 n. 73
- Sun, Kuang: 275 n. 43
- Suzhou: 329 n. 1, 440
- Synode de Manille: 29 n. 29, 339 n. 10, 364

- Taizhou (école): 320 n. 119  
 Tamerlan: 205, 392 n. 118  
 Tartarie, Tartares: 54-55, 58 n. 48, 250 n. 4, 366,  
 Tavernier, Jean-Baptiste: 70 n. 73  
 Taybin: 65, 168 n. 82  
 Ternaux-Compans: 342 n. 16  
 Thevet, André: 189 n. 21  
 Thomas (saint): 98-100, 105, 152, 215-216, 394-398, 415  
 Tianzhu (Tienzhu): 184, 185 n. 14, 215, 391  
 Tien: 183-185, 228-229, 333 n. 3  
 Tinguely, Frédéric: 149-150, 165 n. 78  
 Tordesillas (traité): 341 n. 15  
 Tordesillas, Agostino de: 434, 436  
 Torres, Miguel de: 110  
 Trente (Concile de): 231 n. 73  
 Trigault, Nicolas (S.J.): 29, 48, 92 n. 115, 103, 228 n. 69, 239 n. 86, 240, 241, 249, 253 n. 8, 257, 283, 327, 329-332, 360-362, 377-384, 387-410, 413-415, 421, 422, 441-442  
 Tupinambas: 70  
 Turcs: 373  
 Tursellinus, Horatius: 404 n. 143  
 Ulloa, Alfonso: 47 n. 32  
 Urbain VII: 272 n. 37  
 Vagnoni, Alfonso (S.J.): 388 n. 109  
 Valence (Espagne): 35 n. 8, 271  
 Valignano, Alessandro (S.J.): 16, 26, 56, 63, 66, 67, 69, 75 n. 82, 96, 97 n. 120, 101, 103, 111, 119-120, 124, 128-172, 179-182, 185 n. 15, 187, 189-190, 197, 203, 211, 212, 222, 238, 259, 265, 271-275, 279, 302, 314-315, 321, 325-326, 336-337, 338 n. 9, 340, 342, 353, 355, 357-358, 360 n. 49, 374-375, 386 n. 101-102, 393, 412, 434-440  
 Valladolid: 79 n. 90  
 Van Linschoten, Huygen: 150  
 Vatican: 61, 62 n. 57, 387  
 Vaz, Antonio (S.J.): 132, 434  
 Vega, Andrés: 231 n. 73  
 Vega, María José: 35 n. 8, 41 n. 20  
 Venise: 35 n. 8, 44, 45, 46, 47 n. 32, 52 n. 39, 108, 112 n. 11, 121, 349, 430, 431, 432  
 Venturi, Tacchi (S.J.): 23 n. 21, 137 n. 44, 294 n. 70, 296 n. 78, 330, 342 n. 16, 378, 380-381, 385  
 Verbiest, Ferdinand (S.J.): 250-251  
 Verhaeren, Hubert: 51 n. 37, 406 n. 147  
 Vicente, Ruy (S.J.): 173, 273 n. 39  
 Vieira, Cristóvão: 39, 41-42, 46 n. 31, 62 n. 55, 73-80, 86, 88 n. 108, 95, 127, 339 n. 11, 427, 428  
 Vilà, Lara: 37 n. 11, 42 n. 22, 96 n. 119, 97 n. 120  
 Vitoria, Francisco de: 372 n. 66  
 Vives, Juan Luis: 231 n. 73  
 Voltaire: 250 n. 4, 252 n. 7  
 Vutan (mont): 298-299  
 Wan'gai, Lu: 314  
 Wang, Frédéric: 322  
 Wanli (empereur): 49, 120 n. 18, 267 n. 32, 272, 296-298, 344, 346, 362, 385 n. 100, 403, 417, 437, 441  
 Weizheng, Zhu: 322 n. 120  
 Wentao, Zhong: 417  
 Wicki, Joseph, (S.J.): 44 n. 25, 134 n. 40  
 Witek, John W. (S.J.): 105 n. 1, 110 n. 10  
 Wittelsbach: 409  
 Würzburg: 409  
 Xauchéo: 309  
 Xi'an: 106 n. 3, 396 n. 124  
 Xianhuasi (résidence): 135 n. 42  
 Yamaguchi (Japon): 44 n. 25  
 Yingjing, Feng: 323  
 Yingpin, Guo: 135 n. 42, 209  
 Yongle (empereur): 11 n. 4  
 Yongzheng: 10 n. 1, 411  
 Yuan (dynastie): 11, 38



- Zhang (roi): 218  
 Zhaoqing: 22, 121, 135 n. 42, 170, 172, 264, 275 n. 43, 285, 288-292, 293 n. 69, 296-301, 303, 306-308, 344-347, 352-353, 364 n. 55, 375, 436  
 Zhelin: 343 n. 17  
 Zheng He (eunuque): 11 n. 4, 38 n. 13  
 Zheng, Yilin: 275 n. 43, 297
- Zhengde (empereur): 11-12, 39, 427  
 Županov, Ines G.: 15 n. 8, 241 n. 89, 337 n. 7, 340 n. 12  
 Zürcher, Erik: 15 n. 8, 17 n. 13, 18, 221, 229, 236 n. 81, 271 n. 36, 406 n. 146  
 Zürich: 265 n. 29

# TABLE DES MATIÈRES

<b>Avertissement</b> .....	7
<b>Introduction</b> .....	9
<b>Chapitre premier. Représentations renaissantes de la Chine</b> ..	31
Les raisons politiques d'une pratique intertextuelle singulière .....	34
La redécouverte de la Chine .....	38
Premiers témoignages jésuites .....	43
Mendoza .....	48
Quelques arguments en faveur d'une lecture riccienne de Mendoza .....	51
Le recours au savoir local .....	59
Rapports aux sources I .....	72
Rapports aux sources II .....	81
L'image de la Chine revisitée .....	89
Conclusions .....	95
<b>Chapitre II. Enquêtes jésuites</b> .....	103
Des Moluques à Canton .....	104
La Chine vue de l'intérieur .....	109
Première esquisse d'un apostolat adapté à la Chine .....	111
Récupérations éditoriales .....	121
Ethnographier pour évangéliser .....	130
Le <i>Traité des merveilles de la Chine</i> .....	137
L'émergence d'une représentation jésuite spécifique de la Chine .....	151
Rapports de force .....	166
<b>Chapitre III. Accommodations ethnographiques</b> .....	173
La double adaptation de Matteo Ricci .....	180
Manuel de rhétorique riccienne .....	186
En quoi la Chine est-elle différente? .....	191
Le choc des ethnocentrismes .....	198

Qui est l'Autre?.....	204
Le paradoxe des ressemblances négatives .....	207
Retour aux sources : de l'analogie au métissage.....	221
<b>Chapitre IV. Le triomphe de Ricci</b> .....	249
Prêtre ou Savant? .....	257
Le précurseur banni.....	271
Ricci et les premiers historiens jésuites de la Chine .....	276
Le catéchisme et la mappemonde.....	282
Wang Pan et les jésuites.....	288
Calomnies et jets de pierre .....	293
L'épopée riccienne.....	303
L'autre Confucius ou l'histoire oubliée.....	324
<b>Chapitre V. Ricci accommodé</b> .....	329
La mission vue des Philippines.....	336
Ricci et les Philippines : une relation douteuse.....	343
La lettre à Román à l'épreuve du corpus épistolaire riccien.....	350
La république platonicienne d'Extrême-Orient .....	355
Détournements de sens .....	362
Détour par Mexico.....	370
Le fidèle porte-parole de Ricci .....	376
L'étrange destinée des <i>Mémoires</i> .....	385
La traduction latine des <i>Mémoires</i> .....	392
Ricci dans les cours européennes .....	404
<b>Conclusion</b> .....	411
<b>Annexe. Rencontre entre la Chine et l'Occident (1498-1615)</b>	
<b>Repères chronologiques</b> .....	425
<b>Bibliographie</b> .....	443
<b>Index nominum et locorum</b> .....	459

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use.