COLLECTION InterCultures

Shenwen Li

Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle



L'Harmattan
Les Presses de l'Université Laval

COLLECTION
Inter ultures

Collection fondée et dirigée par Laurier Turgeon

Cette collection réunit des études interdisciplinaires qui traitent des dynamiques interculturelles et des phénomènes de métissage passés et présents, d'ici et d'ailleurs. Elle accueille une large gamme de thèmes : les frontières culturelles, les médiations culturelles, la communication et la consommation interculturelle, les conflits interculturels et les transferts culturels.

Les travaux sur la mondialisation tendent à expliquer l'expansion des économies et des cultures occidentales depuis un lieu central, l'Europe, vers les autres parties du monde. Cette approche centriste présente généralement les différences culturelles comme un obstacle à l'idéal de l'universalisme qui veut que le monde devienne un seul et même lieu.

Les ouvrages de cette collection présentent le monde comme un lieu de contacts et d'échanges entre des groupes différents plutôt que comme un ensemble cohérent et unifié qui s'étend depuis un pôle central. Au lieu de définir les cultures comme des ensembles homogènes et fermés qui contribuent à construire des catégorisations ethnoculturelles, ils les étudient comme des entités ouvertes, interactives et mobiles dans le temps et dans l'espace. L'accent est mis sur le syncrétisme pour expliquer l'émergence de nouvelles formes culturelles.

Dans la même collection

Les entre-lieux de la culture, sous la direction de Laurier Turgeon, PUL et L'Harmattan, 1998.

Louise Côté, *En garde ! Les représentations de la tuberculose au Québec dans la première moitié du XX^e siècle*. PUL, 2000.

Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, PUL et L'Harmattan, 2001 (publié antérieurement sous le *titre Pour une autohistoire amérindienne*).

Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*. PUL, 2001.

STRATÉGIES MISSIONNAIRES DES JÉSUITES FRANÇAIS EN NOUVELLE-FRANCE ET EN CHINE AU XVII^{e} SIÈCLE

STRATÉGIES MISSIONNAIRES DES JÉSUITES FRANÇAIS EN NOUVELLE-FRANCE ET EN CHINE AU XVII^{e} SIÈCLE

SHENWEN LI

Les Presses de l'Université Laval
L'Harmattan

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.
Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Mise en pages : Francine Brisson
Maquette de couverture : Chantal Santerre

© LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL 2001
Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal 3e trimestre 2001
ISBN 2-7637-7792-9 (Les Presses de l'Université Laval)
ISBN 2-7475-1123-5 (L'Harmattan)

Distribution de livres Univers
845, rue Marie-Victorin
Saint-Nicolas (Québec)
Canada G7A 3S8
Tél. (418) 831-7474 ou 1 800 859-7474
Téléc. (418) 831-4021
http://www.ulaval.ca/pul

L'Harmattan
5-7, rue de l'École Polytechnique
75005 Paris
Tél. 01 40 46 79 20
Téléc. 01 43 25 82 03

À la mémoire
de ma mère

Table des matières

Remerciements XV

Introduction 1
Les études sur la mission jésuite en Amérique 3
Le développement des études sur les jésuites en Chine 9
L'intérêt d'une étude comparée 14
Des sources comparables 18

Première partie
La formation des missionnaires jésuites
Chapitre 1
Les premiers objectifs de la Compagnie de Jésus 29
Les origines de la Compagnie 29
Les principes et les règles 31
La structure hiérarchique 33
Les stratégies générales 34
La formation des membres 34
La faculté d'adaptation des jésuites 37
Implantation de la Compagnie en France 39
Préparation des deux missions d'outre-mer : la Nouvelle-France et la Chine 43
Les liens entre les deux missions 45

Deuxième partie
Les jésuites en Nouvelle-France
Chapitre 2
Le monde amérindien en Nouvelle-France 51
Population, organisation sociale et relations commerciales 51
Société préétatique 57
Croyances et pratiques religieuses 61
Surnaturel : esprit et âme 62
Rêves 65
Chamanisme 68
Arrivée des Blancs et transformation de la société traditionnelle ... 71

CHAPITRE 3
La conversion des autochtones dans les « royaumes » chrétiens 77
Le séminaire : couper les jeunes de leur milieu 79
Par le « moyen des enfans » 79
La formation de chrétiens idéaux 80
L'abandon rapide du séminaire 83
La « réduction » : dompter le « Sauvage » dans un espace réduit 88
L'essai de sédentarisation 88
L'offensive contre l'identité traditionnelle 91
De nouveaux principes : obéissance, contrôle et sanction 94
Les jésuites, maîtres de la société 99
Une nouvelle identité chrétiennne 102
Du développement au déclin 105

CHAPITRE 4
Les régions païennes : les moyens de la conversion 109
Les moyens répulsifs : la critique 109
Rêves 110
Rituels 111
Relations sexuelles et mariage 115
Les moyens attractifs : dons et cadeaux 118
L'apprentissage des langues 119
Les présents 121
Le recours aux objets curieux 125
L'invocation des miracles 130

Troisième partie
LES JÉSUITES EN CHINE
CHAPITRE 5
Les dynasties Ming et Qing 135
L'*Empire du Milieu* à l'arrivée des Européens 135
Espace, population et économie 139
Système centralisé et société hiérarchisée 147
Bureaucratie d'État 148
Société hiérarchisée 152
Philosophie et religions 152
Confucianisme 153
Taoïsme 159
Bouddhisme 162
« Les trois doctrines en harmonie » 168
La Chine et l'Occident 170

CHAPITRE 6

L'adaptation et la conciliation 175
La sinisation : « faire d'un Européen un parfait Chinois » 176
Apprendre le chinois 176
Porter un nom chinois 181
S'habiller à la chinoise 182
Se comporter et se nourrir comme les Chinois 196
La conciliation : « la doctrine [confucéenne] s'accord[e] parfaitement avec les principes de notre sainte religion » 199
Études de l'histoire chinoise et des classiques confucianistes ... 199
Recherche des vestiges chrétiens 203
Désaccords et conciliation chronologique 207
Résultats de la conciliation 211
Les jésuites français et la « querelle des rites » 212
Attitude favorable à l'égard des rites 212
Limites à la tolérance envers les rites 218

CHAPITRE 7

Les moyens de conversion 221
Par les sciences : « gagner leur estime par la connaissance des choses naturelles » 221
Les jésuites en Chine : « des hommes de science » et « des artistes » 221
Les jésuites, professeurs à la cour 226
L'intégration aux activités scientifiques nationales 227
L'église de Beitang : symbole de la science et des arts européens .. 229
La science au service de l'Évangile 232
Par le service à l'État 236
Les jésuites, diplomates 236
Les jésuites, évangélisateurs 238
Par les présents et les miracles 240
L'emploi des présents curieux 240
Le recours aux livres religieux 243
L'invocation des miracles 246

Quatrième partie

LA RÉACTION DES AMÉRINDIENS ET DES CHINOIS

CHAPITRE 8

Résistance et opposition 251
Incompréhension et résistance au catholicisme 251

Doutes des Amérindiens 251
Réfutations des lettrés confucianistes 255
Oppositions et conflits 262
Accusations des Amérindiens 262
Oppositions des Chinois 267

CHAPITRE 9
Conversion « à demy » 281
Réactions diverses et conversions variées 281
Chrétiens « en apparence » 282
Conversions par attraction 286

CHAPITRE 10
Phénomènes syncrétiques 291
Apparition du syncrétisme 291
Analogies et confusion 292
À propos du syncrétisme 292
Confusion chez les Amérindiens 295
Confusion chez les Chinois 297
Interaction et acculturation 300
Phénomène d'acculturation 300
Combinaison des religions chrétiennes et amérindiennes 302
Combinaison des croyances chrétiennes et chinoises 304

CHAPITRE 11
« Vrays chrestiens » 311
Les baptisés et les convertis 311
À propos de la conversion 314
Chrétiens fervents : « changement admirable » 316
Convertis fermes : « modèles de la plus haute vertu » 319

Conclusion 325

Bibliographie 337

Index des noms et des termes chinois 375

Liste des cartes et des illustrations

Cartes

Carte 1 – La Nouvelle-France 55
Carte 2 – Répartition approximative des nations amérindiennes en Nouvelle-France, 1604-1627 57
Carte 3 – La Chine au XVIII[e] siècle 143
Carte 4 – Les provinces chinoises sous les Qing 144

Illustrations

Planche 1 – La fête des Morts 115
Planche 2 – L'âme damnée. Illustration du XVII[e] siècle 128
Planche 3 – Le Purgatoire. Illustration du XVII[e] siècle 129
Planche 4 – L'intérêt porté par les jésuites à la connaissance du chinois : « La façon d'écrire qu'ont les Chinois » 180
Planche 5 – Plan de l'ancien cimetière des missionnaires à Pékin depuis l'époque des Ming et des Qing 188
Planche 6 – Le cimetière actuel (photographies prises à l'été 1997) 190
Planche 7 – Jésuite, habillé à la chinoise, avec le grand lettré et le grand mandarin chrétien 194
Planche 8 – Jésuites en vêtements de mandarin à la cour de l'empereu . . 195
Planche 9 – Convertir les Chinois par la science : les jésuites et leurs instruments scientifiques 224
Planche 10 – Œuvres de peintres jésuites à la cour de Chine 225
Planche 11 – Plan de l'ancienne résidence de Beitang à Pékin 230
Planche 12 – Le Beitang actuel (photographies prises à l'été 1997) 231
Planche 13 – Le prince Joseph, un Chinois converti, en prison 322

Remerciements

Ce livre représente une version remaniée de notre thèse de doctorat soutenue au Département d'histoire de l'Université Laval (Québec, Canada). Ce travail de longue haleine n'a pu se réaliser que grâce au soutien de nombreuses personnes autour de nous : professeurs, collègues, amis, et également notre famille. De tous ceux qui nous ont inspiré dans notre étude et appuyé dans nos recherches au Canada, nous tenons, d'abord, très sincèrement, exprimer notre reconnaissance à Laurier Turgeon, notre directeur de thèse, professeur au Département d'histoire et directeur du CÉLAT (Centre d'études interdisciplinaires sur les lettres, les arts et les traditions) de l'Université Laval, qui nous a toujours encouragé au cours de nos études à l'Université Laval. Sans doute, sans ses conseils et son soutien généreux, nous n'aurions pu venir à bout d'une tâche difficile autant du point de vue de la recherche elle-même que de celui de la langue française qui n'est pas notre langue maternelle. Nous rendons le même hommage au sociologue Denys Delâge, notre codirecteur, à André Couture, professeur d'histoire des religions de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, et à Lucien Campeau, historien jésuite, pour leurs commentaires et leurs suggestions. Nous nous en voudrions de ne pas nommer également ici Jean Simard et Réal Ouellet, respectivement professeurs au Département d'histoire et au Département des littératures de l'Université Laval, ainsi que David Ownby, professeur au Département d'histoire et au Centre d'études sur l'Asie de l'Est de l'Université de Montréal, qui ont évalué le texte et qui nous ont fait part de leurs précieux commentaires. Nos remerciements vont aussi à Jean-Guy Daigle, professeur et directeur au Département d'histoire de l'Université d'Ottawa, pour sa relecture minutieuse et enrichissante du manuscrit. Nous tenons également à remercier les Presses de l'Université Laval en la personne de Denis Dion pour son attention et sa patience au cours du dernier remaniement de notre manuscrit.

Cet ouvrage a aussi obtenu du soutien de la part de spécialistes chinois et français. Du côté de la Chine, nous aimerons remercier notamment Nan Bingwen, notre ancien directeur de mémoire, professeur et directeur à l'Institut de recherches historiques de l'Université Nankai, pour ses conseils précieux et son appui constant. Nous souhaiterions aussi exprimer un remerciement plus personnel à nos trois collègues chinois : Liu Yunong, professeur au Département d'histoire de l'École normale supérieure du Hunan ; He Xiaorong, professeur à l'Institut de recherches historiques de l'Université Nankai, et Sun Ruoyi, professeure au Département d'histoire de l'Université nationale Chung-Hsing (Taiwan), pour les documents manuscrits et les publications en chinois qu'ils nous ont fait parvenir au Canada. Du côté des sinologues français, nous tenons à remercier plus particulièrement Pierre-Étienne Will, professeur au Collège de France et directeur des études à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris. Grâce à son invitation, à titre de maître de conférence associé, nous avons eu l'occasion de présenter notre travail de recherche à nos collègues français et de dépouiller les documents imprimés et manuscrits pendant un mois et demi à la Bibliothèque nationale et aux Archives de la Compagnie de Jésus à Chantilly. Nos remerciements vont aussi à Jacques Genest, professeur au collège de France, pour nos discussions très enrichissantes lors de notre séjour à Paris. Nous tenons également à remercier Isabelle et Jean-Louis Vissière, professeurs de l'Université de Provence, pour leurs commentaires et leurs suggestions.

Nous tenons à remercier le Département d'histoire, le CÉLAT et la Fondation de l'Université Laval, pour les bourses qu'ils nous ont octroyées pendant nos études. Pour terminer, un grand merci à ma femme, Liying Zhang, pour son réconfort et sa compréhension dans la vie de tous les jours.

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des sciences humaines et sociales, dont les fonds proviennent du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Introduction

En 1611, deux jésuites français, âgés de quarante-quatre ans et de trente-sept ans, quittent le port de Dieppe pour aller convertir les païens du Nouveau Monde. Ce sont les pères Pierre Biard et Enemond Massé : le premier, né à Grenoble, avait été professeur aux collèges de Billom, de Tournon, d'Avignon et de Lyon ; le second, originaire de Lyon, avait également enseigné au collège de Tournon[1]. Choisis par leur supérieur le père Pierre Coton, confesseur d'Henri IV, ils se destinent à Port-Royal en Acadie et commencent leur mission parmi les Amérindiens. Le premier jésuite français arrive en Chine à peu près au même moment. Il s'agit du père Nicolas Trigault, qui possède aussi une formation solide. En effet, il a étudié au collège de Douai et, à la fin de sa probation, a été envoyé au collège de Lille pour suivre des cours de philosophie[2]. En 1607, il s'embarque à Lisbonne pour les Indes et arrive à Macao trois ans plus tard. Une fois entré dans l'empire, il œuvre pour la mission chinoise jusqu'à sa mort en 1628[3]. Il est suivi par

1. Camille de ROCHEMONTEIX, *Les jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle*, Paris, Letouzey et Ané, 1895, vol. 1, p. 22-25.
2. Louis PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Shanghai, 1932-1934, n° 32, p. 111-112.
3. La nationalité française de ce premier francophone est encore litigieuse en raison de sa région d'origine alors gouvernée par des autorités étrangères. C'est pourquoi certains chercheurs considèrent le père Alexandre de RHODES comme « le premier jésuite missionnaire français en Extrême-Orient ». Joseph DEHERGNE, « L'appel de Matteo Ricci aux Jésuites français », dans *Une rencontre de l'Occident et de la Chine. Matteo Ricci*, Paris, Centre Sèvres, 1983, p. 111 ; Louis WEI Tsing-Sing, « Louis XIV et K'ang-hi. L'épopée des missionnaires français du Grand Siècle en Chine », *Nouvelle Revue de science missionnaire*, Schoneck/ Beckenried, Suisse, 1963, p. 103 ; PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 53, p. 184-186 ; Joseph DEHERGNE, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome-Paris, Bibliothèque de l'I.H.S.I., 1973, p. 215-216, 400 ; WEI Tsing-Sing, « Louis XIV et K'ang-hi [...] », 1963, p. 103.

le père Alexandre de Rhodes, formé au collège d'Avignon, qui arrive à Macao en 1623 à l'âge de trente ans. Ce dernier est considéré par l'historien Louis Wei Tsing-Sing comme « le fondateur des Missions [françaises] en Indo-Chine[4] ».

La première mission d'Amérique du Nord, rapidement détruite par le raid des Virginiens, est vite remplacée par une autre mission jésuite qu'établiront, en 1625, Charles Lalemant (supérieur), Jean de Brébeuf et l'ancien pionnier Enemond Massé. Le centre missionnaire se déplace alors de l'Acadie vers la vallée du Saint-Laurent. En 1629, cette deuxième mission est de nouveau interrompue en raison de l'occupation de Québec par des Anglais. Il faut attendre la venue de Paul Le Jeune et de ses compagnons en 1632 pour que la mission du Nouveau Monde s'implante solidement. Dès lors commence la période que plusieurs chercheurs qualifient d'âge d'or de la mission[5]. Les entreprises apostoliques des jésuites connaissent un essor remarquable : 46 jésuites français viennent prêcher parmi les Amérindiens de 1632 à 1650[6]. Avec le démantèlement de la confédération huronne par les Iroquois et de la mission de Sainte-Marie, considérée comme le joyau de la mission des jésuites en Nouvelle-France, l'activité missionnaire perd de l'intensité malgré les efforts déployés pour fonder de nouvelles missions chez les Iroquois. En 1701, la Grande Paix de Montréal marque la fin des guerres entre les Français et les Iroquois. Dès lors le rôle des jésuites sera réduit dans la géopolitique de l'Amérique du Nord et auprès des Amérindiens.

Contrairement à la Nouvelle-France, le mouvement migratoire des jésuites français vers la Chine ne prend de l'ampleur qu'à partir du milieu du XVII^e siècle. En 1656, pas moins de huit jésuites français débarquent en Chine. Même si l'un d'entre eux, le père Jacques Le Faure, devient dans les années 1660 le vice-provincial de

4. WEI Tsing-Sing, *op. cit.*, 1963, p. 103.
5. Paul-André DUBOIS, *De l'oreille au cœur. Naissance du chant religieux en langues amérindiennes dans les missions de Nouvelle-France, 1600-1650*, Sillery, Septentrion, 1997, p. 30-31.
6. Lucien CAMPEAU, *La première mission des jésuites en Nouvelle-France (1611-1670) et les commencements du Collège de Québec (1626-1670)*, Montréal, Bellarmin, 1972, p. 103.

la mission, les jésuites français, comme tous les jésuites d'ailleurs, œuvrent dans le cadre de la mission portugaise. Le débarquement en Chine, en 1687, d'un contingent composé de cinq jésuites, envoyés par Louis XIV lui-même, parmi les mieux formés de France — les pères Jean de Fontaney, Jean-François Gerbillon, Joachim Bouvet, Louis Daniel Le Comte et M^gr^ Claude de Visdelou — marque un tournant important pour la Compagnie de Jésus en Chine. Avec ces cinq envoyés du roi, la mission française s'implante en Chine et, en raison de ses tensions avec les Portugais, elle se sépare de ces derniers. De 1687 à 1717, environ 47 jésuites français viennent prêcher en Chine[7], soit sensiblement le même nombre que pendant la période intensive de leurs missions en Nouvelle-France. La mission française, en pleine expansion, prend en tutelle les entreprises apostoliques des jésuites en Chine. Mais le succès de la mission française est de courte durée. En 1717, l'empereur Kangxi déclare l'interdiction du christianisme en raison de la querelle des rites et, après sa mort en 1722, le christianisme est rigoureusement proscrit par le nouvel empereur Yongzheng (1723-1735), puis par son fils, Qianlong (1736-1795).

LES ÉTUDES SUR LA MISSION JÉSUITE EN AMÉRIQUE

Les activités des jésuites en Nouvelle-France n'ont cessé d'intéresser les historiens depuis le XIX^e^ siècle. Le premier chercheur moderne à mener une étude systématique sur les jésuites en Nouvelle-France n'était ni francophone, ni jésuite, mais un américain protestant, Francis Parkman, devenu par la suite un des principaux historiens des États-Unis. Parkman essaie d'utiliser toutes les sources disponibles pour dresser la liste des principaux événements apostoliques des jésuites français parmi les Amérindiens de 1632 à 1670[8]. Il tente aussi de cerner la spiritualité des missionnaires. Son ouvrage

7. Voir notre tableau « Répertoire des jésuites français en Chine par date d'arrivée (1610-1722) », au chapitre VI.
8. Francis PARKMAN, *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*, Boston, Little, Brown and Company, 1927 (1867), traduit par de Clermont-Tonnerre, *Les jésuites dans l'Amérique du Nord au XVII^e^ siècle*, Paris, Didier, 1882.

intitulé *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*, publié en 1867, constitue la première synthèse sur les jésuites en Nouvelle-France. À la fin du siècle, le père Camille de Rochemonteix publie, dans une perspective jésuite, un ouvrage historique en réaction à celui de Parkman ; il veut donner une synthèse exhaustive, appuyée de très nombreux documents inédits, dont les Annales de la Compagnie, la correspondance et les catalogues jésuites. Son ouvrage *Les jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle*[9], en trois volumes, enrichit considérablement le travail de Parkman. Les travaux de ces deux chercheurs sont considérés par les historiens contemporains comme des « classiques », car ils ont posé les bases des études sur les jésuites en Amérique du Nord[10]. Cependant, ces travaux représentent des récits événementiels qui demeurent généraux et descriptifs, notamment en ce qui concerne les projets apostoliques. Chez Parkman, l'étude des projets missionnaires, et notamment celui du « séminaire huron », est très sommaire ; Rochemonteix étudie de manière plus détaillée les séminaires et les réductions, mais il fait rarement des analyses et des interprétations critiques. Lui-même jésuite, il fait généralement une lecture littérale des écrits missionnaires.

Depuis le début de notre siècle, les publications sur les jésuites se multiplient, avec celles de Thomas Hughes[11], Auguste Gosselin[12], Georges Goyau[13], P. de Hérouville[14], Léon Pouliot[15],

9. ROCHEMONTEIX, *Les jésuites [...]*, 1895-1896, 3 vol.
10. François-Marc GAGNON, *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975, p. 11 ; Guy LAFLÈCHE, *Les saints martyrs canadiens*, Laval, Singulier, 1988, vol. 1, p. 134-136, p. 111 ; Bruce G. TRIGGER, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1990, p. 22-33.
11. Thomas Aloysius HUGHES, *History of the Society of Jesus in North America : Colonial and Federal*, New York, Longmans, Green and Co., 1907-1917, 4 vol.
12. Auguste GOSSELIN, *La mission du Canada avant M^gr de Laval (1615-1659)*, Évreux, Imprimerie de l'Eure, 1909.
13. Georges GOYAU, *Une épopée mystique. Les origines religieuses du Canada*, Paris, Grasset, 1924.
14. P. de HÉROUVILLE, *Les missions des jésuites au Canada, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Gabriel Enault, 1929.
15. Léon POULIOT, *Étude sur les Relations des jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*, Montréal et Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Studia », 1940.

John Hopkins Kennedy[16] et André Rétif[17]. Bien que les travaux de ces chercheurs portent soit sur l'histoire générale des jésuites en Nouvelle-France, soit sur les écrits missionnaires, aucun ne traite spécifiquement des stratégies mises en œuvre par les jésuites. Prenons l'exemple de travail de l'historien jésuite Léon Pouliot. Son *Étude sur les Relations des jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*, fréquemment citée par les chercheurs contemporains, cherche surtout à expliquer l'origine et le contenu des *Relations des jésuites* et à en montrer la « valeur historique ». En revanche, il ne réserve qu'une petite place aux projets et aux méthodes missionnaires : un seul des dix chapitres est consacré à l'activité missionnaire.

De plus, la vision des historiens et des anthropologues aux XIX^e^ et XX^e^ siècles est imprégnée de préjugés envers les Amérindiens[18]. Ces derniers sont considérés, par rapport aux Européens jugés civilisés et supérieurs, comme des « sauvages », appartenant à une civilisation primitive qui ne progresse pas. Refusant de leur accorder la place qu'ils ont occupée dans l'histoire, on les réduit à un rôle passif dans l'évolution de la civilisation et de la colonisation européennes. Malgré son admiration pour les Iroquois qu'il juge les plus ambitieux de tous les peuples amérindiens, Parkman dépeint les autochtones comme des menteurs, des fourbes, des capricieux et des jaloux, bref, comme des enfants mal élevés[19]. La période qui correspond à l'arrivée des explorateurs, des missionnaires et des colons n'est-elle pas d'ailleurs baptisée, selon la formule reprise par Bruce G. Trigger, l'« ère héroïque »[20] ? Les études des

16. John Hopkins KENNEDY, *Jesuit and Savage in New France*, New Haven, Yale University Press, 1950.
17. André RÉTIF, *Les jésuites au Canada. Épopée missionnaire et mystique*, Paris, Bloud et Gay, 1964.
18. Voir, par exemple, Benjamin SULTE, *Histoire des Canadiens français, 1608-1880*, Montréal, Wilson, 1882 ; Jean-Baptiste-Antoine FERLAND, *Cours d'histoire du Canada*, Québec, N. S. Hardy, 1882 ; François-Xavier GARNEAU, *Histoire du Canada*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1920 ; Joseph Ralston CALDWELL, *Trend and Tradition in the Prehistory of the Eastern United States*, Washington American anthropological Association « Memoir », 1958, n° 88 ; Jesse David JENNINGS, *Prehistory of North America*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1968.
19. PARKMAN, *The Jesuits [...]*, 1927, p. 31-81.
20. TRIGGER, *Les Indiens [...]*, 1990, p. 14-17.

missions sont imprégnées de ces idées reçues : les missionnaires éprouvent toutes sortes de difficultés pénibles à christianiser et à civiliser les « Barbares » et à modifier leur « nature sauvage », alors que plusieurs d'entre eux, tués lors de cette conquête « héroïque », sont vénérés comme « saints Martyrs canadiens ». L'ouvrage de Guy Laflèche montre très bien comment est né le mythe de ces « saints Martyrs »[21] et comment de nombreux auteurs ont repris et développé ce culte des saints missionnaires[22].

Depuis les années 1970, les études sur les missionnaires jésuites ont connu un virage important. En rompant avec l'historiographie traditionnelle, l'anthropologue Bruce G. Trigger[23] montre que les autochtones connaissent des changements sociaux, une évolution culturelle et des mouvements de population[24]. Le sociologue et historien Denys Delâge tente, de son côté, de nous donner une version équilibrée de l'histoire des Amérindiens à partir de la venue des Européens[25]. Il estime que les nouveaux venus ont « renversé » les sociétés autochtones par la propagation de maladies, par la traite des fourrures basée sur « l'échange inégal » et par les offensives missionnaires. Aux ouvrages fondamentaux de Trigger et de Delâge s'ajoutent celui de James Axtell, *The Invasion Within : The*

21. LAFLÈCHE, *Les saints martyrs [...]*, 1988, vol. 1, p. 231-336.
22. Citons, par exemple, Félix MARTIN, *Hurons et Iroquois : le P. Jean de Brébeuf, sa vie, ses travaux, son martyre*, Paris, G. Téqui, 1877 ; Georges GOYAU et Georges RIGAULT, *Martyrs de la Nouvelle-France. Extraits des Relations et lettres des missionnaires jésuites*, Paris, Spes, 1925 ; Léon POULIOT, *Les saints Martyrs Canadiens*, Montréal, Bellarmin, 1949 ; Henri FOUQUERAY, *Martyrs du Canada*, Paris, Pierre Téqui, 1930.
23. Bruce G. TRIGGER, *The Huron : Farmers of the North*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1989 (1969) ; *Natives and Newcomers*, McGill-Queen's University Press, 1985, traduit en français sous le titre *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, 1990 ; *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1660*, Toronto et Montréal, McGill/ Queen's University Press, 1976, traduit en français sous le titre *Les enfants d'Aataentsic*, Montréal, Libre Expression, 1991 ; *Les Indiens et l'âge héroïque de la Nouvelle-France*, Ottawa, Société historique du Canada, Brochure historique 30, 1978.
24. TRIGGER, *Les indiens et l'âge [...]*, 1991, p. 2-3.
25. Voir, par exemple, les publications suivantes de Denys DELÂGE : « Conversion et identité : le cas des Hurons et des Iroquois (1634-1664) », *Culture*, 1982, II, 1, p. 75-82 ; « L'alliance franco-amérindiennne, 1660-1701 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1989, XIX, 10, p. 3-15 ; « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, 1991, vol. 15, n° 1, p. 55-87 ; *Le pays renversé. Amérindiens*

Contest of Cultures in Colonial North America[26], qui contribue aussi, à sa manière, à la réhabilitation des Amérindiens dans l'histoire coloniale des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Grâce à ces ouvrages, le rôle des missionnaires est aujourd'hui réévalué et leur travail apostolique auprès des Amérindiens critiqué. En considérant le point de vue des Amérindiens, ces auteurs ont pu renouveler les interprétations proposées jusqu'alors.

À ces monographies s'ajoutent plusieurs articles sur des projets missionnaires de conversion. Denys Delâge a étudié la création des réductions iroquoises de 1667 à 1770 et les rapports tendus entre les Iroquois « domiciliés » et les autorités coloniales françaises[27]. Peter A. Goddard s'est intéressé à la démonologie jésuite et à l'utilisation de la science dans la conversion des Amérindiens. Les jésuites ne prenaient pas le diable très au sérieux en Nouvelle-France, car ils en faisaient un objet de dérision dans leurs relations avec les autochtones[28]. Quant à la science, Goddard précise que la curiosité des missionnaires dépassait le strict domaine de la religion et que les jésuites essayaient d'expliquer, en termes rationnels, les phénomènes « surnaturels » comme ceux de « la tente tremblante ». Ils tentaient aussi de déjouer le diable avec des tours de force rationnels (l'aiguille magnétisée par exemple)[29]. Selon ce chercheur, les missionnaires, convaincus de la rationalité et de la

---

et les Français au temps de la Nouvelle-France », dans *Lekton*, automne 1992, vol. 2, n° 2, p. 103-191, et « Les premières nations d'Amérique du Nord sont-elles à l'origine des valeurs écologiques et démocratiques contemporaines ? », dans Laurier TURGEON, Denys DELÂGE et Réal OUELLET (dir.), *Transferts culturels et métissages, Amérique/ Europe, XVI^e^-XX^e^ siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 317-345.

26. James AXTELL, *The Invasion Within : The Contest of Cultures in Colonial North America*, New York, Oxford University Press, 1985.
27. DELÂGE, « Les Iroquois [...] », 1991.
28. Peter A. GODDARD, « The Devil in New France : Jesuit Demonology, 1611-50 », *The Canadian Historical Review*, 78, I, March, 1997, p. 40-62 ; « Augustine and the Amerindian in Seventeenth-Century New-France », *Church History*, 67 : 4, décembre 1998, p. 662-681 ; « La notion de "conquête spirituelle" dans l'histoire de la Nouvelle-France », à paraître dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française*. Nous aimerions remercier ici monsieur Goddard de nous avoir prêté une copie de son article inédit.
29. Peter A. GODDARD, « Science and Scepticism in the Early Mission to New France », *Journal of the CHA*, 1995, vol. 6, p. 43-58.

puissance de leur message, cherchaient à convertir les autochtones par l'entendement et par la raison[30]. Le point de vue nuancé de Goddard demeure novateur dans la mesure où il prend une position plus distante et aussi plus modérée tant envers les missionnaires qu'envers les Amérindiens.

Très intéressant aussi est l'article de Pierre Berthiaume, qui montre les efforts d'apprentissage des langues autochtones par les jésuites pour faciliter leurs entreprises missionnaires[31]. De son côté, Dominique Deslandres traite des moyens employés par les jésuites pour convertir les autochtones, tels que la distribution de petits présents aux catéchumènes pour attirer leur curiosité[32]. De plus, Deslandres a rédigé, en 1990, une thèse consacrée à l'étude des missions des jésuites en France et en Nouvelle-France pendant la première moitié du XVII[e] siècle[33], qui nous permet de mieux comprendre les stratégies missionnaires auprès des Amérindiens.

Les travaux récents portent davantage sur les stratégies apostoliques des jésuites. *La conversion par image*, de François-Marc Gagnon, démontre précisément comment les jésuites emploient les images, peintes ou gravées, pour convertir les Amérindiens. Anne-Marie Blouin a étudié la réduction des Hurons qui

30. GODDARD, « La notion [...] », à paraître.
31. Pierre BERTHIAUME, « Babel, l'Amérique et les jésuites », dans Frank LESTRINGANT (dir.), *La France-Amérique (XVI[e]-XVIII[e] siècles). Actes du XXXV[e] Colloque international d'études humanistes*, Centre d'Études supérieures de la Renaissance, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 341-354.
32. Dominique DESLANDRES, « Indes intérieures et Indes lointaines. Le modèle français d'intégration socio-religieuse au XVII[e] siècle », dans Frank LESTRINGANT (dir.), *La France-Amérique [...]*, 1998, p. 369-377, voir p. 375.
33. DESLANDRES, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650. Missions intérieures et premières missions canadiennes*, présenté en vue de l'obtention du grade de docteur en histoire, Université de Montréal, 1990, 2 vol. De plus, un article récent du même auteur, « *Exemplo aeque ut verbo :* The French Jesuits' Missionary World » est aussi très intéressant pour notre étude sur les méthodes missionnaires des jésuites dans le monde amérindien (voir John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey *et al.* (dir.), *The Jesuits : Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Buffalo et London, University of Toronto Press, 1999, p. 258-273).

séjournaient à Notre-Dame-de-Foy et à Lorette[34] ; Alain Beaulieu se consacre principalement aux recherches sur les offensives missionnaires auprès des nomades montagnais et algonquins de la vallée du Saint-Laurent et de l'Outaouais pendant la décennie 1632-1642 et aux projets du séminaire de Québec et de la réduction de Sillery[35]. En s'appuyant sur les études précédentes, Marc Jetten s'est attardé aux cinq réductions fondées par les jésuites dans la colonie, de 1637 à 1701 : celles des Algonquins et des Montagnais regroupés à Sillery et à la Conception, des Hurons à Notre-Dame-de-Foy, puis à Lorette, des Iroquois à La Prairie de la Magdeleine, puis au Sault Saint-Louis, ainsi que des Abénaquis à Sillery, puis au Sault de la Chaudière[36]. De son côté, Paul-André Dubois a étudié l'utilisation de la musique vocale par les missionnaires français de divers ordres (récollets, jésuites, capucins et ursulines) comme moyen privilégié d'expression religieuse des Amérindiens convertis[37]. Tous ces travaux enrichissent considérablement nos connaissances ; cependant, ils se limitent généralement à l'étude de quelques stratégies ou pratiques missionnaires et ne visent pas l'ensemble de la politique d'évangélisation jésuite. Dans notre étude, nous tenterons d'examiner la large gamme de stratégies mises en œuvre par les jésuites en Nouvelle-France et de la comparer avec leur action missionnaire en Chine.

LE DÉVELOPPEMENT DES ÉTUDES SUR LES JÉSUITES EN CHINE

Les premiers travaux sur les jésuites en Chine ont été menés par des jésuites qui ont eux-mêmes travaillé en Chine comme missionnaires

34. Anne-Marie BLOUIN, *Histoire et iconographie des Hurons de Lorette du 17e au 19e siècles*, thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en histoire, Université de Montréal, 1987.
35. Alain BEAULIEU, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1990.
36. Marc JETTEN, *Enclaves amérindiennes : les « réductions » du Canada, 1637-1701*, Sillery, Septentrion, 1994.
37. DUBOIS, *De l'oreille au cœur [...]*, 1997.

et savants : Louis Pfister[38], Henri Bernard[39] et Joseph Dehegne[40]. Leurs ouvrages sont essentiellement des répertoires, des biographies et des bibliographies destinées à faire mieux connaître la vie apostolique, les expériences et les écrits des missionnaires. Comme le père Rochemonteix l'avait fait pour les jésuites en Nouvelle-France, les travaux de ces trois chercheurs ont jeté les bases des recherches des jésuites européens en Chine. Plus ambitieux, le livre de Virgile Pinot traite des activités des missionnaires jésuites dans l'empire chinois et de l'influence de la Chine sur la philosophie de la France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles[41], tandis que celui de René Étiemble porte plus spécifiquement sur la « querelle des rites »[42].

Depuis les années 1970, les études sur la mission chrétienne en Chine ont connu une mutation heureuse, grâce aux recherches du sinologue français Jacques Gernet[43]. Pendant presque toute la période du XVIII^e^ siècle, la Chine était présentée en Europe comme un modèle ; mais au XIX^e^ siècle, cette représentation a complètement changé chez les Occidentaux. Le développement du capitalisme européen en Orient forcera l'*Empire du Milieu* à se soumettre à l'influence occidentale à partir des guerres de l'Opium vers le milieu du XIX^e^ siècle. Dorénavant, la Chine sera présentée

38. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934.
39. Parmi les nombreuses publications de Henri BERNARD, voir, entre autres, *L'apport scientifique du P. Matteo Ricci à la Chine*, Tienstin, 1935 ; *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Tienstin, 1935, « Le voyage du père de Fontaney au Siam et à la Chine (1685-1687) d'après des lettres inédites », *Bulletin de l'Université Aurore*, 1942, t. 3, n° 2, p. 227-280, et « Les adaptations chinoises d'ouvrages européens : bibliographie chronologique », *Monumenta Serica*, 1945-1960, vol. 10, p. 1-57 ; vol. 19, p. 349-383.
40. DEHERGNE a publié de nombreuses recherches. Nous citons son ouvrage fondamental : *Répertoire des jésuites [...]*, 1973.
41. Virgile PINOT, *La Chine et la formation de la pensée philosophique en France, 1640-1740*, Paris et Genève, Slatkine, 1971 (1932).
42. René ÉTIEMBLE, *Les jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-1773)*, Paris, Julliard-Gallimard, coll. « Archives », 1966.
43. Parmi les nombreux ouvrages de Jacques GERNET, nous en citons ici quelques-uns : *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e^ au X^e^ siècle*, Paris, E.F.E.O., 1956 ; *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole*, Paris, Hachette, 1959 ; *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1982 ; *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1990 (1972) ; *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994.

comme immobile, figée dans un formalisme dépassé[44]. L'Europe passe de la sinophilie à la sinophobie[45]. Bien que la situation ait changé depuis le milieu du XX^e siècle, des préjugés existent encore chez certains chercheurs défavorables aux peuples non européens. Conscient de ces mouvements de l'opinion scientifique, Gernet entreprend d'étudier la civilisation chinoise et réhabilite son rôle dans l'histoire mondiale. Contrairement aux chercheurs qui mettent l'accent sur l'apport des sciences européennes introduites en Chine par les missionnaires, il souligne qu'il faut se garder d'attribuer une supériorité de principe à l'Europe du début du XVII^e siècle, parce que l'Occident et la Chine de l'époque ont tout autant à apprendre l'un de l'autre[46]. Par ailleurs, il prend ses distances par rapport aux chercheurs jésuites en se présentant comme laïque et indépendant de toute affiliation religieuse. Comme les travaux de Trigger et de Delâge, les recherches de Gernet marquent, dans ce domaine, une rupture définitive avec l'historiographie longtemps centrée sur la vision des Européens de souche[47].

Gernet a travaillé longuement sur la propagation du christianisme en Chine. Son ouvrage intitulé *Chine et christianisme. Action et réaction*, publié en 1982, qui traite des offensives missionnaires des jésuites européens et des réactions des Chinois au XVII^e siècle, constitue une recherche classique dans ce domaine. Inspirés par les travaux de Gernet, des chercheurs, dont Erik Zürcher[48], René

44. Jean-Pierre DUTEIL, *Le mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine*, Paris, Arguments, 1994, p. 344-346.
45. René ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, vol. 1, *De l'Europe romaine à Leibniz*, 1988 ; vol. 2, *De la sinophilie à la sinophobie*, 1989, Paris, NRF-Gallimard ; ZHANG Guangda, « Zhongguo chuantong wenhua zai Xifang — luelun Xiafang dui Zhongguo chuantong wenhua renshi de bianhua » (« La culture traditionnelle chinoise en Occident : essai sommaire sur le changement de la compréhension de la culture traditionnelle chinoise en Occident », *Wenshi zhishi* (*Connaissances littéraires et historiques*), 1987, n° 1, p. 65-72, n° 2, p. 109-113, n° 3, p. 84-90.
46. GERNET, *Le monde chinois*, 1990, p. 399-400.
47. Voir l'article de Catherine JAMI, publié en chinois (traduction) sous le titre « Faguo dui ru Hua yesuhuishi de yanjiu » (« Les recherches en France sur les jésuites en Chine »), dans HUANG Shijian (dir.), *Dong Xi jiaoliu luntan* (*Essai sur les échanges Orient-Occident*), Shanghai, Wenyi chubanshe, 1998, p. 486-487.
48. Erik ZÜRCHER, *Bouddhisme, christianisme et société chinoise*, Paris, Julliard, 1990.

Étiemble[49] et Jean-Pierre Duteil[50], multiplient et approfondissent les études sur les jésuites en Chine. Il faut ajouter à ces études les actes de plusieurs colloques de sinologie organisés à Paris[51]. Toutes ces études nous permettent de connaître davantage les entreprises missionnaires des jésuites et leurs activités scientifiques en Chine. Pourtant, ces recherches portent sur les jésuites européens en général ou sur certains jésuites français en particulier. À l'exception d'un vieux livre très sommaire de George Soulié de Morant[52], à notre connaissance il n'existe pas encore de monographie qui dresse une histoire générale et complète de la mission jésuite française en Chine aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, ni de recherche sur l'ensemble de leurs stratégies.

Depuis une dizaine d'années, de plus en plus d'historiens s'intéressent au christianisme en Chine, mais les études dans ce domaine demeurent générales en raison de l'exploitation insuffisante des sources écrites en chinois sur les missions et de la rareté de travaux missionnaires traduits. Le *Ming Qing jian yesuhuishi yizhu tiyao* de Xu Zongze[53] présente sommairement les biographies des principaux jésuites en Chine et une bibliographie de

49. ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, 1988-1989.
50. DUTEIL, *Le mandat du Ciel [...]*, 1994.
51. Depuis 1974, plusieurs colloques internationaux de sinologie ont été organisés à Chantilly (France). Voir, par exemple, C.E.R.I.C. (Centre de recherches interdisciplinaire de Chantilly), *Actes du Colloque international de sinologie. La mission française de Pékin aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*, 1976 ; *Actes du II[e] Colloque international de sinologie. Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*, 1980 ; *Actes du III[e] Colloque international de sinologie. Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVII[e] siècle*, 1983, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Cathasia » ; voir également les actes d'un autre colloque : *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*, Catherine JAMI et Hubert DELAHAYE (dir.), Paris, Collège de France, dans Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises, 1993, vol. 34.
52. Georges SOULIÉ DE MORANT, *L'épopée des jésuites français en Chine (1534-1928)*, Paris, Bernard Grasset, 1928.
53. XU Zongze, *Ming Qing jian yesuhuishi yizhu tiyao* (*Sommaire des ouvrages traduits et rédigés par des jésuites à la fin des Ming et au début des Qing*), Pékin, Zhonghua shuju, 1989 (1949). Autre étude générale de XU Zongze : *Zhongguo tianzhujiao chuanjiao shi gailun* (*Introduction à l'histoire de la propagation du catholicisme chinois*), Shanghai, Shanghai shudian, 1990 (1938).

leurs livres en chinois, tandis que le *Zhong Xi jiaotong shi* de Fang Hao[54] étudie les activités scientifiques des jésuites auprès des intellectuels chinois. À ces travaux s'ajoutent *Ming Qing zhiji Zhong Xi guanxi jianshi* de Zhang Weihua[55], et *Zhongguo liyi zhi zheng* de Li Tiangang[56]. Le travail de Zhang tente de décrire les échanges culturels sino-occidentaux et le rôle des jésuites dans ces échanges. Plus spécifiquement, le livre de Li étudie le déroulement et l'influence de la querelle des rites. Outre ces livres, chaque année plusieurs articles apparaissent sur les missionnaires européens[57]. S'appuyant principalement sur des sources chinoises[58], la plupart de ces études permettent de mieux connaître l'attitude des Chinois de l'époque envers la religion catholique. Cependant, n'utilisant pas beaucoup les écrits européens, les études menées par les chercheurs chinois demeurent souvent incomplètes, car elles portent soit sur les jésuites européens en général, soit sur quelques jésuites bien connus, tels que les pères Matteo Ricci (italien), Johann

54. FANG Hao, *Zhong Xi jiaotong shi* (*Histoire des relations sino-occidentales*), Changsha, Yuelu shushe, 1987, 2 vol.

55. ZHANG Weihua, *Ming Qing zhiji Zhong Xi guanxi jianshi* (*Brève histoire des relations sino-occidentales à la fin des Ming et au début des Qing*), Jinan, Qilu shushe, 1987. NAN Bingwen, LI Xiaolin et LI Shengwen (LI Shenwen) traitent aussi de ces échanges culturels dans leur livre intitulé *Qingdai wenhua : chuantong de zongjie he Zhong Xi da jiaoliu de fazhan* (*Culture de la dynastie Qing : bilan des cultures traditionnelles et développement des grands échanges sino-occidentaux*), Tianjin, Guji chubanshe, 1991.

56. LI Tiangang, *Zhongguo liyi zhi zheng : lishi, wenxian he yiyi* (*La querelle des rites chinois : histoire, documentation et portée*), Shanghai, Guji chubanshe, 1998.

57. Dans notre texte concernant les stratégies missionnaires des jésuites français en Chine, nous citerons ces articles.

58. Depuis ces denières années, certains chercheurs chinois ont eu l'occasion de consulter des documents conservés en Occident, puis de publier les résultats de leurs recherches après leur retour. C'est le cas de LI Tiangang (*Zhongguo liyi zhi zheng*, 1998) et de LIN Jinshui (« Ming Qing zhiji shidafu yu Zhong Xi liyi zhi zheng » ou « Les lettrés et la querelle des rites en Chine et en Occident à la fin des Ming et au début des Qing », *Lishi yanjiu* ou *Recherches d'histoire*, 1993, n° 2). Pourtant, faute de moyens ou à cause de la difficulté à consulter les documents rédigés en langues européennes, la plupart des chercheurs chinois effectuent leurs recherches en utilisant principalement les sources d'origine chinoise. C'est pour cette raison que le Beijing Foreign Studies University Research Center of Overeas Sinology (Beijing waiguo yu daxue haiwai hanxue yanjiu zhongxin, Pékin) consacre actuellement une grande énergie à la traduction en chinois de principaux écrits des jésuites (y compris des lettres) en Chine aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles.

Adam Schall von Bell (Allemand) et Ferdinand Verbiest (Belge), sur lesquels on possède plus de documents, y compris certains écrits missionnaires traduits en chinois, tels que celui de Matteo Ricci[59].

L'INTÉRÊT D'UNE ÉTUDE COMPARÉE

Notre étude se veut comparative. À notre connaissance, il n'existe pas d'étude comparée Amérique-Asie, bien que plusieurs auteurs aient indiqué l'énorme potentiel d'une telle approche. Dans un de ses articles publié en 1996[60], Dominique Deslandres compare la mission catholique française avec la mission protestante anglaise en Amérique du Nord, et plus précisément les œuvres des pionniers jésuites Pierre Biard et Énemond Massé à Port-Royal en Acadie de 1611 à 1613, avec l'entreprise des missionnaires protestants John Eliot, Thomas Shepard et leurs confrères à Natick en Nouvelle-Angleterre en 1646. L'étude de Deslandres a ouvert la porte aux études comparées sur les missions chrétiennes en Amérique du Nord en montrant que celles-ci permettaient de relativiser et de mieux comprendre les actions des unes et des autres.

Les principaux historiens de l'œuvre des jésuites en Amérique ont reconnu l'intérêt d'étudier les missions jésuites en Chine pour mieux saisir les particularités de l'action missionnaire auprès des Amérindiens. Trigger explique que les jésuites faisaient parfois eux-mêmes des comparaisons avec la Chine dans leurs *Relations :* « En 1672, Jean de Lamberville renonce à l'optimisme antérieur de son ordre lorsqu'il affirme qu'il est impossible d'évangéliser les Indiens et de leur enseigner à vivre comme des Français, puisqu'ils ne peuvent raisonner convenablement comme les Chinois et les autres

59. Matthieu RICCI et Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582-1610*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, traduit en chinois sous le titre *Li Madou zhaji* (*L'écrit de Ricci*) par HE Gaiji, WANG Zunzhong *et al.*, Pékin, Zhonghua shuju, 1983.

60. Dominique DESLANDRES, « La mission chrétienne : Français, Anglais et Amérindiens au XVII[e] siècle », dans TURGEON, DELÂGE et OUELLET, *Transferts culturels [...]*, 1996, p. 513-526.

nations civilisées[61]. » De son côté, Delâge a souligné l'adaptation des jésuites aux deux civilisations d'accueil : « De la même manière qu'en Chine ils avaient renoncé à parler de la mort en croix de leur Sauveur, pour ne pas effrayer les mandarins qui trouvaient inconcevable d'adorer un Dieu supplicié comme le dernier des esclaves, en insistant plutôt sur le rôle d'un Dieu central, en Amérique, ils durent s'adapter à la civilisation amérindienne[62]. » Réal Ouellet, François-Marc Gagnon et Claude Blanckaert ont également établi certains liens entre les deux missions. Selon Ouellet, les jésuites en Chine attirèrent le peuple par la séduction, tandis que leurs frères en Nouvelle-France forcent les « Barbares » amérindiens par la crainte : « Si les jésuites savaient parfaitement jouer de la séduction en Chine pour convertir un peuple "civilisé", il en va tout différemment en Canada. Lejeune [Paul Le Jeune] demeurera toujours convaincu que la seule manière d'amener les "Barbares" canadiens au christianisme sera d'enraciner la crainte en eux[63]. » Lorsque François-Marc Gagnon analyse la conversion des Amérindiens par image, il remarque la réaction différente des Chinois devant les mêmes objets : « Ni les Chinois admirateurs de la science et de la technique des Jésuites, spécialement de l'astronomie et du calendrier, ni les Indiens des Paraguay, grands amateurs de musique et de chants, n'avaient manifesté pareille attraction pour les images[64]. » Claude Blanckaert va un peu plus loin : il prend l'exemple de Matteo Ricci, fondateur de la mission chrétienne en Chine, et indique que « les jésuites [en Chine] comprirent que l'implantation du christianisme dans les vieilles civilisations orientales supposait une rupture radicale de liens avec l'Occident [...][65] ».

61. TRIGGER, *Les Indiens [...]*, 1990, p. 403.
62. DELÂGE, « La religion [...] », 1991, p. 63.
63. Réal OUELLET, « Projet missionnaire et hantise du pouvoir chez le jésuite Paul Lejeune en Canada, 1632-1640 », dans Laurier TURGEON (dir.), *Les productions symboliques du pouvoir, XVI^e-XX^e siècle*, Sillery, Septentrion, 1990, p. 119.
64. François-Marc GAGNON, *La conversion par l'image [...]*, 1975, p. 101-102.
65. Claude BLANCKAERT, « Unité et altérité. La parole confisquée », dans Claude BLANCKAERT (dir.), *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 14.

Bien qu'aucun de ces chercheurs n'ait poussé la comparaison au-delà de la simple allusion, il n'en demeure pas moins que ces quelques évocations, si brèves et sommaires soient-elle, nous ont sensibilisé à l'intérêt d'une étude comparée menée de manière systématique. Nous avons réalisé que la comparaison était très présente dans l'esprit même des jésuites et qu'elle faisait partie intégrante de leur œuvre missionnaire. De plus, les Amérindiens et les Chinois représentent, dans l'esprit des jésuites, les deux extrêmes de l'humanité non chrétienne, les premiers étant les plus « barbares » et les seconds les plus « civilisés ». Une étude comparée devait nous permettre de mieux comprendre comment les jésuites avaient composé avec ces cas extrêmes et comment ils avaient adapté leurs stratégies de conversion selon les groupes culturels auxquels ils avaient à faire. Il devenait possible aussi de mieux mesurer les effets de leur action. Bref, en plus de faire ressortir plus clairement la particularité des stratégies employées auprès de chaque groupe culturel, l'étude comparée offrait une vision plus globale de l'activité des missionnaires jésuites.

Nous avons privilégié l'approche ethnologique plutôt que celle de l'histoire des religions ou de l'histoire des institutions. Inscrire notre réflexion dans le domaine de la culture, plus précisément dans le champ de l'interculturel, offrait une perspective beaucoup plus large sur le sujet et nous permettait de prendre du recul par rapport aux idéologies religieuses et politiques. Nous voulons traiter de la religion comme un système de croyances et de la conversion comme un moyen de transformation et de redéfinition de la culture de l'autre. Nous avons mis l'accent sur l'étude de la synchronie et de la longue durée plutôt que sur une analyse chronologique fine. En centrant le regard sur les relations entre les groupes culturels, nous souhaitons rompre avec une certaine historiographie qui sépare l'Europe de l'Amérique, l'Amérique de la Chine, bref, les Européens des autres. Le recours à la longue durée s'imposait, dans la mesure où les phénomènes de transformation culturelle et les processus adaptatifs s'étirent sur de longues périodes. Il fallait donc prendre en charge un siècle pour les observer. À l'instar d'une démarche employée par Laurier Turgeon, l'histoire est prise ici

comme un vaste terrain ethnologique, un lieu d'observation des pratiques interculturelles à un moment donné du passé[66].

Il restait à établir le cadre chronologique de l'étude. Notre choix s'est arrêté sur le XVII^e siècle qui représente le temps fort des jésuites en France, en Nouvelle-France et en Chine. Nous nous sommes permis des incursions dans le XVI^e siècle pour expliquer la création et la formation de la Compagnie de Jésus en France, et dans le XVIII^e siècle pour comprendre la proscription du christianisme en Chine en 1717 à la suite de la « querelle des rites ». L'étude des jésuites en Nouvelle-France commence avec l'arrivée du père Paul Le Jeune en 1632, le véritable fondateur de la mission canadienne, et elle se termine avec la Grande Paix de Montréal de 1701 qui marque la fin des guerres franco-amérindiennes. À partir de cette date, le rôle des jésuites sera réduit dans la géopolitique de l'Amérique du Nord et auprès des Amérindiens. Du côté de la Chine, nous avons axé nos recherches sur la période 1656-1717, la première date représentant le début d'une migration continue de jésuites français, et la seconde correspondant à la déclaration d'interdiction du christianisme par l'empereur Kangxi. Il est vrai qu'il existe un léger décalage dans les périodes comparées : la première moitié du XVII^e siècle représente le temps fort des missions jésuites en Nouvelle-France, alors qu'en Chine celui-ci se manifeste pendant la deuxième moitié de ce siècle. Cependant, ce décalage ne nous semble pas gênant dans la mesure où les jésuites français étaient tout de même présents en Chine pendant la première moitié de ce siècle. Soulignons aussi que la politique missionnaire des jésuites n'a pas sensiblement changé au cours du XVII^e siècle.

66. Voir Laurier TURGEON, « De l'acculturation aux transferts culturels », dans TURGEON, DELÂGE et OUELLET, *Transferts culturels [...]*, 1996, p. 14-19.

DES SOURCES COMPARABLES

Une source commune rend la comparaison possible. En effet, l'étude comparée est facilitée par le fait que les jésuites ont laissé des sources abondantes sur leurs œuvres apostoliques en Amérique du Nord et en Chine. Du côté de la Nouvelle-France, les *Relations des jésuites*[67] constituent la principale base documentaire. Comme chaque membre de la Compagnie de Jésus était tenu de rendre compte par écrit de ses activités, au moins une fois par année, à son supérieur immédiat, il existe une chaîne continue de lettres, de rapports, de mémoires et de relations sur les missions étrangères[68]. *Les Relations* représentent les rapports annuels envoyés par le supérieur de la mission en Nouvelle-France au provincial de Paris. Elles ont été publiées en France, de 1632 à 1672, pour sensibiliser des bienfaiteurs aux missions du Nouveau Monde[69]. Ces documents donnent des informations riches et détaillées concernant les actions missionnaires et les réactions autochtones. Comme les *Relations* sont rédigées par les pères qui prêchent parmi les Amérindiens, elles possèdent une valeur ethnographique certaine, mais elles demeurent toujours sujettes à caution. Nous les avons exploitées de manière critique et avec beaucoup de prudence.

Nous avons complété notre corpus à l'aide de deux autres sources écrites des jésuites : les *Relations inédites de la Nouvelle-France (1672-1679)*[70] *et Le journal des jésuites* (1646-1668)[71], ainsi qu'une collection de documents publiée par le chercheur jésuite

67. *Relations des jésuites concernant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France*, Montréal, Éditions du Jour, 1972, 6 vol. Il existe une autre édition complète des *Relations :* Reuben Gold THWAITES (dir.), *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Brothers, 1896-1901, 73 vol., réimprimé par Pageant Book, New York, 1959.
68. LAFLÈCHE, *Les saints martyrs [...]*, 1988, vol. 1, p. 135-136 ; RÉTIF, *Les jésuites [...]*, 1964, p. 19-20.
69. POULIOT, *Étude [...]*, 1940, p. 7.
70. *Relations inédites de la Nouvelle-France (1672-1679)*, Montréal, Élysée, 1974, 2 vol.
71. Henri-Raymond CASGRAIN et Charles-Honoré LAVERDIÈRE (dir.), *Le journal des jésuites*, Montréal, Chez J. M. Valois, 1892.

Lucien Campeau, *Monumenta Novæ Franciæ*[72]. Malgré les critiques que cette dernière a subies de la part de certains chercheurs laïques[73], elle représente un complément précieux aux corpus déjà publiés.

Les ouvrages de synthèse, rédigés par les jésuites, ont aussi été mis à contribution. Même si Gabriel Sagard n'est pas un jésuite, mais un récollet, nous avons utilisé ses deux ouvrages, *Le grand voyage du pays des Hurons*[74] et l'*Histoire du Canada*[75] pour connaître le système social et religieux des autochtones ainsi que leurs mœurs traditionnelles. Les jésuites Joseph-François Lafitau, missionnaire à Caughnawaga de 1712 à 1717, et François-Xavier de Charlevoix, qui a séjourné en Amérique du Nord à deux reprises au début du XVIII[e] siècle, ont rédigé respectivement les *Mœurs des Sauvages amérindiens*[76], et l'*Histoire et description générale de la Nouvelle-France avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique septentrionale*[77]. Bien que leur rédaction soit postérieure à notre période, ces deux ouvrages n'en sont pas moins

72. Lucien CAMPEAU, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol. 1, *La première mission d'Acadie (1602-1616)*, 1967 ; vol. 2, *Établissement à Québec (1616-1634)*, 1979 ; vol. 3, *Fondation de la mission huronne (1635-1637)*, 1987 ; vol. 4, *Les Grandes Épreuves (1638-1640)*, 1989 ; vol. 5, *La Bonne Nouvelle reçue (1641-1643)*, 1990, Rome/Québec et Rome/Montréal, IHSI/Presses de l'Université Laval et IHSI/Bellarmin. CAMPEAU a aussi publié plusieurs travaux sur les jésuites en Nouvelle-France. Citons, par exemple, *La première mission des jésuites en Nouvelle-France (1611-1613) et les commencements du Collège de Québec (1626-1670)*, Montréal, Bellarmin, 1972, et *La mission des jésuites chez les Hurons, 1634-1650*, Montréal, Bellarmin, 1987.

73. Les travaux de CAMPEAU font l'objet des critiques de certains chercheurs non religieux, par exemple, de Guy LAFLÈCHE. Voir LAFLÈCHE, *Les saints martyrs [...]*, 1988, vol. 1, p. 87, 148-149, 200.

74. Gabriel SAGARD, *Le grand voyage du pays des Hurons*, Montréal, H.M.H., 1976 (1632).

75. Gabriel SAGARD, *Histoire du Canada et voyage que les Frères mineurs recollects y ont faicts pour la conversion des infidèles depuis l'an 1615 [...]*, Paris, Edwin Tross, 1866 (1636).

76. Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, Paris, Maspero, 1983, 2 vol.

77. François-Xavier de CHARLEVOIX, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique septentrionale*, Paris, Nyon Fils Libraire, 1744, 3 vol.

pertinents pour observer les cultures et les sociétés autochtones, de même que la vision de ces dernières à l'égard du christianisme.

À tous ces imprimés, nous avons ajouté des documents manuscrits provenant des Archives des Colonies[78]. Les correspondances entre les dirigeants coloniaux et leurs supérieurs à Paris nous ont permis de saisir l'attitude des autorités de la Nouvelle-France envers les entreprises missionnaires jésuites. Elles permettent aussi de garder une distance critique envers les sources jésuites. Un croisement des sources donne parfois l'occasion de confronter les témoignages et de dénoncer des interprétations fausses.

Faut-il rappeler que tous ces documents imprimés ou manuscrits sont d'origine européenne, plus précisément française, et qu'il n'existe aucun document écrit par les Amérindiens. En raison des incompréhensions, des malentendus et surtout des préjugés des auteurs européens, ces documents semblent souvent loin de la réalité. Cependant, comme nous sommes condamné à les utiliser, faute de documents amérindiens, nous avons essayé de nous fier à notre jugement et d'exploiter les textes qui donnaient une impression de vraisemblance tout en écartant ceux qui paraissaient comporter des exagérations ou des faussetés. Les attaques contre le chamanisme trahissent, par leur virulence même, les préjugés des jésuites. Il en va de même de l'attitude de ces derniers envers le bouddhisme, jugé « la pire de toutes »[79] les superstitions. Heureusement, les écrits des moines bouddhistes rapportent leurs dialogues avec les missionnaires jésuites et permettent de vérifier les dires de ces derniers.

Les activités des jésuites français en Chine sont également racontées dans leurs propres écrits. Comme les *Relations* pour les missions de la Nouvelle-France, les *Lettres édifiantes* constituent une source documentaire essentielle pour les missions de la Chine. En 1702, le père Le Gobien, procureur des missions de la Chine à Paris, publie un volume intitulé *Lettres de quelques missionnaires de*

78. Archives des colonies, France, MG 1, série C11A, correspondance, Archives nationales du Canada.
79. DUTEIL, *Le mandat du Ciel [...]*, 1994, p. 149-150.

la Compagnie de Jésus écrites de la Chine et des Indes orientales. Encouragé par le succès de son ouvrage, il édite l'année suivante un autre recueil sous le titre alléchant : *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*[80]. Dès lors, exploitant la formule, toutes sortes de *Lettres édifiantes* seront publiées ou rééditées. L'édition de 1819 se compose de 14 volumes parmi lesquels plusieurs portent sur la Chine[81]. En 1979, Isabelle et Jean-Louis Vissière ont choisi une trentaine de lettres sur la mission de la Chine, datées de 1699 à 1775, et en ont fait une présentation critique[82].

Les imprimés des jésuites nous ont été d'un grand secours. Nous avons utilisé l'ouvrage d'Adrien Greslon, missionnaire ayant prêché successivement en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle, dont le manuscrit et la seule publication (en 1671) de son ouvrage se trouve à la Bibliothèque nationale de France (Paris)[83]. Bien que l'expérience de l'auteur parmi les Hurons du Canada n'y soit pas traitée, ce livre est très utile, car il permet de connaître l'activité des missionnaires en Chine avant l'arrivée, en 1687, des cinq jésuites français envoyés par Louis XIV. L'ouvrage de Joachim Bouvet[84], l'un de ceux-ci, devenu professeur de l'empereur

80. Isabelle et Jean-Louis VISSIÈRE, « Introduction », dans Isabelle et Jean-Louis VISSIÈRE (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 28-29.

81. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, Lyon, Chez J. Vernarel et Cabin, 1819, 14 vol., dont 9-13, « Mémoires de la Chine » ; 14, « Mémoires des Indes et de la Chine ».

82. Outre les éditions de 1819 et 1979, nous employons aussi deux autres éditions : *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1717-1774, 31 vol. ; *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808, 3 vol., tous concernant les « Missions de la Chine » ; *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Brunot-Labbe, 1835, 8 vol., dont 1-2, « Missions de la Chine » ; 3, « Missions de la Chine » et « Missions de Tunquin ».

83. Adrien GRESLON, *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*, manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale : Ms. fr. 14688 ; publication, Paris, Hénault, 1671, 8° 0^2 n. 244.

84. Nous avons aussi trouvé l'écrit de Joachim BOUVET à la Bibliothèque nationale : *Portraict historique de l'Empereur de Chine, présenté au Roy*, Paris, Michallet, 1697, 02n. 250 A.

Kangxi, fournit de précieux renseignements sur l'offensive scientifique des missionnaires auprès de l'empereur et de l'élite chinoise. De plus, comme Bouvet est le fondateur de l'école figuriste, son livre est aussi utile pour connaître les conceptions de ce groupe de jésuites en Chine. Un autre des cinq envoyés de Louis XIV, Louis Daniel Le Comte, prêche dans les provinces au lieu de demeurer à la cour comme Bouvet. Son livre[85] raconte son expérience auprès de la population et nous renseigne sur la variété des moyens utilisés par les jésuites français dans les milieux populaires. De plus, comme ce livre est destiné à défendre les méthodes des jésuites en Chine, qui subissent de nombreuses critiques de la part d'autres missionnaires catholiques au cours de la querelle des rites, il nous aide à comprendre l'attitude des jésuites français envers les cérémonies traditionnelles chinoises. À ces écrits s'ajoute la correspondance du père Antoine Gaubil[86], considéré comme « le plus grand sinologue » de l'époque, qui nous renseigne sur les travaux de conciliation entre la chronologie biblique et l'histoire chinoise ancienne.

Bien que les jésuites français choisis pour la mission en Chine par Louis XIV soient souvent des hommes savants et qu'ils admirent généralement la richesse et l'antiquité de la civilisation chinoise, ils ont souvent des préjugés indéniables envers les traditions chinoises, surtout lorsqu'il s'agit de croyances religieuses. Pour éclairer leur vision des choses, les sources chinoises deviennent très précieuses. En effet, il existe un certain nombre de documents chinois qui traitent du christianisme dans l'empire. Les trois écrits les plus complets concernant l'attitude des Chinois sont *Poxieji* (*Collection pour la destruction des doctrines vicieuses*)[87], *Pixieji* (*Collection pour*

85. Louis Daniel LE COMTE, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*, Paris, Anisson, 1696, 3 vol., conservé à la Bibliothèque nationale, 8° 0^2n.29. L'édition la plus récente : LECOMTE, *Un jésuite à Pékin. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*, publié par Frédérique TOUBOUL-BOUYEURE, Paris, Phébus, 1990 ; nous utilisons surtout cette édition.

86. Antoine GAUBIL, *Correspondance de Pékin, 1722-1759*, publiée par Renée SIMON, Genève, Droz, 1970.

87. *Poxieji* (*Collection pour la destruction des doctrines vicieuses*), compilé de 1608 environ à 1639, 8 vol. rééd. japonaise de 1855.

la réfutation des doctrines vicieuses)[88] ainsi que *Budeyi* (*Il faut qu'enfin j'éclate*)[89]. Le premier est un recueil d'environ 60 textes rédigés pendant la première moitié du XVII[e] siècle par des lettrés de la province du Fujian (dans le Sud) où le néo-confucianisme est bien développé. Comprenant aussi les écrits de plusieurs moines bouddhistes, ce recueil constitue la réponse antichrétienne conjointe de lettrés néo-confucianistes et de bonzes à l'offensive missionnaire. L'œuvre la plus étendue de cette collection est celle de Xu Dashou, *Zuopi* (« Aide à la réfutation »). Le deuxième recueil, *Pixieji*, se compose principalement des écrits des moines bouddhistes de la même époque. Le troisième et le plus connu, est l'ouvrage de Yang Guangxian, un autre lettré néo-confucianiste originaire du Sud[90]. Ses accusations provoquent une grave crise chrétienne dans les années 1664-1665 : quelques jésuites sont arrêtés et plusieurs lettrés chrétiens sont tués. Yang Guangxian remplacera le père Schall von Bell, arrêté lui aussi, comme président du Bureau impérial de l'astronomie (Qintianjian). Son ouvrage, *Budeyi*, est bien connu dans l'empire : selon Dai Zhen, philosophe du XVIII[e] siècle, les missionnaires, par peur des accusations qu'il contient, achètent à prix d'or tous les exemplaires qu'ils peuvent trouver pour les brûler[91].

Pour ne pas limiter notre recherche aux seules opinions des traditionalistes qui voient dans la nouvelle religion une menace pour la civilisation, nous avons consulté les écrits de lettrés favorables aux missionnaires en raison de leur intérêt pour les sciences européennes. Nous avons aussi lu les ouvrages des lettrés chrétiens pour bien saisir leur vision des rapports christianisme-confucianisme.

88. Vers 1643, publié dans WU Xiangxiang (dir.), *Tianzhu jiao dongchuan wenxian xubian* (*Suite des documents concernant l'expansion du catholicisme en Orient*), Taibei, Taiwan xuesheng shuju, 1965, vol. 2, p. 905-960.
89. Publié aussi dans WU Xiangxiang (dir.), *Tianzhu jiao dongchuan wenxian xubian*, 1965, vol. 3, p. 1069-1306.
90. La région d'origine de YANG Guangxian : Shexian, dans la province de l'Anhui, dans le sud de la Chine.
91. Postface de QIAN Daxin au *Budeyi*, dans WU Xiangxiang (dir.), *Tianzhu jiao [...]*, 1965, vol. 3, p. 1301 ; ZHU Qianzhi, *Zhongguo zhexue duiyu ouzhou de yingxiang* (*L'influence de la philosophie chinoise sur l'Europe*), Fuzhou, Fujian renmin chubanshe, 1983, p. 163.

Une partie de ces écrits, favorables au christianisme, principalement les préfaces des traductions et des ouvrages chinois des jésuites, sont publiés dans le livre de Xu Zongze, *Sommaire des ouvrages traduits et rédigés par des jésuites à la fin des Ming et au début des Qing*[92].

Les requêtes et les mémoires de mandarins provinciaux présentés à l'empereur et publiés dans les *Qing shilu* (*Annales véridiques des Qing*)[93], représentent une énorme source documentaire comprenant 4 406 volumes rédigés successivement sous chaque nouvel empereur de la même dynastie. Les documents traitant des missionnaires révèlent bien l'inquiétude des dirigeants locaux à l'égard de l'expansion du christianisme à l'intérieur de l'empire, notamment celle des mandarins des régions côtières du Sud et du Sud-Est où les Européens pratiquaient la piraterie. Grâce au dépouillement de ces documents très divers, nous pensons être en mesure de donner une idée assez complète des réactions variées des Chinois face à l'action des missionnaires jésuites français.

Bien que nous nous soyons efforcé d'établir le plus complètement possible notre corpus, celui-ci n'est pas exhaustif et notre étude ne prétend pas être totale ni finale. Du côté de la Nouvelle-France, comme il n'existe pas d'écrits amérindiens, notre corpus ne comprend que les documents d'origine européenne. Il aurait été utile de consulter les collections archéologiques pour mieux connaître les civilisations amérindiennes et les réactions autochtones devant la poussée chrétienne. Du côté de la Chine, nous utilisons les sources chinoises tout autant que les européennes ; pourtant, celles de la Chine étant généralement très dispersées, il ne nous a pas été possible de ratisser tous ses fonds nationaux et provinciaux. Il sera important de fouiller davantage dans les écrits

92. XU Zongze, *Ming Qing [...]*, 1989.

93. Concernant cette source monumentale, il existe plusieurs éditions parmi lesquelles celle de 1964, publiée à Taiwan, Huawen shuju, est une édition pratique. À cette source s'ajoutent deux autres documents importants : JIANG Liangqi, *Donghualu* (*Annales véridiques de la porte Donghua*), réalisée au XVIII[e] siècle, 32 vol., Pékin, Zhonghua shuju, 1980 (rééd.) ; WANG Xianqian (1842-1917), *Donghualu*, 1884, Shanghai, Guangbai songzhai, 624 vol.

des lettrés et des moines bouddhistes des XVII[e] et XVIII[e] siècles, ainsi que dans les Archives impériales (Archives n° 1) à Pékin. Malheureusement, nous n'avons pas pu consulter ces dernières sources, faute de temps et de moyens. Notre étude se limite aux actions missionnaires et aux réactions amérindiennes et chinoises. Il aurait été assurément intéressant de retracer les influences culturelles dans les arts, les sciences, la musique, la philosophie, l'habillement et l'alimentation. Mais ce travail de longue haleine dépassait largement les limites fixées par notre projet. Nous laissons à d'autres le soin de reconstituer, pièce par pièce, cette histoire des transferts culturels qui demeure très exigeante, car les jésuites, tout en participant aux transferts Europe-Amérique-Chine, n'en étaient pas toujours parfaitement conscients. Par conséquent, le chercheur doit tenter de découvrir ailleurs que dans leurs écrits les traces de transferts.



En dépit de ses imperfections et de ses lacunes, nous croyons que cette étude comparée nous permettra de mieux comprendre les stratégies missionnaires des jésuites. Nous avons opté pour un plan qui suit une progression à la fois chronologique et géographique. Le mouvement reprend celui de la conversion elle-même qui va du sujet (le jésuite) à l'objet (l'Amérindien, le Chinois) pour se terminer avec les réactions de ce dernier. La première partie, consacrée à l'analyse des conditions générales de la création de la Compagnie de Jésus et de son implantation en France, traite aussi de l'organisation de l'ordre et de la formation des jésuites pour les missions outre-mer ; nous abordons les liens directs et indirects entre les deux groupes de missionnaires, tant ceux destinés à la Nouvelle-France qu'à la Chine. La deuxième partie, sur l'Amérique du Nord, étudie le contexte culturel du monde amérindien et les stratégies des missionnaires auprès des autochtones. La troisième partie nous transporte en Chine pour y présenter la civilisation chinoise et étudier les méthodes apostoliques des missionnaires. La dernière partie, qui vise à cerner les réactions des Amérindiens et des Chinois, aborde les phénomènes de rencontres interculturelles et la question de l'acculturation, et tente d'évaluer les résultats des entreprises missionnaires.

Première partie

La formation des missionnaires jésuites

Chapitre 1

Les premiers objectifs de la Compagnie de Jésus

D'entrée de jeu, nous essaierons de comprendre l'esprit, les politiques et la structure de la Compagnie de Jésus, ainsi que le contexte de sa fondation et son évolution en France, pour saisir l'action des missionnaires jésuites français en Nouvelle-France et en Chine aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.

Les origines de la Compagnie

La Compagnie de Jésus voit le jour pendant une période de profondes transformations en Europe : celle de la Renaissance, de la découverte de terres nouvelles et de la Réforme. Ces bouleversements ébranlent les conceptions traditionnelles de l'Église catholique romaine et exercent une grande influence sur la naissance de la Compagnie. Le protestantisme s'étend dans toute l'Europe au XVI^e^ siècle : le luthéranisme gagne rapidement le nord et le centre de l'Allemagne et l'Europe du Nord, puis le calvinisme l'ouest et le sud de l'Allemagne, l'Angleterre et la France. Ce mouvement menace directement l'Église romaine, puisque presque la moitié de l'Europe abandonne le catholicisme. Pour sauvegarder l'autorité de la papauté, des militants provoquent, au sein de l'Église catholique, une seconde réforme qui prend le contre-pied de la Réforme protestante que l'on appellera Réforme catholique ou Contre-Réforme. C'est dans ce contexte que naît la Compagnie de Jésus : elle devient la force principale de ce dernier mouvement[1].

1. Alain GUILLERMOU, *Les jésuites*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », n° 936, 1961, p. 9-12.

Son fondateur est un soldat espagnol, Ignace de Loyola, né en 1491 d'une famille de vieille noblesse basque. Blessé à la jambe à l'âge de 29 ans lors d'un combat entre Espagnols et Français à Pampelune, il consacre sa longue convalescence à la lecture d'ouvrages sur les saints, notamment la *Vie de Jésus-Christ* et la *Légende dorée*. Ces lectures le décident à consacrer sa vie à Dieu. Après un pèlerinage à Notre-Dame de Montserrat, il se rend à Manrèse, pour y accomplir une sorte de noviciat spirituel d'une année et rédige les *Exercices spirituels*, qui deviendront le guide de son futur ordre[2]. En 1528, pour compléter sa formation, il fréquente l'Université de Paris, où il regroupe ses six premiers disciples : Pierre Favre, Alonso Salmeron, François Xavier, Diego Laynez, Nicolas Alphonse (surnommé Bobadilla) et Simon Rodriguez. En 1534, à Montmartre, il s'engage avec ses partisans à faire un pèlerinage à Jérusalem et prononce ses vœux de pauvreté, de chasteté et d'humilité. Par la suite, il se consacre à la rédaction des *Constitutions*, premières règles de son ordre, qui esquisseront la structure fondamentale de la Compagnie. Le pape Paul III approuve ces *Constitutions*, le 27 septembre 1540, par la bulle célèbre *Regimini militantis Ecclesiae*. En tant que premier Général de la Compagnie, Ignace de Loyola dirige l'orientation de ses disciples par les principes et les règles qu'il a déjà définis dans les *Exercices spirituels* et les *Constitutions*[3]. Grâce à ses efforts et à ses démarches, la Compagnie se développe rapidement : à la mort de son fondateur en 1556, elle compte un millier de membres répartis en 101 maisons et en 12 provinces[4].

2. Edmon PARIS, *L'histoire secrète des jésuites*, Paris, I.P-B., 1970, traduite en chinois sous le titre *Yesuhuishi mishi*, Pékin, Zhongguo kexue chubanshe, 1990, p. 13-21.
3. Jean LACOUTURE, *Jésuites : une multibiographie*, vol. 1, *Les conquérants*, Paris, Seuil, 1991, p. 30, 41 ; GUILLERMOU, *Les jésuites*, 1961, p. 12-15 ; PARIS, *L'histoire secrète [...]*, 1990, p. 19-25.
4. Michel de CERTEAU, Candido de DALMASES *et al.*, *Les jésuites : spiritualité et activités*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 25-26.

LES PRINCIPES ET LES RÈGLES

Le premier principe de la Compagnie est que tous les membres doivent être des « soldats du Christ » fidèles au pape. Née avant tout pour porter secours à l'Église romaine, la Compagnie entend lutter contre Satan et défendre coûte que coûte la foi catholique. Ainsi s'organise-t-elle comme une véritable armée apostolique : « vous qui êtes des gladiateurs dans l'arène, résistez de pied ferme à toutes les attaques [...]. Soldats de Dieu, soyez inébranlables au milieu des foudres de la guerre, dans le feu des batailles [...][5] ». Ce militantisme la démarque des ordres contemplatifs, comme celui des bénédictins, des ordres mendiants ou des ordres des prêcheurs, comme ceux des franciscains et des dominicains. À l'image du mot même «Compagnie » qui comporte, dans la bouche de l'ancien soldat espagnol, une connotation militaire (Ignace de Loyola l'utilise pour désigner une troupe régulière de soldats dirigés par un capitaine), les *Relations* des jésuites du XVII^e^ siècle seront elles aussi imprégnées de toute une terminologie guerrière : « je viens icy comme les pionniers, qui marchent les premiers pour faire les tranchées ; et par après, les braves soldats viennent assiéger et prendre la place[6] », écrira le père Paul Le Jeune en 1632. En tant qu'« armée du pape » et « chevaux légers de l'Église »[7], la compagnie entend représenter Dieu et son fils sur la terre par une fidélité indéfectible au pape[8].

Le deuxième principe de la Compagnie est l'obéissance absolue, comme on peut le trouver dans le monde militaire. La structure centralisée de l'ordre traduit évidemment cet esprit :

5. *Imago primi sæculi S.I.*, Anvers, 1640, cité par J. HUBER, *Les jésuites*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1875, vol. 1, p. 34-35.
6. *Relation* de Paul LE JEUNE (1632), citée par Raymond JOLY, « Des cannibales : essai de lecture psychanalytique de deux *Relations* du P. Paul Lejeune (1632 et 1633) », dans Réal OUELLET (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Sillery, Septentrion, 1993, p. 115.
7. Philippe LÉCRIVAIN, *Pour une plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 1991, p. 160.
8. Malachi MARTIN, *Les jésuites*, [Monaco], Éditions du Rocher, J.-P. Bertrand, 1989, p. 136.

chaque jésuite obéit à son supérieur direct, les supérieurs provinciaux obéissent au supérieur général, et toute la Compagnie obéit aux ordres du pape, chef ultime de la Compagnie. Cette obéissance est absolue, inconditionnelle et même « aveugle »[9], comme le marque bien Ignace de Loyola dans sa *Lettre sur l'obéissance*, rédigée en 1553 :

> Je ne dois pas désirer m'appartenir, mais appartenir à mon créateur et à son représentant. Je dois me laisser guider et déplacer comme un pain de cire se laisse malaxer. Je dois être semblable au corps d'un homme mort sans volonté ni jugement, semblable à un petit crucifix qui se laisse déplacer sans difficulté d'un endroit à un autre ; semblable à un bâton dans la maison d'un vieil homme pour être placé là où il le souhaite et où il pourra tirer de moi le meilleur parti. Ainsi, dois-je donc être disponible afin que l'ordre puisse m'utiliser et m'employer comme il le juge bon[10].

L'obéissance la plus absolue régit la Compagnie : en tant que membre, le jésuite doit renoncer à sa liberté de penser et si possible à sa personnalité ; instrument au service de l'ordre[11], il doit abdiquer toute volonté personnelle au profit de sa mission évangélique. L'obéissance, principe fondamental de la Compagnie, lie de façon efficace les membres dispersés de par le monde et assure la cohésion puis l'expansion de l'ordre.

Le troisième principe est la spiritualité indéfectible des membres. En effet, l'instabilité morale et spirituelle dans laquelle la Compagnie voit le jour incite son fondateur à apporter une attention particulière à la « pureté » de ses disciples. Les vœux de pauvreté, de chasteté et d'humilité qu'il prononce en 1534 avec ses premiers compagnons deviennent les règles essentielles de l'ordre[12]. Plus tard, dans ses *Exercices spirituels*, il en précise les modalités, qui touchent la méditation, l'ampleur de la pénitence et le contenu

9. *Ibid.*, p. 139.
10. *Ibid.*, p. 138-139.
11. LAFLÈCHE, *Les saints martyrs [...]*, 1988, vol. 1, p. 135-136.
12. GUILLERMOU, *Les jésuites*, 1961, p. 13.

des exercices[13]. Les *Constitutions* insistent plus particulièrement sur l'importance de toujours éviter les situations où l'on pourrait mettre en doute le désintéressement de ses membres : « La pauvreté étant en quelque sorte le boulevard de l'ordre, il importe de préserver notre corporation de toute apparence de rapacité, de n'accepter ni revenus, ni bien, ni honoraires pour la prédication, l'enseignement, les messes, les saints sacrements ou quelque autre œuvre spirituelle[14]. » Toutes ces règles strictes reflètent la conception de l'ascétisme du fondateur et préservent les membres de la corruption.

LA STRUCTURE HIÉRARCHIQUE

Le corps de la Compagnie se structure comme une grande pyramide. À son sommet, se trouve le Général, qui est élu à vie par une Assemblée représentative et qui centralise tous les pouvoirs : il prend les principales décisions, nomme les supérieurs locaux, définit les règles essentielles et convoque, avec l'autorisation du pape, la congrégation générale. En un mot, le supérieur général règne comme un monarque absolu sur son peuple. Le Général commande aux provinciaux, supérieurs des provinces (la Compagnie se divise en provinces, plusieurs provinces composent généralement une assistance) à l'intérieur desquelles les supérieurs gouvernent les maisons de profès et les recteurs dirigent les collèges. Comme tous ces supérieurs locaux sont nommés par le Général, un organisme suprême, la Congrégation générale, a droit de regard sur l'usage qu'il fait de ses pouvoirs : la Congrégation n'est responsable que devant le pape[15].

Le corps des membres, lui-même très hiérarchisé, est composé de quatre paliers. Le premier est occupé par les pères profès qui ajoutent aux trois vœux usuels (pauvreté, chasteté et humilité) le fameux vœu spécial d'obéissance au pape. Ces pères profès, constituant le

13. Xavier de FRANCIOSI, *L'esprit de saint Ignace*, Paris, Spes, 1948, p. 229-238.
14. HUBER, *op. cit.*, 1875, p. 104.
15. MARTIN, *Les jésuites*, 1989, p. 142, 164.

noyau de l'ordre, sont les seuls qui peuvent participer à l'élection du Général et avoir accès à ce poste. Les coadjuteurs spirituels, qui occupent le deuxième palier, doivent seconder les pères profès dans leur travail. Au troisième palier, siègent les frères laïcs ou les frères coadjuteurs, qui joignent leur soutien matériel et technique (cuisine et ménage, par exemple) aux travaux des prêtres. Enfin, le dernier palier est constitué des novices qui deviendront, selon les résultats obtenus lors de leurs études, soit coadjuteurs spirituels, soit pères profès[16].

LES STRATÉGIES GÉNÉRALES

La formation des membres

Pour que la Compagnie se démarque des autres ordres européens, Ignace de Loyola entend que ses membres possèdent de solides connaissances non seulement religieuses et théologiques, mais aussi humanistes et scientifiques : « j'aimerais mieux, insiste-t-il, que la moitié du temps réglé pour la prière fût consacré à l'*étude*[17] ». C'est pourquoi les collèges de l'ordre dispensent une formation classique beaucoup plus poussée que celle que l'on exige ailleurs (environ une dizaine d'années). Après deux ans de noviciat, les futurs missionnaires doivent suivre deux autres années d'études littéraires et scientifiques (juvénat), trois ans de philosophie et, finalement, trois ans de théologie[18]. Dans les domaines philosophique et théologique, l'enseignement est basé sur les grands philosophes de l'Antiquité grecque et romaine, ainsi que sur les penseurs chrétiens

16. André LETENDRE, *La grande aventure des jésuites au Québec*, Beauport, A Letendre, 1991, p. 28-29.
17. François CHARMOT, *La pédagogie des jésuites : ses principes, son actualité*, Paris, Spes, 1951, p. 92.
18. René TAVENAUX, *Le catholicisme dans la France classique, 1610-1715*, Paris, S.E.D.E.S., 1980, p. 73 ; Étienne PASQUIER (dir.), *Le catéchisme des jésuites*, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1982, p. 43-45.

du Moyen Âge[19]. Le fondateur fait aussi grand cas de l'éducation scientifique : par exemple, il « laisse à la prudence des supérieurs de régler les études en particulier, selon l'âge et le talent de chacun, en sorte que les esprits capables de tout soient exercés dans toutes les sciences[20] ». Les collèges de la Compagnie réservent aux mathématiques, à la physique et à l'astronomie une place importante dans les programmes d'enseignement[21]. Au cours du XVII^e siècle, cet enseignement scientifique devient, selon François de Dainville, « plus organisé et plus étendu qu'aucun autre[22] ». Cette longue formation permet aux membres de la Compagnie de devenir non seulement de bons prêtres, mais aussi de bons savants. Grâce à cette formation, les jésuites en Chine, parmi lesquels se trouvent plusieurs membres de l'Académie royale des sciences de France, seront considérés par les Chinois comme des savants d'Occident (*xifu*) et réussiront à se faire accepter de ce peuple.

Toutefois, la formation de ses membres reste, pour la Compagnie, un moyen au service de la propagation de la foi. L'acquisition de connaissances constitue la stratégie essentielle de la Compagnie, qui la juge efficace pour un public « cultivé ». En effet, les jésuites manifestent toujours un grand intérêt pour la création des collèges et pour les activités scientifiques laïques[23]. Les résultats obtenus sont probants : la Compagnie devient très rapidement un ordre reconnu et puissant.

Très attentive à la formation de ses propres membres, la Compagnie entreprend aussi l'éducation des jeunes « étrangers » qui ne

19. Francois de DAINVILLE, *L'éducation des jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Minuit, 1978, p. 167-208 ; Michel PERONNET, « Les établissements des jésuites dans le royaume de France à l'époque moderne », dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand II, nouvelle série, fasc. 25, 1987, p. 462-463.
20. CHARMOT, *La pédagogie des jésuites [...]*, 1951, p. 124.
21. DAINVILLE, *L'éducation des jésuites*, 1978, p. 311-423 ; GUILLERMOU, *Les jésuites*, 1961, p. 30-32.
22. DAINVILLE, *op. cit.*, 1978, p. 355.
23. Musée Paul Dupuy, *Expression du baroque. Les jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Toulouse, Musée Paul Dupuy, 1991, p. 5 ; Joseph THOMAS, *Le secret des jésuites : les exercices spirituels*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Christus », 1984, n° 57, p. 7-9.

sont pas destinés à l'ordre. Ce souci d'éduquer la jeunesse repose sur une autre conviction profonde : plus innocents et plus prometteurs que les adultes, les jeunes éduqués chrétiennement pourraient « réformer le monde ». Ignace de Loyola pense que dans le contexte de « corruption générale », tel qu'il le perçoit alors, on ne peut réformer le monde qu'en inspirant aux enfants l'amour de la vertu avant qu'ils ne contractent de mauvaises habitudes ; il espère que ces « jeunes plantes », venant à croître avec des vertus chrétiennes, feront « refleurir l'innocence » à tous les échelons de la vie civile[24] ; en un mot, celui qui dispense l'instruction aux enfants détient l'avenir du monde : « Tout le bien de la chrétienté et de tout l'univers dépend de la bonne éducation de la Jeunesse[25]. »

Cette stratégie éducative sera reprise dans les missions étrangères. Ainsi, en Nouvelle-France, l'idée d'établir un séminaire dans les régions « sauvages » prend naissance très tôt, comme en témoignent ces citations du père Paul Le Jeune tirées des *Relations* de 1637 et 1632 : « Comme nous attendons plus de fruit de ces jeunes plantes que de ces vieux arbres quasi tout pourris, nous en prenons un soin plus particulier[26] » ; « le moyen à mon advis de les ayder, c'est de dresser des séminaires et prendre leurs enfants[27] ». En Chine, les jésuites parviendront aussi à dispenser des activités éducatives dans un protectorat à Macao, territoire chinois qui, occupé depuis 1557 par les Portugais, était devenu la base des missions catholiques vers le Japon et la Chine d'alors. La fondation, en 1565, par le père François Perez, d'une résidence plus tard convertie en collège, nourrit ordinairement, au XVII^e siècle, 60 personnes. On y enseigne les sciences, la grammaire et la théologie[28]. Au XVIII^e siècle, les jésuites français pratiqueront la même politique. Ainsi, le père Joseph Labbe, supérieur général de la mission française fondera à Macao, entre 1728 et 1731, le Séminaire de Saô José pour la vice-province de Chine[29]. Par ailleurs, des collèges

24. CHARMOT, *La pédagogie des jésuites [...]*, 1951, p. 37-38.
25. THOMAS, *Le secret des jésuites [...]*, 1984, p. 9-10.
26. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1637, p. 39 (*Relation* du père Paul LE JEUNE).
27. *Relation des jésuites*, 1972, vol. 1, 1632, p. 6 (*Relation* de Paul LE JEUNE).
28. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 3, p. 10.
29. DEHERGNE, *Répertoire des jésuites [...]*, 1973, p. 138.

jésuites à l'extérieur du pays formeront également des Chinois. En 1751, par exemple, le collège de La Flèche, en France, recevra deux Chinois : Yang Dewang (Yang Té-wang ou Étienne Yang Tche-teh) et Gao Ren (Kao Lei-se ou Louis Kao Fen)[30]. D'autre part, les jésuites français s'efforceront de fréquenter l'élite érudite et useront de leurs connaissances scientifiques pour exercer leur influence. Parmi eux, plusieurs obtiendront des postes de professeur à la cour ou dans des collèges impériaux. À titre d'exemple, les pères Dominique Parrenin et Antoine Gaubil dirigeront successivement le Collège de latin pour diplomates mandchous à Pékin, en raison de leur parfaite connaissance de la langue latine[31].

La faculté d'adaptation des jésuites

La souplesse et la facilité d'adaptation de ses missionnaires sont une autre force de la Compagnie. Cette force découle de la première stratégie que nous avons analysée : l'ampleur des connaissances qui permet aux jésuites de bien observer et de bien comprendre ceux qu'ils rencontrent et même de s'approprier leur mode de vie et leurs codes moraux. Pour Ignace de Loyola, cette souplesse est primordiale :

> Quand on désire gagner des âmes, il faut dresser son plan suivant l'opportunité des lieux, des temps et des personnes [...] ainsi, faut-il accommoder notre langage et nos allures à la position et à l'infirmité de ceux avec qui nous avons à traiter, afin d'arriver à leur être utiles sans les obliger à rompre avec leurs habitudes et, pour ainsi dire, à quitter leur propre domicile[32].

30. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 427 et 428, p. 920-925 ; DEHERGNE, « Voyageurs chinois venus à Paris au temps de la marine à voile et l'influence de la Chine sur la litterature française du XVIII^e siècle », *Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies*, vol. 23, 1964, p. 379-382.
31. Isabelle et Jean-Louis VISSIÈRE, « Un carrefour culturel : la mission française de Pékin au XVIII^e siècle », C.E.R.I.C., *Actes du III^e Colloque [...]*, 1983, p. 215.
32. CHARMOT, *La pédagogie des jésuites [...]*, 1951, p. 180 ; PARIS, *L'histoire secrète [...]*, 1990, p. 28.

Ainsi dirigés, les disciples d'Ignace de Loyola tendent toujours au même but ultime, immuable, en employant des moyens temporels variables : « une même maladie ne doit pas être invariablement traitée de la même manière ; mais, suivant la nature du malade, il faut employer des remèdes différents, et parfois même des remèdes tout à fait contraires[33] ». Lorsque surgit une contradiction entre leur but et ces moyens, ils n'hésitent pas à abandonner leur manière de faire pour en adopter une autre plus efficace. Cette adaptabilité des jésuites se manifeste dans tous les domaines. Par exemple, pour prêcher facilement chez la population laïque, les jésuites ne portent pas de vêtements particuliers et ne sont pas, non plus, tenus de chanter en chœur l'office divin. Ces règlements sont bien différents de tous ceux des autres ordres religieux reconnus par la papauté d'alors. Par ailleurs, afin de propager aisément leur foi parmi les diverses couches intellectuelles et politiques, ils peuvent endosser n'importe quel rôle : professeurs, scientifiques, écrivains, fonctionnaires...

Contrairement aux jésuites, la plupart des autres missionnaires européens en Chine se moquent des mœurs chinoises en les considérant comme des superstitions ou de l'idolâtrie. Au XVII[e] siècle, les franciscains et surtout les dominicains pratiquent une politique d'occidentalisation en démolissant les idoles, comme ils l'avaient fait en Amérique ou aux Philippines. Les conséquences en seront désastreuses. Plusieurs membres de ces ordres seront chassés du pays ou condamnés à la prison. Au contraire, les jésuites se révèlent, dans l'ensemble, plus prudents face à la civilisation chinoise. Grâce à leurs connaissances humanistes et scientifiques et à l'expérience de leurs confrères ou leur propre expérience dans d'autres régions, comme en Amérique du Nord, ils comprennent bien que les civilisations non chrétiennes méritent d'être prises au sérieux et qu'il faut dissocier l'évangélisation de l'occidentalisation. C'est pourquoi, après avoir attentivement étudié les langues, la culture et les sciences traditionnelles de la Chine, ils affirment que les rites du pays ne relèvent ni de la religion ni de la superstition, mais

33. CHARMOT, *op. cit.*, 1951, p. 180-181.

qu'ils sont de nature politique et sociale, et que les mœurs et les croyances confucianistes peuvent s'accorder avec la foi occidentale[34]. Cette attitude, malgré l'opposition impétueuse des autres ordres religieux, donne des résultats : une partie du peuple, des intellectuels, des grands mandarins et même l'empereur, les écoutent ; certains même se convertissent au christianisme.

L'attitude des jésuites français en Amérique du Nord paraît différente de celle de leurs confrères en Chine, à plusieurs égards. Ils critiquent fortement, dans l'ensemble, « la saleté » et « l'immoralité » des « sauvages », ainsi que « l'absurdité » et « la dépravation » de leurs pratiques religieuses[35]. Pourtant, ils semblent accepter au moins partiellement la culture amérindienne en louant, par exemple, l'intelligence et la générosité des autochtones. Par ailleurs, ils essaient de s'adapter à l'environnement particulier du Nouveau Monde en s'opposant à la « francisation » rapide préconisée par les dirigeants coloniaux et par les autres Français[36].

IMPLANTATION DE LA COMPAGNIE EN FRANCE

À l'origine, les liens entre la Compagnie de Jésus et la France sont très étroits. Le fondateur de l'ordre jésuite étudie en 1528-1535 à l'Université de Paris, où il regroupe ses six premiers disciples et où il prononce ses vœux, en 1534. On peut donc considérer que la Compagnie de Jésus voit le jour à Paris[37]. Toutefois, son implantation en France traversera une période bien difficile. En effet, poussé par l'excellent souvenir de son séjour parisien, Ignace de Loyola envoie, dès 1540, quelques scolastiques au Collège des Trésoriers et à celui des Lombards. Il rêve de posséder son propre collège à Paris, mais son projet se heurte à une opposition si vive des

34. Joseph DEHERGNE, « L'exposé des jésuites de Pékin sur le culte des ancêtres présenté à l'empereur K'ang hi en novembre 1700 », C.E.R.I.C., *Acte du II^e Colloque [...]*, 1980, p. 201-204.
35. TRIGGER, *Les Indiens [...]*, 1990, p. 36-37.
36. JETTEN, *Enclaves amérindiennes [...]*, 1994, p. 124-130.
37. Henri FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, Paris, A. Picard, vol. 1, 1910, p. 29-58.

Parisiens que le Parlement refuse les lettres patentes qu'Henri II avait accordées en 1551 et qui autorisaient la Compagnie à s'établir à Paris[38]. Il faut attendre jusqu'en 1556, peu avant la mort du fondateur, pour voir s'ouvrir le Collège du Billom qui devient la première institution jésuite du royaume[39].

L'avenir de la Compagnie n'est pas pour autant assuré. Les activités ultérieures des jésuites en France et surtout à Paris seront toujours réprimées et critiquées dans les milieux ecclésiastiques, parlementaires et universitaires, notamment au Parlement et à la Sorbonne, bastions du gallicanisme. Les raisons de cette opposition sont nombreuses. D'abord, il y a le conflit entre le gallicanisme français, qui voudrait restreindre l'autorité du souverain pontife, et l'ultramontanisme des jésuites qui veulent renforcer l'autorité du Saint-Siège sur l'Église catholique[40]. De plus, l'identité nationale du fondateur de la Compagnie pose problème : comme Ignace de Loyola est né en Espagne, la Compagnie est considérée comme étrangère. Aussi accuse-t-on les jésuites d'être des sujets espagnols ou vendus à l'Espagne. L'argument pèse lourd, car l'Espagne avait occupé certaines parties de la France à l'occasion des guerres de religion[41]. De plus, on reproche à la Compagnie son nom qu'on juge arrogant (elle a l'audace d'accaparer le nom du Sauveur !), ses privilèges et ses exemptions, qui, aux yeux de ses adversaires, nuisent aux autres ordres religieux et aux universitaires[42]. L'Université de Paris, en particulier, qui détient le monopole de l'enseignement, craint que la qualité et la gratuité de l'éducation dispensée par la Compagnie ne lui fassent une concurrence déloyale. C'est pourquoi la Sorbonne s'efforce d'empêcher l'ouverture du collège des jésuites à Paris[43]. En 1561, l'Assemblée

38. PASQUIER, *Le catéchisme des jésuites*, 1982, p. 52-53 ; GUILLERMOU, *Les jésuites*, 1961, p. 46-49.
39. Musée Paul Dupuy, *Expression du baroque [...]*, 1991, p. 5.
40. Claude SUTTO, « Le père Louis Richeome et le nouvel esprit politique des jésuites français (XVI^e^-XVII^e^ s.) », dans *Les jésuites parmi les hommes [...]*, 1987, p. 176-177.
41. Marcel TRUDEL, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. 2, *Le comptoir, 1604-1627*, Montréal, Fides, 1966, p. 98.
42. PASQUIER, *Le catéchisme des jésuites*, 1982, p. 52-53.
43. *Ibid.*, p. 53-57. HUBER, *Les jésuites*, 1875, vol. 1, p. 200-202.

des Clergés de France réunie à Poissy décide d'autoriser les jésuites à séjourner en France, mais à condition qu'ils soit soumis à la juridiction des évêques et qu'ils renoncent à la plupart de leurs privilèges. Elle va même jusqu'à exiger la modification du nom de l'ordre[44]. Les jésuites acceptent ces conditions pourtant draconiennes et déclarent : « Nous sommes en France tels que le parlement nous a dénommés : *tales quales*, c'est-à-dire la Société du Collège appelé Clermont[45]. » Mais les contestations n'en tarissent pas pour autant. Lorsque les jésuites installent le Collège de Clermont à Paris, la Sorbonne conteste tout de suite leur droit d'enseignement et leur fait un procès qui s'ouvre au mois de mars 1565[46]. Toutefois, le Parlement autorise l'ouverture de ce collège destiné à l'enseignement, en reconnaissant aux jésuites le droit d'enseigner au public[47]. Ainsi, à partir de 1565, le royaume compte des collèges à Avignon (1565), à Lyon (1567), à Rouen (1569), à Bordeaux et à Bourges (1572), à Nevers (1573), à Pont-à-Mousson (1574), à Dijon et à Metz (1581), ainsi qu'à Eu et à Dole (1582)[48]. Mais un autre grand conflit se prépare. Dès le mois de mai 1594, la Sorbonne réclame l'expulsion des jésuites, non seulement de l'Université, mais du pays tout entier. Pendant ce procès, qui commence en juillet, un ancien élève de Clermont tente de tuer le roi d'un coup de poignard : les jésuites souffrent alors de lourdes pertes. Le 29 décembre 1594, le Parlement publie un arrêt d'expulsion des jésuites de Paris et de la France, et, bientôt, les Parlements de Rouen et de Dijon l'imitent[49]. Cette situation change dès 1603, quand le roi Henri IV accorde aux jésuites, par l'édit de Rouen, le droit de rentrer en France[50].

44. HUBER, *op. cit.*, 1875, vol. 1, p. 201.
45. Jacques CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, Société des bonnes lectures, 1845, vol. 1, p. 465.
46. GUILLERMOU, *Les jésuites*, 1961, p. 49.
47. PASQUIER, *Le catéchisme des jésuites*, 1982, p. 57 ; HUBER, *Les jésuites*, 1875, vol. 1, p. 201-202.
48. FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie [...]*, 1910, vol. 1, p. 434-475, 500-531, 594-615 ; Musée Paul Dupuy, *Expression du baroque [...]*, 1991, p. 5.
49. PASQUIER, *op. cit.*, 1982, p. 66-71. HUBER, *Les jésuites*, 1875, vol. 1, p. 206-208.
50. CERTEAU, DALMASES *et al.*, *Les jésuites*, 1974, p. 71-72 ; GUILLERMOU, *Les jésuites*, 1961, p. 52-53.

En 1608, un jésuite, le père Pierre Coton, devient confesseur d'Henri IV, puis de Louis XIII. Dès lors, la fonction de confesseur du roi sera réservée aux jésuites. Ainsi, sous Louis XIV, les pères La Chaise et Le Tellier occuperont successivement cette charge[51]. Leur influence se fera sentir sur les grandes affaires religieuses de l'État. Dès leur retour en grâce, profitant de ce contexte exceptionnel, les jésuites s'efforcent de renforcer leur présence en France. D'abord, ils cherchent à accélérer la francisation de leur compagnie même. Afin de changer l'image de « parti espagnol » ou de « milice secrète de la papauté » qu'elle conserve aux yeux du public, les jésuites travaillent, dès leur implantation dans le royaume, à manifester leur caractère français et leur fidélité au roi : « nous qui sommes Français en la France avons faict acte de Français[52] ». Leurs efforts ne sont pas vains : au XVII^e siècle, les jésuites sont enfin considérés comme de « bons sujets du Roy » et, à ce titre, ne doivent « recevoir aucun ordre de cette congrégation [la Propagande], suivant les lois du royaume, et les privilèges de l'Église gallicane[53] ». Ils se consacrent alors à la fondation de collèges, dont ceux La Flèche (1603), de Saintes (1611), de Tulle (1620), de La Rochelle (1630), de Fontenay-le-Comte (1637)[54] et à la construction de leurs établissements missionnaires, notamment dans le sud de la France, puis au nord, où ils réinvestissent une bonne partie des diocèses qui avaient été perdus au profit des protestants[55]. En 1608, ils créent l'Assistance de France qui comprend, dès 1616, cinq provinces : France, Aquitaine, Lyon, Toulouse et Champagne[56]. Bref, la présence des jésuites en France se développe et se renforce rapidement durant tout le XVII^e siècle et particulièrement

51. LACOUTURE, *Jésuites*, 1991, vol. 1, p. 293, 329, 375-379, 387-388, 395-399 ; HUBER, *Les jésuites*, 1875, vol. 1, p. 208-210.
52. Louis RICHEOME, *Trois discours pour la religion catholique*, Bordeaux, S. Millanges, 1598, p. 26 ; Claude SUTTO, « Le père Louis Richeome [...] », 1987, p. 177, 180-181.
53. Jean-Baptiste DU HALDE (dir.), *Description géographique, historique, chronologique, politique de l'Empire de la Chine*, Paris, La Hare, 1736 (1735), vol. 3, p. 117.
54. FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie [...]*, 1922, vol. 3, p. 500-501 ; Musée Paul Dupuy, *Expression du baroque [...]*, 1991, p. 5.
55. DESLANDRES, *Le modèle français [...]*, 1990, vol. 1, p. 175.
56. Michel PÉRONNET, « Les établissements des jésuites dans le royaume de France à l'époque moderne », dans *Les jésuites parmi les hommes [...]*, 1987, p. 462-463.

sous Louis XIV, époque qui marquera l'apogée de la Compagnie. Comme le souligne J. Huber : « l'Ordre de Jésus avait accompli sa mission au profit de la papauté ; nul ennemi ne semblait plus le menacer ni dans le sein de l'Église ni en dehors de l'Église ; le pays [la France] tout entier paraissait livré entre ses mains[57] ».

PRÉPARATION DES DEUX MISSIONS D'OUTRE-MER : LA NOUVELLE-FRANCE ET LA CHINE

Ce n'est que vers la fin de son règne qu'Henri IV peut songer aux régions d'outre-mer. Deux directions principales s'ouvrent alors : l'Amérique et le Levant. Une fois leur présence assurée dans le royaume, les jésuites français s'intègrent à ce projet d'expansion extérieure et commencent à préparer activement les missions de la Nouvelle-France et de la Chine. En tant que centres de formation et de rayonnement missionnaire, les collèges de jésuites forment de très nombreux apôtres qui iront à l'Ouest et en Extrême-Orient. Citons, par exemple, les pères Jean de Brébeuf et Antoine Daniel, professeurs au Collège de Rouen, qui seront envoyés au Nouveau Monde, ou les pères Romain Hindere et Joachim Bouvet, qui partiront pour la Chine. Ces derniers pères proviennent du Collège de la Compagnie à Besançon ou de celui de La Flèche[58]. La formation de ces volontaires offre un corps expéditionnaire fiable pour les missions d'outre-mer.

Les supérieurs de l'ordre accélèrent aussi l'élaboration des projets de création de deux missions étrangères. Le père Coton, à peine entré à la cour du roi, s'empresse de jeter les yeux sur l'Amérique du Nord. Le 25 octobre 1604, il demande au père Claude Aquaviva, Général de la Compagnie, au nom du roi Henri IV, deux missionnaires qu'il prévoit envoyer avec les pêcheurs qui vont chaque année à Terre-Neuve. Cette lettre constitue le premier

57. HUBER, *Les jésuites*, 1875, vol. 1, p. 212.
58. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 276, p. 611 ; Camille de ROCHEMONTEIX, *Un collège de jésuites aux XVII^e & XVIII^e siècles : le Collège Henri IV de La Flèche*, Le Mans, Leguicheur, 1889, vol. 4, p. 281.

témoignage sur un projet de mission française en Amérique du Nord[59]. C'est grâce à ces efforts que les deux premiers jésuites, Pierre Biard et Énemond Massé, peuvent enfin partir en 1611 pour l'Acadie. Après la ruine de cette première mission en 1613, le père Coton pense plusieurs fois aux rives du Saint-Laurent ; c'est à son initiative qu'est formée la mission de 1625, composée des pères Charles Lalemant, Énemond Massé, Jean de Brébeuf et de deux coadjuteurs (François Charton et Gilbert Buret)[60]. Le père Coton a-t-il encouragé également la mission chinoise ? En 1610, dans le but de renforcer les œuvres chrétiennes du pays, le père Matteo Ricci, jésuite italien, fondateur de la mission en Chine et supérieur général d'alors, fait appel à lui, avant sa mort :

> J'aime singulièrement en Dieu Notre-Seigneur le Père Coton, qui demeure auprès du roi de France ; J'avais résolu de lui écrire cette année (encore que je ne le connaisse pas) et de le féliciter pour avoir avancé la gloire de Dieu ; et je désirais de l'avertir particulièrement de l'état de notre mission, maintenant je vous prie, d'autant qu'il ne m'est aucunement permis de ce faire[61].

En raison de l'absence de sources, nous ne savons pas si le père Coton a entendu cet appel ni comment il a réagi. Pourtant, il est certain que de 1610 à 1630 plusieurs jésuites nés à Douai ou à Avignon arrivent en Chine. Dès 1651, plus particulièrement à partir de 1656, les jésuites français partent pour l'Orient en bon nombre. À l'époque de Louis XIV, répondant à l'appel de la Mission de la Chine, composée de jésuites européens de diverses nationalités (italienne, belge, française, etc.), et sous l'ordre de Louis XIV, le père La Chaise, confesseur du roi, choisit six jésuites pour composer la mission chinoise, dont les membres sont les pères Jean de Fontaney, Joachim Bouvet, Claude Visdelou, Louis

59. CAMPEAU, *La première mission [...]*, 1972, p. 11.
60. ROCHEMONTEIX, *Les jésuites [...]*, 1895, vol. 1, p. 151-153 ; LAFLÈCHE, *Les saints martyrs [...]*, 1990, vol. 3, p. 66, 211-212.
61. L'appel du père Ricci est reproduit dans RICCI et TRIGAULT, *Histoire de l'expédition [...]*, 1978, p. 659-660 ; Joseph DEHERGNE, « L'appel de Matteo Ricci [...] », 1983, p. 112-115.

Le Comte et Tachard (ce dernier s'arrête au Siam)[62]. Grâce à ses démarches, cette mission française officielle, partie en 1685, s'implante bientôt en Chine où elle arrive en 1687. Plusieurs années plus tard, le père Fontaney, supérieur, rendra encore compte de l'état de la mission au père La Chaise : « Ce grand prince nous témoigna beaucoup de bonté ; [...] il nous déclara qu'il retenait à son service les pères Gerbillon et Bouvet, et qu'il permettait aux autres d'aller dans les provinces prêcher notre religion[63]. » Succédant à La Chaise, le père Le Tellier, attentif aussi à la mission orientale, se fait le défenseur des méthodes missionnaires jésuites dans ce pays.

LES LIENS ENTRE LES DEUX MISSIONS

Malgré la grande distance qui sépare les deux pays, les groupes de missionnaires en Nouvelle-France et en Chine entretiennent certains rapports. Avant tout, ils partagent une philosophie commune : ils sont membres d'un même ordre, orientés par les mêmes principes, armés par l'esprit d'Ignace de Loyola, dirigés par les mêmes organes hiérarchiques et contrôlés par les mêmes règles. La discipline stricte et l'esprit d'obéissance absolue qui régit la Compagnie font que les jésuites se comportent collectivement comme une seule personne spirituelle, en dépit des disparités géographiques.

En outre, ces deux groupes sont généralement formés par des collèges de jésuites français, voire par un même collège. Celui de La Flèche formera de nombreux missionnaires qui partiront en Nouvelle-France, dont le père Énemond Massé qui deviendra, en 1614, après son retour d'Acadie, ministre de ce même collège avant de retourner en Nouvelle-France, en 1625, avec les pères Charles Lalemant, fléchois également, et Jean de Brébeuf. Le père Paul Le

62. Lettre du père de FONTANEY du 15 février 1703 au père La Chaise, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 265-266 ; WEI Tsing-Sing, « Louis XIV et K'ang-hi [...] », 1963, p. 182-183.

63. Lettre de FONTANEY du 15 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 121.

Jeune, considéré comme le père des missions jésuites en Nouvelle-France et supérieur des jésuites de Québec de 1632 à 1639, a également fait ses études à La Flèche[64], tout comme Erard Bille, Jacques Buteux, Nicolas Adam, Barthélemy Vimont, Paul Ragueneau, Claude de Quentin et Isaac Jogues[65]. Plusieurs des jésuites ayant exercé leur apostolat en Chine proviennent également de La Flèche, dont trois des cinq jésuites de la mission de 1685 : le supérieur Jean de Fontaney, qui y avait été professeur de mathématiques en 1669 et qui y meurt recteur en 1710 après son retour de la Chine ; le père Joachim Bouvet, jésuite connu en Chine pour son enseignement auprès de l'empereur Kangxi, qui suivit son cours de philosophie en 1676 ; le père Claude Visdelou, répétiteur au pensionnat et professeur dans les années 1676-1678 ; Guillaume le Couteux, Pierre Foureau, Charles de Broissia, Emeric de Chavagnac, Jean-François Foucquet, Joseph Labbe, etc.[66].

Ces missionnaires des deux mondes entretiennent-ils des relations ? Les sources que nous connaissons actuellement ne nous permettent pas encore de répondre précisément à cette question. Cependant, on peut penser qu'ayant fréquenté le même collège, ils partagent les mêmes connaissances et fréquentent les mêmes personnes. À La Flèche, par exemple, les missions lointaines sont une préoccupation constante, tant pour les étudiants que pour les professeurs. On organise des activités pour honorer le départ de nouveaux volontaires, qui constitue toujours un temps fort de la vie collégiale[67]. Par ailleurs, on est à l'affût de nouvelles des missions étrangères, qui parviennent au collège par les récits des jésuites d'outre-mer ou directement par les missionnaires de retour en France. Ainsi, le père Massé, pionnier de la mission de la Nouvelle-France, suscite, à son retour à La Flèche (1614-1625), l'enthousiasme des étudiants parmi lesquels se trouvent Anne de Nouë, Charles Lalemant, Paul Le Jeune, Barthélemy Vimont, François Ragueneau, Alexandre de Vieuxpont, Charles du

64. CHARMOT, *La pédagogie des jésuites*, 1951, p. 435-436.
65. *Ibid.*, p. 436-437.
66. ROCHEMONTEIX, *Un collège de jésuites [...]*, 1889, vol. 4, p. 281.
67. *Ibid.*, p. 267.

Marché, Jacques Buteux, etc.[68]. Selon Rochemonteix, « il s'entretenait souvent avec ces religieux de tout ce qu'il avait vu et fait dans la péninsule acadienne et à Saint-Sauveur ; il leur parlait des grands fruits de salut que produirait une mission dans la Nouvelle-France. Ces entretiens enflammaient leur courage ; ils animaient leur cœur au sacrifice et au martyre[69]. » Paul Le Jeune et Barthélemy Vimont, en particulier, semblent avoir été marqués par l'expérience du père Massé : « ils redirent au P. de la Bretesche[70], tout ce qu'ils avaient appris du P. Massé et lui démontrèrent leur grand désir d'aller un jour travailler dans un coin encore inexploité de la Nouvelle-France et d'y mourir pour la cause de Dieu »[71]. Le cas du père Fontaney, devenu Recteur de La Flèche en 1685 à son retour de Chine[72], est un autre exemple des relations existant entre les missionnaires. Par ailleurs, le passage à La Flèche de deux Chinois, Yang Dewang et Gao Ren, a aussi contribué à faire connaître les missions d'outre-mer et à souder les liens entre elles[73].

D'autre part, certains missionnaires effectuent des séjours dans les deux missions. C'est le cas des pères Adrien Greslon et Pierre d'Incarville. Greslon prêche d'abord chez les Hurons en Amérique du Nord (du 14 août 1647 au 23 août 1650), puis il rentre en France. En 1656, il arrive à Macao et bientôt pénètre à l'intérieur du pays chinois (Canton, Ganzhou, Pékin) où il séjourne jusqu'à sa mort, en 1696. De même, le père Pierre d'Incarville enseigne les humanités et la rhétorique en Nouvelle-France de 1730 à 1739, puis arrive en Chine en 1740 et travaille à Pékin comme botaniste et directeur des Jardins impériaux jusqu'à sa mort en 1757[74]. Bien que nous n'ayons pas trouvé de témoignages de ces expériences

68. ROCHEMONTEIX, *Les jésuites [...]*, 1895, vol. 1, p. 140.
69. *Ibid.*
70. Père spirituel au Collège de Clermont, à Paris.
71. ROCHEMONTEIX, *Les jésuites [...]*, 1895, vol. 1, p. 142.
72. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 170, p. 431 ; DEHERGNE, *Répertoire des jésuites [...]*, 1973, p. 97.
73. DEHERGNE, *op. cit.*, 1973, p. 133, 301 ; « Voyageurs chinois [...] », 1964, p. 379-382.
74. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 104, 361, p. 295-298, 795-799 ; DEHERGNE, *Répertoire des jésuites [...]*, 1973, p. 119, 128-129 ; LAFLÈCHE, *Les saints martyrs [...]*, 1990, vol. 3, p. 292-293.

successives[75], nous croyons qu'il est très probable que leur séjour en Amérique du Nord ait eu une certaine influence sur leurs œuvres apostoliques et sur leurs méthodes de conversion dans le monde chinois.

Enfin, la mission amérindienne n'est pas inconnue pour les jésuites français en Chine. Dans sa lettre adressée au père La Chaise en 1704, le père de Fontaney compare ces missionnaires de la Chine à leurs compagnons « qui suivent dans les forêts du Canada les Sauvages au milieu de neiges, supportant le froid et la faim ». Selon lui, en dépit de l'environnement naturel et des us fort différents des deux pays, les missionnaires sont tous frères et, avant leur départ de la France pour ces missions éloignées, ils témoignent de la même « régularité », de la même « ferveur », ainsi que du même « mépris du monde »[76]. De cette lettre ressort clairement la différence des comportements des missionnaires en Nouvelle-France et en Chine, mais aussi la permanence de l'esprit jésuite.

Du côté de la Nouvelle-France, l'entreprise apostolique des jésuites français en Chine n'est pas non plus inconnue. À travers leurs écrits et leurs lettres édifiantes et curieuses, l'expérience de ces missionnaires (Bouvet ou de Prémare, par exemple) parvient à certains jésuites d'Amérique du Nord, dont le père Joseph-François Lafitau, dans les écrits duquel on retrouve leur influence[77].

75. Pourtant, nous avons trouvé, à la Bibliothèque nationale de Paris, un ouvrage du père GRESLON portant spécifiquement sur la mission chinoise : *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*, 1671.
76. Lettre de FONTANEY du 15 janvier 1704, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 317.
77. PINOT, *La Chine [...]*, 1971, p. 354-358.

Deuxième partie

Les jésuites en Nouvelle-France

Chapitre 2

Le monde amérindien en Nouvelle-France

Lorsque les jésuites arrivent en Nouvelle-France, ils sont confrontés à un monde complètement différent du leur et de la civilisation chinoise que leurs confrères apprennent à connaître en Extrême-Orient. L'Amérique du Nord se distingue par les caractéristiques préétatiques des sociétés amérindiennes : système tribal, mode de vie particulier des autochtones, paradigmes d'égalité et de liberté, et chamanisme. C'est dans ce milieu étranger que les missionnaires établissent leurs stratégies de conversion.

Population, organisation sociale et relations commerciales

Contrairement à la Chine au XVII^e^ siècle, l'Amérique du Nord, et particulièrement l'Est du Canada actuel, est habité par des Amérindiens qui vivent encore à l'âge préhistorique. Ils forment de très nombreuses bandes et tribus qui vivent de chasse et de pêche, ou d'agriculture complétée par la chasse et la pêche. Les populations du Nouveau Monde peuvent se diviser principalement en deux grande familles linguistiques : la famille algonquienne, ou algique, et la famille iroquoienne, ou huronne-iroquoise.

Les Algonquiens se composent principalement des Montagnais, des Algonquins, des Attikamègues, des Abénaquis, des Outaouais, des Cris et des Micmacs. Chaque nation se compose de bandes. Par exemple, les Montagnais englobent les Betsiamites, les Montagnais de Tadoussac et Québec et les Porc-Épics du Saguenay et du lac Saint-Jean ; les Algonquins sont constitués des Kichesipirini (ou Algonquins de l'Isle), les Weskarini (ou Algonquins de la

Petite Nation) et les Onontchataronon (ou peuple d'Iroquet)[1]. Ces peuples occupent la presque totalité du territoire québécois actuel. Ils sont nomades, vivent essentiellement de chasse et de pêche, et complètent leur alimentation par des fruits sauvages ou des racines. Leur mode de vie suit un rythme saisonnier. Les Montagnais parcourent en hiver les territoires de chasse à l'intérieur des terres en quête d'orignaux, d'ours, de porcs-épics et de castors[2]. Du printemps à l'automne, ils se groupent auprès des rives du Saint-Laurent ou de quelque lac pour chasser des oiseaux ou pêcher du poisson[3].

Par rapport à la société chinoise qui est contrôlée de façon stricte par un grand appareil bureaucratique et autoritaire, les Amérindiens à la même époque appartiennent à des sociétés préétatiques et égalitaires où un individu ne peut donner d'ordres à un autre[4]. Nomades, les Algonquiens habitent dans des wigwams, sorte d'abris provisoires de forme conique ; cette habitation, couverte d'écorces ou de peaux en été comme en hiver, peut loger jusqu'à une douzaine de personnes. La famille qui habite dans le même wigwam est patrilinéaire et constitue la base de l'organisation sociale. Plusieurs familles apparentées forment une « bande » ou un clan. Les clans d'un même bassin hydrographique se réunissent en tribus. Des tribus peuvent se regrouper en une « nation » dont plusieurs s'unissent parfois en une « confédération », telle la confédération abénaquise. Chaque bande ou clan se donne un chef, mais celui-ci a peu d'autorité.

1. Raynald PARENT, *Les Amérindiens à l'arrivée des Blancs et les débuts de l'effritement de leur civilisation*, thèse présentée pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), Université Laval, 1976, p. 17 ; BEAULIEU, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, mémoire présenté pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), Université Laval, 1986, p. 14 ; *Convertir les fils [...]*, 1990, p. 21.
2. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 7, 1634, p. 46 ; vol. 6, 1634-1635, p. 178 (*Relations* de LE JEUNE).
3. *Ibid.*, vol. 9, 1636, p. 164-166.
4. Olive DICKASON, *Les premières nations du Canada depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, traduit de l'anglais par Jude Des Chênes, Sillery, Septentrion, 1996, p. 63-64 ; TRIGGER, *Les Indiens [...]*, 1990, p. 403.

Les Iroquoiens comprennent plusieurs confédérations : Pétuns, Neutres, Eriés, Susquehannocks, Hurons, Iroquois et Cherokees[5]. Chaque confédération se compose de plusieurs nations. On en compte quatre chez les Hurons : Attignaouantans, Attigneenongnahacs, Arendarhonons et Tahontaenrats ; cinq chez les Iroquois : Senecas (Tsonnontouans), Cayugas (Goyogouins), Onondagas (Onnontagués), Oneidas (Onneiouts) et Mohawks (Agniers). Occupant principalement le bassin des Grands Lacs, leurs populations sédentaires vivent pour une bonne part de l'agriculture (qui comble, chez les Hurons, environ les trois quarts des besoins alimentaires[6]). Elles cultivent le maïs, la fève, la courge, le tournesol et le tabac. L'épuisement de la terre entraîne, au bout de quelques années (chez les Hurons, tous les dix à quinze ans), le déplacement de villages entiers vers des terres encore incultes. Toutefois, la chasse et la pêche comptent encore beaucoup pour les Iroquoiens : le gibier est destiné à subvenir à la fois aux besoins en nourriture et en vêtements[7].

Le mode de vie sédentaire favorise une organisation politique plus élaborée. Les habitations sont permanentes et forment des maisons longues qui mesurent ordinairement, chez les Hurons, de 27 à 30 mètres de longueur par 7,50 à 9 mètres de largeur et abritent de trois à cinq feux ou foyers. Chacune de ces maisons loge toute la famille d'une même aïeule. Contrairement à celle des sociétés algonquiennes nomades, la structure de la famille iroquoienne est matrilinéaire, et les femmes jouent un rôle social et politique assez important[8]. Ainsi, chez les Iroquois, ces dernières ont le droit de choisir les sachems et d'ordonner la destitution de ceux dont la performance est jugée insatisfaisante. Des familles forment un clan auquel se joignent encore d'autres clans pour

5. André CAISSY, *« Le songe est la règle de nos vies », le rêve chez les Iroquoiens des XVII^e et XVIII^e siècles*, mémoire présenté pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), Université Laval, 1995, p. 14.
6. TRIGGER, *Les enfants d'Aataentsic*, 1991, p. 16.
7. *Ibid.*, p. 23.
8. Louis CHARPENTIER, René DUROCHER, Christian LAVILLE et Paul-André LINTEAU, *Nouvelle Histoire du Québec et du Canada*, Montréal, Édition du Boréal Express, 1985, p. 35-36.

composer une tribu ou nation. Plusieurs nations s'unissent en ligue, mais les tribus membres conservent un degré d'autonomie considérable, surtout dans les affaires intérieures. Chaque clan a à sa tête un chef civil et un chef de guerre. Le premier s'occupe des activités quotidiennes et du gouvernement en temps de paix : festins, danses, jeux et activités pacifiques et amicales avec les autres groupes. Le second organise exclusivement les affaires militaires[9].

Lorsque les Blancs débarquent en Amérique du Nord, la population de l'Est du Canada (Ontario, Québec et Maritimes) compte 60 000 âmes, dont 20 000 à 25 000 demeurent dans le Québec actuel[10]. La densité de la population est très faible par rapport à la région immense occupée, notamment lorsqu'on la compare à celle de la Chine à la même époque : sous les Ming (1368-1644), la population chinoise est pratiquement de plus de 100 millions d'âmes. À la fin du règne de Kangxi (1662-1722) sous les Qing, elle compte aux alentours de 150 millions d'habitants[11].

En raison de leurs différences linguistiques, les Amérindiens de l'Est du Canada sont divisés en deux groupes principaux qui ne sont pas pour autant isolés l'un de l'autre. Le commerce constitue un des traits d'union entre ces groupes ou entre nations d'une même famille linguistique. Les deux modes de vie distincts, nomade ou sédentaire, nécessitent l'échange de produits que les surplus (même peu importants) autorisent. Ainsi, les articles de chasse du Nord — la viande fumée et la peau d'orignal, puis de castor après l'arrivée des Blancs — circulent dans les régions du Sud où demeurent les populations sédentaires. À l'inverse, les produits agricoles de ces dernières — le maïs et le tabac par exemple —

9. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 10, 1636, p. 230 (*Relation* du père Jean de BRÉBEUF).
10. Raynald PARENT, « L'effritement de la civilisation amérindienne », dans Jean HAMELIN (dir.), *Histoire du Québec*, Montréal, France-Amérique, 1978, p. 30.
11. Voir à ce sujet le chapitre V portant sur la population chinoise de l'époque.

CARTE 1 – LA NOUVELLE-FRANCE



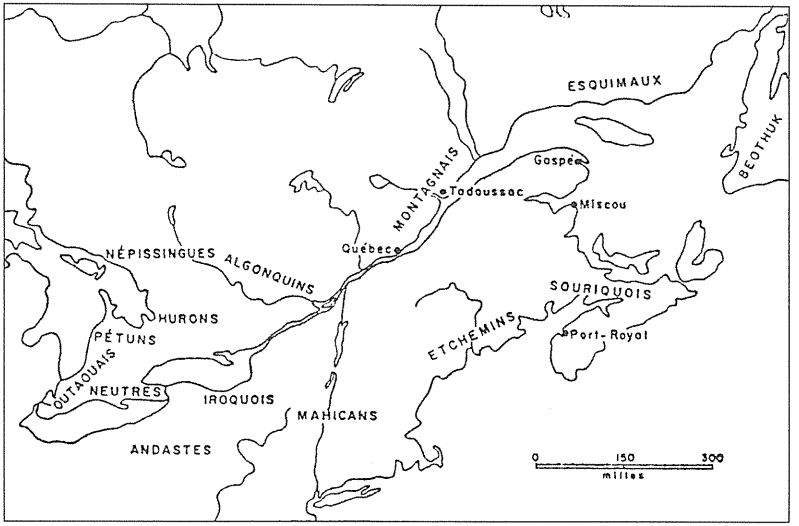
Source : *Description de la Nouvelle-France*, par Jean BOISSEAU, 1643. Carte conservée aux *Archives de la Compagnie de Jésus au Canada français*, Saint-Jérôme.

sont répandus parmi les nomades du Nord[12]. Les relations commerciales se font aussi selon un axe est-ouest : plusieurs produits des autochtones de la côte atlantique, dont les wampums, transitent à l'intérieur du continent jusqu'en Huronie, par exemple[13]. En raison des positions stratégiquement situées à la jonction des réseaux de traite qui sillonnent l'Amérique du Nord, les Hurons jouent un rôle important dans le réseau nord-sud traditionnel, et ils sont reconnus comme étant de grands commerçants. Ils importent du Sud (notamment de chez les Neutres) le tabac et les fourrures d'écureuil noir ; et du Nord (de chez les Algonquiens népissingues), des fétiches, des fourrures, du poisson pêché et séché et de la viande fumée. En échange, ils leur vendent de la farine de blé, des filets, des cordes ou encore du tabac[14]. Le commerce fait également intervenir toute une série d'intermédiaires (par exemple les Montagnais, les Cris et les Nipissings), si bien qu'on peut voir en Huronie, au XVII^e siècle, des produits européens débarqués à Tadoussac un siècle plus tôt. Les marchandises circulent ainsi davantage que les hommes.

Au-delà des simples considérations économiques, le commerce a des implications sociales. L'échange des marchandises se fait essentiellement sous la forme de présents qui traduisent, selon les Amérindiens, la réciprocité et la cordialité des relations. C'est pourquoi les Hurons ne commercent qu'avec les tribus avec lesquelles ils sont en bons termes, et jamais avec leurs ennemis[15]. Par ailleurs, le troc s'accompagne en général de fêtes, de jeux, de festins et de discours[16].

12. Conrad E. HEIDENREICH, *Huronia : A History and Geography of the Huron Indians, 1600-1650*, Toronto, McClelland and Stewart Ltd., 1971, p. 227-241 ; TRIGGER, *The Children of Aataentsic [...]*, 1976, p. 62-63 ; voir aussi, du même auteur, « Réseau commercial et guerres, v. 1590 » et « Réseau commercial et guerres, v. 1660 », dans R. Cole HARRIS (dir.), *Atlas historique du Canada*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1987, vol. 1, planche 33.
13. DELÂGE, *Le pays renversé [...]*, 1991, p. 65-66.
14. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 6, 1634, p. 272 (*Relation* de Paul LE JEUNE) ; TRIGGER, *Les enfants d'Aataentsic*, 1991, p. 44-46.
15. DELÂGE, *Le pays renversé [...]*, 1991, p. 68.
16. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1637, p. 99 (*Relation* de LE JEUNE).

CARTE 2
RÉPARTITION APPROXIMATIVE DES NATIONS AMÉRINDIENNES EN NOUVELLE-FRANCE, 1604-1627



SOCIÉTÉ PRÉÉTATIQUE

Contrairement à la société chinoise qui est structurée par son système étatique extrêmement hiérarchisé et autocratique, la société amérindienne se caractérise par un système non étatique et par sa tradition orale. Cette société se fonde d'abord sur la mise en commun des biens. La force productive des Amérindiens, toujours préoccupés par l'alimentation de base, est très faible, même parmi les sédentaires iroquoiens, où tous les membres partagent les champs et les territoires de chasse. Aussi, les autochtones proposent-ils immédiatement aux jésuites de mettre leurs biens en commun. Le père Le Jeune rapporte ainsi la proposition d'un « sauvage » : « Nostre sauvage voudroit bien vivre avec nous comme frères ; en un mot, il voudroit entrer en communauté de tout : "Je te donneray, dit-il, de tout ce que j'ay et tu me donneras de tout ce que

tu as"[17]. » Dans cette société égalitaire, tous ont droit aux ressources disponibles : la notion de propriété individuelle est inconnue, excepté pour quelques outils ou vêtements personnels. Qui plus est, de nombreuses activités traditionnelles (festins, dons et rituels) permettent la redistribution des biens accumulés. La conservation et l'accumulation des biens par les Européens suscitent le mépris des Amérindiens.

Ce partage des biens collectifs influence les relations sociopolitiques entre les membres de la communauté et s'accompagne d'une division du travail entre les hommes et les femmes. Chacun des deux groupes connaît très bien les tâches qui lui reviennent : « [...] les femmes sçavent ce qu'elles doivent faire et les hommes aussi, et jamais l'un se mesle du métier de l'autre[18]. » En dehors de la tradition, il n'existe ni obligation, ni hiérarchie en matière de travail. Les hommes font principalement la chasse, la pêche et la guerre ou, chez les sédentaires, participent aux activités agricoles. Les femmes cueillent, de leur côté, les fruits, préparent la nourriture, s'occupent des enfants, ou encore, parmi les sédentaires, se chargent du travail agricole principal. Comparativement aux femmes chinoises, les amérindiennes possèdent une position sociale relativement égale à celle des hommes. Au dire des missionnaires, « les femmes ont icy un grand pouvoir » et les hommes ne peuvent pas leur imposer leur volonté. Cette situation déplaît aux jésuites qui essaient d'inculquer aux autochtones leurs conceptions européennes. Ainsi, lorsque le père Le Jeune demande à un « Capitaine des Algonquains » son fils pour l'instruire, ce dernier refuse sous prétexte que sa femme ne le veut pas. Le père réplique qu'« il estoit le maistre, & qu'en France les femmes ne commandoient point à leurs maris [...][19] ».

Politiquement, chaque clan se donne un chef (parmi les Iroquiens, il y a un chef de guerre en plus du chef civil), appelé géné-

17. Réal OUELLET, « Entreprise missionnaire et ethnographie dans les premières *Relations* de Paul Lejeune », dans *Les jésuites parmi les hommes [...]*, 1987, p. 97.
18. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 5, 1633, p. 132 (*Relation* de LE JEUNE).
19. *Ibid.*, vol. 5, 1633, p. 178-180.

ralement « capitaine » par les jésuites. Ce chef est élu, sauf si le fils d'un chef est doté des mêmes qualités que son père[20]. On le choisit selon sa valeur personnelle : intelligence, éloquence, générosité et bravoure. Différent du dirigeant régional chinois qui possède des pouvoirs civils, judiciaires ou encore militaires dans la région qui relève de sa juridiction (province, préfecture ou district), le capitaine amérindien n'a pas de pouvoir coercitif. Selon Le Jeune, « Ces capitaines ici ne gouvernent pas leurs sujets par voie d'empire et de puissance absolue, ils n'ont point de force en main, pour les ranger à leur devoir [...][21]. » En effet, le chef n'impose pas sa volonté aux membres de son clan ; il leur sert plutôt de porte-parole. Son mandat est de représenter la volonté publique et ses décisions doivent être prises par voie de consensus. En un mot, le chef amérindien exerce son pouvoir uniquement par la persuasion et non par la force. De plus, il s'adonne à la chasse et à la pêche comme les autres individus de son clan et même travaille avec sa famille souvent « plus fort que toutes les autres maisonnées[22] ».

Bref, la société amérindienne se structure, comme le décrit en 1740 le jésuite Charlevoix : tous les membres de la communauté se considèrent comme égaux ; il n'existe pas de « distinction de naissance » ni de « prérogative attribuée au rang, qui préjudicie au droit des Particuliers », ni encore de cette « prééminence attachée au mérite, qui inspire l'orgueil, & qui fasse trop sentir aux autres leur infériorité[23] ».

Les autochtones font grand cas de la liberté individuelle. Celle-ci se manifeste d'abord dans les relations sexuelles où les

20. Selon la *Relation* de 1639, « si le fils d'un Capitaine a quelque conduite, sur tout s'il a quelque éloquence naturelle, il tiendra la place de son père sans contredit », dans THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 16, 1639, p. 134 (*Relation* de LE JEUNE).
21. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1636, p. 122 (*Relation* de LE JEUNE).
22. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 10, 1636, p. 232 (*Relation* de BRÉBEUF) ; TRIGGER, *The Huron Farmers [...]*, 1989, p. 81-82 ; Georges E. SIOUI, *Les Wendats : une civilisation méconnue*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994, p. 254.
23. CHARLEVOIX, *Histoire et description [...]*, 1744, vol. 3, p. 342 ; DELÂGE, « Les premières nations [...] », 1996, p. 19.

jeunes choisissent leurs partenaires hors de toute intervention des parents et où les filles sont aussi actives que les garçons pour faciliter ces rapports. Si les couples sont généralement monogames (notamment chez les Hurons), surtout lorsqu'ils ont des enfants, le divorce est néanmoins courant. Les Algonquiens pratiquent aussi le divorce et la polygamie. Un chrétien de Sillery avoue : « nous aymons avec passion la liberté, nous nous plaisons à changer de femme, et quelquesfois nous en voudrons avoir plus d'une[24] ». Les relations sexuelles des autochtones et l'instabilité de leur mariage deviendront, aux yeux des jésuites, un des obstacles principaux à leur évangélisation.

Les enfants jouissent aussi d'une grande liberté. Les parents les respectent et ne leur infligent jamais de châtiments corporels[25]. Cette liberté choquera les jésuites qui tenteront de former la jeunesse autochtone au séminaire selon leurs règles européennes. Résultat : leur tentative subit rapidement l'échec.

La société amérindienne relativement égalitaire exerce un grand attrait sur les nouveaux venus européens. Les efforts déployés par l'administration coloniale pour convertir les autochtones aux mœurs européennes n'ont guère de succès au XVII^e siècle, si l'on en juge par cette plainte du gouverneur adressée à Seignelay en 1685 : « [...] ils [les autochtones] nous communiquent avec force tout ce qu'il y a de pire en eux et [...] ils absorbent de même, tout ce qu'il y a en nous de mauvais et vicieux[26] ».

Toutefois, il ne faut pas exagérer le caractère égalitaire de la société amérindienne ; en effet, cette apparente égalité, bien qu'attrayante en regard des pouvoirs coercitifs des sociétés hiérar-

24. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1644, p. 9 (*Relation* du père Barthélemy VIMONT).

25. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 163-164 (*Relation* du père François LE MERCIER) ; SAGARD, *Histoire du Canada [...]*, 1866, p. 318-319 ; Georges E. SIOUI, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989, p. 105.

26. *Archives nationales du Canada*, série C11A, vol. 7, de Denonville à Seignelay, 13 nov. 1685, f. 46-47.

chisées chinoise ou européenne, n'est pas absolue. Par exemple, le chef amérindien, s'il ne dispose d'aucun pouvoir coercitif, se démarque tout de même des autres membres de sa communauté par l'influence qu'il exerce sur eux, comme le laisse entendre ce discours, adressé par un chef païen aux chrétiens de la réduction de Sillery :

> Peut-estre ne sçaués vous pas que je commande dés ma jeunesse, que je suis nay pour commander, si tost que j'ouure la bouche, tout le monde m'écoute ; aussi est-il vray que je soustiens, & que je conserve tout le païs pendant la vie de mes petits enfans, & de mes neueux, [...] je ne dy mot ça bas, les autres parlent, mais il ne se fait rien que ce que j'ay dans la pensée ; je suis comme un arbre, les hommes en sont les branches [...][27].

Ce capitaine met l'accent sur son influence sur les autres membres, mais il ne précise pas si sa décision doit correspondre à la volonté des autres. Trigger indique aussi que, chez les Hurons, les individus et les familles sont loin de jouir d'un prestige égal, même si personne ne possède de pouvoir coercitif sur un autre membre de sa communauté[28].

CROYANCES ET PRATIQUES RELIGIEUSES

La croyance et les pratiques religieuses des Amérindiens paraissent semblables, dans plusieurs domaines, à celles d'autres humains de la période préhistorique, notamment des Mandchous chinois de la fin de la dynastie Ming (1368-1644). Mais en raison de la singularité de l'environnement naturel et culturel de l'Amérique, la croyance et les pratiques religieuses des autochtones présentent plusieurs particularités.

27. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 20, 1640-1641, p. 156 (*Relation* de VIMONT).
28. TRIGGER, *Les enfants d'Aataentsic*, 1991, p. 39.

Surnaturel : esprit et âme

Tout comme les Mandchous, population minoritaire chinoise au Nord-Est du pays, qui croient au chamanisme et vénèrent les éléments du milieu naturel et leurs ancêtres (différents des Hans, population majoritaire pratiquant généralement le bouddhisme et le taoïsme), les Amérindiens croient que les humains, les animaux, la plupart des éléments naturels, ainsi que les objets fabriqués par les humains (par exemple le chaudron d'origine européenne[29]) sont animés : « Les sauvages se persuadent que non seulement les hommes et les autres animaux, mais aussi que toutes les autres choses sont animées [...][30]. » Selon eux, tous les êtres sont liés à une force surnaturelle. Cette force se nomme « Manitou » chez les Algonquiens et « Orenda » chez les Iroquoiens[31]. Le monde surnaturel ou divin se compose des « génies bien-faisants » (ou « bons manitous »)[32] et des « génies mal-faisans » (ou « meschants manitous »)[33]. Pour les premiers, il s'agit du soleil, de la lune, des lacs et des bois ; pour les seconds, il s'agit de dragons, du froid et des tempêtes[34]. Selon les Iroquoiens, par exemple, chaque indi-

29. Selon Laurier TURGEON, le chaudron d'origine européenne joue un rôle central dans la « feste des Morts » des Iroquoiens. On dépose les ossements humains des défunts dans une fosse commune avec des chaudrons et d'autres objets européens. Un « Sauvage » micmac explique que « l'âme » du chaudron va « servir en l'autre monde au deffunt » (Laurier TURGEON, « Le chaudron de cuivre en Amérique : parcours historique d'un objet interculturel », *Ethnologie française*, XXVI, 1996, 1, p. 64-65 ; Clarence J. D'ENTREMONT, *Nicolas Denys, sa vie et son œuvre*, Yarmouth (Nouvelle-Écosse), Imprimerie Lescarbot, 1982, p. 259).
30. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1634, p. 16 (*Relation* de LE JEUNE) ; THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 10, 1636, p. 158 (*Relation* de BRÉBEUF) ; Pierrette DÉSY, « Un secret sentiment : les diables et les dieux en Nouvelle-France au XVII^e siècle », dans Francis SCHMIDT (dir.), *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, Édition des archives contemporaines, 1988, p. 152-153.
31. Selon Ake HULTKRANTZ, le terme « Manitou » « est une manifestation du monde surnaturel » et l'« Orenda » représente « la croyance en une puissance surnaturelle » : Ake HULTKRANTZ, *Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique. Essai d'une synthèse typologique et historique*, Stockholm Studies in Comparative Religions, n° 4, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1963, p. 16-18.
32. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 6, 1667, p. 11 (*Relation* de LE MERCIER).
33. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 49 (*Relation* de LE JEUNE).
34. *Ibid.*, vol. 6, 1667, p. 11 (*Relation* de LE MERCIER).

vidu possède un esprit personnel protecteur qu'il doit acquérir habituellement au moyen de jeûnes pendant la jeunesse[35]. Les relations des jésuites rapportent ainsi l'acquisition d'un génie tutélaire : quand un enfant parvient à l'âge de dix ou douze ans, son père le prend à part et lui donne les instruments nécessaires pour trouver celui « qui sera désormais son Dieu ». Il doit d'abord jeûner pendant plusieurs jours : la privation suscitera des visions de ce qui deviendra un esprit, un gardien ultérieur[36]. Les tribus ou nations ont des divinités principales (ainsi « Teharonhiawagon », chez les Iroquois, et « Iouskeha » chez les Hurons[37]). Chez tous les autochtones, la règle d'échange, plus spécifiquement celle du don et du contre-don, prévaut dans les rapports entre les hommes et les êtres surnaturels. Pour conclure une alliance avec ces derniers et pour obtenir leur faveur, les autochtones doivent pratiquer plusieurs rites religieux : prières, offrandes, sacrifices, festins et jeûnes, notamment lorsqu'ils font la chasse, la guerre ou lorsqu'ils veulent guérir les malades. Selon les jésuites, ils « invoquent » les esprits tutélaires « quand ils vont à la chasse, à la pesche, en guerre, ou en voyage, ils leur font des sacrifices, avec des ceremonies qui ne sont propres qu'à des Sacrificateurs[38] ». Toutes ces activités permettent aux humains de placer les esprits en position débitrice à l'égard des hommes[39].

Cette règle préside aussi aux relations entre les humains et le monde animal. Les hommes tuent les animaux, mais ils respectent certaines conditions selon lesquelles les proies se laissent capturer. Les jésuites s'étonnent du fait que les Amérindiens conservent avec un grand soin les os des castors et des porcs-épics, et ne les « jettent

35. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 23, 1642, p. 154 (*Relation* de VIMONT).
36. *Ibid.*, vol. 10, 1636, p. 206 (*Relation* de BRÉBEUF). Selon HULTKRANTZ, habituellement, il s'agit ici d'un garçon et non d'une fille. Ake HULTKRANTZ, *Religions des Indiens d'Amérique. Des chasseurs des Plaines aux cultivateurs du désert*, Paris, Le Mail, 1993 (1987), p. 50.
37. J.N.B. HEWITT, « Teharonhiawagon », dans Frederic Webb HODGE (dir.), *Handbook of American Indians North of Mexico*, Réimpr., New York, Pageant, 1960, vol. 2, p. 719.
38. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 6, 1667, p. 11 (*Relation* de LE MERCIER).
39. DELÂGE, « La religion [...] », 1991, p. 57.

point aux chiens »[40]. Cette pratique contribue à maintenir les rapports d'équilibre entre les humains et les animaux tués. Selon la conception amérindienne, si les humains ne respectaient pas cette interdiction, les âmes des animaux tués seraient offensées, et les autres animaux refuseraient de se laisser prendre. Contrairement aux Européens qui se voient comme les dominateurs, de droit, de leur environnement, les Amérindiens se considèrent comme faisant partie de la nature qu'ils essaient de maintenir en harmonie et se placent sur le même pied que les animaux auxquels ils accordent une puissance spirituelle.

Les Amérindiens se persuadent aussi que chaque personne est dotée de deux types d'âmes : l'une reste toujours attachée au corps, tandis que l'autre le quitte souvent, surtout pendant la nuit. C'est cette dernière qui provoque les rêves[41]. Pour eux, l'âme est immortelle et, à la mort d'un être animé, elle « s'en va droit du côté du soleil couchant se réjouir et danser [...][42] ». C'est pourquoi les autochtones enterrent plusieurs objets personnels avec le corps pour que son âme puisse bien affronter le monde des morts. Différente de l'au-delà chrétien qui se divise en paradis et en enfer, la vie après la mort des autochtones est plus heureuse et la chasse et la pêche y sont toujours abondantes.

Par rapport au cas de la Chine ou de l'Europe, où le bouddhisme et le christianisme sont érigés en institution dictant ses canons religieux, les Amérindiens ne possèdent ni offices divins, ni spécialistes du culte, ni chapelles[43]. Contrairement au chaman, le

40. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 6, 1634, p. 210-212, 218 (*Relation* de LE JEUNE).
41. *Ibid.*, vol. 10, 1636, p. 286 (*Relation* de BRÉBEUF), vol. 33, 1647-1648, p. 190 (*Relation* du père Jérôme LALEMANT) ; SIOUI, *Les Wendats [...]*, 1994, p. 272 ; CAISSY, *« Le songe [...]*, 1995, p. 28 ; Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, Retz-C.E.P.L., 1976 (1922), p. 122-123 ; Jay MILLER, *Chamanic Odyssey. The Lushootseed Salish Journey to the Land of the Dead*, Menlo Park, California, Ballena Press, 1988, p. 135-136.
42. La description du frère récollet Gabriel SAGARD dans CHARPENTIER, DUROCHER *et al.*, *Nouvelle Histoire [...]*, 1985, p. 44.
43. TRIGGER, *Les enfants d'Aataentsic*, 1991, p. 57 ; DELÂGE, *Le pays renversé [...]*, 1991, p. 174.

bonze et le missionnaire se gardent de toute activité productive. Parce qu'ils sous-estiment, comme tous les Européens, l'importance de l'univers spirituel des autochtones, les jésuites voient leurs tentatives évangélisatrices se heurter à la résistance de ces derniers.

Rêves

Phénomène naturel étroitement lié à la mémoire, à l'imagination, à l'inconscient et aussi à la culture[44], le rêve occupe, à des degrés différents, une place importante dans la vie quotidienne des populations tant en Amérique qu'en Asie et dans le reste du monde[45]. Il est considéré soit comme un signe des dieux ou de messagers ancestraux, soit comme un voyage de l'esprit ou de l'âme. En somme, il devient l'intermédiaire entre le monde humain et l'autre monde. Malgré la diversité de leurs doctrines philosophiques (y compris le matérialisme et l'athéisme), les Chinois se préoccupent également, dans une certaine mesure, du rêve. Ainsi, la légende nous apprend qu'à la suite d'un songe où l'empereur Mingdi (58-75), sous les Hans de l'Est (25-220 ap. J.-C.), avait vu flotter dans l'espace un dieu en or, il avait envoyé une mission en Inde pour en ramener les bonzes[46]. Cet événement est considéré comme étant à l'origine de l'introduction du bouddhisme en Chine.

Toutefois, la place que le songe occupe parmi les Amérindiens est beaucoup plus importante que chez les Chinois. D'après l'observation des jésuites au XVII[e] siècle, les Amérindiens considèrent le

44. Sylvie POIRIER, « Présentation », dans *Anthropologie et sociétés*, vol. 18, n° 2, 1994, p. 5.
45. La revue *Anthropologie et sociétés* rassemble plusieurs articles portant sur les rêves chez les Amérindiens et dans plusieurs autres nations. Entre autres : Barbara TEDLOCK, « Rêves et visions chez les Amérindiens : "produire un ours" » ; Michel PERRIN, « Quelques relations entre rêve et chamanisme » ; Jean-Guy A. GOULET, « Récits de rêves et de visions chez les Dénés Tha contemporains. Vision du monde et principes épistémologiques sous-jacents », et Marie-Françoise GUÉDON, « La pratique du rêve chez les Dénés septentrionaux ».
46. QIN Jiayi et Hans KÜNG, *Christianity and Chinese Religions*, New York, Doubleday, 1989 ; traduit en chinois sous le titre *Zhongguo zongjiao yu jidujiao*, Pékin, Sanlin shudian, 1990, p. 180.

rêve comme leur « principal Dieu » ou « le maître de leur existence »[47], ils y font appel à n'importe quel sujet : chasse, pêche, guerre, etc. Ainsi, dans la relation de 1636, Jean de Brébeuf rapporte : « Le songe preside souvent à leurs conseils ; la traitte, la pesche et la chasse s'entreprennent ordinairement souz son aveu, et ne sont quasi que pour luy satisfaire [...]. Il prescrit les festins, les danses, les chansons, les jeux ; en un mot le songe fait icy tout, et à vray dire comme le principal Dieu des Hurons[48]. » Plus précisément, le rêve est « l'oracle » qu'ils écoutent, « le prophète » qui leur prédit le futur, « la Cassandre » qui les avertit des malheurs, ainsi que leur « Mercure » dans les voyages et leur « économe » dans les familles[49]. Le rêve dirige, pour ainsi dire, tous les domaines de la vie des Amérindiens.

Pourquoi les autochtones accordent-ils une si grande importance aux rêves ? Parce que ceux-ci sont d'abord les paroles de l'âme et expriment ses désirs cachés[50]. C'est la raison pour laquelle les Amérindiens cherchent toujours à exécuter leurs songes. En effet, selon eux, il existe un contrat de réciprocité entre le corps et son âme : l'homme doit respecter et satisfaire les désirs de l'âme ; en échange, l'âme s'engage à lui assurer une bonne vie. Une fois qu'elle a été satisfaite, l'âme est « contente », « elle est bien aise qu'on témoigne cette satisfaction du songe favorable qu'on a eu [...] en suite elle se met plus tost en devoir de l'effectuer ». Si, au contraire, on l'ignore, elle cesse de procurer au corps « le bien et le bon-heure [...] mesme se revoltant contre luy ». Dans ce cas, la maladie, voire la mort, survient[51].

En effet, comme le rêve est le révélateur des âmes, des esprits et des divinités, il participe de la vie et de la mort d'un individu,

47. Edna KENTON (dir.), *The Jesuit Relations and Allied Documents*, New York, Vanguard Press, 1954, p. 113, 141 ; HULTKRANTZ, *Religions des Indiens [...]*, 1993, p. 49.
48. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1636, p. 109-110 (*Relation* de BRÉBEUF).
49. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 10, 1636, p. 170 (*Relation* de BRÉBEUF).
50. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 4, 1648, p. 70 (*Relation* du père Paul RAGUENEAU).
51. *Ibid.*, vol. 4, 1648, p. 70-71 (*Relation* de Paul RAGUENEAU).

ainsi que de la prospérité ou du déclin d'une nation. Aussi, d'après le père Charlevoix, les Amérindiens considèrent-ils notamment que la non-satisfaction des désirs est une des causes directes des maladies et de la mort : « Selon les Iroquois, toute Maladie est un désir de l'Ame, & on ne meurt, que parce que le désir n'est pas accompli[52]. » Lorsqu'un chaman diagnostique une maladie causée par un désir non assouvi, tous les membres de la communauté ou du village s'unissent afin d'aider le malade à accomplir ce désir. Si un objet précis est en cause, tout le monde redouble d'efforts pour le procurer au malade ; s'il s'agit d'une cérémonie, on l'exécute comme l'âme l'exige. S'il est impossible de réaliser le souhait du malade (par exemple, si l'âme demande d'humilier ou de tuer quelqu'un), on y satisfait habituellement de manière symbolique. En somme, le rêve est la ligne de conduite et le premier choix des Amérindiens dans la vie. Si la volonté d'un individu est en contradiction avec son rêve, c'est ce dernier qu'il doit écouter[53] ; si l'avis d'un capitaine est contraire au contenu d'un songe, c'est le songe qui est « le premier obéi »[54].

Mais l'âme n'est pas la seule à livrer des messages par les rêves. Le monde surnaturel, les esprits ou les divinités communiquent avec les humains par cette voie. Par là, l'esprit tutélaire exprime sa volonté et avertit les humains des dangers qui les guettent[55]. La divinité de la nation peut aussi se présenter dans un songe pour communiquer un message qui engage le destin de toute la communauté, comme lors de l'expansion chrétienne en Huronie[56]. Les relations entre ces esprits et l'homme sont, pour les Amérindiens, comme les rapports entre l'âme et le corps : l'homme doit les honorer et obéir à leurs messages ; en échange, les esprits le conseilleront ou le préviendront de difficultés à venir.

52. CHARLEVOIX, *Histoire et description [...]*, 1744, vol. 3, p. 369-370.
53. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 57, 1672-1673, p. 196.
54. Selon le père BRÉBEUF, le songe « est le maistre le plus absolu qu'ils ayent. Si un Capitaine parle d'un costé, et un songe de l'autre, le Capitaine a beau se rompre la teste à crier, le songe est le premier obey ». *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1636, p. 109 (*Relation* de BRÉBEUF).
55. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 15, 1638, p. 98 (*Relation* de LE MERCIER) ; vol. 17, 1639, p. 132 (*Relation* de Jérôme LALEMANT).
56. *Ibid.*, vol. 20, 1640, p. 30-32 (*Relation* de LALEMANT) ; vol. 22, 1642, p. 102 (*Relation* de Barthélemy VIMONT) ; vol. 26, 1643-1644, p. 266 (*Relation* de VIMONT).

Chamanisme

Le mot « chaman » prend son origine du mot « saman », en mandchou-toungouse, une langue employée en Asie du Nord (au nord-est de la Chine et en Sibérie). Le terme « saman » signifie littéralement « celui qui est excité, bouge, ou monte »[57]. Le chamanisme est une religion primitive très répandue en Asie du Nord ; même aujourd'hui, certaines minorités chinoises telles que les Mandchous maintiennent plus ou moins cette vieille croyance[58]. Il semble qu'il existe plusieurs similitudes entre le chamanisme chinois et celui des Amérindiens.

Parmi les minorités chinoises du nord-est de la Chine, la vénération et le culte de la nature constituent le fondement du chamanisme: on croit que tous les êtres (les animaux, les montagnes, les fleuves, les arbres et les herbes) sont animés et que les âmes sont immortelles[59]. C'est pourquoi le chaman est considéré comme l'intermédiaire entre le monde humain et l'univers divin : il cherche à se concilier les forces surnaturelles et à vaincre le démon pour favoriser la chasse, la pêche et l'agriculture, ou encore pour guérir les maladies causées par des esprits. Toutes ces caractéristiques du chamanisme chinois présentent ainsi de grandes similitudes avec les croyances et les pratiques amérindiennes[60].

Toutefois, contrairement au prêtre d'aujourd'hui, le chaman partage tous les travaux de sa communauté en participant aux activités de pêche et de chasse ; il se fait médecin pour traiter des mala-

57. FU Yuguang et MENG Huiying, *Manzu samanjia yanjiu* (*Recherche du chamanisme mandchou*), Pékin, Bejing daxue chubanche, 1991, p. 253-254 ; QIN Jiayi et Hans KÜNG, *Christianity and Chinese Religions*, 1990, p. 11, 26 ; I. M. LEWIS, *Les religions de l'extase. Étude anthropologique de la possession et du chamanisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1977, p. 44, 52 ; Mircea ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1983 (1968), p. 21-22.
58. Outre ces minorités, l'article de Rémi MATHIEU, « Chamanes et chamanisme en Chine ancienne », porte sur le chamanisme chez les anciens Chinois en général (*L'Homme*, janvier-mars, 1987, XXVII[e] année, n° 101, Paris, Laboratoire d'antropologie sociale, p. 10-23).
59. FU Yuguang et MENG Huiying, *Manzu [...]*, 1991, p. 2-3, 22, 258.
60. Sur le chaman amérindien, voir HULTKRANTZ, *Les religions [...]*, 1963, p. 84-101, et ELIADE, *Le chamanisme [...]*, 1983, p. 232-267.

dies et pratique aussi les activités religieuses. C'est cette fonction religieuse qui, selon nous, le distingue des autres autochtones. De fait, le terme désignant le chaman en langue montagnaise, « Mantouisiouekehi » ou « Manitouisiou », peut offrir un argument à l'appui de cette affirmation[61]. On sait que le mot « Manitou » désigne une force surnaturelle : le « Mantouisouekehi » ou « Manitouisiou », dérivé probablement de ce terme, désignerait une personne possédant un certain pouvoir surnaturel[62] ou capable de communiquer avec le « Manitou »[63], bref, de devenir un intermédiaire entre ces mondes humain et surnaturel. Les Amérindiens considèrent que les chamans sont dotés d'un esprit tout-puissant, auquel ils peuvent faire appel à tout moment[64], allant parfois jusqu'à « tuer les hommes par leur art[65] ». Aussi inspirent-ils toujours la crainte et la méfiance.

La fonction religieuse du chaman se reflète dans plusieurs domaines : il traite des maladies causées par le sortilège, interprète les rêves pour connaître les désirs des âmes des malades, prédit l'endroit où se trouvera le gibier, offre de faire tomber la pluie et prophétise le résultat d'une incursion guerrière. Mais ce n'est pas tout : des documents nous apprennent qu'il est encore l'organisateur de certaines activités religieuses publiques et collectives. En effet, selon l'observation de Paul Le Jeune, le chaman assemble souvent hommes, femmes et enfants à deux ou trois heures du matin pour qu'ils fassent « leurs dévotions ridicules » et les tient « en haleine » plusieurs heures de suite avec ces « dévotions ».

Quelle est l'attitude des Amérindiens[66] à l'égard des pratiques chamaniques ? Selon l'observation du même missionnaire :

61. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1637, p. 47, 49 (*Relation* de LE JEUNE) ; Beaulieu, *Convertir les fils [...]*, 1990, p. 35-36.
62. TRIGGER, *Les enfants d'Aataentsic*, 1991, p. 61-62 ; HULTKRANTZ, *Les religions [...]*, 1963, p. 84.
63. HULTKRANTZ, *op. cit.*, 1963, p. 48.
64. TRIGGER, *Les enfants d'Aataentsic*, 1991, p. 58.
65. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 12, 1637, p. 8 (*Relation* de LE JEUNE).
66. Il s'agit ici des Montagnais.

> Les hommes, harassez du travail du jour, ayants peu mangé et courut fort long temps, au moindre cry qu'on leur faict, quittent leur sommeil, et s'en viennent promptement au lieu où se fait le Sabbat, et ce qui semblera au delà de toute creance, je n'ay jamais veu former aucune plainte parmy eux, ny aux femmes ny aux hommes, ny mesme aux enfans, chacun se montrant prompt et allaigre à la voix du Sorcier ou du jongleur[67].

Le témoignage de Le Jeune mérite notre attention, car il nous donne peut-être des renseignements qui n'ont pas été relevés jusqu'ici. Les rituels mis en place par le chaman semblent constituer une activité religieuse collective que Le Jeune compare à la messe chrétienne : « on se plaint en France d'une Messe, si elle passe une demie heure [...] et ces pauvres ignorants crient et hurlent à toute heure [...][68] ». Cette assemblée religieuse sérieuse et solennelle se réunit souvent, peut-être même régulièrement, dure environ trois ou quatre heures et semble ne susciter aucun mécontentement parmi l'assistance, malgré l'heure incongrue. Selon Le Jeune, la fonction religieuse du chaman ne se limite pas au traitement des maladies causées par des esprits ou à l'interprétation des désirs de l'âme : elle se manifeste encore dans des activités religieuses collectives de la société.

Bien sûr, le chaman diffère du prêtre de la société de classe, lequel fait partie intégrante d'une institution religieuse hiérarchisée. Cependant, selon nous, prêtres et chamans se rejoignent par le rôle qu'ils jouent dans leurs sociétés respectives en tant qu'intermédiaires entre l'univers divin et le monde humain. C'est pourquoi, une fois arrivé au Nouveau Monde, un jésuite distingue très rapidement le chaman des autres autochtones et, réciproquement, le chaman distingue le prêtre des autres Européens (généralement, les autochtones considèrent tout simplement le jésuite comme un chaman, au même titre que le leur). Comme chamans et jésuites représentent deux mondes divins distincts, les conflits entre eux sont très fréquents, parfois violents, comme l'attestent

67. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1634, p. 27 (*Relation* de LE JEUNE).
68. *Ibid.*

les chapitres XII et XIII de la *Relation* de 1634 par le jésuite Le Jeune. Ces conflits traduisent en réalité les luttes entre deux catégories de croyances : les croyances autochtones et la foi chrétienne.

Arrivée des Blancs et transformation de la société traditionnelle

Nous l'avons déjà dit, avant l'arrivée des Européens, les Amérindiens d'Amérique du Nord-Est vivaient encore à l'âge de pierre. Mais cela ne signifie pas que leur civilisation n'évoluait pas. Si les Européens n'étaient pas venus, elle aurait continué à progresser, même lentement, selon sa propre trajectoire. Mais la venue des Blancs a bloqué son évolution normale et entraîné la transformation de la société traditionnelle.

Dès le début du XVI^e^ siècle, les bancs de Terre-Neuve étaient fréquentés par les Blancs, dont le Florentin Giovanni da Verrazzeno, mandaté par François I^er^, qui donna en 1524 à ce nouveau monde le nom de « Nouvelle-France ». Entre 1534 et 1541, le marin français Jacques Cartier fit plusieurs explorations dans la vallée du Saint-Laurent ; son voyage marque le début de l'histoire écrite du Canada. En 1604, après un silence de plus d'un demi-siècle, Samuel de Champlain continue l'exploration du Nouveau Monde. En 1608, il fonde le premier établissement permanent à Québec. Gouverneur au nom du vice-roi, il commande la Nouvelle-France jusqu'à sa mort en 1635. À son époque puis sous la Compagnie des Cent Associés, des colons français arrivent régulièrement, mais en très petit nombre. En 1635, Québec ne compte que 85 résidents adultes. Trente ans plus tard, en 1663, la population de la colonie atteint à peine 3 000 habitants de souche française, dont le tiers est composé d'enfants nés en Amérique du Nord[69]. Après un autre demi-siècle, en 1700, la colonie ne compte que 20 000 colons, alors que leurs voisins du Sud sont plus de 200 000 (tous d'origine

69. Jacques MATHIEU, *La Nouvelle-France : les Français en Amérique du Nord, XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, p. 33, 66.

européenne)[70]. En 1663, la Nouvelle-France, réintégrée dans le domaine royal, est dotée d'une nouvelle administration constituée d'un gouverneur, d'un intendant et d'un évêque. La colonie connaît alors une relative prospérité jusqu'à la conquête anglaise qui se concrétise en 1763 par le traité de Paris.

À l'instar des marchands et des colons, les jésuites témoignent d'un grand intérêt pour le Nouveau Monde. Après les deux premières tentatives missionnaires de courte durée au début du XVII[e] siècle, ils s'installent véritablement à partir de 1632 dans la vallée du Saint-Laurent. Dès 1636, ils mettent en branle leur projet de séminaire, un élément important de leur stratégie évangélisatrice, puis, l'année suivante, celui de la réduction. En même temps, ils développent leurs missions dans les régions païennes, surtout en Huronie où ils s'installent en 1634 sous la direction du père Jean de Brébeuf. Ils consacreront, au cours des vingt années suivantes, de très grands efforts à la mission huronne qui compte en 1650, selon Lucien Campeau, plus de vingt missionnaires[71], dont les pères suivants constituent le noyau : Jean de Brébeuf, Antoine Daniel, François Le Mercier, François Du Peron, Simon Le Moyne, Pierre Chaumonot et Paul Ragueneau[72]. À partir de 1640, leur travail évangélique auprès des Hurons commence à porter fruit : dans la *Relation* de 1648, le père Paul Ragueneau fait état de près de treize cents baptêmes[73] ; l'année suivante, il en dénombre autant entre juillet 1648 et mars 1649[74]. Cependant, l'insuccès du séminaire, le déclin de la réduction de Sillery et sur-

70. Françoise WEIL, « Conversions et baptêmes en Nouvelle-France (XVII[e]-XVIII[e] siècle) : principes, méthodes, résultats », dans Claude BLANCKAERT, *Naissance de l'ethnologie ? [...]*, 1985, p. 45-46. Concernant la population de la Nouvelle-France, voir aussi Allan GREER, *The People of New France*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, p. 11-26.

71. CAMPEAU, *Monumenta Novæ Franciæ*, 1979, vol. 2, *Établissement à Québec*, p. 121. Voir aussi Conrad E. HEIDENREICH, « Indigènes et missionnaires, 1615-1650 », dans HARRIS, *Atlas historique [...]*, 1987, vol. 1, planche 34. Toujours selon CAMPEAU, de 1632 à 1650, 46 prêtres jésuites sont venus en Nouvelle-France, dans *La première mission [...]*, 1972, p. 103.

72. TRIGGER, *Les enfants d'Aataensic*, 1991, p. 648.

73. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 4, 1648, p. 47 (*Relation* de Paul RAGUENEAU).

74. *Ibid.*, vol. 4, 1649, p. 31 (*Relation* de RAGUENEAU).

tout la destruction de la Huronie après les attaques iroquoises de 1648 et 1649 désorganisent leurs missions. Tout en s'occupant des réfugiés hurons qui cherchent le soutien et la protection auprès d'eux, d'abord sur l'île de Gahoendoe (Christian Island), puis sur l'île d'Orléans[75], ils ouvrent de nouvelles missions. En 1654, le père Simon Le Moyne inaugure chez les Onondagas les missions iroquoises. Treize ans plus tard, les jésuites auront réussi à établir leurs missions dans les cinq tribus iroquoises. Mais ces nouvelles missions, moins stables, dépendent beaucoup des rapports qu'entretiennent Français et Iroquois ; les tensions de plus en plus fortes entraîneront finalement leur abandon en 1708[76].

Si la Chine, *Empire du Milieu*, s'appuyant sur son système autocratique puissant, ses traditions idéologiques millénaires ainsi que son économie autarcique, ne se laisse pas ébranler ni par les actes de piraterie portugaise, espagnole et hollandaise, ni par l'offensive commerciale des marchands, ni encore par les tentatives apostoliques des missionnaires, la venue des Européens modifie grandement la société amérindienne. L'arrivée des Français perturbe en effet le réseau commercial intertribal. En vendant aux nomades du Nord de la nourriture européenne (farine, biscuits, etc.[77]) et en offrant aux sédentaires (les Hurons) du Sud couvertures de laine et toile[78], ils prennent la place des autochtones dans la circulation intérieure. Simultanément, les Français exercent la traite des fourrures à leur profit, laquelle devient l'activité économique principale en Amérique du Nord. Les Amérindiens viennent en grand nombre porter leurs fourrures aux postes de Québec, de Trois-Rivières puis de Montréal pour les échanger contre les produits européens. L'axe commercial nord-sud laisse place à l'axe est-ouest, en raison de l'afflux d'articles de traite européens en provenance de

75. TRIGGER, *Les Indiens [...]*, 1990, p. 371-374 ; JETTEN, *Enclaves amérindiennes [...]*, 1994, p. 62-64.
76. TRIGGER, *Les Indiens [...]*, 1990, p. 397-398.
77. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 4, 1616-1629, p. 206 (Lettre du père Charles LALEMANT) ; vol. 49, 1663-1664, p. 64 (*Relation* de Jérôme LALEMANT) ; vol. 3, 1616, p. 68-74 (*Relation* du père Pierre BIARD).
78. *Ibid.*, vol. 26, 1643-1644, p. 60 (*Relation* de VIMONT).

la côte atlantique[79]. L'échange avec les sociétés préétatiques est inégal : d'abord, les marchands français connaissent très bien la valeur des fourrures en Europe, pas les Amérindiens ; par ailleurs, dans le cas des produits manufacturés, le délai de fabrication en Europe est moins élevé qu'en Amérique[80]. La traite des fourrures produit donc des bouleversements profonds chez les Amérindiens et les rend dépendants d'un système économique qui leur était étranger : le capitalisme commercial.

En outre, la venue des Blancs fragilise l'équilibre qui prévalait depuis des millénaires entre les nations autochtones. En 1609, ayant besoin des fourrures que les Algonquiens apportent aux Français, Champlain participe, à la pointe sud du lac Champlain, à un combat contre des Iroquois, qui font face, pour la première fois, à des armes à feu. Environ cinquante Iroquois (y compris deux chefs) sont tués[81]. Ce combat sera l'une des causes principales des conflits récurrents entre les Iroquois et les alliés des Français. De plus, l'augmentation rapide de la demande française pour le castor d'origine américaine[82] et la traite des fourrures exacerbent les tensions intertribales et donnent lieu à des « guerres des fourrures »[83]. Les offensives des Iroquois, qui se procurent des fusils auprès des Hollandais, contre les alliés français, portent de durs coups à la colonie. Ainsi, entre 1630 et 1640, leurs attaques, jointes à l'impact des épidémies, réduisent la Huronie de 30 000 à 10 000 habitants[84] et finissent par avoir raison de la confédération

79. DICKASON, *Les premières nations [...]*, 1996, p. 68. Voir aussi, Conrad E. HEIDENREICH, « Le commerce dans les vallées des Outaouais et du Saguenay, 1600-1620 », et « Le commerce entre Hurons et Népissingues, 1620-1640 », dans HARRIS, *Atlas historique [...]*, 1987, vol. 1, planche 35. Richard WHITE, *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 94-119.
80. DELÂGE, *Le pays renversé [...]*, 1991, p. 90-91 ; Samir AMIN, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris, Anthropos, 1970, coll. « 10/18 », p. 104.
81. TRIGGER, *Les Indiens [...]*, 1990, p. 245-246.
82. Laurier TURGEON, William FITZGERALD et Réginald AUGER, « Les objets des échanges entre Français et Amérindiens au XVI^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXII, n^os 2-3, 1992, p. 163 ; R. Turner WILCOX, *The Mode in Furs. The History of Furred Costumes*, New York, Charles Scribner's Sons, 1951.
83. DELÂGE, *Le pays renversé [...]*, 1991, p. 152-164.
84. HAMELIN, *Histoire du Québec*, 1978, p. 50.

huronne. Les Algonquiens (Algonquins, Attikamègues et Montagnais) subissent aussi des agressions iroquoises.

Par ailleurs, l'arrivée des Européens en Amérique provoque chez les autochtones des épidémies sans précédent, ce qui n'est pas le cas en Chine. Par vagues successives, différentes maladies déciment les populations américaines : 1634, variole ; 1635-1637, grippe (influenza) ; 1639, 1641, variole encore ; 1660-1663, une autre épidémie[85]. En 1701, la majorité des nations amérindiennes de l'Est du Canada auront disparu ou seront décimées, soit par les guerres, soit par les épidémies. Non seulement la population diminue-t-elle, mais les épidémies ébranlent la confiance des peuples autochtones (surtout les Hurons) et les rendent davantage dépendants des Français. Cette situation aide ainsi les jésuites à augmenter leur prestige pour s'opposer aux chamans dont les remèdes traditionnels sont impuissants devant les épidémies nouvelles.

Enfin, les traditions et les croyances des Amérindiens sont aussi profondément touchées. Considérant leur civilisation comme supérieure, les Français cherchent à civiliser de force les « barbares » et à les intégrer à la société française. Les jésuites, premiers artisans de cette tentative, tâchent de remodeler les autochtones en chrétiens idéaux et en sujets français soumis, conformément aux valeurs européennes. Leurs interventions accélèrent ainsi la transformation, voire la désintégration de la société traditionnelle autochtone.

85. TRIGGER, *Les Indiens [...]*, 1990, p. 319-322 ; DELÂGE, *Le pays renversé [...]*, 1991, p. 96-98.

Chapitre 3

La conversion des autochtones dans les « royaumes » chrétiens

Les stratégies missionnaires des jésuites, très complexes, varient selon les tribus ou selon les liens que ces dernières entretiennent avec les Français et les missionnaires. Toutefois, elles adhèrent toutes à un même principe sous-jacent : la conversion des autochtones aurait pour condition préalable leur remodelage. Ce principe suppose d'abord l'appui de l'autorité coloniale. En effet, contrairement à la Chine, indépendante à la même époque, la Nouvelle-France est une colonie française où l'autorité royale joue un rôle dominant. Cette dépendance administrative confère aux œuvres missionnaires une couleur politique et favorise les stratégies missionnaires jésuites. Ainsi, dans la *Relation* de 1642-1643, le père Barthélemy Vimont, supérieur de la résidence de Québec, juge la coopération de l'autorité coloniale et des missionnaires indispensable : « La Colonie des François est le premier moyen & l'unique fondement de la conversion de tous ces peuples[1]. » Par ailleurs, elles supposent aussi la dévalorisation, par les jésuites, de la culture amérindienne. Selon leurs critères européens, les jésuites estiment en effet que les Amérindiens sont des « Sauvages » qui « n'ont ny Religion formée, ny police, ny villes, ny artifice [...][2] », et dont les pratiques spirituelles sont superstitieuses : « Ils ont une infinité de superstitions ; leurs festins, leurs médecins, leurs pesches, leurs chasses, leurs guerres, bref quasi toute leur vie ne roule que sur ce pivot[3]. » Aussi faut-il, dans l'optique des missionnaires, changer

1. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 23, 1642-1643, p. 270 (*Relation* du père Barthélemy VIMONT).
2. *Relation des jésuites*, 1972, vol. 1, 1611, p. 31 (*Relation* du père Pierre BIARD).
3. *Ibid.*, 1635, p. 35 (*Relation* de Jean de BRÉBEUF). Voir aussi DESLANDRES, « Exemplo aeque ut verbo [...] », 1999, p. 261.

l'esprit des autochtones pour leur faire partager le système culturel français. Le père Jérôme Lalemant, supérieur de la mission huronne, l'explique clairement en 1645 : « [...] il semble que pour estre chrestien, il faut se priver non seulement de passe-temps [...], mais des choses les plus necessaires, et en un mot mourir au monde, en mesme temps qu'on veut prendre la vie de Chrestiens[4] ».

Cependant, comme le territoire amérindien est très vaste et que les liens des autochtones avec les Français, et notamment avec les jésuites, sont variés, les stratégies des missionnaires présentent aussi des variations. Nous les classifions pour l'essentiel en deux catégories, selon leur environnement apostolique : les stratégies employées dans les îlots français (séminaire et réduction), qui s'adressent spécialement aux autochtones habitant l'enclave française ou le « Royaume[5] » chrétien, et celles des régions païennes (chez les autres alliés français, les Iroquois et surtout les Hurons), plus générales, qui visent avant tout les régions où les païens constituent généralement la grande majorité[6]. Des environnements évangéliques distincts caractérisent ces deux types de politiques jésuites. En milieu français, les missionnaires exercent un contrôle étroit et intensifient leurs efforts pour remodeler les autochtones ; dans les régions païennes, leurs tentatives se heurtent à de plus grandes résistances des traditionalistes et ils doivent déployer toute une panoplie de moyens de séduction. Malgré cela, ces stratégies se rejoignent en ce que l'opposition aux traditions est une attitude commune à tous les jésuites, tant dans les enclaves chrétiennes que dans les régions « infidèles », de même que l'usage des présents comme moyen de persuasion. Aussi étudierons-nous ces stratégies missionnaires sous deux angles, selon le milieu auquel elles sont destinées, tout en gardant en mémoire les points qui les unissent.

4. *Ibid.*, vol. 3, 1645, p. 41 (*Relation* de Jérôme LALEMAMT).
5. *Ibid.*, 1644, p. 7 (*Relation* de VIMONT).
6. Dans les régions païennes, les missionnaires et leurs néophytes sont dispersés et minoritaires, alors que ce n'est pas le cas dans les îlots français. Bien que la mission jésuite soit bien développée en Huronie, les chrétiens y sont minoritaires (TRIGGER, *Les Indiens [...]*, 1990, p. 358-359).

LE SÉMINAIRE : COUPER LES JEUNES DE LEUR MILIEU

Le séminaire constitue, pour la période qui nous intéresse, la première stratégie d'importance par laquelle la Compagnie de Jésus tente de convertir d'abord des enfants autochtones dans un environnement français, puis leurs parents.

Par le « moyen des enfans »

Au début de la période qui nous concerne, les jésuites concentrent leurs efforts sur les enfants amérindiens, plus influençables que leurs parents[7]. Ils considèrent les jeunes amérindiens comme de « jeunes plantes », et leurs parents comme de « vieux arbres quasi tout pourris[8] ». Moins attachés aux traditions, les enfants sont plus malléables et plus sensibles à de nouveaux enseignements. L'expérience de Le Jeune, qui a enseigné à des écoliers en 1632, semble d'abord confirmer cette hypothèse : « C'est un plaisir de voir ces deux enfans, ce sont mes petits escoliers, ils commencent à lire, ils sçavent prier Dieu en Latin, et en leur langue[9]. » Au contraire, les adultes, obstinés face à la nouvelle foi, s'objectent souvent lorsque les jésuites leur prêchent l'évangile : « la coustume de nostre païs est telle[10] » ; « Nous avons notre façon de faire les choses, et vous avez la vôtre, tout comme d'autres nations[11]. » Les missionnaires chercheront donc à établir une stratégie de conversion des Amérindiens « par le moyen des enfans[12] » : « Le moyen à mon advis de les ayder, dit Le Jeune, c'est de dresser des Séminaires, et prendre leurs enfans qui sont bien esveillez et fort gentils : on instruira le pere par le moyen des enfans[13]. »

7. THOMAS, *Le secret des jésuites [...]*, 1984. p. 10.
8. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1637, p. 39 (*Relation* de Paul LE JEUNE).
9. *Ibid.*, vol. 1, 1633, p. 13 (*Relation* de LE JEUNE).
10. *Ibid.*, 1636, p. 79 (*Relation* de BRÉBEUF).
11. DICKASON, *Les premières nations [...]*, 1996, p. 123.
12. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1632, p. 6 (*Relation* de LE JEUNE).
13. *Ibid.*, 1633, p. 25 (*Relation* de LE JEUNE).

La formation de chrétiens idéaux

Les jésuites consacrent une grande énergie à ce projet. Vers la fin de juillet 1635, le personnel de la résidence de Notre-Dame-des-Anges, à proximité de Québec, où le séminaire va bientôt ouvrir, se compose de plusieurs missionnaires : Charles Lalemant (supérieur), Nicolas Adam, Énemond Massé, Anne de Noüe, Antoine Daniel et Ambroise Davost, ainsi que de plusieurs frères : Gilbert Burel, Pierre le Tellier, Jean Liégeois, Pierre Feauté, Ambroise Cauvet et Louis Gobert[14]. Parmi eux, les pères Daniel et Davost sont retirés de la mission huronne en dépit de leur connaissance de la langue[15] et renvoyés à Québec. À l'automne 1636, le séminaire ouvre avec cinq enfants hurons : Satouta, Tsiko, Teouatirhon, Andehoua (Ariethoua) et Aiandace (Aiacidace)[16]. En 1638-1639, il accueille une douzaine de jeunes Montagnais et d'Algonquins âgés de douze à quinze ans[17].

Le séminaire traduit bien la volonté des jésuites de transformer les enfants autochtones en chrétiens idéaux. À cet égard, le site choisi pour le séminaire est révélateur. Cette institution visant avant tout la christianisation des populations huronnes, il serait naturel de la placer en Huronie, là où le recrutement serait plus facile. Pourquoi alors les jésuites choisissent-ils Québec ? Selon l'explication du père Le Jeune, c'est parce que les « Barbares » ne peuvent supporter qu'on châtie leurs enfants, même en paroles, « si bien qu'à la moindre fantaisie ils nous les enleveroient devant qu'ils fussent instruicts ; mais si on tient icy les petits Hurons, ou les enfans de peuples plus esloignez, il en arrivera plusieurs biens :

14. Narcisse-Eutrope DIONNE, *Le Séminaire de Notre-Dame-de-Anges*, Montréal, 1890, p. 19.
15. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 13, 1637, p. 8 (*Relation* de François LE MERCIER).
16. *Ibid.*, vol. 12, 1637, p. 38-46 (*Relation* de Paul LE JEUNE) ; TRIGGER, *Les enfants d'Aataentsic*, 1991, p. 503 ; DIONNE, *Le Séminaire [...]*, 1890, p. 21.
17. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 14, 1638, p. 256 ; vol. 16, 1639, p. 178 (*Relations* de LE JEUNE) ; Alain BEAULIEU, « Réduire et instruire : deux aspects de la politique missionnaire des jésuites face aux Amérindiens nomades (1632-1642) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1987, vol. 17, nos 1-2, p. 151.

car nous ne serons pas importunés ny destournés des peres [...][18] ». Il s'agit donc de couper les liens culturels des enfants avec leur communauté d'origine en les séparant de leur famille. Dans leur pays, les séminaristes ne pourraient pas éviter l'influence de leurs parents et, qui plus est, les jésuites, soumis à la surveillance des autochtones, ne pourraient remodeler les enfants à leur guise. C'est donc un îlot français clos que la Compagnie de Jésus retient pour façonner ses élèves et faciliter leur adaptation à leur nouveau milieu culturel. Cette politique semble d'abord produire un certain effet. Isolés brusquement de leurs parents, les enfants autrefois très libres se soumettent, dans une certaine mesure, à leurs mentors européens : « Nous nous sommes estonnez comme de jeunes gens libertins, accoustumez à suivre leurs volontez, se sont captivez avec tant de douceur, qu'on ne voit rien si souple qu'un Seminariste Huron. [...] ces jeunes gens, se voyans trois cens lieuës esloignés de leur pays, se rendent plus souples [...][19] », se réjouira le père Le Jeune.

Cette volonté de remodelage des jeunes autochtones se fait bien sûr sentir dans l'enseignement des jésuites, comme dans la vie quotidienne des enfants pensionnaires. La *Relation* de 1637 décrit en détail comment se déroule une journée au séminaire : le matin au réveil, les séminaristes prient Dieu, puis se rendent à la chapelle pour assister à la messe. Après le déjeuner, on leur enseigne la lecture et l'écriture, et on leur explique les mystères chrétiens. Après le dîner, ils vont encore une fois à la chapelle, puis en classe, après quoi on « leur donne la liberté de s'aller promener, ou de s'addonner à quelque exercice ». Le soir, après la soupe, ils font l'examen de leur conscience puis vont se coucher[20]. Cette éducation est destinée à former le sentiment chrétien et à habituer les enfants à un nouveau rythme de vie. Par ailleurs, les *Relations* rapportent que les séminaristes s'habillent et vivent à la française[21] et qu'ils apprennent à se comporter comme les Français : on leur montre à

18. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1634, p. 12 (*Relation* de LE JEUNE).
19. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 60 (*Relation* de LE JEUNE).
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*, p. 56, 62.

faire « gentiment la reverence » et à saluer « humblement nos Français mettant la main au chappeau aux rencontres »[22]. Cette francisation se fait au détriment des mœurs traditionnelles, car on cherche à dégoûter les enfants de leurs propres coutumes : ainsi, écrit Le Jeune, les enfants « s'accoustumeront tellement à nos vivres et à nos habits, qu'ils auront horreur des Sauvages et de leurs saletez[23] ». Enfin, pour faciliter cette francisation, le séminaire accueille également un ou deux jeunes Français qui demeurent avec les autochtones[24].

Après leur séjour au séminaire, les jeunes servent d'auxiliaires apostoliques[25] ou de prêcheurs laïcs[26] en diffusant les connaissances chrétiennes qu'ils ont apprises au séminaire, pour gagner leurs parents et leurs compatriotes à la nouvelle foi. Andehoua (de son nom de baptême Armand-Jean), l'un des premiers séminaristes hurons, prêche ainsi les commandements de Dieu chez ses compatriotes venus à Québec pour faire la traite[27]. Il devient le porte-parole des jésuites une fois rentré chez lui, en propageant la foi qu'il a reçue et en préparant l'entrée des missionnaires dans sa bourgade[28]. Pendant les épidémies, ses interventions auprès de ses parents et de son entourage contribuent à atténuer l'hostilité des Hurons à l'égard des Français. Les jésuites le considèrent comme un séminariste modèle : « Depuis son baptesme, il se confesse et se communie tous les huict jours avec une dévotion et une modestie qui nous fait recognoistre en luy la presence de la grace [...][29]. »

22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, vol. 1, 1636, p. 35 (*Relation* de LE JEUNE).
24. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 60 (*Relation* de LE JEUNE).
25. BEAULIEU, *Convertir les fils [...]*, 1986, p. 102 ; 1990, p. 149.
26. TRIGGER, *Les Indiens [...]*, 1990, p. 350.
27. DIONNE, *Le Séminaire [...]*, 1890, p. 30.
28. *Ibid.*, p. 33-34 ; POULIOT, *Étude [...]*, 1940, p. 168-169.
29. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1638, p. 24 (*Relation* de LE JEUNE).

L'abandon rapide du séminaire

Après avoir fondé de grands espoirs sur le séminaire et consacré beaucoup d'énergie au projet, les missionnaires sont, dans un premier temps, satisfaits de son succès, comme le confirme le supérieur Paul Le Jeune : « Le séminaire des Hurons que nous avons commencé à Québec continue avec succès[30]. » Ils pensent même augmenter le nombre d'élèves quand la terre sera suffisamment défrichée pour les nourrir[31]. Cependant, les jésuites devront abandonner ce projet au bout de quelques années.

Tout d'abord, le milieu clos facilite la conversion des enfants, mais aussi la propagation des microbes contre lesquels les Amérindiens ne possèdent pas d'anticorps ; les séminaristes sont gravement touchés. Ainsi, deux des cinq premiers élèves hurons, Satouta et Tsiko tombent malades au cours de l'hiver et meurent peu après. Les trois autres survivent, mais le plus jeune d'entre eux, Aiandace (les deux autres sont Andehoua et Teouatirhon), rentre chez les siens. De même, l'arrivée, en 1638-1639, de petits Montagnais et d'Algonquins se solde par la mort de plusieurs enfants ou leur affaiblissement, ce qui fait bientôt croire que les jeunes Amérindiens ne peuvent subsister « hors de la maison ou des cabanes de leurs parents[32] ».

Par ailleurs, le projet de séminaire se heurte à la désobéissance des enfants. Brusquement séparés de leur milieu d'origine, les premiers séminaristes (Andehoua et Teouatirhon surtout) avaient fait preuve d'une certaine souplesse. Mais les nouvelles recrues ne sont pas si dociles[33] : après la mort des deux petits Hurons, trois nouveaux « n'y pretendans que la satifaction de leurs plaisirs et sensualités» s'enfuient et retournent chez eux « avec les vivres qu'ils

30. Lettre du 23 août 1637, *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Rome, Gal. 109, I, f. 72, dans CAMPEAU, *La première mission [...]*, 1972, p. 73.
31. CAMPEAU, *op. cit.*, 1972, p. 73.
32. BEAULIEU, *Convertir les fils [...]*, 1990, p. 148 ; THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 16, 1639, p. 186 (*Relation* de LE JEUNE).
33. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1638, p. 23 (*Relation* de LE JEUNE).

peuvent enlever[34] ». Le climat du séminaire se trouve ainsi souvent « dans la tempête » et « l'adversité »[35]. La *Relation* de 1639 du père Jérôme Lalemant constate qu'il est impossible de convertir les enfants sans tenir compte de leurs parents :

> Le libertinage des enfants en ces païs est si grand, et ils se trouvent si incapables de reglement et de discipline, que tant s'en faut que nous puissions esperer les conversions du païs par l'instruction des enfants, qu'il faut desesperer leur instruction, sans la conversion des parens. Et par consequent, tout bien consideré, la premiere chose à laquelle nous devons veiller, c'est à la stabilité des mariages de nos Chrestiens, qui nous donnent des enfans qui de bonne heure soient eslevez à la crainte de Dieu et de leurs parents. Voilà le seul moyen de fournir les Seminaires de jeunes plantes[36].

Ainsi, les résultats de l'enseignement dispensé au séminaire n'est pas très probant. Le cas d'Andehoua est exceptionnel ; d'autres séminaristes déçoivent au contraire leurs maîtres. S'ils témoignent certaines dispositions sous la pression des jésuites, leur adhésion à la nouvelle foi est de courte durée. Dès qu'ils quittent le milieu français, ils oublient très rapidement ce qu'ils ont appris[37]. Même le bon élève Teouatirhon abandonne ses principes chrétiens lorsqu'il rejoint sa communauté d'origine. Compagnon d'Andehoua, Teouatirhon (de son nom de baptême Joseph), louangé par ses maîtres[38], reprend son ancienne façon de vivre dès son retour, malgré la désapprobation des missionnaires[39].

Un troisième facteur, lié à la nature même de l'entreprise, joue, selon nous, un rôle tout aussi important dans l'abandon du séminaire. Outre ses visées évangélisatrices, celui-ci répond en effet à un objectif politique : les Amérindiens qui y séjournent servent en quelque sorte d'otages « pour l'asseurance des François qui sont

34. *Ibid.*
35. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 16, 1639, p. 168 (*Relation* de LE JEUNE) ; BEAULIEU, « Réduire et instruire [...] », 1987, p. 151.
36. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1639, p. 55 (*Relation* de Jérôme LALEMANT).
37. *Ibid.*, vol. 3, 1642, p. 15-16 (*Relation* de VIMONT).
38. *Ibid.*, vol. 2., 1638, p. 23 (*Relation* de LE JEUNE).
39. DIONNE, *Le Séminaire [...]*, 1890, p. 37.

parmy eux, et pour l'affermissement du commerce[40] ». Dans ce contexte, certains parmi eux s'inquiètent : « Pour les enfans, on ne voit [dit un chef montagnais] autre chose que petits sauvages aux maisons des François ; on y voit des garçons, on y voit des filles ; que voulez vous davangages ? Je croy que l'un de ces jours on nous demandera nos femmes[41]. »

En outre, les jésuites croient que leur enseignement apporte des connaissances nouvelles aux enfants, mais ces connaissances peuvent apparaître inutiles aux yeux des Amérindiens. Qui plus est, l'expérience leur apprend que l'apprentissage auprès des Français leur nuit. Ainsi, un jeune Montagnais, Pierre Pastedechouan, conduit autrefois par les Récollets en France, où il était demeuré plusieurs années (de 1620 à 1625) et avait appris le français et le latin, avait presque oublié sa langue maternelle et se révélait mésadapté dans son milieu d'origine, incapable de subvenir à ses besoins[42]. L'exemple de Pierre a probablement laissé une vive impression parmi les autochtones. Ainsi, lorsque Le Jeune conseille à un chef algonquin d'envoyer son fils au séminaire, ce dernier refuse la proposition : « [...] pour mon fils, Je suis assez sçavant pour l'instruire [...][43]. » Cette réponse illustre la psychologie générale des Amérindiens, qui s'estiment les mieux placés pour transmettre à leurs enfants leurs connaissances et leur savoir-faire traditionnels.

Comme le séminaire paraît inutile, voire désavantageux, aux Amérindiens, ces derniers résistent à l'insistance des jésuites dont les demandes réitérées sont mal reçues par les autochtones qui ne veulent pas laisser partir leurs enfants : « les meres, et notamment les grands meres, ne pouvoient laisser sortir leurs enfans, pour faire trois cens lieuës, et demeurer avec des Estrangers de façons de faire et de mœurs bien differentes des leurs. Quelques-unes neantmoins

40. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1636, p. 72 (*Relation* de LE JEUNE).
41. *Ibid.*, p. 61.
42. TRIGGER, *Les enfants d'Aataensic*, 1991, p. 437 ; BEAULIEU, *Convertir les fils [...]*, 1986, p. 45, et 1990, p. 77-79.
43. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 5, 1633, p. 180 (*Relation* de LE JEUNE).

s'embarquerent ; mais quand ils furent arrivez, les peres de ces enfans reculoient, et cherchoient mille excuses[44] ». Il aura fallu menacer les Hurons de rompre l'alliance franco-huronne pour obtenir les premiers séminaristes[45], mais la réticence autochtone mènera finalement à la fermeture du séminaire en 1639. Dans la *Relation* de 1643, le père Barthélemy Vimont conclut ainsi cette tentative :

> Le seminaire des Hurons qui avoit esté establi à nostre-Dame des Anges il y a quelques Années, pour eslever des enfans de cette nation, fut interrompu pour de justes raisons et nommement par ce que l'on ne voyoit pas de fruict notable parmy les Sauvages, commençant l'instruction d'un peuple par des enfans, l'experience nous l'a faict connoistre [...][46].

En 1643, les jésuites ouvrent à Trois-Rivières un autre séminaire qui fermera à son tour au bout d'un an.

L'expérience des ursulines confirme celle des jésuites. Quand elles débarquent à Québec en 1639 pour enseigner aux jeunes filles amérindiennes, leur essai se heurte aux mêmes difficultés : tout comme les garçons, les filles placées chez elles ne parviennent pas à s'adapter à la vie sédentaire et disciplinée des Français. Marie de l'Incarnation, supérieure fondatrice, écrira en 1663 : « elles ne peuvent durer en cloiture, leur naturel est fort mélancolique, et la coutume de la liberté d'aller où elles veulent estant retenue augmente cette mélancolie[47] ». Abandonnant l'orientation initiale, les ursulines fonderont, à Québec, à Trois-Rivières et à la Nouvelle-Orléans, des écoles destinées aux filles de l'élite coloniale.

Après ce double échec auprès des garçons et des filles, les jésuites consacreront leur énergie et leurs ressources à un autre

44. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1636, p. 72 (*Relation* de LE JEUNE).
45. TRIGGER, *Les enfants d'Aataentsic*, 1991, p. 502-503.
46. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1643, p. 28 (*Relation* de VIMONT).
47. MARIE DE L'INCARNATION, *Correspondance*, une nouvelle édition par Dom Guy Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, lettre du 20 octobre 1663, p. 718 ; Claire GOURDEAU, *Les délices de nos cœurs. Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes, 1639-1672*, Sillery, Septentrion, 1994, p. 91-92.

projet : la réduction. Cependant, plus de vingt ans après, les jésuites seront amenés une seconde fois, sous la pression des autorités françaises, à entreprendre la francisation des autochtones ; Colbert, ministre de la Marine et des Colonies, invitera en effet les administrateurs coloniaux à élever de jeunes autochtones « selon nos mœurs et [à] leurs apporter notre langue[48] ». Forts de leur première expérience et compte tenu du peu de succès des ursulines, les jésuites montreront peu d'empressement à exécuter cette politique imposée par l'autorité française. Ils présenteront leurs objections à l'intendant Talon, sans succès[49]. Aussi, Mgr François de Laval, vicaire apostolique de la Nouvelle-France, choisira-t-il en 1668 six jeunes Hurons[50] et huit Canadiens pour inaugurer son petit séminaire, dit de l'Enfant-Jésus[51], même s'il met fortement en doute la réussite de « cette heureuse entreprise »[52]. Un second essai avec quelques jeunes Algonquins[53] obtient le même résultat décevant : les élèves autochtones retournent rapidement dans leurs forêts. De plus, le contact avec de jeunes Indiens nuit à l'éducation des enfants français, au dire de Marie de l'Incarnation : « Un Français devient plutôt sauvage qu'un sauvage ne devient Français[54]. » En 1670, Mgr de Laval expliquera à Colbert les difficultés soulevées par cette entreprise qui durera de 1668 à 1673 : d'abord, il est très difficile d'obtenir des parents qu'ils laissent partir leurs enfants ; ensuite, les jeunes Amérindiens s'adaptent mal à la vie régulière du séminaire[55]. À plus de vingt ans d'intervalle, le même scénario se répète.

48. *Rapport de l'archiviste de Québec*, 1930-1931, p. 95, cité par WEIL, « Conversions et baptêmes [...] », 1985, p. 58.
49. CHARLEVOIX, *Histoire et description [...]*, 1744, vol. 1, p. 390.
50. CAMPEAU, *La première mission [...]*, 1972, p. 97 ; Maurice FLEURENT, *L'éducation morale au Petit Séminaire de Québec, 1668-1857*, thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en histoire, Université Laval, 1977, p. 21.
51. André VACHON, « Laval, François de », *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1969, vol. 2, p. 382.
52. Lettre de Mgr de LAVAL à l'abbé Poitevin, curé de Saint-Josse, Paris, 8 novembre 1668, dans FLEURENT, *L'éducation morale [...]*, 1977, p. 16.
53. ROCHEMONTEIX, *Les jésuites [...]*, 1895, vol. 1, p. 292.
54. *Ibid.*, p. 293.
55. Mgr de LAVAL à COLBERT, 30 septembre 1670, *Archives du Séminaire de Québec*, « Séminaire 16 », nº 28 bis, p. 3-4, voir FLEURENT, *L'éducation morale [...]*, 1977, p. 21-23.

LA « RÉDUCTION » : DOMPTER LE « SAUVAGE » DANS UN ESPACE RÉDUIT

La « réduction »[56] est une autre stratégie apostolique importante qu'emploient les jésuites auprès des Amérindiens. À la différence du séminaire qui vise spécialement l'évangélisation des enfants, la réduction porte sur les adultes. Comme dans le cas du séminaire, la réduction constitue aussi un îlot français, un « nouveau Royaume » dans lequel les jésuites rassemblent les autochtones pour les remodeler en chrétiens. La tentative de réduction des jésuites, beaucoup plus durable que le séminaire, s'étalera sur toute la période qui nous intéresse. À son début, elle porte principalement sur les nomades de la vallée du Saint-Laurent (à Sillery près de Québec et à la Conception près de Trois-Rivières), puis s'étend aux sédentaires : les Hurons à Notre-Dame-de-Foy puis à Lorette, et les Iroquois à La Prairie de la Madeleine[57]. Pour mieux analyser le fonctionnement de la réduction, concentrons notre attention sur celle de Sillery, qui est la première en Nouvelle-France et aussi en Amérique du Nord, et qui constitue sans doute une expérience déterminante pour les autres.

L'essai de sédentarisation

L'origine de la réduction est directement reliée à la tentative jésuite de sédentarisation des Amérindiens nomades qui vivent de chasse et de pêche et se déplacent régulièrement selon les saisons. Ce nomadisme représente l'un des grands obstacles à la conversion pour les jésuites, habitués à prêcher parmi les sédentaires euro-

56. La « réduction » est une stratégie que les jésuites de la Nouvelle-France ont adoptée en s'inspirant de l'expérience de leurs collègues au Paraguay au début du XVII[e] siècle. En 1610, dans le but d'inculquer les pratiques sociales et les religions courantes en Europe aux habitants du Paraguay, les premières réductions des jésuites d'Amérique voient le jour. Prenant note des progrès de ces réductions, les jésuites du Canada fonderont les leurs, considérées comme des moyens efficace de conversion (JETTEN, *Enclaves amérindiennes [...]*, 1994, p. 9-31).

57. JETTEN, *Enclaves amérindiennes [...]*, 1994, p. 9.

péens. Le père Le Jeune revient sur le sujet à plusieurs reprises : « il me semble qu'on ne doit pas espérer grande chose des sauvages, tant qu'ils seront errants : vous les instruisez aujourd'huy, demain la faim vous enlevera vos auditeurs, les contraignant d'aller chercher leur vie dans les fleuves et dans les bois[58] ». Il faut donc les « arrêter » pour réduire leur résistance et pallier la faiblesse de leur foi nouvelle : « si une fois on les peut arrester, ils sont à nous[59] ». La réduction permettrait également de mettre en place une structure de surveillance de la pratique religieuse et des comportements des néophytes qui risqueraient, sans le regard vigilant d'un missionnaire, de retomber dans leurs « superstitions ». Ainsi prophétise la *Relation* de 1641 : « Si tost que vous ne verrez plus le Pere, vous ne penserez plus à Dieu ; qui vous conseillera dans vos difficultés ? qui vous empechera de retomber dans vos chants superstitieux et dans vos festins[60] ? »

Le Jeune projette alors de « réduire » les Amérindiens dans une espèce de bourgade où ils trouveraient leur subsistance[61]. À l'exemple des Français, ils se fixeraient sur la terre qu'ils cultiveraient et pourraient alors être plus facilement convertis[62].

Après avoir surmonté plusieurs obstacles, dont le manque de candidatures et les problèmes financiers, une première réduction voit le jour. En 1637, grâce à l'aide financière d'un donateur français, Noël Brûlart de Sillery, les jésuites jettent les fondements de leur réduction dans l'anse de Sillery, appelée alors Kamiskoua-Ouangachit[63], près de Québec, où les Amérindiens viennent pêcher l'été. Par la suite, plusieurs bâtiments seront successivement érigés : une résidence pour les missionnaires, des maisons pour les néophytes, une chapelle, un moulin, etc. Au printemps

58. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1634, p. 11 (*Relation* de LE JEUNE).
59. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 11, 1637, p. 146 (*Relation* de LE JEUNE).
60. THWAITES, *op. cit.*, 1959, vol. 21, 1641, p. 92 (*Relation* de LE JEUNE).
61. *Ibid.*, vol. 14, 1638, p. 204 (*Relation* de LE JEUNE).
62. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1634, p. 11 (*Relation* de LE JEUNE).
63. Danielle DION-MCKINNON, *Sillery au carrefour de l'histoire*, Montréal, Boréal, 1987, p. 27.

1638, deux premières familles autochtones, celles de Nenaskoumat et de Négabamat, qui comptent une vingtaine de personnes (la plupart baptisées), habitent dans une petite maison déjà construite. Selon Campeau, Nenaskoumat, nommé aussi par les jésuites François Xavier[64], serait un Montagnais et aurait été baptisé à la fin de 1637, tandis que Négabamat, ami du premier, serait un Algonquin et n'aurait pas encore été baptisé[65]. Ce dernier deviendra le chef des Algonquins de Sillery, sous le nom de Tekouerimat, et, selon Léon Pouliot, « le symbole de ce que devait être la réduction de Sillery[66] ». Les années suivantes, le nombre des occupants augmente, et, à la demande des jésuites, des religieuses hospitalières arrivent à Québec en 1639 ; elles construisent, en 1640, un hôtel-Dieu à Sillery pour y soigner les malades autochtones. L'agglomération ne cesse de croître : on compte, en 1639, 56 personnes ; 30 familles algonquines en 1641 ; 35 à 40 familles en 1642, toutes chrétiennes, auxquelles s'ajoute un nombre non précisé de « païens » qui y demeurent une partie de l'année seulement; en 1643, la réduction compte 40 familles algonquines et montagnaises ; 167 personnes en 1645, dont la grande majorité sont des convertis[67].

Une fois installés, les occupants sont intégrés au programme de sédentarisation. Pour les encourager, le jésuite Vimont, supérieur de la mission, va jusqu'à travailler la terre avec eux[68]. Les

64. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1638, p. 18 (*Relation* de LE JEUNE) ; vol. 3, 1646, p. 21 (*Relation* de J. LALEMANT).
65. CAMPEAU, *Monumenta Novæ Franciæ*, 1979, vol. 2, *Établissement à Québec*, p. 115 ; *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1638, p. 17-19 (*Relation* de LE JEUNE). Mais selon DION-MCKINNON, Négabamat est aussi Montagnais : il serait « le premier Amérindien montagnais à souscrire au projet des jésuites de convertir les autochtones à la religion catholique et au monde de vie européenne » (DION-MCKINNON, *Sillery [...]*, 1987, p. 19).
66. POULIOT, *Étude [...]*, 1940, p. 174.
67. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1638, p. 18-19 ; 1639, p. 19-20 (*Relations* de LE JEUNE) ; CASGRAIN et LAVERDIÈRE, *Le journal des jésuites*, 1892, p. 24 ; DELÂGE, *Le pays renversé [...]*, 1991, p. 296 ; BEAULIEU, 1987, « Réduire et instruire [...] », p. 147.
68. Lettre de MARIE DE L'INCARNATION, citée dans l'Abbé H.-A. SCOTT, *Une paroisse historique de la Nouvelle-France : Notre-Dame de Sainte-Foy*, Québec, J.-A. K.-Laflamme, 1902, vol. 1, p. 116.

efforts des jésuites semblent produire un certain résultat. Selon Marie de l'Incarnation, les « sauvages » se mettent à intégrer, au moins en partie, leur nouveau mode de vie : ils « commencent à se rendre sédentaires et à défricher la terre[69] ». Sur les 15 arpents de terre qui sont défrichés en 1645[70] poussent le maïs, les légumes et les fruits qui constituent une partie du régime alimentaire des habitants[71].

L'offensive contre l'identité traditionnelle

Dans sa monographie *L'identité québécoise en péril*, Marc-Adélard Tremblay définit l'identité culturelle comme l'ensemble des traits ou éléments qui singularisent une culture donnée[72]. Julien Freund l'explique de son côté sous deux aspects : d'une part, le sens primitif de ce terme indique une concordance, une confusion et une coïncidence avec l'Autre ; d'autre part, il signifie la fidélité d'un être à lui-même, dans le temps, par exclusion d'autrui, ou par refus ou souci de ne pas s'amalgamer ou se confondre avec d'autres. L'auteur insiste sur la particularité de l'identité : « L'identité est dans ce cas la persévérance de l'être dans ses particularités ou sa singularité singulière qui le distingue physiquement ou psychiquement des autres[73]. » L'identité d'une nation ou d'un peuple, forgée par un long processus historique, est construite de multiples composantes culturelles : les croyances idéologiques, les valeurs, les

69. ROCHEMONTEIX, *Les jésuites [...]*, 1895, vol. 1, p. 249.
70. THWAITES, 1959, vol. 28, 1646, p. 184 (*Journal des jésuites*).
71. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1644, p. 15, 26 (*Relation* de VIMONT) ; JETTEN, *Enclaves amérindiennes [...]*, 1994, p. 40.
72. Marc-Adélard TREMBLAY (dir.), *L'identité québécoise en péril*, Sainte-Foy, Saint-Yves Inc., 1983, p. 33.
73. Julien FREUND, « Petit essai de phénomènologie sociologique sur l'identité culturelle », *Identités collectives et travail social*, Toulouse, Privat, 1979, p. 65-66.

mémoires historiques, les langues et d'autres traditions essentielles[74]. Lorsque les éléments sur lesquels l'identité d'un peuple prend appui se trouvent menacés, l'identité de celui-ci est aussi en crise. C'est bien le cas des autochtones dans le « Royaume » de la réduction.

La réduction n'est pas un asile où quiconque peut entrer : pour y être admis, les autochtones doivent abandonner leurs anciennes coutumes et accepter la foi catholique de même que les valeurs européennes. Plusieurs Amérindiens acceptent les conditions d'entrée à ce « nouveau Royaume » : « nous ne serons pas seuls, les principaux d'entre nous veulent croire et demeurer auprès de nous ; quittons nos anciennes façons de faire pour prendre celles qu'on nous enseigne, qui sont meilleures que les nostres[75] ».

Les coutumes interdites dans la réduction sont nombreuses. Le père Vimont rapporte en ces termes les constatations des néophytes : « ils [les missionnaires] nous deffendent tout ce qui est mauvais, les festins à tout manger, l'invocations des demons, la croyance aux songes, la multiplicité des femmes dans le mariage, et en un mot toutes nos meschantes coustumes qui nous damnent et nous jettent dans un feu apres la mort[76] ».

Ces interdictions touchent le noyau des traditions autochtones. Tout d'abord, dans le domaine des croyances et des pratiques religieuses, les jésuites tentent de détourner les Amérindiens de faire appel aux rêves pour communiquer avec les esprits, présentés comme des démons[77]. Les jésuites interdisent aussi les relations

74. Simon LANGLOIS, « Présentation », dans Simon LANGLOIS (dir.), *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. X ; Sélim ABOU, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Hachette, 1995 (Paris, Anthropos, 1981), p. 33 ; CHANG Yuho, *L'identité québécoise à travers la représentation romanesque de la famille*, thèse présentée pour l'obtention du grade de philosophæ doctor (Ph.D.), Université Laval, 1990, p. 26-40 ; Joëlle ALLOUCHE-BENAYOUN, « Une approche de l'identité juive », dans Pierre TAP (dir.), *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1986, p. 83.

75. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1639, p. 20 (*Relation* de LE JEUNE).

76. *Ibid.*, vol. 3, 1643, p. 12 (*Relation* de VIMONT).

77. *Ibid.*, vol. 1, 1636, p. 109-110 (*Relation* de BRÉBEUF).

sexuelles libres et l'instabilité des mariages qui sont une des caractéristiques essentielles de la société autochtone ; elles traduisent les principes sociaux d'égalité et de liberté et, en même temps, constituent un trait d'union entre diverses tribus. Le rituel du festin n'échappe pas non plus à la vigilance des jésuites ; il assure pourtant une certaine redistribution des richesses, la circulation et le partage des biens produits ; il constitue en outre le « lubrifiant » de la société, lequel consolide les cohésions internes de la communauté. Bref, l'interdit qui frappe la plupart les principaux traits des mœurs traditionnelles s'attaque directement à l'identité des autochtones[78].

Pour en assurer l'éradication, les missionnaires menacent de chasser de la réduction ceux qui ne veulent pas quitter les « anciennes façons ». Selon Tekouerimatch, chef des Algonquins de Sillery, les murs qui entourent la réduction « n'estoient pas pour enfermer le vice, mais pour empescher qu'il n'y entrast ». Au moment de l'arrivée d'une Algonquine baptisée qui n'a pas « mené une vie assez conforme aux promesses de son baptesme », il la presse de quitter la réduction : « Sors d'icy, luy dit-il, le fort de Sillery n'est pas fait pour des chiens, mais pour ceux qui font paroistre leur foy par la pureté de leur vie[79]. » En même temps, plusieurs « mauvais Chrestiens » se voient menacés d'être bannis du fort[80].

Si les anciens repères de l'identité autochtones n'ont plus de place dans la réduction, quels sont les principes régissant la vie dans ce « nouveau Royaume » ?

78. TRIGGER, *Les enfants d'Aataentsic*, 1991, p. 40.
79. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 4, 1651, p. 7 (*Relation* de Paul RAGUENEAU).
80. *Ibid.*, vol. 3, 1644, p. 9-10 (*Relation* de B. VIMONT) ; THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 18, 1640, p. 172-174 (*Relation* de LE JEUNE).

De nouveaux principes : obéissance, contrôle et sanction

Avec la proscription des anciennes mœurs et des principes d'égalité et de liberté qu'elles traduisent, les habitants de la réduction sont initiés à une nouvelle règle, l'obéissance, qui constitue l'un des principes essentiels du christianisme. La *Bible* donne en effet une importance énorme à la soumission des chrétiens à Dieu et à leurs porte-parole ; ainsi la crucifixion de Jésus-Christ, venue du ciel suivant la volonté de Dieu, illustre-t-elle parfaitement cette attitude : « il s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix[81] ». En outre, l'obéissance constitue le fondement de la société européenne hiérarchisée : c'est grâce à elle que l'État peut imposer stabilité et ordre. Ce principe judéo-chrétien peut se subdiviser en trois grands types de soumission : celle des enfants à leurs parents, celle des femmes à leurs maris au sein de la famille et celle des classes inférieures aux supérieures. Les injonctions de la *Bible* le précisent : « Enfants, obéissez en toutes choses à vos parents [...][82] » ; « Femmes, que chacune soit soumise à son mari, comme au Seigneur[83] » ; « toute personne est soumise aux autorités supérieures[84] ». Cette règle est parfaitement étrangère aux autochtones qui vivent depuis des millénaires dans une société égale et démocratique. Ainsi, la *Relation* de 1640 de Le Jeune rapporte que des autochtones convertis rassemblent des femmes et des enfants pour leur imposer ces trois normes : « [...] sçachez, que vous obeïrez à vos maris, & vous jeunesse vous obeïrez à vos parens & à nos Capitaines [...][85] ». Bien entendu, le gouverneur français appuie ce principe. Après l'élection des chefs autochtones en 1640, Montmagny promet aux nouveaux capitaines « [...] de les maintenir, & comme il fait rendre obeyssance à chaque pere de famille dans sa maison, qu'il tiendra

81. *La Sainte Bible*, Guelph, L'Association internationale des Gédéons au Canada, 1981, « Philippiens », 2 : 8.
82. *Ibid.*, « Colossiens », 3 : 20.
83. *Ibid.*, « Éphésiens », 5 : 22.
84. *Ibid.*, « Romains », 13 : 1.
85. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 18, 1640, p. 106 (*Relation* de LE JEUNE).

la main s'ils l'en requierent, que leurs compatriottes obeyssent à ce qu'ils ont conclud pour eutr'eux[86] ». Comme la soumission est inconnue dans la société autochtone et que, au contraire, les Français en font grand cas (par exemple, si les enfants ou serviteurs manquent d'obéissance, les parents ou les maîtres n'hésitent point à les châtier), ces derniers deviennent le modèle des habitants du nouveau royaume : « On nous enseigne que Dieu aime l'obeissance: nous voyons les François dans cette pratique, [...] nous sommes Chrestiens aussi bien que les François ; il faut faire ce qui est agreable à Dieu aussi bien qu'eux [...][87] ».

Les autochtones de la réduction doivent désormais imiter les mœurs françaises : les enfants doivent respecter leurs parents, les femmes obéir à leurs maris et l'ensemble de la population se soumettre aux capitaines.

Afin de vérifier l'application de ce principe, les missionnaires mettent en place un système de contrôle qui fait appel à des « chrestiens plus zelés[88] ». Ces derniers connaissent bien les habitudes, le mode de vie et la mentalité de leurs compatriotes. En servant d'yeux et d'oreilles aux missionnaires, ils rendent compte aux jésuites de tout ce qu'ils considèrent comme « superstitieux » et suivent parfois leurs compatriotes pour mieux les surveiller. À l'aide de ces chrétiens fervents, les jésuites peuvent découvrir à temps les « vices » ou les « superstitions » qui persistent dans la réduction. La *Relation* de 1642 rapporte ainsi les conseils d'un de ces informateurs ayant découvert l'existence d'idoles dans les cabanes : « Voila, mon Pere, ce qui se garde encore parmy nous ; allons dans les cabanes, cherchons par tout, nous trouverons quelques-unes de ces petites Idoles cachées [...][89] ». Dans une autre circonstance, un nouveau baptisé, craignant que des jeunes venus « du pays des Algonquins » ne fassent « des choses qui déplaisent à Dieu », en informe les missionnaires et leur demande asile pour les prochaines nuits, craignant d'avoir à prendre part à quelque pratique

86. *Ibid.*, p. 104.
87. *Ibid.*, vol. 22, 1642, p. 116 (*Relation* de VIMONT).
88. *Ibid.*, vol. 20, 1640-1641, p. 142 (*Relation* de LE JEUNE).
89. *Ibid.*, vol. 22, 1642, p. 72 (*Relation* de VIMONT).

interdite : « je serois obligé par bienseance de les accompagner, et comme ils ne sont pas baptisez, ils pourront faire quelque chose que Dieu hayt [...][90] ».

Qui plus est, ces « chrestiens plus zelés » exercent une grande pression sur ceux qui se montrent rebelles à la nouvelle règle. Tous ceux qui enfreignent la norme européenne risquent en effet de perdre leurs liens traditionnels de parenté et d'amitié avec leurs compatriotes néophytes et même d'être abandonnés par toute la communauté du « royaume ». On promet ainsi à un autochtone pris en faute de le protéger s'il veut s'amender et respecter les commandements de Dieu, mais on le menace aussi de ne pas le soutenir à la prochaine incartade : « si tu veux perseverer en ta malice, tu seras bien de t'éloigner ; car si quelqu'un te met à mort, comme tu en as esté désjà dans les dangers, nous ne vengerons point ta mort[91] ». L'isolement, voire le bannissement, attend les récalcitrants : un jeune néophyte ayant ramené une païenne d'une autre nation (après avoir déjà quitté la réduction sous la pression de ses compatriotes chrétiens) raconte au père qu'il n'ose aborder aucun autre chrétien depuis son retour ni même « les regarder », et qu'il doit, lorsqu'il passe devant eux, baisser la tête sans mot dire[92].

Cependant, même si les jésuites cherchent à contrôler les autochtones de la réduction à l'aide de chrétiens « plus zelés », la nouvelle règle d'obéissance qu'ils imposent reste très loin de la tradition amérindienne. Aussi, la résistance des autochtones demeure très forte. Certains incidents, comme la fuite de cette femme refusant de se soumettre à son conjoint[93], incitent les jésuites à mettre en place une structure de sanction.

Encore une fois, la sanction fait partie du mode de pensée chrétien. Selon la *Bible*, toute désobéissance entraîne un châtiment. Ainsi Adam et Ève sont-ils bannis du paradis terrestre. Les

90. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1640, p. 16 (*Relation* de LE JEUNE).
91. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 20, 1640-1641, p. 148-152 (*Relation* de LE JEUNE).
92. *Ibid.*, vol. 18, 1640, p. 172-176 (*Relation* de LE JEUNE).
93. *Ibid.*, p. 106.

jésuites admettent la nécessité de la force dans la conversion des païens : « Tout le monde ne va pas au Ciel d'un mesme air, les uns y vont gayement quoy que par la croix, les autres quasi par force[94]. » Les chrétiens fervents souscrivent sans hésitation à cette « force », comme le capitaine Noël affirmant que « les supplices dont il [Dieu] menace les meschans sont espouvantabes, mais justes, et équitables[95] ». Grâce à l'appui de ces chrétiens, le système de sanction mis en place fonctionne.

La plupart du temps, le châtiment n'est pas exécuté directement par le missionnaire, qui contrôle toutefois souvent, en coulisse, le déroulement de l'opération. En voici deux exemples. En 1642, une femme baptisée, qui ne demeure pas avec son mari, suscite le mécontement du missionnaire. Ce dernier rassemble les chrétiens qui amèneront de force la dissidente à Québec[96]. La fuite de cette autre femme, dont il a déjà été fait mention plus haut, incite des Amérindiens convertis à demander conseil aux jésuites sur la punition qu'il faudra lui infliger : « [ils] nous vindrent demander si l'ayant trouvée, il ne seroit pas bon de l'enchainer par un pied, & si ce seroit assez de la faire jeusner quatre jours & quatre nuicts sans manger, pour penitence de la faute[97] ».

Pour tout manquement à l'obéissance, les châtiments sont assez fréquents : « [...] si quelqu'un y manque, nous avons conclud qu'on ne luy dôneroit point à manger[98] ». Dès lors, les enfants, autrefois très écoutés par leurs parents et libres dans la société, doivent apprendre à craindre Dieu. On condamne une jeune fille à deux journées de jeûne pour ne pas être allée « à la rets » comme son père le lui a demandé. Quelques jeunes garçons sont châtiés par « une poignée de cendres chaudes » qu'on leur jette sur la tête, car ils sont « venus trop tard aux prieres du matin »[99]. La flagellation

94. *Ibid.*, vol. 22, 1642, p. 114 (*Relation* de VIMONT).
95. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1644, p. 8 (*Relation* de VIMONT).
96. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 22, 1642, p. 80-82 (*Relation* de VIMONT).
97. *Ibid.*, vol. 18, 1640, p. 106 (*Relation* de LE JEUNE).
98. *Ibid.*
99. *Ibid.*, p. 172.

constitue également une forme de châtiment courante[100]. Pour n'avoir pas repoussé les avances d'un jeune païen déjà marié, une jeune fille est ainsi punie devant ses compagnes : « il [le « juge » et bourreau] arme sa main d'une poignée de sions ou de verges bien friandes, & luy en donne bien serré sur les épaules ». Comme si l'exemple n'était pas assez éloquent, l'homme ajoute : « Vous avez veu [...] le traitement que je viens de faire à vostre compagne, le mesme & un plus rigoureux vous attend si vous n'estes obeissantes. Voilà la premiere punition de main-mise [...], nous sommes resolus de continuer, s'il se trouve quelqu'un parmy nous qui se rende desobeissant ou refractaire[101]. »

Mais ce châtiment n'est pas encore suffisant. Pour assurer l'obéissance absolue et intimider les rebelles, la prison, produit violent de la société d'ordre (qui punit les membres d'une même communauté), est en usage sur le territoire du royaume chrétien. Ainsi, quelques mois après l'élection des nouveaux chefs au début de l'hiver 1640, « les Chrestiens plus zelés » s'assemblent et, après discussion, décident de choisir la prison et le jeûne comme moyens de punir les contrevenants et les « gens foibles » en regard de la foi. Cette décision sème immédiatement la panique dans tout le territoire de la réduction : « Cela epouventa les foibles, & le bruit courut parmy les infidelles, que les Sauvages chrestiens avoient des chaisnes, & des liens tout prests pour garotter les refractaires. » Les missionnaires, au contraire, se réjouissent parce qu'ils croient déjà voir advenir ce nouvel ordre chrétien tant espéré[102]. Peu de temps après, un jeune homme qui s'est enivré est arrêté et envoyé en prison à Québec, « dans une basse fosse »[103]. En 1642, sous la pression des jésuites, la femme baptisée qui refuse de vivre avec son mari est envoyée en prison à Québec[104]. L'année suivante, la prison fondée sur le territoire même de la réduction de Sillery reçoit sa première occupante, une jeune femme « voulant

100. JETTEN, *Enclaves amérindiennes [...]*, 1994, p. 50.
101. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 22, 1642, p. 198-120 (*Relation* de VIMONT).
102. *Ibid.*, vol. 20, 1640-1641, p. 144-146 (*Relation* de LE JEUNE).
103. *Ibid.*, p. 148-150.
104. *Ibid.*, vol. 22, 1642, p. 80-82 (*Relation* de VIMONT).

abandonner son mari sans juste subject ». Pour gagner sa liberté, elle devra se conformer aux préceptes chrétiens : « si tu veux estre obeyssante, tu n'y demeureras pas long-temps »[105]. La prison de la réduction constitue donc un pouvoir coercitif qui garantit l'exécution des règles européennes nouvelles et permet aux jésuites d'avoir main mise sur les chrétiens[106].

Les punitions font changer d'avis les récalcitrants : devant la basse fosse dans laquelle elle doit entrer pour n'avoir pas suivi son mari, la femme transportée de force à Québec « prie bien humblement qu'on la rameine à Sainct Joseph, promettant qu'elle se rendroit de là en avant plus obeissante[107] ». Qui plus est, les «délinquants» non convertis demandent le baptême après leur châtiment. Le jeune homme emprisonné pour s'être enivré réclame le baptême à sa sortie de prison. La jeune fille punie du fouet demande elle aussi le baptême dès la fin du supplice[108]. Bref, le système de sanction semble faciliter le travail de contrôle des jésuites.

Les jésuites, maîtres de la société

En 1651, la Compagnie de la Nouvelle-France érige la seigneurie de Sillery dont la terre est donnée aux autochtones. Les missionnaires jésuites en assurent l'administration[109]. Mais qui sont les vrais maîtres ? Les jésuites, sans aucun doute. En effet, la réduction est organisée comme un véritable « Royaume » visant à convertir, de gré ou de force, les autochtones qui s'y installent. La hiérarchie séparant les jésuites de leurs néophytes est très nette : les jésuites sont les dirigeants, les organisateurs et les surveillants ; ils donnent

105. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1643, p. 17 (*Relation* de VIMONT).
106. *Ibid.*
107. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 22, 1642, p. 82-84 (*Relation* de VIMONT).
108. *Ibid.*, vol. 20, 1640-1641, p. 150-152 (*Relation* de LE JEUNE) ; vol. 22, 1942, p. 120-124 (*Relation* de VIMONT).
109. *Ibid.*, vol. 47, 1663, p. 262 ; Paul-André LAMONTAGNE, *L'histoire de Sillery, 1630-1950*, 1952, p. 19.

les ordres, gouvernent[110] les habitants et contrôlent toute l'organisation sociale[111]. Aux autochtones, on demande d'obéir et de se plier aux volontés des missionnaires, comme en font foi les nouvelles règles imposées ainsi que les systèmes de contrôle et de sanction.

Toutefois, l'autorité des jésuites ne se limite pas aux affaires religieuses : elle s'étend encore à d'autres domaines purement laïcs. Contrairement à l'usage du royaume français où l'Église ne se mêle pas, du moins pas directement, des décisions politiques, les jésuites peuvent, au sein de la réduction, s'ingérer dans l'élection des chefs autochtones. Ainsi, l'élection des nouveaux capitaines, en 1640, se fait sous le contrôle des missionnaires : les autochtones, qui doivent procéder par vote secret, se présentent tour à tour devant un missionnaire pour désigner « trois des principaux qu'ils iugeroient plus propres pour commander ». Après avoir consigné tous ces votes, le père proclame le résultat : ce sont trois chrétiens qui gagnent le plus de suffrages. Cette procédure étonne bien les autochtones, qui se montrent réticents à l'annonce de l'élection de trois chefs chrétiens. Un chrétien demande même au père l'autorisation de s'absenter, afin que les autochtones puissent discuter de ce choix : « mes Peres, nous dit-il, permettez nous de nous retirer en quelque endroit hors de vostre maison, afin que nous puissions nous consulter les uns & les autres, sur ce que nous venons de faire, & qu'un chacun dise librement ce qu'il en pense ». Cette anecdote rappelle le fait que la présence du père doit exercer, sur les électeurs, une pression qui influence le résultat. Il faudra à ce même chrétien invoquer le principe d'obéissance pour persuader les autres d'accepter le résultat : « pourquoi personne ne parle-t-il ? voyla vostre ouvrage, c'est nous qui venons de conclure qu'il faut que tel & tel commandent, où plustost c'est Dieu qui l'a ainsi ordonné, il a conduit nos voix & nos suffrages, il ne reste plus qu'à obeyr ». Finalement, l'assemblée des autochtones accepte le résultat du vote, et on fait même « une gentile salue pour les hon-

110. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1639, p. 20 (*Relation* de LE JEUNE).
111. JETTEN, *Enclaves amérindiennes [...]*, 1994, p. 48 ; LAFLÈCHE, *Les saints martyrs [...]*, 1994, vol. 4, p. 45-47, 146-148.

norer [les capitaines élus][112] ». Selon Jetten, il semble que les convertis laisseront peu à peu aux jésuites la sélection des chefs[113].

Les jésuites prennent également en main le mariage. Les autochtones qui avaient autrefois coutume de chercher leurs partenaires sans l'intervention des parents, doivent désormais obtenir la permission des jésuites pour se marier. Une jeune fille sollicitée pendant la nuit par un jeune païen l'informe qu'il lui faut s'adresser au missionnaire pour « cette affaire ». L'exemple n'est pas isolé : d'autres chrétiennes envoient leurs prétendants aux pères pour parler de mariage[114]. Un païen de l'« Isle », qui vient chercher à Sillery une femme pour son fils, offre un collier de porcelaine à Noël Negabamat (Tekouerimat) en assurant que lui et son fils se feront baptiser pour que le mariage puisse se faire avec la jeune fille autochtone convertie qu'il a en vue. Noël Negabamat répond qu'il faut avoir l'accord du missionnaire : « nous ne voulons rien conclure touchant ce mariage sans l'aduis de nostre Pere, il est allé faire un tour à Kebec, nous l'attendons ce soir, si-tost qu'il sera de retour je luy porteray ce colier, qui luy fera entendre vos intentions [...][115] ». Pour obtenir la permission du missionnaire, les jeunes gens doivent se marier entre convertis ; s'ils enfreignent cette règle, ils encourent une sanction.

L'autorité des jésuites se manifeste encore dans d'autres domaines ; on les consulte sur tout, pour leur plus grand contentement: « Les Sauvages qui vont à l'entour de nos habitations, s'addressent à nous pour tous leurs petits negoces, comme feroient des enfans à leurs pères, ils viennent par fois demander s'ils iront chasser en tel endroit, s'ils prendront medecine, s'ils feront suerie, s'il danseront, s'ils se marieront [...][116]. » En un mot, les missionnaires deviennent les véritables maîtres de cette micro-société.

112. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 18, 1640, p. 100-104 (*Relation* de LE JEUNE) ; SCOTT, *Une paroisse historique [...]*, 1902, p. 115.
113. JETTEN, *Enclaves amérindiennes [...]*, 1994, p. 49.
114. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1640, p. 16-17 (*Relation* de LE JEUNE).
115. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 18, 1640, p. 178-180 (*Relation* de LE JEUNE).
116. *Ibid.*, p. 130.

Une nouvelle identité chrétiennne

Nous avons vu que l'identité culturelle se définit par un ensemble de traits ou d'éléments traditionnels qui particularisent et singularisent une culture donnée. L'identité se perd lorsqu'un grand nombre de ces éléments sont interdits ou évacués. En même temps, l'imposition de nouveaux éléments culturels comme des valeurs, une foi et des principes, marque l'avènement d'une nouvelle identité qui se substitue à l'ancienne. C'est ce qui semble se passer chez les autochtones de la réduction.

Mais la nouvelle identité souhaitée par les missionnaires parvient-elle réellement à s'imposer ? Autrement dit, des changements se sont-ils produits dans leurs croyances et leurs comportements ?

À cet égard, l'évaluation que les missionnaires donnent eux-mêmes des habitants de la réduction constitue une référence importante. Dans la *Relation* de 1644, le père Bathélémy Vimont fait une longue description dans laquelle il témoigne de sa satisfaction. Selon lui, la « trouppe » des chrétiens de la résidence de Saint-Joseph à Sillery serait « la plus belle perle de la Couronne que Jesus-Christ s'est acquise dans ce nouveau Royaume ». Des changements « admirables » se seraient produits : les autochtones auraient quitté leurs mœurs sauvages et témoigneraient même de l'aversion pour « tout ce qui ressent leur ancienne barbarie »[117]. Un autre passage des *Relations* confirme cet optimisme : « on ne voit plus de festins à tout manger, plus de consulte de demons. Tout cela est banny de devant nos yeux ; les autres superstitions s'estoufferont petit à petit[118]. » Les autochtones accepteraient le nouveau Dieu et se doteraient « de toutes les vertus Chrestiennes » qui montrent de « bons exemples » aux autres nations. Bref, les habitants du « Royaume » appartiendraient au « nous » collectif des missionnaires : les chrétiens fervents d'abord, qui non seulement reçoivent les premiers la Foi chrétienne, mais aussi la propagent

117. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1644, p. 7-8 (*Relation* de VIMONT).
118. *Ibid.*, vol. 2, 1638, p. 21 (*Relation* de LE JEUNE).

« dans les autres nations »[119], comme cette vieille Algonquine de Saint-Joseph, nommée Angélique, qui fait trois voyages chez les Attikamègues pour prêcher. Selon le rapport du jésuite, elle déclare : « J'ayme bien mes parents et mes enfants, [...] mais je les quitterois tous très volontiers, et toutes les richesses des Français, pour la conversion d'une seule âme[120]. »

Par ailleurs, les habitants du « Royaume » sont aussi des sujets français : ils acceptent le nouveau principe d'obéissance et se soumettent aux volontés des missionnaires et de l'autorité coloniale, qui a pour représentant principal le gouverneur. À cet égard, ils se distinguent par les marques extérieures de leur nouvelle appartenance ou de leur adaptation à la vie française. D'abord, ils portent des noms français ou européens, comme Noël (Tekouerimatch), François-Xavier (Nenaskoumat)[121], Étienne (Pigarouich), Marie (Négabamat, la fille de Noël) et Vincent-Xavier (le fils de Nenaskoumat)[122]. D'autre part, ils logent dans des maisons, s'habillent « à la Française »[123] ; ils s'initient à l'agriculture à la mode européenne. Certains d'entre eux aspirent très fortement à devenir Français. Négabamat, chef des Algonquins de Sillery, se considère, à la fin de sa vie (il meurt en 1666), « tout français »[124]. En réalité, la conversion des Amérindiens se fait comme un combat entre la mort et la vie[125] : la mort symbolisant l'abandon de l'ancienne identité, la vie l'adhésion à la nouvelle.

Ainsi, le « nous » de la communauté chrétienne se distingue bien de l'« autre », non-croyant, non-sujet et barbare. Même si les chrétiens se mêlent aux autres autochtones, on peut les distinguer

119. *Ibid.*, vol. 3, 1644, p. 7-8 (*Relation* de VIMONT).
120. CAMPEAU, *Monumenta Novæ Franciæ*, 1979, vol. 2, *Établissement à Québec*, p. 125-126.
121. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1644, p. 8 (*Relation* de VIMONT) ; vol. 2, 1638, p. 18 (*Relation* de LE JEUNE).
122. SCOTT, *Une paroisse historique [...]*, 1902, vol. 1, p. 114, 103, 127.
123. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 23, 1642-1643, p. 304-306 (*Relation* de VIMONT).
124. DION-MCKINNON, *Sillery [...]*, 1987, p. 19.
125. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1645, p. 41 (*Relation* de J. LALEMANT).

très facilement[126]. Et les chrétiens n'hésitent pas à défendre leur nouvelle identité.

Dans le royaume de la réduction, étroitement contrôlé par les jésuites, les résistances des païens aux règles chrétiennes sont relativement faibles et la stricte surveillance des missionnaires empêche tout affrontement direct entre chrétiens et païens. Mais lorsque le « nous » fervent rencontre l'« autre » traditionaliste, les luttes et les antagonismes entre les deux camps sont inévitables. La *Relation* de 1640-1641 rapporte par exemple un conflit entre les convertis du « Royaume » à Sillery et un groupe de païens venus « des Isles, & autres endroits ». Les traditionalistes rendent les missionnaires et la foi chrétienne responsables des épidémies et de la destruction des pays autochtones en affirmant « que la foy & les prieres faisoient mourir les hommes ; que depuis que quelques-uns s'estoient fait baptiser ; que les maladies avoient regné parmy eux ; & qu'à mesme temps qu'on leur a enseigné une autre croyance que celle de leurs peres, à mesme temps la mort les a exterminés ». Ils reprochent aussi aux néophytes d'assister les missionnaires et de vouloir « perdre tout le païs des sauvages ». De leur côté, les convertis se défendent en répliquant que ce n'est pas la nouvelle foi qui extermine les autochtones, mais le péché de ces derniers, et surtout l'« infidélité » des traditionalistes : « c'est vous qui vous faites mourir, retenans les Demons au milieu de vous par vos méchantes actions[127] ». Le climat devient tendu, les païens menacent de mort quelques chrétiens, si bien que les jésuites sont obligés d'adoucir le zèle d'un néophyte qui a « parlé fort hautement »[128] devant les traditionalistes. Cette lutte entre les néophytes et les païens traduit en réalité un conflit profond entre deux identités : le « nous » chrétien, sujet francisé ou « civilisé » ; et l'« autre », non chrétien, non sujet et encore « barbare ».

126. *Ibid.*, 1644, p. 7-8 (*Relation* de VIMONT).
127. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 20, 1640-1641, p. 154-158 (*Relation* de LE JEUNE).
128. *Ibid.*, p. 158-160.

Du développement au déclin

Par rapport au premier îlot français (le séminaire) où les enfants autochtones étaient peu nombreux mais très indociles, la réduction est plus peuplée (en 1645, elle possède 167 habitants), mais elle se heurte à des résistances moindres. Une question se pose : pourquoi les habitants de la réduction veulent-ils y rester et portent-ils volontairement le joug des jésuites ? Selon nous, la réponse à cette question dépend principalement de deux éléments.

D'abord, la famine et la menace iroquoise rendent les Amérindiens dépendants de l'assistance matérielle des Français et de leur protection. Ainsi s'expriment deux chefs devant le gouverneur Montmagny : « les Hiroquois [...] massacrent nos corps. Ils nous contraignent d'estre vagabonds [...]. Le païs va nous manquer, il n'y a quasi plus de chasse prosche des Français. Si nous ne recueillons quelque chose nous allons perdre[129]. » Aussi, contrairement au séminaire qui paraît inutile aux autochtones, la réduction leur apparaît-elle comme un refuge. C'est pourquoi, contrairement aux parents qui résistaient aux tentatives d'éducation de leurs enfants en séminaire, plusieurs autochtones se disent favorables au projet de sédentarisation mis de l'avant par les Français[130]. Non seulement les habitants de la réduction y resteront-ils volontiers et se plieront aux exigences des jésuites, mais encore considéreront-ils le bannissement de la réduction comme une punition. Quelques « mauvais Chrestiens » n'ayant pas respecté la règle du mariage, un chrétien et le capitaine Noël demandent au gouverneur de les bannir de Sillery : « [...] je les improuve et les condamne, ils n'ont point d'esprit [...]. Ils retourneront bientost de la chasse, ils voudront cabaner à Sillery, ils auront besoin du secours des Français : mais il faut les chasser bien loing de nous [...] je suis d'advis qu'on les esprouve pendant un an, durant lequel temps ils demeureront bannis de Québec et de Sillery, et esloignez de leurs

129. THWAITES, *The Jesuit Relations* [...], 1959, vol. 12, 1637, p. 160 (*Relation* de LE JEUNE) ; BEAULIEU, « Réduire et instruire [...] », 1987, p. 146.

130. *Relations des jésuites,* 1972, vol. 2, 1638, p. 17-19 ; 1639, p. 19-20 (*Relations* de LE JEUNE).

concubines[131]. » En somme, la réduction répond en partie au besoin de sécurité et d'assistance des autochtones parce qu'elle reçoit leur accord. C'est une des raisons principales pour lesquelles la réduction de Sillery aura plus de succès que le séminaire et durera plus longtemps que ce dernier.

Le succès de la réduction est également dû au soutien qu'apportent les autorités coloniales aux missionnaires qui ne cachent pas leur intention d'avoir recours à la force militaire pour convertir les « Barbares » : « Plus la puissance de nos Français aura d'éclat en ces contrées, et plus aisément feront-ils recevoir leur créance à ces Barbares [...][132]. » Aussi, le système de sanction, opposé à la tradition autochtone, suscite-t-il parfois le mécontentement des non-convertis. La flagellation infligée à la jeune fille jugée coupable de n'avoir pas repoussé les avances d'un païen est jugée cruelle par de nombreux « Infideles ». Le père du jeune païen « ne menace pas moins que d'assassiner une partie de ceux qui croyent en Dieu[133] ». De même, le transport à la prison de Québec de l'épouse récalcitrante soulève l'indignation, certains menaçant de tuer « celuy qui mettroit la main sur cette femme [...][134] ». C'est la présence de l'autorité qui retourne rapidement la situation : le père du jeune païen se fait rappelér à l'ordre par le gouverneur Montmagny, « tousjours zelé pour l'amplification de la Foy », qui le prévient « qu'il se donnast bien de garde de rien attenter contre les Chrestiens ; qu'il ne les peut attaquer qu'à moins de choquer sa propre personne ; qu'il n'est qu'une mesme chose auecque tous ceux qui croyent en JESUS-CHRIST & qu'il aime la prière ». Ce discours produit d'autant plus d'effet qu'il est prononcé « dans un Fort armé de canon[135] ».

131. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1644, p. 9-10 (*Relation* de VIMONT).
132. DELÂGE, *Le pays renversé* [...], 1991, p. 129.
133. THWAITES, *The Jesuit Relations* [...], 1959, vol. 22, 1642, p. 124 (*Relation* de VIMONT).
134. *Ibid.*, p. 82.
135. *Ibid.*, p. 124.

Toutefois, comme le séminaire, la réduction finit par s'engager dans la voie du déclin. La première raison en est que cette dernière n'a pas atteint son but. D'abord, la tentative de sédentarisation ne parvient pas à transformer les nomades en véritables agriculteurs. Attachés à leur mode de vie nomade, les autochtones de la vallée du Saint-Laurent trouvent difficile d'en adopter un autre. Par ailleurs, la chasse et la pêche leur permettent d'acquérir du prestige au sein de leur communauté, alors que les travaux agricoles sont mal considérés. De plus, comme l'ensemble de l'organisation économique de la colonie est complètement structurée autour du commerce des fourrures, les Français montrent, au dire des missionnaires, plus d'intérêt pour la chasse au castor que pour le salut des âmes[136]. Or, du côté des Amérindiens, seule la chasse leur permet d'acquérir des fourrures en échange des produits européens dont ils ont besoin. Aussi les autochtones de la réduction continuent-ils à chasser et à pêcher selon le cycle des saisons, et à négliger l'agriculture[137]. Les jésuites avoueront enfin qu'ils ont plus de peine à conserver leurs chrétiens qu'à les acquérir et que les difficultés qu'ils éprouvent à les sédentariser sont « quasi insurmontables». Ils admettent également le peu de succès de leurs tentatives : « Les terres que nous leur défrichons, les maisons que nous leur bastissons, et les autres secours spirituels et corporels que nous taschons de leur rendre les arrestent un peu, mais non pas tout à fait[138]. »

Le remodelage idéologique des autochtones, qui avait nécessité la mise en place d'un système de contrôle, ne parvient pas à éradiquer complètement les mœurs traditionnelles. En effet, comme les missionnaires le remarquent bien, les néophytes de Sillery conservent des « superstitions » ou des « petites Idoles » « en

136. SAGARD, *Histoire du canada* [...], 1636, vol. 1, p. 165 ; Patrick J. LOMASNEY, « The Canadian Jesuits and the Fur Trade », Mid-America, XV (nouvelle série, vol. IV), 1933, no 3, p. 139-150.

137. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1643, p. 9-11 (*Relation* de VIMONT).

138. *Ibid.*, 1644, p. 4 (*Relation* de VIMONT).

secret dans les cabanes »[139]. Certains renient leurs anciennes croyances et leurs pratiques traditionnelles, mais à des degrés divers.

Tous ces facteurs, joints à d'autres obstacles, dont les difficultés financières, la famine et la menace iroquoise, entraîneront le déclin de la réduction de Sillery. Ainsi, en 1646, des raids iroquois obligent les néophytes à la quitter temporairement pour camper près du fort de Québec[140]. En 1657, un incendie détruit la maison des jésuites, la chapelle et la plupart des habitations[141]. Cet accident donne un grand coup à la réduction. Quant à l'œuvre évangélique, elle ne connaît pas le même succès après 1657[142]. Selon Scott, le nombre de baptême d'enfants autochtones, toujours très faible depuis 1660, tombe à zéro en 1669 et en 1671[143]. En 1660, les jésuites cèdent les terres de la réduction à des colons français. En 1670, quand le bourg de Sillery est frappé par la petite vérole, les Montagnais, puis les Algonquins, quittent le territoire. En 1698, les jésuites abandonneront leur poste missionnaire[144] et le territoire de la mission relèvera de la juridiction de la nouvelle paroisse de Notre-Dame-de-Sainte-Foy[145].

139. THWAITES, *The Jesuit Relations* [...], 1959, vol. 17, 1639, p. 202 (Relation de J. LALEMANT).
140. CASGRAIN et LAVERDIÈRE, *Le journal des jésuites*, 1892, p. 36.
141. *Ibid.*, p. 36 ; Isabelle ROBERT, *Le site de l'ancienne mission des jésuites à Sillery*, mémoire présenté pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), Université Laval, avril 1990, p. 16.
142. THWAITES, *The Jesuit Relations* [...], 1959, vol. 52, 1668-1669, p. 226 (*Relation* de François LE MERCIER).
143. SCOTT, *Une paroisse historique* [...], 1902, vol. 1, p. 484.
144. JETTEN, *Enclaves amérindiennes* [...], 1994, p. 52-56 ; LAMONTAGNE, *L'histoire de Sillery*, 1952, p. 17-19 ; Gérard GAGNÉ, « Un pechahigan chez les Algonquiens de Sillery », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 16, nos 2-3, 1986, p. 86.
145. André BERNIER, *Le vieux-Sillery, Québec*, Ministère des Affaires culturelles, Direction générale du patrimoine, 1982, p. 20 ; ROBERT, Le site [...], 1990, p. 19.

Chapitre 4

Les régions païennes : les moyens de la conversion

Dans ce chapitre, nous étudierons principalement les stratégies que les jésuites emploient en regard des régions païennes, surtout chez les Hurons[1]. Ces stratégies comprennent l'offensive que les missionnaires déclenchent contre les mœurs traditionnelles pour détacher les néophytes de leur environnement d'origine et les méthodes d'attraction destinées à convertir les infidèles ou encore à adoucir les rapports tendus entre missionnaires et autochtones ou entre convertis et infidèles.

Les moyens répulsifs : la critique

L'offensive contre les mœurs traditionnelles constitue une politique majeure de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-France. Aussi quand, en 1637, des chefs hurons invitent le supérieur des jésuites à leur conseil pour discuter des moyens de combattre les épidémies qui sévissent dans leur pays, le supérieur profite de l'occasion pour leur adresser six propositions touchant l'ensemble de leurs traditions. En somme, il leur faut croire en Dieu et respecter ses commandements :

> Entre autres [...] ils eussent doresnavant à quitter la croyance qu'ils avoient à leur songes ; que 2. leur mariage fussent stables et à perpetuité, et qu'ils gardassent la chastesté conjugale ; 3. il leur fit

1. Ce chapitre porte principalement sur les stratégies des jésuites dans les pays païens. Toutefois, comme ces stratégies sont des méthodes apostoliques relativement plus générales, nous avons puisé certains de nos exemples dans les îlots français.

> entendre que Dieu defendoit les festins à vomir ; 4. ces assemblées impudiques d'hommes et de femmes [...] ; 5. de manger de chair humaine ; 6. ces festins qu'ils appellent Aoütaerohi ; [...] pour appaiser un certain petit demon auquel ils donnent ce nom[2].

Les rêves, les festins, les relations sexuelles et l'instabilité des mariages sont les premiers chevaux de bataille des missionnaires, tout comme cela sera le cas dans la réduction de Sillery. Dans cette lutte acharnée contre les pratiques autochtones, les affrontements entre missionnaires et chamans seront nombreux.

Rêves

En tant que messages du monde surnaturel, les rêves des autochtones sont de même nature que les songes chrétiens cités dans la *Bible*, surtout l'*Ancien Testament*, qui considère les rêves comme des messages du monde divin. C'est en effet par un songe qu'un ange annonce à Joseph que l'enfant conçu par Marie vient du Saint-Esprit[3]. C'est encore par un songe que Dieu montre à Marie de l'Incarnation (avant son départ pour la Nouvelle-France, en 1633) sa future mission en Amérique du Nord : « C'est le Canada que je t'ai fait voir ; il faut que tu y ailles faire une maison à Jésus et à Marie[4]. » Toutefois, les jésuites ne voient dans les rêves autochtones que la manifestation du démon[5]. Pour eux, ce n'est pas Dieu qui parle dans leurs songes, mais plutôt les « Demons d'Enfer, des tyrans et des ennemis de leur salut[6] ». Ainsi, ils cherchent autant que possible à discréditer les rêves. Chez les Hurons, ils prétendent que « la creance aux songes est incompatible avec la Foy[7] » ; chez

2. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1637, p. 136-137 (*Relation* de François LE MERCIER).
3. *La Sainte Bible*, 1979, « Matthieu », 1 : 18.
4. Marie-Emmanuel CHABOT, « Guyart, Marie », dans *Dictionnaire biographique [...]*, 1966, vol. 1, p. 362 ; MARIE DE L'INCARNATION, *Correspondance*, 1971, p. 270.
5. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 53, 1669-1670, p. 278, 280.
6. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 6, 1670, p. 52.
7. *Ibid.*, vol. 5, 1656, p. 22 (*Relation* du père Jean de QUEN).

les Iroquois, ils déclament « fortement contre la creance folle et superstitieuse qu'ils ont à leurs songes[8] ». Le fait que les Amérindiens accordent tant d'importance au rêve qu'ils considèrent comme leur « principal Dieu »[9] ou « le maître de leur existence »[10] constitue en somme, aux yeux des jésuites, « l'un des grands empeschements »[11] de la foi chrétienne.

L'offensive jésuite contre les rêves se heurte à une très grande résistance de la part des Hurons : « [...] ils [les Hurons] se persuadent que dés lors que les Hurons ont receu la Foy, et qu'ils ont quitté leurs songes, ils ont commencé à se perdre, et tout leur Païs a toujours depuis esté en decadence jusqu'à sa ruine totale[12] ». À plusieurs reprises, des esprits et des divinités apparaissent en songe aux autochtones, les avertissant du danger s'ils abandonnent leurs anciennes croyances[13]. Certains autochtones accepteraient la nouvelle foi seulement si un rêve le leur commandait : « Je suis tout disposé à embrasser la foi et à me faire chrétien, quelque horreur que j'en aie, nous disait un de ces pauvres esclaves de Satan, pourvu que mon songe me le commande »[14].

Rituels

Les rituels sont nombreux parmi les autochtones. Outre « les festins à tout manger »[15], il se trouve aussi des rituels pour guérir les maladies, dont les Hurons reconnaissent trois sortes, si l'on en croit les *Relations :* « Les unes naturelles », « les autres [...] causées

8. *Ibid.*, vol. 6, 1670, p. 52.
9. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1636, p. 109-110 (*Relation* de BRÉBEUF).
10. KENTON, *The Jesuit Relations [...]*, 1954, p. 113-114.
11. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 5, 1656, p. 22 (*Relation* de Jean de QUEN).
12. *Ibid.*
13. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 22, 1642, p. 102 (*Relation* de VIMONT) ; vol. 23, 1642, p. 160 (*Relation* de J. LALEMANT) ; vol. 26, 1643-1644, p. 266 (*Relation* de VIMONT).
14. *Ibid.*, vol. 57, 1672-1673, p. 194-196.
15. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1642, p. 41 (*Relation* de VIMONT) ; Élisabeth TOOKER, *Ethnographie des Hurons : 1615-1649*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1987, p. 73-74.

par l'âme du malade, qui désire quelque chose », « [...] les autres sont maladies causées par sortilège »[16]. Le traitement varie pour chacun de ces catégories : les premières se guérissent par des « remèdes naturels », tels que la diète, la sudation, les incisions et les herbes ; les deuxièmes par la satisfaction des désirs de l'âme des malades ; les dernières par l'extraction du sortilège. La guérison de ces maladies s'accompagne souvent de chansons et de danses autour des malades, comme ce rituel de guérison le plus remarquable chez les Hurons : « Endakwandet »[17]. Le chaman joue un rôle privilégié dans les rites : il interprète les rêves des malades pour connaître les désirs de l'âme ou en extraire les sortilèges[18].

Les rites entourant la mort sont également importants. Le décès d'une personne suscite les pleurs de ses proches[19]. On enterre avec elle l'essentiel de ses biens personnels[20], comme son arc ou son tabac, afin d'assurer à son esprit un séjour agréable sur la terre des morts. Tous les douze ans environ, généralement avant la relocalisation des villages, les Hurons font la « feste des morts » qui, durant dix jours, constitue, selon le jésuite Brébeuf, la cérémonie la plus importante chez les Iroquoiens du Nord[21]. Ils exhument alors avec soin les ossements des défunts et les réenterrent dans un nouveau site, avec des chaudrons, des haches, des colliers de perles et « autres choses qu'ils estiment de valeur »[22]. Les rituels mortuaires traduisent l'« amour de parenté », lequel, selon le père Ragueneau, « est plus grand et plus fort parmy les païens que l'amour du mariage[23] ». Aussi, lorsque l'Amérindien doit faire un

16. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 4, 1648, p. 72 (*Relation* de RAGUENEAU).
17. TRIGGER, *The Huron [...]*, 1989, p. 137-138.
18. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 5, 1656, p. 25 (*Relation* de QUEN) ; SAGARD, *Le grand voyage [...]*, 1976, p. 110.
19. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 10, 1636, p. 264-270 (*Relation* de BRÉBEUF).
20. Claude-Charles LE ROY DE BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Chez Nion et Didot, 1722, vol. 3, p. 8-9.
21. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 10, 1636, p. 278 (*Relation* de BRÉBEUF).
22. *Ibid.* ; SAGARD, *Le grand voyage [...]*, 1976, p. 204 ; TURGEON, « Le chaudron [...] », 1996, p. 64 ; BLOUIN, *Histoire et iconographie [...]*, 1987, vol. 1, p. 46.
23. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 4, 1652, p. 5 (*Relation* de Paul RAGUENEAU).

choix, sous la pression missionnaire, entre le ciel et l'endroit où ses parents défunts se réunissent, choisit-il souvent d'« aller où estoient ses ancestres[24] ».

Tous ces rituels reflètent le mode de pensée des Amérindiens qui croient aux esprits surnaturels, à l'immortalité des âmes, et qui vénèrent leurs ancêtres. Pourtant, les jésuites taxent ces rites de « superstitions ». Ainsi la *Relation* de 1642 de Barthélemy Vimont rapporte le prêche qu'un jésuite adresse à quelques Algonquins venus à Tadoussac, leur reprochant d'être « extremement superbes et par consequent fort éloignez de Dieu » à cause de leurs festins et de leurs danses et reprochant du même coup à leur chef de tolérer « ces desordres[25] ». L'abandon de ces pratiques représente une grande privation pour les néophytes, au dire de l'un d'eux : « j'ay abandonné toutes les danses, où vous sçavez le pouvoir que j'avais ; je suis privé en suite de la plus part des festins des Païs[26]. » Leur détermination n'en apparaît que plus grande. La *Relation* de 1642 rapporte les propos d'un nouveau chrétien convié, à Ossassané, à un rituel de guérison : « plustost mourir que pecher[27] ».

Comme les chamans jouent un rôle très important dans les rites traditionnels, ils sont la première cible de l'opposition des jésuites. Ces derniers comprennent très bien que la réussite de leur œuvre apostolique auprès des Amérindiens dépend, dans une grande mesure, de leur triomphe sur les chamans, intermédiaires, eux aussi, entre le monde humain et l'univers divin et défenseurs de la croyance traditionnelle des autochtones. Ainsi, les missionnaires cherchent-ils à discréditer les chamans dans tous les domaines possibles et les appellent simplement « Jongleurs[28] », « charlatans[29] »

24. *Ibid.*, vol. 1, 1635, p. 40 (*Relation* de BRÉBEUF). MARIE DE L'INCARNATION constate aussi en 1670 « qu'ils [les Amérindiens] n'y [le paradis] voulaient pas aller mais au pays des âmes où allaient leurs parents », MARIE DE L'INCARNATION, *Correspondance*, 1971, p. 917.
25. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1642, p. 41 (*Relation* de VIMONT).
26. *Ibid.*, p. 71.
27. *Ibid.*, p. 62.
28. *Ibid.*, vol. 6, 1670, p. 53 ; vol. 4, 1648, p. 70 (*Relation* de RAGUENEAU).
29. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 49 (*Relation* de LE JEUNE).

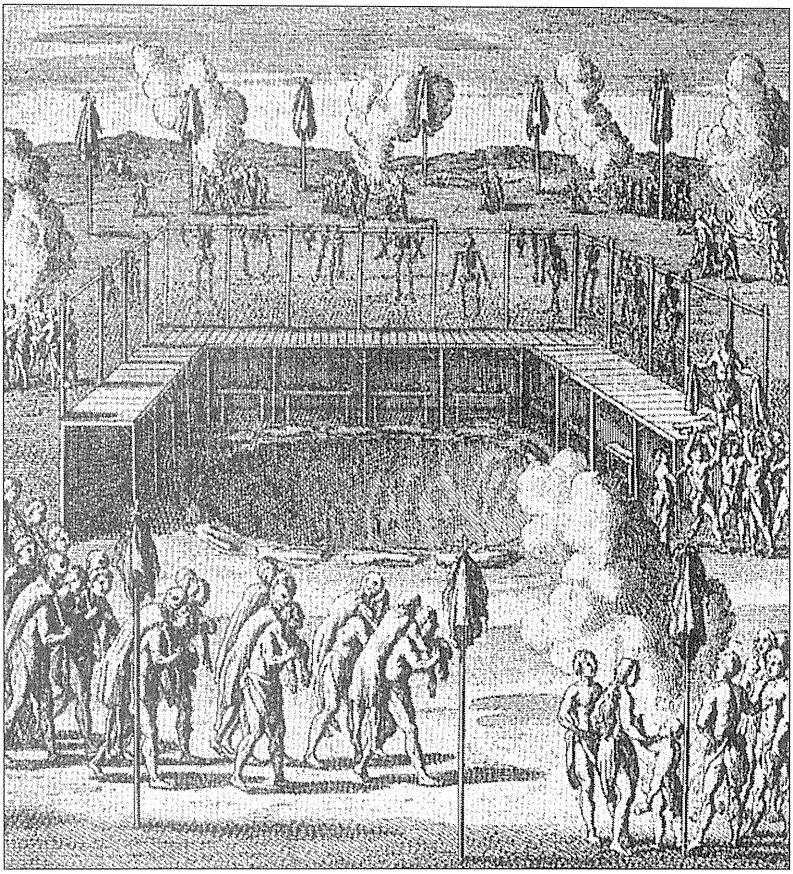
ou encore « trompeurs[30] ». Ils nient l'effet thérapeutique du traitement des maladies par les chamans, prétendant que ces derniers « ne sçauroient guerrir aucune maladie avec leurs tambours et autres badineries[31] ». Ils tentent de discréditer leur rôle dans la société autochtone en affirmant que les esprits dont les chamans se réclament sont les « meschants manitous », le « Diable » ou le « Demon »[32], et ne sont point comparables au Dieu chrétien. Ils font également valoir le fait que, s'appuyant sur ces démons, les chamans sont inférieurs aux missionnaires : « Les Sorciers n'avoyent aucun pouvoirs que celuy que le Dieu des Chrestiens leur permet[33]. » Ils ne laissent passer aucune occasion pour les « confondre » :

> Je commençay donc de me declarer ouvertement contre les Jongleurs, je tâchay de les decréditer, en toutes rencontres, et je crus que si je pouvois leur oster la confiance et l'attachement que ces peuples ont pour leurs sortileges, j'etablirois bientost avec la grace de Dieu le Christianisme sur les ruines de l'Idolatrie[34].

Il s'agit d'une lutte à finir entre deux pouvoirs spirituels. Toutefois, les victoires des missionnaires renforcent souvent la croyance des Amérindiens dans le chamanisme : les autochtones considèrent simplement les missionnaires comme des chamans plus puissants que les leurs[35] ; ils leur offrent du tabac et apprennent le signe de la croix pour obtenir de bonnes récoltes et favoriser leurs pêches et leurs chasses[36].

30. *Ibid.*, vol. 4, 1648, p. 71 (*Relation* de RAGUENEAU).
31. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 45 (*Relation* de RAGUENEAU).
32. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 46-49 (*Relation* de RAGUENEAU).
33. *Ibid.*, p. 47.
34. *Ibid.*, vol. 6, 1670, p. 53.
35. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 46-47 (*Relation* de RAGUENEAU).
36. DELÂGE, « La religion [...] », 1991, p. 59.

Planche 1 – La fête des Morts



Source : Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains comparés aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain, 1724.

Relations sexuelles et mariage

Les relations sexuelles et les mariages constituent également d'énormes obstacles au travail d'évangélisation des missionnaires. Les concepts de chasteté ou d'exclusivité sexuelle sont étrangers aux Amérindiens. L'instabilité des mariages heurte les jésuites qui, suivant le principe de monogamie de la société euro-chrétienne,

considèrent les autochtones comme voluptueux et sensuels[37]. En un mot, les pratiques sexuelles des Amérindiens sont, avec les « superstitions », les « obstacle[s] le[s] plus malaisé[s] » du christianisme :

> Les mariages et les superstitions sont deux vices capitaux, et l'obstacle le plus malaisé à vaincre dans toutes les Nations Sauvages ; celles-cy semblent d'autant moins éloignées du Royaume de Dieu, qu'elles sont moins sujettes à ces vices, n'estant point accoustumées à une vie beaucoup voluptueuse, et ne se montrant point si opiniastres dans leurs superstitions ; il est aisé de les desabuser de leurs erreurs, les assujettir aux Loix Évangéliques et à la pureté de la religion chrétienne[38].

Pour parvenir à éradiquer les pratiques jugées vicieuses, les jésuites commencent par inculquer aux néophytes la honte de la sexualité et leur interdisent toute relation hors du mariage[39]. Le caractère sacré du mariage chrétien n'échappe pas aux néophytes : à un chef baptisé abénaquis qui veut épouser une chrétienne, Noël, chef de Sillery, rappelle l'importance du mariage chrétien : « c'est une chose de grande importance que le mariage des Chrestiens [...], respecte ton mariage, qui n'est pas profane comme celuy des infideles, mais sainct et religieux ; sois fidele à Dieu et à ta femme ». Le néophyte lui répond qu'il comprend bien cette importance et qu'il gardera bien la règle chrétienne : « Tu dis vray, le Mariage des Chrestiens est une affaire de grande importance [...] je respecteray mon mariage comme une chose saincte, et ne le profaneray jamais par aucune action contraire au devoir auquel il m'oblige[40]. » De plus, pour consolider davantage la stabilité des mariages, les missionnaires introduisent des cérémonies euro-chrétiennes[41]. Il semble que tous ces efforts produisent leur effet. Plusieurs chrétiens sortent des réseaux d'échanges sexuels tradi-

37. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 6, 1672, p. 56 (*Relation* du père Claude DABLON) ; vol. 2, 1638, p. 23 (*Relation* de LE JEUNE).
38. *Ibid.*, vol. 6, 1672, p. 56 (*Relation* de Claude DABLON).
39. TRIGGER, *Les enfants d'Aataentsic*, 1991, p. 700.
40. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1644, p. 8-9 (*Relation* de VIMONT).
41. *Ibid.*, vol. 2, 1639, p. 38 (*Relation* de LE JEUNE) ; THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 18, 1640, p. 126-128 (*Relation* de LE JEUNE).

tionnels. Des converties repoussent fermement les avances de jeunes païens : elles « leur dirent aussi-tost qu'ils se retirassent, et qu'elles estoient Chrestiennes [...], elles prirent des tisons de feu et les menacerent de leur porter à la face s'ils ne se retiraient[42] ». Un garçon chrétien approché par une païenne, lui crie : « Retirés vous, [...] car je suis Chrestien ; ceux qui prient Dieu ne commettent point ces pechez-là[43]. » Toutefois, plusieurs « mauvais Chrestiens » quittent leurs conjoints ou entretiennent des « concubines »[44].

Contrairement à ce qui se produit dans la réduction, où l'on assiste à l'émergence d'un « nouveau Royaume » chrétien relativement uni, l'offensive des jésuites dans les pays païens, et notamment en Huronie après 1640, divise la société autochtone et suscite des conflits entre convertis et non-convertis[45]. Pour plaire aux missionnaires et prouver leur ferveur, les chrétiens hurons refusent de prendre part aux rites traditionnels. Si le rite contesté fait normalement partie des fonctions d'un chef converti, on désigne un adjoint qui dirigera la cérémonie[46]. Les chrétiens se marient exclusivement entre eux[47]. Même les guerres intertribales suscitent des divisions : les convertis hurons ne veulent pas combattre les Iroquois aux côtés de leurs compatriotes non convertis[48]. Jusque dans la mort, la division déchire les communautés : les

42. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1640, p. 17 (*Relation* de LE JEUNE).
43. *Ibid.*, p. 16.
44. *Ibid.*, vol. 3, 1644, p. 3-10 (*Relation* de VIMONT).
45. En effet, les autochtones sont inquiets de l'offensive missionnaire. Un chef huron du clan de la Tortue, nommé Kondiaronk (appelé aussi Adario chez les siens), dit que « Si ce que vous appelez son Évangile est véritablement de lui, il faut donc conclure que Dieu n'a parlé sur la Terre que pour y exciter des Troubles et des Divisions [...] » (SIOUI, *Pour une autohistoire [...]*, 1989, p. 89, 94 ; TRIGGER, *Les Indiens et l'âge [...]*, 1978, p. 19).
46. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 28, 1644-1645, p. 86-88 (*Relation* du père J. LALEMANT).
47. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 5, 1644, p. 4-5 (*Relation* de VIMONT).
48. THWAITES, *op. cit.*, 1959, vol. 26, 1643-1644, p. 174-178 (*Relation* de VIMONT).

chrétiens refusent de se faire enterrer aux côtés des païens[49]. L'abandon par les chrétiens des pratiques traditionnelles d'entraide et de partage menace la solidarité familiale et suscite inévitablement l'indignation des traditionalistes. Ces derniers tiennent le Dieu chrétien et ses prêtres responsables des malheurs de leurs nations et accusent les néophytes d'être complices des missionnaires[50]. Contrairement à ce qui se passe dans la réduction, où les infidèles subissent la pression morale des convertis, les néophytes des missions huronnes font l'objet de dérision, d'agressivité, voire de menaces. Ils subissent la désapprobation de leur famille dont ils sont parfois chassés[51], quand ils ne sont pas tués par leurs compatriotes[52]. Bref, la société traditionnelle est divisée en deux groupes, convertis et non-convertis, ayant chacun ses propres dieux, ses propres rituels, son réseau matrimonial et son cimetière. La société clanique, autrefois relativement égalitaire, libérale et unie, n'existe plus.

LES MOYENS ATTRACTIFS : DONS ET CADEAUX

L'offensive missionnaire contre les mœurs traditionnelles dans les pays païens peut aider les néophytes à distinguer les pratiques chrétiennes des « meschantes coustumes ». Toutefois, elle entraîne la division de la société et suscite des tensions entre convertis et traditionalistes. Aussi, les missionnaires usent-ils d'autres moyens pour attirer à eux les indécis ou favoriser les rapports qu'ils entretiennent avec les autochtones. Menace et intimidation s'accompagnent de séduction.

49. *Ibid.*, vol. 23, 1642, p. 30 (*Relation* de J. LALEMANT).
50. *Ibid.*, vol. 20, 1640-1641, p. 156 (*Relation* de LE JEUNE) ; *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1642, p. 62 (*Relation* de J. LALEMANT), 1643, p. 73 (*Relation* de VIMONT).
51. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1642, p. 66, 78.
52. Il s'agit du « bon Chrestien » huron, Joseph CHIHOUATENHOUA, et d'ANDOTRAAON. Voir *Relation des jésuites*, 1972, vol. 2, 1640, p. 97, 102-103 (*Relation* de J. LALEMANT) ; TRIGGER, « Chihouatenta », *Dictionnaire biographique [...]*, 1966, vol. 1, p. 217-218 ; TRIGGER, *Les enfants d'Aataentsic*, 1991, p. 700.

L'apprentissage des langues

L'apprentissage des langues amérindiennes constitue un effort important des jésuites pour comprendre le monde autochtone. Cependant, cet apprentissage vise un but bien précis : la conversion des « sauvages ». En effet, comme partout ailleurs, la « foy entre par l'oreille[53] ». Pour persuader une population étrangère d'accepter une doctrine, il faut avant tout la lui faire comprendre. Le seul moyen d'y arriver est de maîtriser la langue locale. Les jésuites comprennent très vite l'importance vitale qu'a pour eux l'apprentissage des langues autochtones : « [...] qui sçauroit parfaitement leur langue, il seroit tout-puissant parmy eux, ayant tant soit peu d'éloquence. Il n'y a lieu au monde où la Rhétorique soit plus puissante qu'en Canada[54]. » Les missionnaires cherchent donc à s'adapter à l'environnement linguistique des Amérindiens.

Contrairement à ce qui se passe en Chine où les missionnaires doivent apprendre la langue locale pour éviter d'être considérés comme des « barbares » dans leur mission, l'effort d'apprentissage des jésuites en Nouvelle-France relève plutôt d'un combat contre les démons[55] :

> La superstition, l'erreur, la barbarie et en suite le peché, sont icy comme dans leur empire. Nous nous servons de quatre grandes machines pour les renverser : Premierement nous faisons des courses pour aller attaquer l'ennemy sur ses terres par ses propres armes, c'est à dire, par la cognoissance des langues Montagnese, Algonquine et Huronne[56].

Vingt ans plus tard, en 1658, Le Jeune tiendra encore le même discours : « Aussitôt que nous avons eu les armes en la main c'est à dire la connaissance des langues pour combattre le démon et pour

53. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 5, 1633, p. 190 (*Relation* de LE JEUNE).
54. *Ibid.*, p. 194 ; OUELLET, « Projet missionnaire [...] », 1990, p. 118.
55. OUELLET, *ibid.*
56. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1638, p. 1-2 (*Relation* de LE JEUNE).

faire connaître Jésus-Christ, aussitôt les démons se sont opposés[57]. » La lutte contre l'infidélité et la « barbarie » passent donc par l'apprentissage d'une ou de plusieurs langues autochtones. Comme ces langues sont très différentes de n'importe quelle langue européenne, et que leurs grammaires sont très complexes, l'entreprise est ardue. Selon le père Sébastien Rasles, en 1723, même avec une bonne grammaire, un missionnaire doit s'estimer heureux si, après dix ans, il peut parler de façon éloquente[58].

Pourtant, les missionnaires déploient une énergie et une volonté étonnantes. Le Jeune va jusqu'à suivre les Montagnais dans les forêts pendant l'hiver 1633-1634 pour se familiariser avec leur langue[59]. Le père Brébeuf, profitant de ses connaissances de la langue huronne acquises lors de son premier séjour en Huronie dans les années 1627-1629, dirige des jésuites comme Antoine Daniel et Ambroise Davoset dans cet apprentissage. Ils ébauchent un dictionnaire et retouchent une grammaire[60]. Après avoir appris le montagnais, l'algonquin ou le huron, certains jésuites continuent à apprendre d'autres langues autochtones. La *Relation* de 1647 rapporte que le père Gabriel Dreuilletes, à son arrivée chez les Abénakis, « s'appliqua fortement à l'étude de leur langue, qui a peu de rapport avec l'Algonquine, dont il avoit desja connoissance [...][61] ». Parallèlement à cet apprentissage, les missionnaires tentent d'introduire des termes chrétiens qui n'ont pas d'équivalent en langue vernaculaire[62].

La dispersion des informations et le manque de sources spécifiques sur ce sujet font qu'il est difficile de savoir vers quel moment les jésuites ont acquis une maîtrise suffisante des langues amérindiennes pour prêcher directement à leurs hôtes. Il semble

57. POULIOT, *Étude [...]*, 1940, p. 164.
58. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 67, 1723, p. 146 (Lettre du père Sébastien RASLES).
59. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1634, p. 51-57 (*Relation* de LE JEUNE).
60. POULIOT, *Étude [...]*, 1940, p. 163 ; DICKASON, *Les premières nations [...]*, 1996, p. 122.
61. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 4, 1647, p. 52 (*Relation* de J. LALEMANT).
62. BERTHIAUME, « Babel, l'Amérique [...] », 1998, p. 346-350.

que les langues montagnaise, algonquine et huronne aient été maîtrisées avant les autres. Les pères Le Jeune[63] et Brébeuf, ainsi que plusieurs élèves de ce dernier, parviennent à acquérir une connaissance suffisante des langues montagnaise ou huronne. Selon Charles Principe, les jésuites estimaient, en 1660, avoir décelé les principes des langues algonquine, montagnaise et abénaquise, et les avoir « ajustés aux principes du grec et du latin[64] ». Quant à l'iroquois, même en 1670 le jésuite Julien Garnier doit se décharger de son ministère afin de se consacrer complètement à son étude « pour l'enseigner aux autres[65] ». Cette évolution de l'apprentissage des langues amérindiennes correspond, dans l'ensemble, aux œuvres missionnaires successives des jésuites auprès de divers groupes : les alliés des français d'abord (Montagnais, Algonquins et Hurons), puis les autres (les Iroquois, par exemple). Mais tous les jésuites ne réussissent pas également dans cet apprentissage ; plusieurs d'entre eux tels que de Nouë et Noël Chabanel, n'ont apparemment aucune disposition[66].

La maîtrise de la langue offre en définitive une arme efficace aux jésuites, grâce à laquelle ils déclencheront une offensive générale contre les « meschantes coustumes » pour « renverser le royaume de Satan ».

Les présents

Le don est une règle universelle des sociétés primitives dont Marcel Mauss a proposé une intéressante description dans son fameux ouvrage *Sociologie et anthropologie*. Selon lui, la pratique du don fonctionne selon trois obligations : obligation de donner, obligation de recevoir et obligation de rendre. Refuser de donner et de recevoir, c'est refuser l'alliance et la communion, ce qui équivaut à

63. CAMPEAU, *Monumenta Novæ Franciæ*, 1979, vol. 2, *Établissement à Québec*, p. 91.
64. Charles PRINCIPE, « Les jésuites missionnaires auprès des Amérindiens du Canada », dans *Les jésuites parmi les hommes*, 1987, p. 313.
65. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 6, 1670, p. 77.
66. *Ibid.*, vol. 4, 1650, p. 17 (*Relation* de J. LALEMANT).

déclarer la guerre[67]. De plus, selon la mentalité autochtone, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter une partie de son essence spirituelle, de son âme. L'esprit du don doit revenir sous une forme ou sous une autre à son « foyer d'origine », car l'absence de réciprocité pourrait avoir des conséquences fâcheuses, sinon mortelles[68]. À l'époque préhistorique, le don constitue l'un des fondements de la société et joue un rôle capital dans les relations sociales. Au dire de Mauss, « les présents scellent le mariage, forment une parenté entre les deux couples de parents[69] ».

Dans les sociétés amérindiennes, le don non seulement établit des liens amicaux entre les membres d'une même communauté, mais est également au cœur d'un véritable réseau de redistribution des biens (lors des festins et des rites, par exemple) qui assure une certaine égalité entre ses membres. De plus, étant donné l'absence de pouvoir coercitif dans ces sociétés, le don devient un canal politique et diplomatique pour régler les différends interpersonnels, intertribaux ou interethniques. C'est pourquoi les Amérindiens accordent une énorme attention au don et en usent abondamment: « Les présens parmy les peuples font toutes les affaires du pays: ils essuient les larmes, ils appaisent la colere, ils ouvrent la porte dans les pays étrangers, ils delivrent les prisonniers, ils ressuscitent les morts. On ne parle quasi et on ne respond que par des présens [...][70]. » Les présents symbolisent la parole de leur donateur: ils répondent à des engagements, avalisent les demandes. Accepter un don signifie acquiescer à la demande du donateur. Ainsi, en 1648, un jeune domestique français, Jacques Doüart, est assassiné par des Hurons (selon les jésuites)[71]. De peur de représailles, les chefs hurons rassemblent « toutes les nations » et font aux jésuites de nombreux présents. Chacun d'entre eux a une signification particulière: le premier est présenté « afin d'obtenir

67. Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F., 1993 (1950), p. 161-164, p. 205-214.
68. *Ibid.*, p. 157-161 ; Marshall SAHLINS, *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976, p. 204.
69. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, 1993, p. 173.
70. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1642, p. 53 (*Relation* de VIMONT).
71. *Ibid.*, vol. 4, 1648, p. 77-78 (*Relation* de RAGUENEAU).

qu'on leur ouvrist la porte », le second « afin qu'on leur permist d'entrer », les autres servent à « essuyer les larmes », à calmer les « esprits agités » ou à « eriger un sepulchre au defunct »[72].

Connaissant bien ce code du système socio-politique des autochtones, les jésuites apprennent rapidement à l'utiliser pour pénétrer la société amérindienne. Par rapport à la Chine où les cadeaux faits par les jésuites constituent une voie détournée visant à favoriser leurs relations personnelles avec les lettrés, les présents que les missionnaires font en Nouvelle-France représentent directement la parole évangélique. Chaque présent appuie une demande apostolique des pères. Selon la *Relation* de 1669, le père Garnier, à son arrivée dans un bourg, fait deux présents aux habitants : « un pour demander une chapelle, et un autre pour inviter à la Foy chrestienne[73] ».

Souvent, les présents se font au début du discours pour attirer les autochtones et susciter leur attention. Dès son arrivée dans un nouveau bourg, le père Alloüez rassemble les habitants et leur donne des miroirs, des couteaux et des haches. Après quoi, il leur explique « les articles de nôtre sainte Foy, et les Commandements de Dieu[74] ». À une autre occasion, lorsqu'il prêche auprès des vieillards, il leur fait d'abord « un petit present », puis commence son travail missionnaire[75].

Les jésuites se servent également des présents en fin de discours, de façon à appuyer leurs dires, à marquer davantage leur auditoire et à réaffirmer les dogmes chrétiens qu'ils cherchent à inculquer. Ainsi, un père offre à un groupe d'Iroquois venu l'écouter trois présents : le premier souligne l'importance de suivre la loi évangélique, le deuxième sert à réfuter les « Demons » des « Jongleurs » et le troisième marque l'opposition du missionnaire à « la superstition des Danses »[76].

72. *Ibid.*, p. 79-80.
73. *Ibid.*, vol. 6, 1669, p. 12.
74. *Ibid.*, 1670, p. 99 (Lettre du père Claude ALLOUEZ).
75. *Ibid.*, p. 100.
76. *Ibid.*, 1670, p. 42.

Les dons sont également adressés aux bons chrétiens, pour récompenser la fermeté de leur foi et la justesse de leur comportement ou pour obtenir leur attention. En période de famine, les chrétiens sont toujours les premiers et parfois les seuls à bénéficier de la charité des jésuites[77]. La *Relation* de 1670 rapporte que les auditeurs « écouterent avec respect » les paroles du missionnaire[78] après avoir reçu ses cadeaux.

Les présents que les jésuites font aux Amérindiens se composent généralement d'outils (couteaux, fers de flèches, bagues, allènes, aiguilles et hachettes[79]), de vivres[80], d'objets curieux (des miroirs, par exemple)[81] et de présents locaux estimés (dont le wampum)[82]. Pour les chrétiens, il s'agit plutôt d'objets religieux dont les chapelets[83]. Il semble que l'introduction d'objets matériels ait un certain effet à court terme.

Les autochtones n'attendent pas tous des présents pour embrasser la foi. À l'été 1640, par exemple, les chrétiens de la réduction de Sillery essaient de convaincre les Montagnais de Tadoussac de les rejoindre. En 1641, lors de la visite de leur chef, le jésuite lui offre des présents au nom du gouverneur et en son nom propre ; le chef montagnais l'arrête : « Mon Pere, il n'est pas besoin de nous faire des presens pour nous inviter à croire en Dieu. Nous y sommes desja tous resolus : le Ciel est une assés grande recompense [...][84]. »

77. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 27, 1643-1644, p. 64 (*Relation* de J. LALEMANT).
78. *Ibid.*, vol. 6, 1670, p. 100 (*Relation* de LE MERCIER).
79. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1637, p. 40 (*Relation* de LE JEUNE).
80. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 27, 1643-1644, p. 64 (*Relation* de J. LALEMANT).
81. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 6, 1670, p. 99-100 (*Relation* de LE MERCIER) ; ROCHEMONTEIX, *Les jésuites [...]*, 1895, vol. 1, p. 431.
82. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 5, 1656, p. 13 (*Relation* de Jean QUEN).
83. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 40 (*Relation* de LE JEUNE).
84. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 21, 1640-1641, p. 90 (*Relation* de Charles LALEMANT).

Le recours aux objets curieux

Certains objets servent essentiellement à attiser la curiosité des autochtones, soit pour servir de symboles de la civilisation européenne, soit pour devenir des moyens d'apprentissage. Il s'agit d'abord d'objets techniques : horloges, moulins, pierres d'aimant, aiguilles magnétisées, prismes à facettes, fioles grossissantes, outils de menuiserie[85], miroirs, rassades[86], girouettes[87], lunettes à onze facettes, verres triangulaires[88] et cartes du monde[89] ; il s'agit ensuite d'objets d'arts : peintures et gravures. Par ailleurs, même l'écriture sert parfois d'élément de curiosité[90].

Par ces objets, les missionnaires affirment la supériorité technologique de la civilisation européenne. En effet, les jésuites considèrent que l'adoption de leur foi doit passer par le dénigrement de la culture matérielle autochtone. Les objets offerts sont en effet relativement modernes (ils proviennent principalement du XVII^e siècle) et paraissent aux autochtones relativement plus pratiques ou plus extraordinaires que leurs outils de pierre[91]. Le père Jean de Lamberville raconte que lorsqu'il leur fait voir une « Topographie de la ville et des Lieux Circonvoisins de paris », les autochtones tombent en admiration devant la carte : « Ils admiroient l'industrie des Europeens a Representer au naturel les personnes [...]. Ils etoient surpris de ce qu'on y batissoit des maisons sur des ponts de pierres sous les arcades desquels des bateaux passoient chargés de toutes Sortes de choses necesseres a la vie[92]. » Un même type de réaction

85. *Relations des jésuites*, 1635, voir CAMPEAU, *La mission des jésuites [...]*, 1987, p. 118 ; GODDARD, « Science and Scepticism [...] », 1995, p. 43-58.
86. *Relations des jésuites*, vol. 6, 1670, p. 49.
87. ROCHEMONTEIX, *Les jésuites [...]*, 1895, vol. 1, p. 370.
88. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1635, p. 33 (*Relation* de BRÉBEUF).
89. *Ibid.*, vol. 6, 1670, p. 49, 50.
90. *Ibid.*, vol. 1, 1635, p. 33 (*Relation* de BRÉBEUF) ; DESLANDRES, « Indes intérieures [...] », 1998, p. 375.
91. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1639, p. 64 (*Relation* de LE JEUNE). Mais plusieurs objets autochtones (le canot, le mocassin et la raquette, par exemple) sont très pratiques en Amérique (DELÂGE, « Les premières nations [...] », 1996, p. 318).
92. Lettre du père Jean de LAMBERVILE, daté d'Onnontagué, le 25 août 1682, dans GAGNON, *La conversion par l'image [...]*, 1975, p. 80.

se produit devant les images de saint Ignace et de saint Xavier : « ils mettoient la main à la bouche, et se la frappoient en signe d'estonnement[93] ».

Les arts occidentaux nouveaux suscitent également la curiosité et l'admiration des Chinois de l'époque. Selon le jésuite Pierre Jartoux, lorsque les Chinois entrent dans l'église Beitang construite par les jésuites français à Pékin, laquelle est peinte et décorée à l'européenne pour attirer la population, ils y appliquent les mains pour découvrir si véritablement il n'y a ni élévations ni enfoncements[94]. Toutefois, les Chinois n'associent pas l'ingéniosité des techniques ou des arts européens à une quelconque supériorité culturelle ou religieuse. Au contraire, ils considèrent encore l'Europe et tous les pays étrangers comme un monde moins développé que le leur. Même les défaites militaires successives essuyées par la Chine lors de ses conflits avec l'Angleterre, l'Allemagne, la France, l'Italie, l'Autriche, la Russie et les États-Unis pendant la deuxième moitié du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ siècle n'ébranleront pas la confiance des Chinois en leur système social. Pour eux, « le système civil et militaire de la Chine est largement supérieur à celui des Occidentaux ; son seul point faible, ce sont les armes à feu[95] ». En Amérique du Nord, les objets « plus commodes » d'origine européenne amènent certains autochtones à croire en la transcendance de la religion occidentale. À titre d'exemple, le « bon Neophyte » huron Joseph Chihouatenhoua tente de persuader ses compatriotes de la valeur de la foi chrétienne en arguant que si personne ne jette les haches et les chaudrons, objets nouveaux pour les autochtones, c'est parce qu'« [...] elles estoient incomparablement meilleures et plus commodes » que leurs outils traditionnels, puis établit un parallèle entre cette suprématie technologique et la supériorité culturelle : « s'ils [les missionnaires] nous pressent de croire ce qu'ils croyoient, et de

93. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1633, p. 37-38 (*Relation* de LE JEUNE).

94. Lettre du père Pierre JARTOUX du 20 août 1704, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 146.

95. *Chouban yiwu shimo* (*Les tenants et les aboutissants de l'organisation des affaires des étrangers*), Taibei, Guofeng chubanshe, 1965, « tongzhichao » [1862-1874], t. 5, vol. 25, p. 624.

vivre conformement à ceste creance, nous leur en avons beaucoup d'obligation ; car en effet si ce qu'ils disent est vray, comme il est, nous sommes les plus miserables gens du monde, si nous ne faisons ce qu'ils nous disent[96] ».

Pour transmettre le message chrétien, les jésuites s'appuient d'abord sur les images religieuses. Leur caractère concret, immédiat et réaliste crée chez les observateurs une forte impression et facilite la pénétration de la doctrine chrétienne. En outre, ils constituent un soutien non négligeable pour les missionnaires qui ne maîtrisent encore pas parfaitement la langue de leurs ouailles. Ainsi, Le Jeune considère que l'usage des tableaux constitue déjà la « moitié de l'instruction qu'on peut donner aux Sauvages[97] » ; le père Lamberville, qui expose dans sa chapelle des images importées de France, soutient que c'est « la meilleure façon de les catéchizer icy que de leur faire voir des yeux, ce qu'on leur annonce de la voix », et que « les choses leur demeurent plus Imprimées dans l'imagination »[98].

La perception de ces images en Chine et en Amérique du Nord diffère considérablement. En Chine, les images apportées par les jésuites sont généralement considérées par l'élite intellectuelle et l'empereur comme de « belles peintures ». En revanche, celles que les missionnaires montrent aux Amérindiens sont souvent perçues comme horribles. En effet, les jésuites croient nécessaire de susciter la crainte pour convertir ces peuples : « la crainte est l'avancouriere de la foy, dans ces esprits barbares[99] ». C'est pourquoi les feux d'enfer et « l'âme condamnée » constituent un thème récurrent de ces images. Après le père Le Jeune qui, en 1637[100], réclamait à ses supérieurs « quelques portraits de l'enfer et de l'âme damnée », le père Jean Pierron, quelque trente ans plus tard, dessine, pour les vieillards et les femmes de sa mission iroquoise qui se

96. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1639, p. 64 (*Relation* de LE JEUNE).
97. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 12 (*Relation* de LE JEUNE).
98. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 62, 1682, p. 94 (Lettre du père Jean de LAMBERVILE) ; GAGNON, *La conversion par l'image [...]*, 1975, p. 81.
99. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1637, p. 12 (*Relation* de LE JEUNE).
100. *Ibid.*

bouchent les oreilles et lui disent « Je n'entens pas », deux tableaux : l'un représente la montée de l'âme d'un chrétien dans le ciel après sa mort, et l'autre, la fin terrible de l'âme d'une femme qui ne veut rien entendre des paroles du missionnaire : « L'âme de cette femme est enlevée par trois Demons, et un Ange qui sort d'une nuée, l'espée à la main les precipite dans les abymes[101]. »

PLANCHE 2 – L'ÂME DAMNÉE. ILLUSTRATION DU XVII^e SIÈCLE



Source : Bibliothèque nationale, Paris.

101. *Ibid.*, vol. 6, 1669, p. 2. Voir aussi DESLANDRES, « Exemplo aeque ut verso [...] », 1999, p. 263-264.

Planche 3 – Le Purgatoire. Illustration du XVII^e siècle



Source : Bibliothèque nationale, Paris.

Pour l'instruction de leurs fidèles, les jésuites utilisent aussi abondamment des objets symboliques. Ainsi, la *Relation* de 1670 rapporte que le père Millet, pour expliquer les principaux concepts chrétiens, étend une corde à laquelle il suspend un collier de porcelaine devant l'autel de sa chapelle pour signifier qu'il n'y a qu'un seul Dieu, auquel il ajoute « une carte de tout le monde, pour montrer qu'il [Dieu] avait tout fait ; un petit miroir pour marquer qu'il connoissoit tout ; quelques cordes de rassades, pour exprimer la liberalité, dont il use à recompenser toutes les bonnes actions [...][102] ». Pour sa part, le père Pierron fait appel au jeu : il invente une sorte de petite encyclopédie chrétienne où l'on trouve les sept sacrements, les trois vertus théologales, ainsi que tous les commandements de Dieu et de l'Église[103].

102. *Ibid.*, 1670, p. 49 (*Relation* du père Pierre MILLET).
103. *Ibid.*, p. 38.

Alors qu'en Chine certains objets européens suscitent l'intérêt et stimulent les études sur les sciences et les arts de leur continent d'origine, les mêmes types d'objets ne semblent pas, en Amérique du Nord, influer de façon significative sur les techniques et l'art amérindiens ; ils suscitent au contraire la méfiance des autochtones qui associent souvent ces objets à des pratiques de sorcellerie. Au XVII[e] siècle, le Nouveau Monde n'est pas encore disposé à comprendre et à assimiler les réalisations culturelles et scientifiques occidentales.

L'invocation des miracles

Aussi bien en Amérique qu'en Chine, le recours aux miracles est couramment employé par les jésuites français aux XVII[e] et XVIII[e] siècles pour attribuer les phénomènes inexplicables à une action divine[104]. Présent partout et en tout temps, le Dieu chrétien écoute les prières et y répond. En Nouvelle-France, les jésuites croient même parfois assister à de véritables apparitions au cours de leurs exercices religieux[105]. C'est lorsque la providence de Dieu se manifeste sous un jour inhabituel que les miracles surviennent[106]. Ils constituent des preuves de la puissance de Dieu et de l'existence du Sauveur. Ainsi, le père Millet, prêchant chez les Iroquois, explique comme suit les miracles attribués à Jésus-Christ dans la *Bible :* « il leur avoit montré [aux juifs infidèles] par ses miracles qu'il estoit vrayment Tout-Puissant, et le Fils de Dieu[107] ». Pour provoquer ces miracles, la prière directe[108] ou l'intercession des saints est essentielle[109]. Le miracle survient tou-

104. Jean de VIGUERIE, *Le catholicisme des Français dans l'ancienne France*, Paris, N.É.L., 1988, p. 37-40.
105. TRIGGER, *Les enfants d'Aataensic*, 1991, p. 481.
106. VIGUERIE, *Le catholicisme [...]*, 1988, p. 37.
107. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 6, 1670, p. 51 (*Relation* de Pierre MILLET).
108. VIGUERIE, *Le catholicisme [...]*, 1988, p. 35-36.
109. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 6, 1667, p. 29.

jours de manière foudroyante, il « est rapide et instantané comme l'éclair[110] » et peut se traduire de façons très diverses : incendie brusquement éteint, tempête subitement apaisée, maladie soudainement guérie, etc. Ne dit-on pas qu'en Europe, « le XVII[e] siècle tout entier est un jardin de miracles[111] ? »

Au Nouveau Monde, les miracles se manifestent surtout dans les cas de guérisons inespérées. Les *Relations* des jésuites rapportent à l'envi ces prières adressées au Seigneur par des parents inquiets, et la guérison subséquente de l'enfant malade : « Toy [Dieu] qui a tout fait & qui conserves tout, c'est toy qui a formé cet enfant, & qui nous l'as dônée : elle est malade, tu la peux guerir, gueris-la donc si tu peux, si elle vit, elle croira en toy, elle t'obeïra quand elle sera grande [...][112]. »

Une simple prière ne suffisant pas toujours, plusieurs messes peuvent venir à bout d'une maladie coriace[113]. Parfois, le rite du baptême ou simplement l'application d'eau bénite suscitent des guérisons inattendues. Une seule page de la *Relation* de 1656 en rapporte quatre exemples : celui de Theotonharason, de son fils et de ses deux tantes[114]. Par ailleurs, de nombreux autochtones sont délivrés de leurs souffrances grâce à la relique d'un saint ou d'un jésuite défunt, ou grâce à un objet dont ils se sont autrefois servis. Une même page de la *Relation* de 1666 note la guérison de deux Algonquins : l'un retrouve la santé après avoir été mis en contact avec « quelques Reliques » du feu père Brébeuf (1593-1649), fondateur de la mission huronne ; l'autre retrouve sur-le-champ la santé en touchant des papiers et des livres appartenant au feu père Paul Le Jeune (1591-1664) : « On vit alors le malade delivré tout à coup de la violence de son mal[115]. »

110. VIGUERIE, *op. cit.*, 1988, p. 42.
111. *Ibid.*, p. 38-39.
112. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 22, 1642, p. 80 (*Relation* de VIMONT). Concernant l'invocation des miracles par les jésuites, voir aussi DESLANDRES, « Exemplo aeque ut verbo [...] », 1999, p. 261-263.
113. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 6, 1672, p. 17.
114. *Ibid.*, vol. 5, 1656, p. 24 (*Relation* de Jean de QUEN).
115. *Ibid.*, vol. 6, 1666, p. 4 (*Relation* de LE MERCIER).

Parfois, le miracle met un terme à une lutte entre Dieu et le diable ou entre le missionnaire et un chaman : un néophyte tourmenté par le démon en raison de son apostasie finit par jeter « tous les instruments diaboliques » et obtenir la grâce divine à force de prières[116]. Ailleurs, un jeune Kilistinon qui, trop malade, n'a pas mangé depuis trois jours, ne guérit qu'après l'intervention du missionnaire qui lui apprend quelques prières et lui fait promettre de se faire chrétien[117].

Les stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France sont principalement caractérisées par le remodelage et la christianisation des Amérindiens, jugés « Sauvages », en les transplantant dans un îlot européen. C'est pour cette raison que les jésuites ont mis sur pied les deux programmes apostoliques importants : le séminaire et la réduction. Concernant les immenses régions païennes, les missionnaires n'ont épargné aucun moyen de conversion : offensive intensive et méthode d'attraction, afin de propager la gloire du Dieu dans le « Royaume de Satan ». En dépit de certaines analogies de ces méthodes apostoliques avec l'entreprise des jésuites en Chine de la même époque, les principales stratégies des missionnaires dans le monde amérindien sont très différentes de celles employées par leurs compagnons dans le continent chinois en raison du contexte culturel bien distinct de l'*Empire du Milieu*, que nous allons démontrer dans la troisième partie.

116. *Ibid.*, vol. 6, 1667, p. 27 (*Relation* de LE MERCIER).
117. *Ibid.*, vol. 6, 1671, p. 29 (*Relation* de Claude DABLON).

Troisième partie

Les jésuites en Chine

Chapitre 5

Les dynasties Ming et Qing

L'*Empire du Milieu* à l'arrivée des Européens

Comme en Amérique du Nord, les Européens commencent à aller en Chine aux XVI[e] et XVII[e] siècles. En 1553, les Portugais s'installent à Macao, à partir de laquelle ils rayonneront en Chine et en Extrême-Orient[1]. Macao servira aussi d'étape aux missionnaires en route pour la Chine, qui y apprendront la langue chinoise et se familiariseront avec la culture du pays. Ainsi, le père Matteo Ricci, jésuite italien, arrive en Chine en 1582 et deviendra peu après le premier supérieur de cette nouvelle mission. À sa suite, durant tout le XVII[e] siècle, de nombreux jésuites occidentaux (Portugais, Italiens, Espagnols, Français et Allemands) séjournent en Chine[2]. En réalité, la venue des Européens en Chine s'inscrit aussi dans le contexte de la conquête européenne du Nouveau Monde après les « Grandes Découvertes »[3].

À l'arrivée des Européens, la Chine, connue dans le monde sous le nom d'*Empire du Milieu*, est dominée successivement par

1. ZHANG Tingyu, *Mingshi* (*Histoire des Ming*), Pékin, Zhonghua shuju, 1974 (1739), t. 28, vol. 325, « Folangji » (« Biographies des Folangji »), p. 8430-8434 ; ZHANG Weihua, *Ming Qing [...]*, 1987, p. 7-8, 28-33.
2. Paul A. COHEN, « Premier choc avec l'Ouest : l'arrivée des Européens en Chine », dans Arnold TOYNBEE (dir.), *La Chine d'hier à aujourd'hui*, Paris/Bruxelles, Elsevier/Bordas, 1981, p. 237 ; H. BELEVITCH-STANKEVITCH, *Le goût chinois en France du temps de Louis XIV*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 49-56, 71-73 ; Jules SOTTAS, *Histoire de la Compagnie royale des Indes Orientales, 1664-1719*, Rennes, La Découvrante, 1994 (1905), p. 7-14 ; Louis DERMIGNY, *La Chine et l'Occident : le commerce à Canton au XVIII[e] siècle, 1719-1833*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1964, vol. 1, p. 149-154.
3. Voir à ce sujet Pierre CHAUNU, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI[e] siècle)*, Paris, Presses universitaires de France, 1969.

les deux dernières dynasties impériales : les Ming (1368-1644) et les Qing (1644-1911)[4]. Pendant cette longue période, les Chinois continuent à développer considérablement leur civilisation, basée sur un système idéologique rigoureux centré sur le confucianisme et sur une puissante bureaucratie d'État par laquelle leur pays se distingue des autres pays asiatiques et suscite l'admiration des États européens. Mentionnons par exemple le système d'examens impériaux mis en place pour sélectionner les fonctionnaires[5] et celui du recensement, qu'ignoraient les États européens de l'époque[6]. La culture chinoise connaît également un grand succès dans la littérature et les arts (poésie, roman, architecture, peinture et calligraphie). Par ailleurs, l'avancement des sciences et des techniques a depuis longtemps atteint un niveau relativement élevé, notamment dans les domaines de l'astronomie, des mathématiques et de la médecine. À cet égard, les recherches de Joseph Needham (1900-1995), sinologue britannique[7] qui a travaillé pendant un demi-siècle sur la science traditionnelle de la Chine et dirigé la collection *Science and Civilisation in China* (nombreux volumes depuis 1954), dénombre vingt-six inventions chinoises dont le papier, l'imprimerie, la poudre, la boussole et la porcelaine[8].

4. La dynastie Qing dure en fait de 1644 à 1911. Toutefois, en raison de la guerre de l'Opium qui éclate entre l'Angleterre et la Chine en 1840, les historiens chinois divisent traditionnellement toute l'histoire de la dynastie Qing en deux périodes distinctes : la période féodale (de 1644 à 1840) et la période semi-féodale et semi-coloniale (de 1840 à 1911). Les sinologues occidentaux ont généralement des points de vue différents de ceux des historiens chinois. Selon Marie-Claire BERGÈRE, ce n'est qu'à la fin des années 1890 que l'ouverture de la Chine, qui débute avec la première guerre de l'Opium, prend l'ampleur qui fait de la Chine une véritable semi-colonie. BERGÈRE, « Préface », dans Marie-Claire BERGÈRE, Lucien BIANCO et Jürgen DOMES (dir.), *La Chine au XX^e siècle*, vol. 1, *D'une révolution à l'autre (1895-1949)*, Paris, Fayard, 1989, p. v.
5. Jean LEQUILLER, *Nouveaux mondes d'Asie : la Chine et le Japon du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France, 1974, p. 65.
6. DERMIGNY, *La Chine et l'Occident [...]*, 1964, vol. 1, p. 26.
7. Joseph NEEDHAM, *Dialogues des civilisations Chine-Occident : pour une histoire œcuménique des sciences*, Paris, La Découverte, 1991, texte de couverture.
8. WU Bin, *Zhonghua wenhua zai haiwai de chuanbo* (*Propagation de la culture chinoise à l'étranger*), Senhyang, Liaoning jiaoyu, 1993, p. 10-11.

Ainsi, la Chine apparaît, en Asie, comme un pays modèle, tant aux plans culturels, scientifiques que politiques, et sa culture exerce une vive influence sur les pays voisins : Corée, Japon, Viêtnam, etc. Aussi, lorsque le père François Xavier (1506-1552), pionnier de la mission jésuite en Extrême-Orient, part prêcher le christianisme aux Japonais, ces derniers lui répliquent : « Si votre religion est la seule vraie, comment se fait-il que la Chine l'ait ignorée ?[9]. » Cette attitude forcera le père à choisir la Chine pour commencer ses œuvres apostoliques en Orient. En Europe, au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, la Chine sert également d'étalon à certains pays européens. Par exemple, Denis Diderot (1713-1784) considère les populations chinoises comme des « peuples supérieurs à toutes les nations de l'Asie, par leur ancienneté, leur esprit, leurs progrès dans les arts, leur sagesse, leur politique, leur goût pour la philosophie[10] ». Rappelons aussi cette fameuse réponse du ministre Henri Bertin à Louis XV qui l'interrogeait sur le moyen de réformer l'esprit public : « Sire, c'est d'inoculer aux Français l'esprit chinois[11]. » Les recherches actuelles, en Chine et en Occident, confirment la place privilégiée de la Chine dans le monde jusqu'au milieu de la dynastie Ming. Toutefois, les raisons de cette suprématie et de son déclin subséquent à partir des XV[e]-XVI[e] siècles au profit des savoirs occidentaux n'ont pas encore été véritablement éclaircies[12].

Les Chinois de l'époque des Ming et des Qing sont fiers de leur civilisation. Ils se considèrent souvent plus cultivés que les autres

9. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 1, p. 1.
10. TING Tchao-Ts'ing, *Les descriptions de la Chine par les Français (1650-1750)*, Paris, Paul Geuthner, 1928, p. 93.
11. Henri BERNARD-MAÎTRE, *Le « petit ministre » Henri Bertin et la correspondance littéraire de la Chine à la fin du XVIII[e] siècle*, C. R. Acad. Inscript. et Belles-Lettres, 1948, p. 449-451 ; DERMIGNY, *La Chine et l'Occident [...]*, 1964, vol. 1, p. 23.
12. NEEDHAM, *Dialogues des civilisations [...]*, 1991, p. 25-26, et le texte de couverture. Dans son ouvrage *La bureaucratie céleste : recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, le sinologue Étienne BALAZS affirme aussi que « [...] la Chine était technologiquement et scientifiquement en avance sur l'Occident jusqu'au temps de la Renaissance » (Paris, Gallimard, 1968, p. 291).

nations (toutes englobées sous le terme de *Yidi*, « Barbares »[13]). Si l'on compare à l'Amérique du Nord, ce sont plutôt les Français en Nouvelle-France qui se considèrent comme supérieurs et englobent tous les autochtones sous l'appellation de « Sauvages ». La correspondance des jésuites fait état de ce sentiment de supériorité de la part des Chinois : le père de Chavagnac, par exemple, signale que « les Chinois se piquent d'être les peuples les plus polis et les plus civilisés qui soient au monde[14] ». Le père Bouvet remarque aussi que cette nation a « toûjours crû avoir assez de lumieres pour éclairer toutes les autres[15] ». Les missionnaires déplorent ce sentiment, qui constitue un des grands obstacles auxquels ils ont à faire face.

La dynastie Ming (1368-1644) s'appuie sur les Han, population majoritaire, habituellement appelée « Chinois » par les Occidentaux[16]. C'est à la fin de cette dynastie que les marchands et les missionnaires européens commencent à aborder la Chine en plus grand nombre. Aux Ming succèdent les Qing (1644-1911), soutenus par la minorité mandchoue du nord-est, qui ne parviennemt à dominer tout l'empire qu'après une longue guerre entre les populations dominantes et dominées. En 1662, les Qing réussissent à détruire la dernière autorité des Ming du Sud (Nan Ming)[17], puis triomphent en 1683 de la force anti-Qing de Zheng Keshuang, petit-fils de Zheng Chenggong[18]. Kangxi (1662-1722), son fils Yongzheng (1723-1735) et son petit-fils Qianlong (1736-1795),

13. André CHIH, *L'Occident « chrétien » vu par les Chinois vers la fin du XIX^e siècle (1870-1900)*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 13-34 ; SONG Shun-Ching, *Voltaire et la Chine*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989, p. 73.
14. Lettre du père d'Émeric de CHAVAGNAC du 30 décembre 1701, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 114.
15. BOUVET, *Portraict historique [...]*, 1697, p. 8.
16. Les Occidentaux nomment communément « Chinois » les Han et « populations non chinoises » les minorités nationales. Voir par exemple Keith BUCHANAN, *L'espace chinois : ses transformations des origines à Mao Zedong*, Paris, Armand Colin, 1974, p. 44.
17. NAN Bingwen, *Nan Ming shi* (*Histoire des Ming du Sud*), Tianjin, Nankai daxue chubanshe, 1992.
18. ZHENG Chenggong (1624-1662), partisan des Ming du Sud, a déclenché plusieurs attaques contre la force militaire Qing. C'est lui qui a chassé les Hollandais de l'île de Taiwan.

les trois empereurs importants de la dynastie des Qing, créent un empire immense, « le plus vaste Empire du monde » de l'époque[19]. C'est surtout sous Kangxi que les jésuites français arrivent massivement et jouent un rôle actif à la cour, parmi les lettrés et dans les sociétés locales de plusieurs provinces.

ESPACE, POPULATION ET ÉCONOMIE

La Chine se distingue dans le monde, encore aujourd'hui, par son espace immense et sa population considérable. À l'époque des Qing, son territoire était plus vaste que maintenant. Il s'étendait, au nord-ouest, jusqu'au lac Balkhach, au nord-est, à l'île de Kuyie (Sakhaline), et au sud, aux îles de Nansha. Au nord, il touchait à la Russie en englobant la Mongolie-Extérieure. Sa population, sous les Ming et les Qing, était la plus importante de tous les pays asiatiques et européens d'alors.

Sous les Ming et les Qing, les recensements de population et de terres cultivées sont fréquents. Ils permettent de resserrer le contrôle du peuple et de fixer les impôts. Sous les Ming, par exemple, le *Huangce* ou « Livre jaune »[20], consigne la situation de chaque foyer : nombre de personnes, nom, âge et biens possédés. Par ailleurs, le *Yulince* ou *Registre accompagné de cartes en formé d'écailles*, consigne le nom de chaque propriétaire foncier, la quantité et la qualité de la terre qu'il possède, ainsi que la carte de sa terre. On dispose ainsi de données assez abondantes sur la population sous les deux dynasties, bien que ces données paraissent fort peu fiables dans la dernière phase du temps des Ming. Selon le recensement de 1381, la Chine des Ming compte 10 654 362 de

19. Pour un aperçu magistral et récent sur la nature et l'organisation du régime mandchou, voir Evelyn S. RAWSKI, *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions*, Berkeley, University of California Press, 1998.

20. Voir à ce sujet LUAN Chengxian, *Mingdai huangce yanjiu* (*Recherche sur le Livre jaune à l'époque des Ming*), Pékin, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1998.

foyers et 59 873 305 de personnes[21]. En 1393, sa population passe à 60 545 812 d'âmes (56 millions en 1391)[22], pour atteindre une population maximale de 63 millions vers le milieu du règne Ming. Après la résistance des armées paysannes et la guerre des Ming du Sud contre les Qing, la population, décrue à 14 millions en 1652, remonte à 19 millions d'âmes en 1661. En 1712, sous Kangxi, une réforme des impôts témoigne de la prospérité du pays : le montant des revenus provenant de la capitation de 1711 se maintient et « les adultes mâles nés d'une ère de prospérité » (*shengshi zisheng rending yongbu jiafu*) ne donnent lieu à aucune imposition supplémentaire après cette date (1711)[23]. La population est alors de 24 millions d'habitants. En 1723, sous Yongzheng, une autre réforme, connue sous le nom de *Tanding rumu*, incorpore la capitation déjà fixée à l'impôt foncier et n'impose plus les hommes. Trois ans plus tard, la population est de 26 millions d'âmes. Pourtant, la croissance de la population deviendra très étonnante après Yongzheng : de 143 millions en 1741 (sous Qianlong), elle atteint 412 millions en 1840 (sous Daoguang). La question est donc très complexe et, pour cette raison, elle demeure aujourd'hui problématique et discutable tant parmi les historiens chinois que parmi les chercheurs occidentaux. Les spécialistes sont généralement d'accord pour dire que la population réelle était beaucoup plus nombreuse que les chiffres donnés par les recensements, puisque, avant l'époque de Qianlong, ceux-ci ne visaient que les *rending*, adultes mâles de 16 à 59 ans qui payaient la capitation, et non les femmes et les enfants. Selon cette explication, la population a déjà atteint 120 millions vers le milieu du XVI[e] siècle[24]. Certains chercheurs vont

21. *Ming Taizu shilu* (*Annales véridiques de l'empereur Taizu des Ming*), rédigé sous les empereurs Jianwen (1399-1402) et Yongle (1403-1624), Shanghai, Guji chubanshe, 1983, vol. 140, 214.
22. ZHANG Tingyu, *Mingshi*, 1974, t. 7, vol. 77, p. 1880-1881.
23. *Qingchao tongdian* (*Monographie des institutions de la dynastie Qing*), rédigé sous l'empereur Qianlong (1736-1795), Hangzhou, Zhejiang guji chubanshe, 1988, vol. 9 ; Pierre-Étienne WILL, « Appareil d'État et infrastructure économique dans la Chine prémoderne », dans Roland LEW, François THIERRY *et al.* (dir.) *Bureaucraties chinoises*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 21.
24. TIAN Peidong, « Mingdai renkou biandong de kaocha » (« Recherche sur le mouvement de la population à l'époque des Ming »), *Shoudu shifan daxue xuebao* (*Revue académique de l'École normale supérieure de la Capitale*), 1996, n° 5, p. 1-9.

jusqu'à prétendre que la population au début des Ming n'était pas de 56 millions, mais plutôt plus de 100 millions[25]. Après le remplacement de la dynastie Ming par les Qing, vers le milieu du XVII[e] siècle, la population a baissé, mais elle est toujours demeurée supérieure à 100 millions[26]. Selon Pierre-Étienne Will, la Chine pouvait compter aux alentours de 150 millions d'habitants vers 1700[27], à l'époque de Kangxi. Ces estimations concordent avec celles de la plupart des démographes occidentaux[28].

La population chinoise se compose de nations très diverses : la majorité Han et de nombreuses minorités. Les Han sont concentrés principalement sur les basses terres de l'est, dans les régions des vallées du fleuve Jaune (Huanghe) et du fleuve de Changjiang (Yangtze). Les minorités se répartissent généralement dans les régions frontalières du nord (Mongols), du nord-est (Mandchous), du nord-ouest (Région autonome actuelle des Ouïgours de Xinjiang), de l'ouest (Région autonome actuelle du Tibet : Xizang) et du sud-ouest (Miao et Yao, etc.). Selon le recensement de 1982, la Chine aurait été constituée alors de 56 ethnies différentes, parmi lesquelles les Han représentaient 93,30 % de la population[29].

25. WANG Qiju, « Mingchu quanguo renkou kao » (« Examen de la population nationale au début des Ming »), *Lishi Yanjiu* (*Recherche historique*), 1988, n° 1, p. 181-190.
26. TIAN Peidong, « Mingdai [...] », 1996, p. 1-9.
27. Pierre-Étienne WILL, « De l'ère des certitudes à la crise du système », dans Marie-Claire BERGÈRE, Lucien BIANCO et Jürgen DOMES (dir.), *La Chine au XX[e] siècle*, 1989, p. 12. Voir aussi James LEE, « Food Supply and Population Growth in Southwest China, 1250-1850 », dans *The Journal of Asian Studies*, août 1982, vol. XLI, n° 4, p. 743 ; ZHOU Zuoshao, « Qingdai qianqi renkou wenti yanjiu lungang » (« Traité sur la question de la population pendant la première moitié de l'époque des Qing »), *Shandong daxue xuebao* (*Revue académique de l'Université du Shandong*), 1996, n° 4, p. 78-84.
28. Étienne CARTIER et Pierre-Étienne WILL, « Démographie et institutions en Chine : Contribution à l'analyse des recensements de l'époque impériale (2 ap. J.-C. -1750) », *Annales de démographie historique*, 1971, p. 163-246 ; Ping-ti HO, *Studies on the Population of China, 1368-1953*, Cambridge, Harvard University Press, 1967 ; William LAVELY et R. Bin WONG, « Revising the Malthusian Narrative : The Comparative Study of Population Dynamics in late Imperial China », *The Journal of Asian Studies*, 57, 3 (1988), p. 714-748.
29. ZHAO Bingzhong et BAI Xinliang, *Qing shi xinlun* (*Nouvelle Étude sur l'histoire des Qing*), Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1992, p. 40-46 ; BAI Shouyi (dir.), *Zhongguo tongshi gangyao* (*Précis d'histoire générale de Chine*), Pékin, Éditions en langues étrangères, 1988, p. 10.

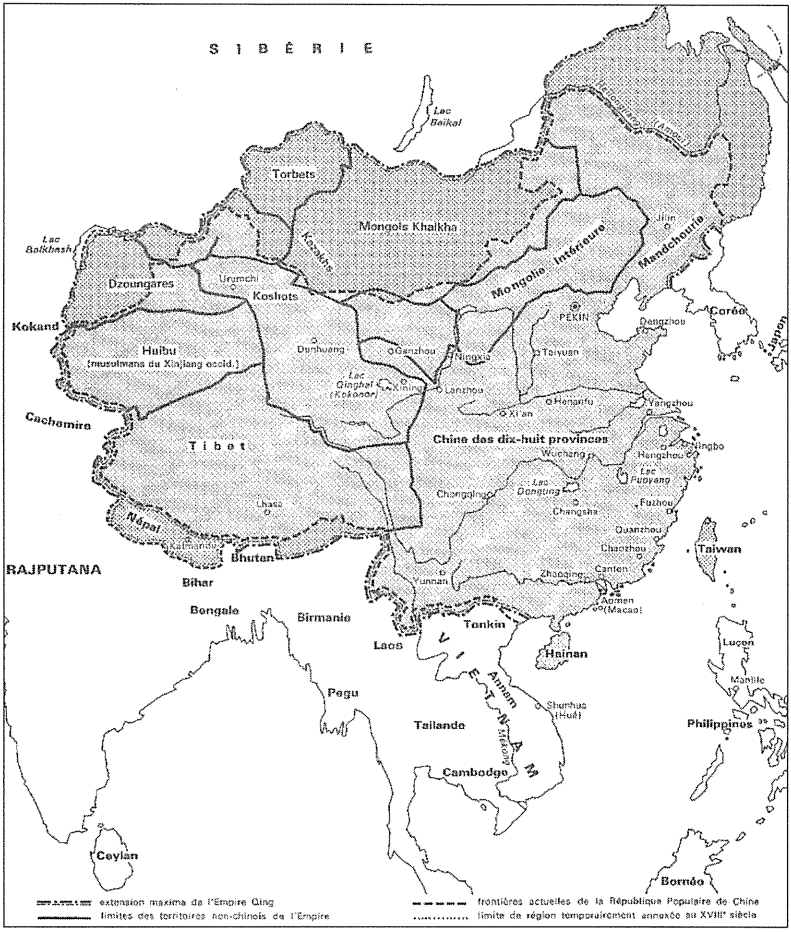
Comme le territoire chinois à l'époque des Qing est bien vaste et que ses habitants sont très nombreux, les disparités économiques entre les diverses régions sont marquées. Les Han vivent essentiellement de l'agriculture, alors que les minorités des régions frontières vivent généralement des pâturages et de l'élevage, ou de l'élevage et de l'agriculture. Notre analyse porte principalement sur l'est de la Chine où la population est plus dense et où l'économie est plus développée. C'est dans cette région que le gouvernement central crée pour une bonne part le système administratif des provinces. C'est là aussi que les jésuites cherchent notamment à gagner des croyants.

Pays de terres agricoles, la Chine prospère sous les Ming et les Qing et pousse l'agriculture à son plus haut degré de développement au XVIII[e] siècle. Ainsi, l'ensemble de la surface cultivée, qui dépasse 600 millions de mu en 1708[30], atteint 800 millions en 1722. La culture du riz progresse continuellement. Il y a déjà sous les Ming deux récoltes par an dans les provinces de Fujian et de Zhejiang, au sud-est, et trois récoltes par an au Guangdong, dans le sud de la Chine. Plusieurs plantes d'origine étrangère, surtout américaine, sont introduites en Chine aux XVI[e] et XVII[e] siècles. Par exemple, le maïs, le tabac, la patate douce et la pomme de terre se répandent dans plusieurs provinces. L'importation de plantes américaines marque de façon indélébile l'histoire agricole de la Chine. Des plantes industrielles telles que mûriers, théiers, cannes à sucre, et arbres fruitiers ne cessent de s'étendre. Les travaux les plus spécialisés ont fait valoir que, malgré une politique officielle continuant de privilégier l'autarcie régionale, le développement des échanges a favorisé les spécialisations agricoles et surtout l'expansion des surfaces consacrées aux plantes destinées à l'économie de marché. En même temps cependant, l'accroissement de la production des denrées alimentaires n'a pas suivi celui du nombre

30. 1 mu = 1/15 d'hectare.

des bouches à nourrir, parce que nulle hausse sensible de la productivité n'est venue modérer l'utilisation intensive de la force de travail[31].

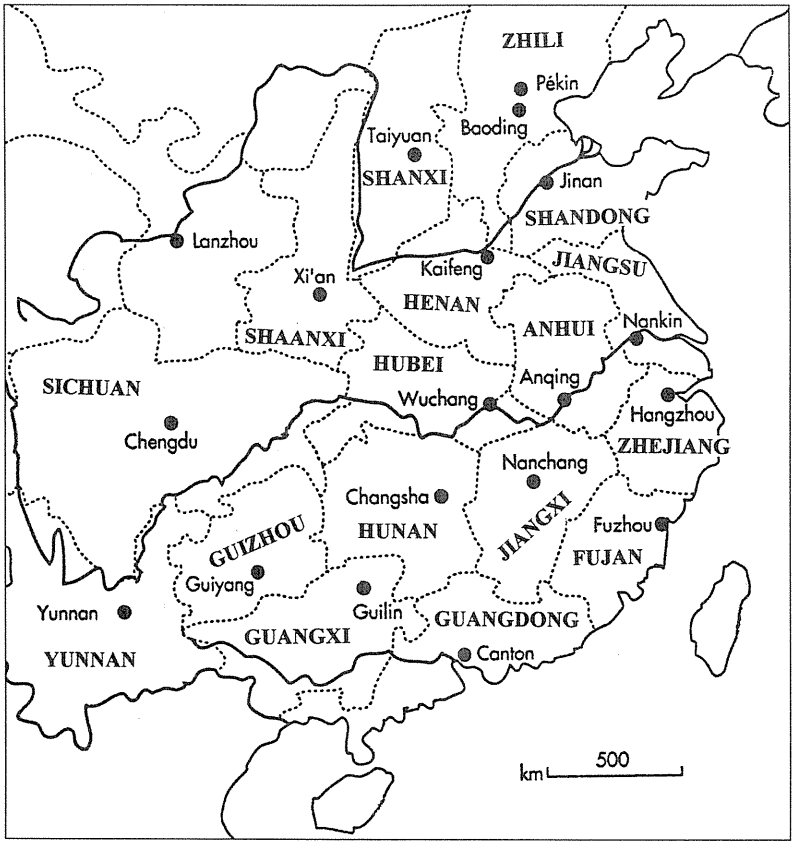
CARTE 3 – LA CHINE AU XVIII[e] SIÈCLE



Source : Jacques Gernet, *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 417 (modifiée par Shenwen Li).

31. Pierre-Étienne WILL, « Développement quantitatif et développement qualitatif en Chine à la fin de l'époque impériale », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 1994, 4, p. 863-902 ; Dwight H. PERKINS, *Agricultural Development in China 1368-1968*, Chicago, Aldine Publishing, 1969 ; Evelyn Sakakida RAWSKI, *Agricultural Change and the Peasant Economy of South China*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

CARTE 4 – LES PROVINCES CHINOISES SOUS LES QING



L'artisanat prend aussi son essor. Les industrie du textile et de la porcelaine, la production du sel et la fonte du fer, le traitement du thé, ainsi que l'architecture et la construction navale continuent à se développer. Les produits d'artisanat, tels que la soierie et la porcelaine, non seulement fournissent tout l'empire, mais sont aussi exportés. Entre 1405 et 1433, l'eunuque musulman Zheng He, envoyé par le gouvernement, avait fait sept voyages vers l'Ouest avec une grande flotte. Les bâtiments étaient allés jusqu'aux côtes orientales de l'Afrique et à la mer Rouge, devançant ainsi considérablement ceux de Christophe Colomb (1492-1502) et de Vasco de Gama (1497-1502). Ainsi, pour le premier voyage seule-

ment, la flotte était constituée de 61 immenses jonques capables de transporter chacune 1 000 personnes (ce qui fait un équipage total pour la flotte de 27 000 personnes)[32]. Ces célèbres expéditions montrent le niveau remarquable atteint par l'industrie navale en Chine dès le XV^e siècle. Selon J. Gernet, ces expéditions maritimes « révèlent, au début du XV^e siècle, la supériorité technique de la Chine et son avance sur le Portugal et l'Espagne dont les navires n'entreprendront de voyages à longue distance en haute mer qu'à l'extrême fin de ce même siècle[33] ».

En outre, le commerce prospère sous les Ming et les Qing. L'empire est parsemé de nombreuses villes qui servent de centres commerciaux, de gares ou de ports. À Pékin, capitale du pays, les marchandises proviennent de toutes les régions et de plusieurs pays étrangers ou y sont envoyées[34]. Un dense réseau commercial à l'intérieur du pays assure les échanges entre les différentes régions. Les produits transformés (les cotonnades par exemple) du sud-est, où l'artisanat est plus développé, circulent dans les provinces du nord ; en revanche, les matières premières du nord, comme le coton, sont vendues dans le sud-est[35]. Ces échanges interrégionaux s'effectuent également entre l'ouest et l'est du pays : les surplus du riz du Sichuan, province du cours supérieur du Yangtze, de même que des provinces du moyen cours (Hunan, Hubei et Jiangxi), sont massivement exportés vers les provinces de l'aval (Jiangsu et Zhejiang)[36]. Le commerce extérieur est aussi courant. Sous les Ming et les Qing, on distingue deux sortes de commerce : le *Chaogong maoyi*, « Commerce de Tribut », où les marchands étrangers

32. ZHANG Tingyu, *Mingshi*, 1974, t. 26, vol. 304, « Huanguan » (« Eunuques »), p. 7766-7768.
33. GERNET, *Le monde chinois*, 1990, p. 346-347.
34. LI Shengwen, « Mingdai Beijing shangye huodong » (« Activité commerciale de Pékin à l'époque des Ming »), *Nankai xuebao* (*Revue académique de l'Université Nankai*), n° 6, 1988, p. 50-58 ; « Mingdai Beijing shangye shilun » (« Étude du commerce de Pékin à l'époque des Ming »), *Ming Qing shi lunwenji* (*Recueil des articles historiques sur les Ming et les Qing de l'Université Nankai*), Tianjin, Guji chubanshe, 1991, p. 144-165.
35. XU Guangqi, *Nongzheng quanshu* (*Traité complet d'administration agricole*), 1639, vol. 35, réédité en 1956, Pékin, Zhonghua shuju.
36. WILL, « De l'ère des certitudes [...] », 1989, p. 15.

se présentent généralement en ambassade chargée d'apporter un tribut au « Fils du Ciel » (*Tianzi*, l'empereur) de l'*Empire du Milieu*, et le *Siren haiwai maoyi*, « commerce maritime extérieur privé »[37]. Toutefois, à cause de la piraterie côtière pratiquée par les *Wokou*[38] sous les Ming et du fait de l'existence d'un pouvoir anti-Qing (dirigé par Zheng Chenggong) dans les régions du sud-est puis à l'île de Taiwan, les gouvernements chinois successifs avaient appliqué pendant longtemps la politique de *Haijin* (interdiction du commerce maritime libre avec les étrangers). Seul le « Commerce de Tribut » était autorisé. Mais le commerce des marchands chinois avec les étrangers avait continué à exister sous forme de contrebande. De plus, à partir du début des années Longqing (1567-1572), sous les Ming, et, à Taiwan, après l'établissement de l'autorité des Qing en 1684, l'interdiction est levée. Ainsi, de nombreux produits chinois (soieries, porcelaine, thé, cotonnades et meubles) sont transportés par les Portugais, les Espagnols, les Hollandais, les Anglais et les Français jusqu'en Europe[39] ou par le navire espagnol le *Galion de Manille* jusqu'au Mexique[40]. Pour leur part, les Européens introduisent des épices et des produits industriels tels que le lainage et les objets métalliques, qui s'avèrent cependant généralement difficiles à écouler en Chine.

37. YANG Hangqiu, « Shiwu zhi shiqi shiji Zhong Xi hanghai maoyi Shili de xingshuai » (« Prospérité et déclin des forces du commerce maritime entre la Chine et l'Occident du XV[e] au XVII[e] siècle »), *Lishi yanjiu* (*Recherche historique*), n° 5, 1982, p. 94-96.
38. *Wo :* « nains », ancien terme consacré pour désigner les Japonais ; *Kou :* pirates. Mais selon la recherche de LIN Renchuan, professeur d'histoire à l'Université de Xiamen (Chine), la plupart des *Wokou* ne sont pas des Japonais, mais plutôt des Chinois des régions côtières du sud-est, qui pratiquent la piraterie pour contrer la politique gouvernementale de l'interdit du commerce extérieur libre (*Mingmo Qiangchu siren haishang maoyi, Le commerce maritime privé à la fin des Ming et au début des Qing*, Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, 1987, p. 40-98).
39. Adolf REICHWEIN, *China and Europe : Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, New York, Alfred A. Knopf, 1925, traduit en chinois sous le titre *Shiba shiji Zhongguo yu Ouzhou wenhua de jiechu*, Pékin, Shangwu yinshuguan, 1962, p. 20-65.
40. NAN Bingwen, LI Xiaolin et LI Shengwen, *Qingdai wenhua [...]*, 1991, p. 292-295 ; LI Jinming, « Shiliu shiji houqi zhi shiqi shiji chuqi Zhongguo sichou de guoji maoyi » (« Le commerce international de la soie chinoise à la fin du XVI[e] et au début du XVII[e] siècle »), *Nanyang wenti yanjiy* (*Recherches sur les questions de l'Océan du Sud*), 1991, n° 4, p. 80-82.

À mesure que se développent l'agriculture, l'artisanat et le commerce apparaissent les germes du capitalisme dans plusieurs industries, surtout celles du sud-est[41] : textile, porcelaine, mines, industrie papetière. Des artisans, qui disposent d'une certaine liberté, travaillent contre salaire pour un employeur qui possède de l'argent et des moyens de production. Il faut préciser toutefois que ces éléments d'une économie capitaliste restent encore, sous les Qing, très marginaux, si l'on considère que les profits générés par les échanges marchands ne sont pas canalisés vers des transformations structurelles dans le secteur secondaire, mais qu'ils sont plutôt engloutis dans des activités de crédit au service de l'État ou de monopoles. Dans l'ensemble, et surtout dans les provinces du nord, c'est un système économique autarcique qui prédomine. Ce système, basé sur la famille dans laquelle le mari cultive et la femme tisse, limite considérablement l'expansion du marché et empêche la progression du capitalisme.

SYSTÈME CENTRALISÉ ET SOCIÉTÉ HIÉRARCHISÉE

Contrairement à la société amérindienne qui privilégie une égalité et une liberté relatives, sans classes sociales marquées, sans institutions imposées ni pouvoirs coercitifs, la Chine est renommée pour son système politique extrêmement centralisé. Ce système, apparu très tôt, remonterait à l'époque de Qin Shihuang (221-210 av. J.-C.), « Premier empereur », fondateur de l'empire Qin qui constitue la première dynastie chinoise unifiée et centralisée. Il atteint son

41. Les historiens chinois sont essentiellement d'accord sur l'existence des germes du capitalisme à l'époque des Ming et des Qing, mais leurs opinions relatives à l'importance de ces nouveaux éléments divergent. Le sinologue Étienne BALAZS a traité de cette question : selon lui, la dynastie Song (du X^e^ au XIII^e^ siècle) marque déjà le début des temps modernes en Chine (BALAZS, *La bureaucratie céleste*, 1968, p. 311). De son côté, Pierre-Étienne WILL indique qu'en dépit d'une relative abondance de capital en Chine au XVIII^e^ siècle, il n'a jamais été question d'industrialisation à l'occidentale avant l'imposition de l'exemple occidental démontrant la supériorité en matière de guerre et de défense (WILL, « De l'ère des certitudes [...] », 1989, p. 16.

apogée sous les dynasties Ming et Qing. Gérée par un régime autocratique, la société chinoise de cette époque est très hiérarchisée.

Bureaucratie d'État

La bureaucratie d'État des Ming et des Qing se divise en un gouvernement central et ses antennes locales et régionales. À son arrivée sur le trône, l'empereur Zhu Yuanzhang (1328-1398) réorganise l'appareil d'État et centralise les pouvoirs. Il supprime le Grand Secrétariat (*Zhongshusheng*) et les deux premiers ministres et place sous son autorité directe six ministères (*liubu*), soit : *libu*, ministère des Fonctionnaires, *hubu*, ministère des Finances, *libu*, ministère des Rites, *bingbu*, ministère des Armées, *xingbu*, ministère de la Justice, ainsi que *gongbu*, ministère des Travaux publics. Outre ces ministères, il institue plusieurs autres organismes dont le *Tongzhengsi*, bureau de transmission chargé de la réception des mémoires présentés par les fonctionnaires ainsi que des pétitions pour information confidentielle provenant de ces fonctionnaires : le *Duchayuan*, chargé de la censure, s'occupe de la supervision des fonctionnaires ; le *Dalisi* constitue la cour suprême et le *Wujun dudufu* est à la direction générale des cinq armées[42]. Au niveau des gouvernements locaux, il institue douze provinces, appelées *Chengxuan Buzheng shisi* — Shandong, Henan, Sichuan, Zhejiang, Jiangxi, Peiping, Fujian, Guangdong, Guangxi, Huguang, Shanxi et Shaanxi[43]. Chacune des provinces a pour chefs deux *Buzhengshi*, commissaires administratifs qui s'occupent des affaires civiles et financières provinciales. Au-dessous de la province se situent successivement le *fu*, préfecture, et le *xian*, sous-préfecture[44]. Grâce à

42. ZHANG Tingyu, *Mingshi*, 1974, t. 6, vol. 73, « Zhiguan » (« Fonctions et fonctionnaires »), p. 1767-1769.

43. En 1428, le nombre de « provinces » sous les Ming est estimé à 13 : Shandong, Shanxi, Sichuan, Henan, Shaanxi, Jiangxi, Huguang, Zhejiang, Fujian, Guangdong, Guangxi, Yunnan et Guizhou.

44. LI Zhi'an (dir.), *Tang Song Yuan Ming Qing zhongyang yu difang guanxi yanjiu* (*Recherches sur les rapports entre les autorités centrales et locales sous les Tang, les Song, les Yuan, les Ming et les Qing*), Tianjin, Nankai daxue chubanshe, 1996, p. 259-276, 354-369.

cette structure bureaucratique impressionnante, Zhu Yuanzhang et ses successeurs prendront en main l'essentiel des pouvoirs et parviendront à maîtriser tout l'empire.

La sélection des fonctionnaires sous les Ming se fait essentiellement de deux manières : par l'école et par les *Kejuzhi* (examens impériaux). Le Collège impérial de Pékin, connu sous le nom de *Guozijian*, recrute principalement les étudiants parmi les descendants de mandarins, et ces étudiants pourront devenir fonctionnaires une fois leurs études terminées. Le système des examens impériaux, mis en place sous les Sui (581-618), devient, sous la dynastie Ming, la voie principale d'accès aux postes officiels. Les examens se font à trois échelons : *xiangshi*, examen provincial ; *huishi*, examen national ; et finalement *dianshi*, examen impérial. Les lauréats, classés en trois catégories, se voient attribuer des postes officiels à l'échelon national ou provincial[45]. Tout comme l'enseignement prodigué au Collège impérial, le contenu des examens porte principalement sur les *Sishu Wujing*, soit les quatre livres et les cinq classiques confucianistes ; les dissertations demandées doivent comporter huit parties distinctes (elles sont connues, pour cette raison, sous le nom de *baguwen*, « essais à huit pieds »). Aussi les fonctionnaires choisis par ce canal sont-ils généralement habiles à composer des œuvres littéraires, philosophiques ou historiques, mais moins à traiter des problèmes économiques et sociaux pratiques[46]. Ce système d'examens contribue toutefois à asseoir l'autorité des lettrés confucianistes qui acquièrent de ce fait une position sociale prestigieuse.

Après la vaste réforme administrative de la dynastie Ming, qui supprime le Grand Secrétariat impérial et les premiers ministres, certains fonctionnaires sont appelés à seconder l'empereur dans les affaires civiles. Regroupés en *Neige*, ou conseil, ces fonctionnaires appelés *Neige daxueshi*, Grands Secrétaires du Conseil, en viennent à jouer, peu à peu, le rôle de ministres, et le Conseil devient l'organe

45. ZHANG Tingyu, *Mingshi*, 1974, t. 6, vol. 70, « Xuanju » (« Élections »), p. 1693-1695 ; CHEN Maoshan, « Ming Taizhu tingba keju lüelun » (« Essai sommaire sur la suppression des examens impériaux par l'empereur Taizhu de la dynastie Ming »), *Ming Qing shi lunwenji*, 1991, p. 10-13.

46. WILL, « De l'ère des certitudes [...] », 1989, p. 20-21.

politique central. Sous les Qing, si le Conseil semble maintenir sa place dans le gouvernement central, il perd en réalité beaucoup de pouvoir à cause de la forte tendance absolutiste de l'empereur Kangxi qui crée un conseil privé, le *Nanshufang*, dans lequel des lettrés choisis l'accompagnent dans des activités poétiques et préparent des édits sous ses ordres. Yongzheng, son fils, crée un autre conseil : le *Junjichu*, Grand Conseil. Les membres qui y sont invités assistent l'empereur dans toutes les affaires civiles et militaires : ils examinent les rapports des mandarins, préparent les édits sous son ordre et participent à la nomination et à la destitution des hauts fonctionnaires. Le Grand Conseil devient alors l'organe suprême de l'État, dont le pouvoir dépasse de loin celui de tous les autres. Toutefois, cette institution n'existe que sous forme d'organisme temporaire, c'est-à-dire comme secrétariat privé de l'empereur[47]. Elle n'occupe pas de bureau officiel (*guanshu*) ni n'emploie de personnel régulier (*Zhuanguan*). L'empereur sélectionne ses membres parmi les mandarins officiels et les destitue à sa guise. De plus, les fonctions de ce conseil recoupent certaines fonctions secondaires dévolues aux mandarins d'autres bureaux officiels. Aussi les membres du conseil (pas même le *Junji dachen*, Grand Conseiller) n'ont-ils aucun titre dans l'échelle mandarinale, ni ne reçoivent-ils de salaire. Leur seule tâche est de se conformer à la volonté de l'empereur et de surveiller étroitement le système administratif officiel et les fonctionnaires réguliers. Pour cette raison, les historiens chinois considèrent la création du Grand Conseil comme l'apogée du régime centralisé et autocratique qui a prévalu en Chine pendant 2 000 ans[48].

47. ZHANG Deze, *Qingdai guojia giguan gailüe* (*Aperçu général des organismes d'État à l'époque des Qing*), Pékin, Zhonguo renmin chubanshe, 1981, p. 16-29 ; LI Pengnian, ZHU Xianhua *et al.*, *Qingdai zhongyang guojia jiguan gaishu* (*Traité sommaire sur les organismes centraux d'État à l'époque des Qing*), Ha'erbin, Heilongjiang renmin chubanshe, 1983, p. 59-69.

48. NAN Bingwen, « Qingdao zhuanzhi zhuyi zhongyang jiquan zhidu de fazhan jieduan he tedian » (« Les étapes de l'évolution et les caractéristiques du régime centralisé et absolutiste à l'époque des Qing »), *Nankai xuebao*, n° 3, 1984, p. 30-31 ; NAN Bingwen, *Ming Qing shi lice* (*Un point de vue sur l'histoire des Ming et des Qing*), Tianjin, Jiaoyu chubanshe, 1996, p. 360-369. Dans son ouvrage, Pierre-Étienne WILL constate aussi une tendance à la centralisation plus poussée sous les Qing par rapport aux Ming, WILL, *Bureaucratie et famine en Chine au 18e siècle*, Paris, Mouton/École des hautes études en sciences sociales, 1980, p. 79-80.

Les autres organes du gouvernement central, comme sous la dynastie Ming, sont constitués de six ministères, du Censorat et de la Cour suprême. Toutefois, pour tenir compte de la variété des ethnies dans l'empire et pour réduire l'intervention des eunuques dans les affaires politiques, la cour Qing institue plusieurs nouveaux organismes, dont le *Lifanyuan*, Direction des minorités nationales, et le *Neiwufu*, Maison impériale, qui administre les affaires de la famille impériale (assurées auparavant par les eunuques).

Comme sous les Ming, le système d'examens impériaux est le canal essentiel de recrutement des fonctionnaires. Cette voie officielle, appelée *zhengtu*, n'est pas la seule : l'empereur peut choisir directement ses fonctionnaires (*tejian*), ces derniers peuvent lui être recommandés (*jianju*) ou peuvent parfois acheter leur titre (*juanna*).

L'administration des gouvernements locaux est constituée de quatre échelons : la province (*sheng*), la région (*dao*), la préfecture (*fu*) et la sous-préfecture (*xian* ou *zhou*). Sous les Qing, le pays est divisé en dix-huit provinces : Zhili, Shandong, Henan, Sichuan, Zhejiang, Jiangxi, Anhui, Jiangsu, Hubei, Gansu, Fujian, Guangdong, Guangxi, Hunan, Shanxi, Shaanxi, Yunnan et Guizhou[49]. Chaque province possède un gouverneur (*xunfu*, appelé parfois « vice-roi » par les jésuites[50]). Deux ou trois ont généralement un gouverneur général (*zongdu*) ou vice-roi. Pour les régions frontalières très vastes, occupées par les minorités, l'autorité Qing applique un autre système administratif particulier qui correspond aux situations différentes de ces minorités.

49. Sous l'empereur Guangxu (1875-1908), à la fin des Qing, le gouvernement central institue les cinq autres provinces suivantes : Xinjiang, au nord-ouest ; Fengtian, Jilin et Heilongjiang, au nord-est et Taiwan, au sud-est. Le nombre total de provinces passe alors à 23.

50. Lettre du père Joachim BOUVET du 30 novembre 1699 dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 205.

Société hiérarchisée

À cette structure politique très centralisée correspond une société fortement hiérarchisée. La population chinoise, sous les Ming et les Qing, se stratifie en plusieurs catégories sociales distinctes : la maison impériale, les nobles, les mandarins-lettrés[51], les propriétaires fonciers moyens ou petits qui n'ont pas de titres de fonction, les grands marchands, les propriétaires de temples religieux (ces catégories constituent la couche dite supérieure de la société) ; puis les paysans propriétaires, les métayers, les petits marchands et artisans, les bonzes et les religieux taoïstes ordinaires, et enfin un certain nombre de domestiques[52]. La tension et l'affrontement entre ces deux catégories de population, surtout entre les gens riches et les gens pauvres, existent fréquemment durant toute l'histoire des deux dernières dynasties impériales ; c'est en effet un grand soulèvement paysan qui renverse la dynastie Ming[53].

PHILOSOPHIE ET RELIGIONS

En Chine, les missionnaires se heurtent à un ensemble de pratiques et de croyances qui, dans leur complexité et leurs interactions, défient la distinction habituelle que fait la pensée occidentale entre la sphère spirituelle et le monde temporel. Attachés au mono-

51. Cette catégorie comprend les anciens fonctionnaires, les fonctionnaires actuels et les étudiants du collège impérial à la capitale (*ziansheng*) et des écoles locales (*Shengyuan*), ainsi que les lauréats des examens. Ces étudiants parmi lesquels les lauréats *xiucai* (*Shengyuan*) et *juren* bénéficient de certains privilèges lors d'impôt et de procédures judiciaires sont les futurs fonctionnaires.

52. Les sociétés chinoises sont très variées selon les ethnies et les régions. Sous les dynasties Qing impériales, certaines minorités vivent encore dans un système de servage ou même dans une société préétatique. Nous étudions ici la population han.

53. NAN Bingwen, LI Xiaolin et LI Shengwen, *Mingshi yanjiu beilan* (*Panorama des recherches sur l'histoire des Ming*), Tianjin, Jiaoyu chubanshe, 1989, 1991, p. 167-168 ; LI Shengwen, « Zhang Xianzhong nongmin qiyi » (« Insurrection paysanne sous la direction de Zhang Xianzhong »), *Wenshi zazhi* (*Revue littéraire et historique*), n° 3, 1988. Concernant les rébellions des paysans et les sociétés secrètes à l'époque des Qing, voir par exemple David OWNBY, *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China. The Formation of a Tradition*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

théisme et à la transcendance, ces observateurs chrétiens comprennent mal les impératifs profonds de la culture chinoise, qui préfère absorber les oppositions dans la synthèse, insiste sur la continuité des êtres entre ici-bas et au-delà, confond délibérément politique et religieux dans la préservation de l'harmonie sociale. Plutôt que de rendre le terme *sanjiao* par « les trois religions », il convient de parler plutôt de trois grands enseignements qui se sont fait des emprunts plus ou moins évidents au cours des âges et qui, de surcroît, coexistent avec les multiples cultes populaires s'exprimant dans leurs rituels, leurs sacrifices et leurs panthéons[54]. Comme il est d'usage, nous allons néanmoins présenter ici chacune des trois grandes traditions : le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme qui vont défier les missionnaires en Chine.

Confucianisme

En tant que doctrine orthodoxe durant 2 000 ans dans l'histoire de la Chine, le confucianisme a profondément pénétré la civilisation chinoise. Il constitue l'aspect principal de la culture traditionnelle et a eu une influence remarquable sur la philosophie, la morale, le système politique et toute la société.

Le confucianisme a été fondé par Kong Qiu (551-479 av. J.-C.), appelé respectueusement par les Chinois *Kong fuzi*, Maître Kong (ce nom sera latinisé par les jésuites du XVII^e^ siècle et connu en Occident sous le nom de Confucius), grand penseur et éducateur à l'époque des Printemps et Automne. Comme cette époque et celle des Royaumes combattants représentent de grands changements sociaux et idéologiques, Confucius propose un modèle politique, social et moral pour régler les problèmes qui découlent de ces changements. Au cœur de sa pensée, la notion de *ren* (humanité,

54. Patricia Buckley EBREY et Peter N. GREGORY, *Religion and Society in T'ang and Sung China*, Honolulu, University of Hawai Press, 1993, ch. 1 ; Meir SHARA et Robert P. WELLER (dir.), *Unruly Gods : Divinity and Society in China*, Honolulu, University of Hawai Press, 1996 ; Jordan PAPER, *The Spirits are Drunk : Comparative Approaches to Chinese Religion*, Albany, State University of New York Press, 1995.

cordialité, bonté et amour : selon Confucius, le *ren* pourrait se résumer au principe suivant : « ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse[55] ») est la racine de toutes les vertus, telles que la piété filiale (*xiao*, le respect des enfants pour les parents), la fidélité et la soumission des sujets au souverain (*zhong*), le respect des petits frères pour les grands frères (*ti*), etc. Ces deux premières vertus (le *xiao* et le *zhong*) sont fondamentales dans la pensée chinoise et assurent la stabilité de l'ordre social. Confucius prône, pour l'atteinte du *ren*, toute une série de rituels (*li*) régissant les comportements par la vertu et la politesse, et non par la force. Selon lui, l'État est une famille élargie, et le souverain le père du peuple. Il doit veiller sur lui, faire preuve de bonté à son égard ; il doit aussi confier les postes élevés aux gens vertueux et compétents[56]. Les propos de Confucius, consignés par ses disciples après sa mort dans un livre intitulé *Lunyu* (*Entretiens*), ainsi que les « Six classiques » — le *Shi*, *Odes*, le *Shu*, *Histoire*, le *Li*, *Rites*, le *Yue*, *Musique*, le *Yi*, *Mutation*, ainsi que *Chunqiu*, *Printemps et Automne*, que Confucius aurait recueillis et édités, deviendront les classiques confucianistes, connus sous le nom des *Wujing*, les Cinq classiques (le *Yue* n'a jamais été retrouvé).

À l'époque des Printemps et Automne et des Royaumes combattants, le confucianisme n'est qu'une des « cent écoles qui rivalisent entre elles » (*baijia zhengming*). En effet, plusieurs autres doctrines coexistent en Chine : la philosophie taoïste, le moïsme, l'École des Noms, l'École du Yin-Yang ainsi que la doctrine des Légistes. C'est toutefois sous les Han de l'Ouest que l'empereur Wudi (140-87 av. J.-C.), à la demande du grand penseur Dong Zhongshu (env. 179-104 av. J.-C.), fait du confucianisme la doctrine d'État et interdit aux lettrés d'autres écoles de pensée l'accès

55. Confucius, *Lunyu* (*Entretiens*), « Yan Yuan », Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1997 (version française du *Lunyu* : voir, par exemple, Pierre RYCKMANS, *Les entretiens de Confucius*, Paris, Gallimard, 1987) ; FONG Yeou-Lan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Paris, Le Mail, 1985, p. 60-61 ; HOU Wailu, *Zhongguo sixiang shigang* (*Précis d'histoire des pensées chinoises*), Pékin, Zhongguo qingnian chubanshe, 1980, p. 43-44 ; René ÉTIEMBLE, *Confucius*, Paris, Gallimard, 1966, p. 109-111.

56. WING-Tsit Chan, « La voie de la sagesse », dans TOYNBEE, *La Chine d'hier [...]*, 1981, p. 129.

aux services civils. Dès lors, le confucianisme occupe la place prédominante et devient la doctrine officielle. Pendant les dynasties des deux Song (960-1279) et des Ming (1368-1644), sous l'influence des religions bouddhiste et taoïste, se forme le *Song Ming lixue*, appelé par Michel Ruggieri et Matteo Ricci[57], les deux premiers jésuites entrés en Chine à la fin du XVI[e] siècle, « néo-confucianisme ». On divise cette doctrine[58] en deux écoles différentes : *Lixue*, École du principe d'ordre ou rationalisme, et *Xinxue*, École de l'esprit ou idéalisme. Selon la première, le *li*, principe de l'ordre, serait la source de l'univers[59], tandis que pour la deuxième, « l'esprit est le *li* »[60] et « l'univers est mon esprit et mon esprit est l'univers »[61]. À l'origine de la première école se trouve le remarquable Zhu Xi (1130-1200) : le *Lixue* deviendra, après sa mort, la doctrine confucianiste orthodoxe qui dominera la Chine pendant environ cinq cents ans. Les « Quatre livres » confucianistes[62] commentés par lui constitueront la norme des examens impériaux. La deuxième école, le *Xinxue*, dont les principaux représentants sont Lu Jiuyuan (1139-1193) et Wang Shouren (1472-1529), se répandra surtout chez les intellectuels à la fin de la dynastie Ming et aura même tendance à remplacer le *Lixue* de Zhu Xi.

57. Knud LUNDBAEK, « Notes sur l'image du néo-confucianisme dans la littérature européenne du XVII[e] à la fin du XIX[e] siècle », dans C.E.R.I.C., *Actes du III[e] Colloque [...]*, 1983, p. 133-134.
58. Concernant le néo-confucianisme, voir Jacques GERNET, « À propos des influences de la tradition confucéenne sur la société chinoise », dans Yuzô MIZOGUCHI et Léon VANDERMEESCH (dir.), *Confucianisme et sociétés asiatiques*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 32-36.
59. ZHU Xi, *Zhuzi yulei* (*Recueil raisonné des propos de Maître Zhu*), compilé en 1270, Pékin, Zhonghua shuju, 1986, vol. 94 ; Jacques GERNET, « Philosophie chinoise et christianisme de la fin du XVI[e] au milieu du XVII[e] siècle », dans C.E.R.I.C., *Actes du Colloque [...]*, 1976, p. 16.
60. LU Jiuyuan (Xiangshan), *Xiangshan xiansheng quanji* (*Œuvres complètes du Maître Xiangshan*), 1561, vol. 11, « Yu Li Zai » (« Lettre à Li Zai »), 2 ; Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 483.
61. *Ibid.*, vol. 22, « Zashuo » (« Variété »).
62. Les « Quatre livres » : *Lunyu* (*Entretiens* de Confucius), *Mengzi* (*Mencius*), *Daxue* (*Grande Étude*) et *Zhongyong* (*Invariable Milieu*).

Trouvant son origine dans les provinces instruites du centre-est de la Chine, une réinterprétation du confucianisme voit le jour à la fin des Ming. Inquiétée par les troubles internes et les mouvements populaires, l'élite lettrée va maintenant insister particulièrement sur le respect des rituels, l'attachement aux lignages et le rôle primordial de l'État dans le patronage de la culture officielle. C'est ce ritualisme confucéen que la dynastie des Qing va endosser pour resserrer les liens entre les lettrés attachés à l'ordre et à la stabilité, et les besoins de la bureaucratie aux quatre coins de l'empire. La primauté de l'apprentissage des grands classiques va donc alimenter l'idéologie foncièrement conservatrice du régime et de ses piliers jusqu'à la fin du XIX[e] siècle[63].

Sous les Qing, les souverains mandchous d'origine minoritaire sont très favorables aux sages des nations Han, soit qu'ils vouent une véritable admiration à la culture Han, soit qu'ils désirent atténuer les conflits entre les deux ethnies. Ils honorent Confucius de plusieurs titres. Shunzhi, premier empereur de l'empire, lui donne le titre de *Dacheng zhisheng wenxuan xianshi*, Ancien maître suprêmement sacré[64] ; Kangxi, son fils, l'appelle *Wanshi shibiao*, Modèle de dix mille siècles. Kangxi vient encore en personne à Qufu où Confucius est né, pour lui rendre hommage. Il va jusqu'à faire la grande cérémonie des « trois génuflexions et neuf prosternations avec le front touchant la terre » (Qianlong, son petit-fils, viendra neuf fois à Qufu)[65] ; Yongzheng, ne pouvant renchérir sur les nombreux titres honorifiques conférés à Confucius par ses prédécesseurs[66], décide d'attribuer à ses ancêtres sur cinq générations

63. Kai-wing CHOW, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, Classics, and Lineage Discourse*, Stanford, Stanford University Press, 1994.
64. *Qingcao wenxian tongkao* (*Examen général des documents de la dynastie Qing*), rédigé vers 1787, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1935 ; Hangzhou, Zhejian chubanshe, 1988, vol. 73, « Xuexiao » (« Écoles »), 11.
65. *Ibid.*, 11.
66. Toshihiko YAZAWA, « L'évolution du *Shidian*, le "culte" de Confucius », dans MIZOGUCHI et VANDERMEERSCH, *Confucianisme [...]*, 1991, p. 40-43.

celui de « roi ». Comme sous la dynastie précédente, le *Lixue* de Zhu Xi reste l'école confucianiste orthodoxe.

Synthèse du confucianisme, du bouddhisme et du taoïsme (taoïsme philosophique et religieux), le néo-confucianisme suscite la critique de plusieurs penseurs confucianistes. Par exemple, Pan Pingge accuse Zhu Xi d'être un moine taoïste et Lu Jiuyuan d'être un moine bouddhiste[67]. De son côté, Fu Shan (1607-1684), un penseur connu de l'époque, s'attaque aux néo-confucianistes et à leurs interprétations des livres classiques[68]. C'est dans ce contexte qu'au début de la dynastie Qing apparaît le courant du *Jingshi zhiyong*, qui veut « ordonner le monde et en tirer des applications pratiques ». Plusieurs penseurs importants, tels que Gu Yanwu (1613-1682), Zhu Zhiyu (1600-1682), Fu Shan et Li Yong (1627-1705), préconisent l'étude de la réalité (géographie, agriculture et coutumes) par opposition aux vaines discussions des néo-confucianistes qui ont perdu tout contact avec le réel[69]. Au début du XVIII^e siècle, ce courant philosophique se transforme en un mouvement appelé *Hanxue*, École des Han, qui s'oppose au *Songxue*, École des Song (néo-confucianisme). Selon l'opinion courante, l'interprétation des classiques confucianistes par les lettrés de la dynastie Han, plus proche de l'époque où Confucius a vécu et se situant avant l'introduction du bouddhisme, se serait rapprochée davantage de la pensée authentique de Confucius. C'est pourquoi ce mouvement est connu aussi sous le nom de *Fuhan*, « retour aux commentaires faits à l'époque des Han[70] ».

Dans ce contexte idéologique particulier, les jésuites font rapidement un choix stratégique entre les courants du confucianisme et du néo-confucianisme. Ils saisissent la position privilégiée de

67. LI Gong, *Shugu houji* (*Recueil postérieur du Val de l'Indulgence*), 1726, réédité dans *Congshu jicheng chubian* (*Collections réunies, première série*), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1935-1937, vol. 6, « Wan Jiye xiaozhuan » (« Brève biographie de Wan Jiye »).
68. FU Shan, *Shuanghong kan ji* (*Recueil de la niche rouge du frimas*), Taiyuan, Shanxi renmin chubanshe, 1985, vol. 40, « Zaji » (« Variété »), 5 ; vol. 36, « Zaji », 1.
69. GERNET, « Philosophie chinoise [...] », 1976, p. 17.
70. FONG Yeou-Lan, *Précis d'histoire [...]*, 1985, p. 327.

Confucius dans tout l'empire et les dangers qu'ils rencontreraient s'ils venaient à la mettre en question. Aussi font-ils l'éloge de Confucius et, en même temps, adhèrent-ils au courant dénonçant le néo-confucianisme. Selon eux, Confucius aurait réglementé l'ancienne religion chinoise, monothéiste, qui suivait la Loi de la Nature ou frôlait la Révélation[71] ; en revanche, le néo-confucianisme, sous l'influence du bouddhisme, se serait éloigné du confucianisme authentique[72]. C'est dans ce contexte que les figuristes français chercheront des traces du christianisme dans les anciens classiques chinois.

Le confucianisme constitue la doctrine officielle sous les dynastie Ming et Qing. Toutefois, plusieurs autres philosophies traditionnelles coexistent dans les milieux intellectuels. Nous avons constaté que, du vivant de Confucius (époque des Printemps et Automne et des Royaumes combattants), d'autres doctrines rivalisaient déjà les unes avec les autres. Le taoïsme, fondé par Laozi[73] (env. 580-509 av. J.-C.), prêchait que le *dao* (la voie) est l'origine ou la source de l'univers : « Le *dao* engendre le Un, le Un engendre le Deux, le Deux engendre le Trois et le Trois engendre tous les êtres[74]. » Le *dao* étant innommable, il s'ensuivait que le *you* (être,

71. DUTEIL, *Le mandat du Ciel [...]*, 1994, p. 41 ; GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 41.

72. ZHU Youwen, « Ming Qing zhiji yesuhuishi dui lixue de pingpan » (« La critique du néo-confucianisme par les jésuites à la fin des Ming et au début des Qing »), *Shijie zongjiao yanjiu* (*Recherches sur les religions du monde*), 1998, n° 4, p. 77-84 ; LI Tiangang, *Zhongguo liyi* [...], 1998, p. 22-23 ; DUTEIL, *Le mandat du Ciel [...]*, 1994, p. 141.

73. Les nom et prénom de Laozi sont LI Er ; il est aussi connu sous le nom de Lao Dan. Le mot « zi » est un suffixe de politesse ajouté à la plupart des noms des philosophes à cette époque. Il signifie « Maître ». Par exemple, Kongzi (ou Kongfuzi) et Xunzi, soit Maître KONG (Confucius) et Maître XUN.

74. Laozi, *Daode jing* (*Classique de la voie et de la vertu*), Taibei, Shijie shuju, 1966, ch. 42 ; Isabelle ROBINET, *Lao zi et le Tao*, Paris, Bayard, 1996, p. 66-74.

existant) venait du *wu* (non-être ou vide)[75]. La doctrine du Yin-Yang expliquait les modifications du milieu naturel et de la société par l'interaction de deux vertus fondamentales à la fois opposées et complémentaires : le *yin* et le *yang*, puissances mâle et femelle[76]. Quant au matérialisme, dont les principaux représentants sont Xunzi (Xun Kuang, 298-238 av. J.-C. ; il était aussi confucianiste) et Wang Chong (27-97), sous les Han de l'Est, il considérait le ciel comme un phénomène naturel et le *yuanqi*, énergie ou souffle primordial, comme le fondement matériel original des êtres et des choses[77]. Ces diverses doctrines perdurent dans les mentalités chinoises de l'époque des Ming et des Qing.

Ainsi, lorsque les missionnaires prêcheront aux Chinois que c'est leur Dieu qui a créé tout l'univers (le Ciel, la Terre et l'Homme) ils se heurteront à de nombreuses critiques de la part des lettrés armés des notions philosophiques traditionnelles, qu'elles soient confucianistes ou non. C'est pourquoi les jésuites français pratiqueront une stratégie d'adaptation pour essayer de concilier la pensée chrétienne avec le noyau du système idéologique chinois : le confucianisme.

Taoïsme

Le taoïsme est déjà devenue une religion populaire au moment où les missionnaires s'installent en Chine. Même s'il est d'origine tout à fait chinoise, il partage avec le christianisme une conception de la trinité, constituée des « Trois-Purs » (*Sanqing*) : *Yuanshi Tianzun*, Vénérable Céleste de l'Origine Première, *Lingbao Tianzun*, Vénérable Céleste de l'Esprit et du Trésor, et *Daode Tianzun*, Vénérable

75. Laozi dit : « Toute chose dans le monde vient à l'être à partir de l'être (you) ; et l'être vient à l'être à partir du non-être (wu) », *ibid.*, ch. 40.
76. Marcel GRANET, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 101-126.
77. HOU Wailu, *Précis d'histoire [...]*, 1980, p. 115-117, 164-165.

Céleste de la Voie et de la Vertu[78]. Les missionnaires catholiques remarquent rapidement cette analogie avec leur Trinité. Ainsi, selon le père Ricci, « Outre ce Dieu du Ciel, ils en forgent trois autres, desquels ils font l'un, savoir Lauzu [Laozi] même, chef de secte ; et ainsi ces deux sectes [taoïsme et bouddhisme] se forment chacune à leur mode un ternaire de dieux [...][79]. » De même, le jésuite français Le Comte (1655-1728) établit une analogie très claire entre les deux doctrines : « Il [Laozi] répétait assez souvent cette sentence, qui était, disait-il, le fondement de la véritable sagesse : la raison éternelle [*dao*] a produit Un ; Un a produit Deux ; Deux ont produit Trois, et Trois ont produit toutes choses ; ce qui semblait marquer en lui quelque connaissance de la Trinité[80]. » Aujourd'hui, certains chercheurs, tels que Qin Jiayi, partagent cette conception d'une certaine parenté entre les deux religions[81]. Toutefois, contrairement à la Trinité chrétienne, les Trois-Purs taoïstes ne sont pas les créateurs de l'Univers : ils représentent, chacun de son côté, une partie du *dao* ineffable. Influencé par d'autres conceptions philosophiques traditionnelles, le taoïsme met aussi l'accent sur le rôle du *qi*, énergie-matière, et de l'interaction entre le *yin* et le *yang*. Selon cette doctrine, le *qi* aurait été, à l'origine, confondu dans le chaos du commencement du monde, puis se serait séparé en neuf *qi* distincts. Les dieux et l'univers auraient émergé presque en même temps du chaos, sans que les dieux n'aient rien eu à faire dans la création[82]. À l'exemple de l'appareil bureaucratique hiérarchisé de la terre, le taoïsme crée, au-dessous des Trois-Purs, un monde divin hiérarchisé qui comprend de très nombreux *shen*, esprits, et *xian*, êtres immortels, dont font partie des personnages héroïques et des forces naturelles. C'est à eux que les taoïstes ont recours.

78. Les noms des Trois-Purs varient selon l'évolution du taoïsme. Par exemple, ils s'appellent aussi *Yuqing yuanshi Tianzun*, *Shangqing lingbao Daozun* et *Taiqing taishang Laozun* (ce dernier est Laozi). Voir à ce sujet QIN Jiayi et Hans KÜNG, *Christianity and Chinese Religions*, 1990, p. 134-135 ; Henri MASPERO, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1981, p. 101.
79. RICCI et TRIGAULT, *Histoire de l'expédition [...]*, 1978, p. 170-171.
80. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 366.
81. QIN Jiayi et Hans KÜNG, *Christianity and Chinese Religions*, 1990, p. 135.
82. MASPERO, *Le taoïsme [...]*, 1981, p. 307.

Tout comme le christianisme, le taoïsme est une religion de salut. Il conduit ses adeptes à dépasser la courte vie humaine pour chercher une vie éternelle. Il relie aussi les maladies au péché et demande à leurs croyants de se confesser auprès des ministres *daoshi*, représentants du *dao* dans le monde, pour se faire pardonner des dieux et obtenir la guérison des maladies.

Cependant, à l'encontre des chrétiens, les taoïstes croient en l'immortalité non seulement de l'âme, mais aussi du corps. Ils préconisent deux méthodes pour y parvenir. La première, *waidan* ou alchimie externe, transforme le *dan* (cinabre ou sulfure de mercure) en or par le feu ; comme l'or est immuable et éternel, l'absorption d'une potion contenant de l'or assurerait le prolongement de la vie. Le père Ricci observe que, dans la capitale où il demeure, plusieurs mandarins, eunuques et « autres principaux » sont « bien malades de cette folie[83] ». La deuxième méthode, *neidan* ou alchimie interne, a recours à des exercices de respiration et de méditation pour raffiner sa propre essence et rechercher la santé du corps[84]. Tous ces efforts taoïstes pour trouver l'immortalité ont véritablement contribué de façon importante à l'évolution des sciences traditionnelles chinoises, telles que la médecine, la pharmacologie et la chimie.

Les *daoshi* sont le clergé du taoïsme. Leur apparence est différente des bonzes ou des missionnaires catholiques. Le père Ricci donne une description précise de ces religieux à la fin de la dynastie Ming : « Ils ne rasent pas leurs cheveux, ainsi les laissent croître comme les laïcs, n'étant en rien différents qu'en ce que sur le nœud, avec lequel ils ramassent leur perruque sur le sommet de la tête, ils portent un bonnet de bois[85]. » Ils célèbrent les cérémonies taoïstes, telles que le brûlage de l'encens et des charmes ou les sacrifices offerts pour le vin, les viandes ou pour un peu de riz. C'est grâce à ces rites qu'ils entrent en communication avec

83. RICCI et TRIGAULT, *Histoire de l'expédition [...]*, 1978. p. 159.
84. WING-Tsit Chan, « La voie de la sagesse », 1981, p. 148-149 ; QIN Jiayi et Hans KÜNG, *Christianity and Chinese Religions*, 1990, p. 126-131 ; LU Guolong, *Daojiao zhexue* (*La philosophie taoïste*), Pékin, Huaxia chubanshe, 1998, p. 435-439.
85. RICCI et TRIGAULT, *Histoire de l'expédition [...]*, 1978, p. 170.

leurs dieux pour chasser les démons et protéger les vivants[86]. Comme ces fonctions sont semblables à celles des missionnaires, il arrive souvent que les Chinois confondent ces deux religions, surtout au début de l'arrivée des prêtres occidentaux[87].

Très répandu parmi le peuple, le taoïsme n'est pas si bien accueilli par les lettrés de l'époque. Contrairement à ce qui se passe en Europe, le statut des religieux n'est pas particulièrement respecté dans le monde confucianiste : ce sont les lettrés qui ont le plus de prestige. Ces gens très cultivés considèrent souvent la recherche taoïste de l'immortalité et la chasse des démons comme des choses extravagantes[88]. Profitant de la position désavantageuse du taoïsme par rapport au confucianisme, les missionnaires déclenchent avec hardiesse une offensive contre cette religion identifiée au patrimoine chinois[89].

Bouddhisme

Le bouddhisme est une religion d'origine indienne. Après son introduction en Chine vers le I^er^ siècle, il réussit à prendre racine, silencieusement mais profondément, et devient complètement chinois. L'implantation du bouddhisme en Chine peut être considérée comme un exemple de la propagation libre d'une religion étrangère dans un autre milieu culturel, sans force ni contrainte extérieure, sans intervention de la secte d'origine dans la diffusion

86. GE Zhaoguang, *Daojiao yu Zhongguo wenhua* (*Le taoïsme et la culture chinoise*), Shanghai, Renmin chubanshe, 1996, p. 78-106.
87. Jacques GERNET, « Politique et religion lors des premiers contacts entre Chinois et missionnaires jésuites », dans GERNET, *L'intelligence de la Chine [...]*, 1994, p. 219 ; DUTEIL, *Le mandat du Ciel [...]*, 1994, p. 146.
88. NAN Bingwen et TANG Gang, *Mingshi* (*Histoire des Ming*), Shanghai, Renmin chubanshe, 1991, vol. 2, p. 1443-1444. Concernant le déclin du taoïsme à l'époque des Ming et des Qing, voir JIANG Sheng et GUO Wu, *Ming Qing daojiao lunli jiqi lishi liubian* (*La morale taoïste et son évolution historique à l'époque des Ming et des Qing*), Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, 1999, p. 156-161.
89. YANG Guangxian, « Pixie lun » (« Essai sur la réfutation des doctrines vicieuses »), voir son *Budeyi*, 1965, p. 1129.

de la doctrine[90]. Les Chinois ont modifié plusieurs règles ou principes bouddhistes indiens pour les accorder avec leur environnement culturel local, en particulier avec la doctrine confucianiste. Par exemple, ils ont transformé *Avalokiteçvara*, divinité à l'origine masculine, en une divinité féminine[91]. Elle devient une donneuse d'enfants qu'implorent les femmes désireuses d'une abondante progéniture. Cette transformation combine la théorie bouddhiste indienne et la vertu confucianiste du *xiao* (piété filiale) selon laquelle « il existe trois cas dans lesquels l'on pèche contre la piété filiale ; le plus grave est de ne pas avoir de postérité[92] ». Par ailleurs, les Chinois fondent plusieurs écoles bouddhistes qui n'ont pas existé en Inde[93]. Les plus répandues sont le *Jingtuzong*, École de la Terre Pure, et le *Chanzong* (ce dernier est connu en Occident sous le nom japonais de *Zen*[94]), École de méditation. Par rapport aux pratiques complexes du bouddhisme original, l'École *Jingtu* préconise un moyen simple : pour accéder au paradis de la Terre Pure, il suffit de prononcer le nom chinois de la divinité indienne d'Amitabha, Bouddha de la Lumière infinie : « *E-mi-tuo-fo*[95] ». Quant à l'École *Chan* qui a pour représentant Hui Neng (638-713),

90. Roger BASTIDE propose trois classifications des contacts culturels : contacts libres qui s'effectuent sans aucune contrainte extérieure, contacts qui se font sous la contrainte d'une force extérieure et contacts planifiés qui, selon le résumé d'André COUTURE, « sont gérés par des interlocuteurs qui ont ensemble pris conscience d'une situation nouvelle ». COUTURE reprend cette idée, l'utilisant pour analyser les contacts entre les traditions religieuses (Roger BASTIDE, *L'anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971, p. 49, 62 ; COUTURE, « La tradition et la rencontre de l'autre », *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, vol. 2, p. 1376-1379). Selon nous, l'expansion du bouddhisme en Chine fait partie des contacts libres d'une tradition avec une autre. Voir aussi ZÜRCHER, *Bouddhisme, christianisme [...]*, 1990, p. 13-17.

91. Rolf A. STEIN, « *Avalokitesvara/Kouan-yin*, un exemple de transformation d'un dieu en déesse », dans les *Cahiers d'Extrême-Asie*, n° 2, Kyoto, 1986, p. 17.

92. Arthur H. SMITH, *Mœurs curieuses des Chinois*, Paris, Payot, 1935, p. 165.

93. QIN Jiayi et Hans KÜNG, *Christianity and Chinese Religions*, 1990, p. 187.

94. Concernant les recherches sur le « Zen », voir par exemple John WU, *L'âge d'or du Zen*, Paris, Marchal, 1980 ; Mryse SHIBATA et Masumi SHIBATA, *Les maîtres du Tch'an (Zen) en Chine*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985.

95. WEI Chengsi, « Zhongguo fujiao wenhua lungang » (« Traité sur la culture bouddhiste en Chine »), *Shanghai shehui kexueyuan xueshu jikan* (*Revue académique trimestrielle de l'Académie des sciences sociales de Shanghai*), 1990, n° 3, p. 127.

influencée par le taoïsme et le confucianisme, elle soutient l'importance extrême de l'illumination, ou éveil subit, de la personne elle-même. Selon elle, tous les moyens extérieurs (études du canon ou pratique du jeûne) sont vains pour obtenir l'illumination. Il suffit de prendre conscience de sa propre nature pour devenir soi-même Bouddha (qui signifie l'« Illuminé »)[96]. La formation de cette école sous les Tang (618-907) marque l'avènement de la sinisation du bouddhisme indien. Elle constituera le mouvement religieux le plus durable et le plus influent dans toute l'histoire bouddhiste de la Chine, en raison de son adaptation au milieu culturel local.

La doctrine bouddhiste peut se résumer en « Quatre Nobles Vérités » (*cattari ariyasaccani*), « Douze causes directes et indirectes » (*Shi er yinyuan*) et un « Octuple Noble Chemin » (*ariya-atthangika-magga*). La première vérité est la Douleur. Selon le bouddhisme, toute existence est douleur : la naissance, la décrépitude, la mort, et même ce qui nous est agréable nous amène à la douleur. La deuxième vérité est l'Origine de la douleur, soit le Désir égoïste et l'Ignorance. La troisième vérité est l'Extinction de la douleur ; selon cette vérité, la douleur peut être supprimée par l'extinction de la cause, et ceci permet d'atteindre le *nirvâna*, la Vérité Ultime. La dernière vérité vise les Chemins par lesquels on se libère de la douleur et on atteint le *nirvâna*[97]. Les « Douze causes » sont la continuité des deux premières vérités. D'après le bouddhisme, toute chose est impermanente, transitoire et fugitive, et même le Moi n'a pas d'existence réelle. Il y a seulement une série d'états successifs se produisant et se détruisant à chaque instant. Tout, dans le monde physique, se produit en accord avec la

96. Une formule du Chan manifeste bien cette orientation : « Transmission particulière en dehors des Écritures. Pas de "mise en avant" de mots et de lettres. Montrer directement l'esprit de l'homme. Voir la nature de soi et atteindre l'état de Bouddha » (John WU, *L'âge d'or du Zen*, 1980, p. 53). CAO Qi et PENG Yao, *Shijie san da zongjiao zai Zhongguo* (*Les trois grandes religions mondiales en Chine*), Pékin, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1991, p. 37-39, 50.

97. Vénérable Mahathera NYANATILOKA, « L'essence de l'enseignement du Bouddha » ; Vénérable Walpola RAHULA, « L'enseignement fondamental du bouddhisme », dans René de BERVAL (dir.), *Présence du bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987, p. 95-100, 109-118.

loi de la Cause et de l'Effet ; tous les êtres, les dieux, les hommes et toutes les créatures sont le résultat de leurs actions durant leurs existences antérieures. Les hommes, par exemple, se réincarnent dans un autre corps après leur mort : celui d'un Dieu, d'un autre être humain, d'un animal ou d'un démon, selon ce qu'ils auront accompli durant leurs existences précédentes[98]. Cette doctrine du cycle des renaissances deviendra très populaire en Chine sous le nom de *lunhui* après l'introduction du bouddhisme.

L'« Octuple Noble Chemin » est le développement de la quatrième vérité et indique huit moyens qui permettent d'échapper à la roue des renaissances infinies et de parvenir au *nirvâna* — Compréhension juste, Pensée juste, Parole juste, Action juste, Moyens d'existence justes, Effort juste, Attention juste ainsi que Concentration juste[99]. Après la mort du fondateur Gautama Siddhârta (563 ou 565-486 av. J.-C.), Bouddha de notre ère, le bouddhisme se scinde, vers 200 avant J.-C., en deux sectes : *Mahâyâna* ou « Grand Véhicule » et *Hînayâna*, ou « Petit Véhicule ». C'est surtout le Grand Véhicule qui se répand en Chine, tandis que le Petit Véhicule gagne l'Asie du Sud-Est.

Au moment où les missionnaires pénètrent en Chine, de la fin du XVI^e^ siècle au début du XVIII^e^, le bouddhisme, déjà solidement enraciné, devient une religion puissante en raison de ses canons et de ses rites aussi bien que de sa riche théorie sur l'univers et la vie actuelle et future. Les écoles *Jingtu* (Terre Pure) et *Chan* (Méditation) sont très répandues dans la population[100]. Les missionnaires remarquent les pratiques du *Jingtu :* « Les Bonzes prétendent [que *Fo*, bouddha] parvint à une telle sainteté et acquit tant de mérites, qu'il suffit maintenant de l'invoquer pour obtenir le pardon de tous les crimes. C'est ce qui fait que l'on entend continuellement les Chinois de la secte prononcer ces deux noms :

98. FANG Litian, *Fojiao zhexue* (*La philosophie bouddhiste*), Pékin, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1997, p. 200-210 ; CAO Qi et PENG Yao, *Shijie [...]*, 1991, p. 3-4.
99. NYANATILOKA, « L'essence [...] », 1987, p. 98 ; RAHULA, « L'enseignement [...] », 1987, p. 118.
100. Parmi les minorités tibétaines et mongoles, le bouddhisme se présente sous la forme du lamaïsme, qui est une branche du bouddhisme.

O mi to, Fo[101] !» On rencontre presque partout les temples bouddhistes. Les moines, connus sous le nom très populaire de *heshang*, bonzes, ont une apparence bien différente des laïcs : selon le père Ricci, « ils rasent toujours leur cheveux et leur barbe[102] », et portent des habits particuliers qui ressemblent à ceux des missionnaires catholiques[103]. De nombreux lettrés aiment les fréquenter et étudier leur doctrine, surtout celle de la secte *Chan*. Parmi eux, Li Zhi (1527-1602), penseur célèbre qui joue un rôle significatif dans les milieux philosophiques de son époque, adhère fortement à leur doctrine et finit par se faire moine[104]. Wang Shouren, un des deux représentants principaux du néo-confucianisme *Xingxue*, est également profondément influencé par le *Chan*. Toutefois, tout comme les religieux taoïstes, les prêtres bouddhistes n'ont pas une position sociale aussi respectée que les lettrés, même si certains moines sont influents parmi les intellectuels. Par ailleurs, les missionnaires tendent à diminuer sans cesse, dans leurs écrits, le rôle des bonzes dans les communautés[105] : ils paieront cher leurs attaques contre le bouddhisme[106].

En Chine, les jésuites constatent plusieurs ressemblances entre le bouddhisme et leur christianisme : paradis et enfer, pénitence, célibat, aumône, chants religieux, etc.[107]. Le père Ricci porte

101. DU HALDE, *Description géographique [...]*, 1734, vol. 3, p. 20.
102. RICCI et TRIGAULT, *Histoire de l'expédition [...]*, 1978, p. 168.
103. *Ibid.*, p. 167. Le père Joseph Henry-Marie de PRÉMARE remarque aussi ces ressemblances entre les robes des bonzes et celles de quelques religieux européens, ainsi que des analogies entre les pagodes et les couvents occidentaux (voir sa lettre du 17 février 1699 dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 63). Voir aussi la lettre du père Giovanni LAUREATI du 26 juillet 1714, dans VISSIÈRE, *op. cit.*, 1979, p. 211.
104. Jean-François BILLETER, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602)*, Genève, Librairie Droz, 1979, p. 201-214.
105. Lettre de PRÉMARE du 17 février 1699 dans VISSIÈRE, *op. cit.*, 1979, p. 63-64 ; lettre du père LAUREATI du 26 juillet 1714, dans VISSIÈRE, *op. cit.*, 1979, p. 210-211.
106. Par exemple, à la fin de la dynastie Ming, plusieurs bonzes se joignent à des lettrés pour riposter à l'attaque des missionnaires.
107. Le père RICCI mentionne plusieurs ressemblances entre les deux religions dans ses mémoires ; voir GERNET, *L'intelligence de la Chine [...]*, 1994, p. 216-217 ; Odon VALLET, *Jésus et Bouddha : destins croisés du christianisme et du bouddhisme*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 57-59.

même l'habit du bonze au début de son séjour pour faciliter son intégration dans la société locale. En même temps, les missionnaires comprennent rapidement les différences fondamentales entre les deux religions. Le christianisme préconise que tout — le Ciel, la Terre et l'Homme — est créé par Dieu, alors que le bouddhisme explique l'origine de l'univers par la notion de *wu* (non-être, vide)[108] : même le Bouddha ne serait ni créateur ni divinité, mais un précurseur qui a obtenu l'Illumination, ou l'Éveil, qui a trouvé la voie de la délivrance. Il se réclame donc non pas d'un pouvoir surnaturel, mais de l'expérience[109]. Si le christianisme soutient que les chrétiens monteront au Ciel après leur mort et que les païens iront en enfer, le bouddhisme propage l'idée que le destin des hommes dépend de leurs actions précédentes (notions de Cause et d'Effet). Selon la doctrine chrétienne, le salut des âmes dépend de la grâce de Jésus-Christ : il faut croire en lui à travers la parole de Dieu inscrite dans la *Sainte Bible ;* l'École *Chan* déclare, au contraire, que l'expérience du salut se fait « directement vers l'âme de l'homme », sans « aucune dépendance à l'égard des mots et des lettres »[110]. Selon elle, la nature du Bouddha est en chacun de nous de manière telle que la méditation peut nous permettre de devenir nous-même bouddha. Selon cette doctrine, les autres moyens extérieurs, tels que l'étude du canon bouddhiste, sont inutiles. Ces différences rendent inévitables les conflits entre les partisans des deux religions.

108. LE COMTE explique cette cosmologie bouddhiste comme suit : « C'est de ce néant, dit-il [Gaudama Siddhârta, fondateur], que tout est sorti ; et c'est dans le néant que tout doit retomber », LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 369.

109. ZHEN Chan, « Fujiao yu wenhua » (« Le bouddhisme et la culture »), dans GENG Longming et JIANG Wenqi (dir.), *Zhongguo wenhua yu Shijie* (*La culture chinoise et le monde*), Shanghai, waiyu jiayu chubanshe, 1993, vol. 1, p. 311-314 ; VALLET, *Jésus et Bouddha [...]*, 1996, p. 54.

110. VALLET, *op. cit.*, 1996, p. 59.

« Les trois doctrines en harmonie »

Le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme sont les trois grandes branches bien distinctes du système idéologique chinois : le premier touche la politique, la société et la moralité, autrement dit, il s'applique à la vie actuelle, tandis que les deux autres portent principalement sur un monde spirituel. L'influence de ces trois doctrines est aussi inégale : la première occupe toujours la première place, alors que les deux autres demeurent secondaires. Toutefois, ces différences ne signifient point que ces trois théories soient complètement séparées et incompatibles. Dans leur histoire, les Chinois semblent plus tolérants que les Européens pour les diverses doctrines religieuses. Ils recherchent une harmonie générale: harmonie entre l'homme et la nature, entre l'individu et la société, ainsi qu'entre les diverses doctrines. Selon eux, toutes les doctrines, malgré leurs contenus divers et leurs formes distinctes, sont bonnes et complémentaires en termes de moralité, de croyances ou de politique. Ainsi l'empereur mongol Kubilay déclare-t-il à Marco Polo : « Des gens vénèrent Jésus-Christ ou Bouddha, tandis que d'autres adorent Muhammad. Je ne sais pas lequel est le plus grand parmi eux, je les adore tous, et les prie de me protéger tous[111]. » Li Zhi, un des plus célèbres penseurs du XVI[e] siècle, partage aussi cette conception pluraliste : « Le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme, précise-t-il, sont une seule et même chose : ils ont leur commune origine dans le désir de trouver la voie[112]. » Ainsi, dans l'histoire de la Chine et surtout à l'époque des Ming et des Qing, apparaît un courant de pensée particulier : *sanjiao heyi*, « les trois doctrines sont en harmonie » ou « les trois systèmes idéologiques sont un ». On finit par accepter que « Confucius, Laozi et Bouddha sont tous des sages suprêmes[113] ». Contrairement aux Européens catholiques et protestants qui

111. Marco POLO, *Livre de Marco Polo*, traduit en chinois sous le titre *Make Boluo Youji*, Fuzhou, Fujian kexue jishu chubanshe, 1981, p. 87.
112. LI Zhi, *Chutanji* (*Premier recueil du bord du lac*), Pékin, Zhonghua shuju, 1974, 11, p. 143-144.
113. ZONG Mi, *Yuanren lun* (*De l'homme original*), voir WEI Chengsi, « Zhongguo [...] », 1990, p. 122-123.

entrent souvent en conflit, voire en guerre, les Chinois fréquentent trois temples : celui de Confucius, celui du taoïsme et celui du bouddhisme[114]. Les adeptes de ces différentes doctrines vivent généralement en paix et n'hésitent pas à emprunter des termes et des notions aux autres doctrines pour développer la leur[115]. Si des débats opposent parfois lettrés confucianistes et religieux ou moines taoïstes et moines bouddhistes, jamais ces débats ne dégénèrent en guerres. Par ailleurs, les trois systèmes idéologiques partagent plusieurs conceptions cosmologiques et philosophiques. Par exemple, les lettrés confucéens soutiennent que l'homme possède le principe du Ciel (*tianli*) qui s'unit avec l'ensemble de l'univers. Selon l'un de leurs dogmes les plus connus, le Ciel, la Terre et les dix mille êtres ne font qu'une seule substance (*tiandi wanwu yiti*)[116]. Comme chaque personne possède le principe du Ciel, tous peuvent devenir Yao et Shun, deux anciens saints légendaires célèbres. Ces lettrés nient donc l'existence d'un Dieu qui serait au-dessus et hors de l'homme et de l'univers. Les adeptes de Laozi, de leur côté, démontrent l'unique substance de l'univers par leur propre doctrine. Selon eux, tous les êtres et toutes les choses sont un seul corps du fait que le *dao* est leur origine commune et qu'il existe en tout et gouverne tout. Le bouddhisme affirme que tous les êtres étant sortis du *wu* et possédant le même principe, ils participent d'une seule et unique substance[117]. Tout comme la maxime confucéenne soutient que tout le monde peut devenir Yao et Shun, l'École *Chan* (Méditation) déclare que chaque personne dispose de

114. Wing-Tsit CHAN, « La voie de la sagesse », 1981, p. 172-174 ; QIN Jiayi et Hans KÜNG, *Christianity and Chinese Religions*, 1990, p. 247-257.

115. La conciliation entre le bouddhisme et le confucianisme est ici un très bon exemple. Voir à ce sujet REN Jiyu, « Fojiao yu rujiao » (« Le bouddhisme et le confucianisme »), et FANG Litian, « Lüelun Zhongguo fojiao de tezhi » (« Essai sommaire sur les caractéristiques du bouddhisme chinois »), dans Bureau de rédaction du *Wenshi zhishi* (*Connaissances littéraires et historiques*), *Ru, fo, dao yu chuantong wenhua* (*Confucianisme, bouddhisme, taoïsme et culture traditionnelle*), Pékin, Zhonghua shuju, 1996, p. 137-140, 159-165.

116. FONG Yeou-Lan, *Précis d'histoire [...]*, 1985, p. 316 ; LUNDBAEK, « Notes sur [...] », 1983, p. 134.

117. Concernant la conception d'une seule et unique substance de l'univers des Chinois confucéens, taoïstes et bouddhistes aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, voir ZHANG Weihua, *Ming Qing [...]*, 1987, p. 260-271.

la nature du Bouddha et peut devenir Bouddha, c'est-à-dire que tout le monde peut devenir semblable à Dieu.

En Europe, c'est seulement à partir du XIX[e] siècle que l'on prend conscience que l'homme et l'animal appartiennent au même règne naturel[118]. Jusqu'au XVII[e] siècle, l'Europe n'a qu'une seule doctrine religieuse, celle de l'Écriture Sainte selon laquelle tout univers a été créé par un Dieu unique. Ce Dieu, tout-puissant, demeure toujours au-dessus de l'homme ; celui-ci, par l'âme qu'il a reçue de Dieu, est incomparablement supérieur à l'animal. Lorsque cette doctrine sera introduite en Chine par les missionnaires, elle fera l'objet de critiques communes de la part des adeptes des doctrines confucéenne, bouddhiste et taoïste.

LA CHINE ET L'OCCIDENT

Les relations Chine-Occident existent au moins depuis l'Empire romain[119], mais c'est à partir du XVI[e] siècle qu'elles deviennent plus fréquentes et plus directes du fait de l'arrivée continue de marchands et de missionnaires européens. À cette époque, les relations entre la Chine et l'Europe s'inscrivent dans le même contexte d'expansion coloniale européenne qui prévaut pour l'Amérique du Nord. Ainsi, les activités commerciales internationales se doublent de conflits et d'actes de piraterie autour des régions côtières du sud-est de la Chine[120]. Contrairement à la Nouvelle-France dont

118. GERNET, *L'intelligence de la Chine [...]*, 1994, p. 342-343.

119. La Chine était déjà connue en Europe à l'époque romaine sous le nom de *Seres*, en raison de la diffusion de la soie chinoise dans l'empire. Dans son *Histoire naturelle*, Pline l'ANCIEN, célèbre naturaliste romain (23-79), mentionne ce phénomène : « Dans l'ancienne Chine, appelée Seres dans l'antiquité, les vers à soie vivent dans les forêts. Les fils de soie récoltés sur des feuilles d'arbre sont mis dans l'eau et filés et on en fait des soieries magnifiques qu'on exporte dans l'Empire romain », voir CHE Muqi, *La route de la soie hier et aujourd'hui*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1989, p. 4.

120. Par exemple, les militaires espagnols occupent le nord de Taiwan en 1629 et y demeurent jusqu'en 1642, date à laquelle ils en seront chassés par les Hollandais. Ces derniers pratiquent la piraterie au début du XVII[e] siècle le long des côtes du sud-est. Repoussés par les militaires chinois, ils s'enfuient à Taiwan et l'occupent pendant environ 38 ans, jusqu'à ce que l'armée chinoise de ZHENG Chenggong les en chasse en 1662 ; SHEN Fuwei, *Zhong Xi wenhua jiaoliu shi* (*Histoire des échanges culturels sino-occidentaux*), Shanghai, Renmin chubanshe, 1985, p. 363-364.

la colonisation se fait alors presque exclusivement par des Français, la Chine est fréquentée par plusieurs groupes européens : Portugais, Espagnols, Hollandais, Anglais et Français. Comme les Chinois de l'époque ne distinguent pas nécessairement ces différentes nationalités, ils appellent les Portugais et les Espagnols *Folangji* (nom provenant de la traduction du terme persan *Frangi* ou *Firingi*), ils surnomment les Hollandais et les Anglais *Hongmaoyi*, « Barbares aux poils rouges », et ils nomment en général les Européens comme les autres étrangers, *Waiyi*, « Barbares de l'extérieur »[121].

Quand les Européens cherchent à établir des relations commerciales avec la Chine, leurs tentatives se heurtent à une forte résistance, car l'économie chinoise se fonde sur des produits locaux fort variés en raison de l'immensité du territoire et de la diversité de ses régions. Cette autarcie rend les marchandises industrielles européennes invendables. Économiquement auto-suffisants, les Chinois de l'époque ne considèrent pas que le commerce extérieur soit important ni même utile pour leur empire. Ainsi, lorsqu'en 1792-1794 l'Angleterre envoie à Pékin l'ambassadeur George Lord Macartney pour demander l'autorisation de commercer dans plusieurs villes chinoises et d'entretenir un résident dans la capitale[122], la réponse de l'empereur Qianlong exprime la conception courante des Chinois de cette époque : « Les produits de la céleste dynastie sont abondants et il n'est rien qu'elle ne possède ; elle ne compte pas sur les marchandises des Barbares de l'extérieur pour que circulent les richesses. Les royaumes de l'Occident et ton pays ont en revanche besoin du thé, de la porcelaine et de la soie qu'elle produit[123]. » Son successeur, l'empereur Jiaqing, manifestera la même conviction dans un édit ultérieur : « La céleste dynastie est riche en quatre mers. A-t-elle besoin d'un peu de marchandises de vos petits pays[124] ? »

121. ZHANG Weihua, *Ming Qing [...]*, 1987, p. 12-13, 57 ; Comité du Cihai, *Cihai*, 1980, p. 3, 236.

122. Alain PEYREFITTE, *L'Empire immobile ou le choc des mondes : récit historique*, Paris, Fayard, 1989, p. 250-251 ; *Un choc de cultures : la vision des Chinois*, Paris, Fayard, 1991, p. 274-277.

123. Édit de Qianlong à l'adresse du roi de l'Angleterre, dans PEYREFITTE, *op. cit.*, 1991, p. 278.

124. *Qingdai waijia shiliao* (*Documents diplomatiques de la dynastie Qing*), période de « Jiaqing » [1796-1820], Taibei, Chengwen chubanshe, 1968, vol. 4, p. 29, 416.

« Le Commerce des Tributs », entre la Chine et l'étranger, constitue avant tout pour les Chinois un moyen d'acquérir du prestige dans le monde en accordant des faveurs aux « Barbares » qui ne peuvent pas se passer du thé, de la rhubarbe, de la soie et de la porcelaine de la « céleste dynastie ». Les « Ambassadeurs de Tribut » reçoivent donc souvent dans ces échanges commerciaux beaucoup plus de cadeaux que le « tribut » qu'ils ont payé au « Fils du Ciel ». Par exemple, lors de l'arrivée de l'ambassadeur George Lord Macartney, Qianlong lui fait une quantité considérable de cadeaux : « Nous promulguons cet Édit particulier et octroyons des dons, ô Roi, de grande qualité et de grande valeur, selon le rite prescrit. Nous y avons ajouté des brocarts, des gazes et divers objets de curiosité — tous de grand prix[125]. »

Pour ce qui est du mouvement d'évangélisation en Chine, le père Ricci réussit à se faire ouvrir la porte de l'*Empire du Milieu* grâce à sa stratégie d'adaptation au milieu culturel de la Chine et à développer cette nouvelle mission pendant qu'il en est le supérieur[126]. Après sa mort en 1610, la mission est bien établie et des jésuites de diverses nationalités y œuvrent. Parmi tous ces missionnaires, les pères Johann Adam Schall von Bell (1592-1666), jésuite allemand, supérieur de la résidence de Pékin, et Ferdinand Verbiest (1623-1688), belge, supérieur général (vice-provincial), se distinguent par la faveur qu'ils gagnent auprès des empereurs : grâce à leurs efforts, le christianisme se répand dans l'empire[127].

Les cinq premiers jésuites français arrivent au début du XVII^e siècle. Ces jésuites sont nés à Douai ou à Avignon[128]. Si le père Jean Valat parvient en Chine en 1651, l'année 1656 marque

125. PEYREFITTE, *L'Empire immobile [...]*, 1989, p. 248.
126. SUN Shangyang, *Jidujiao yu Mingmo ruxue* (*Le christianisme et le confucianisme à la fin des Ming*), Pékin, Dongfang chubanshe, 1994, p. 13-95.
127. DEHERGNE, *Répertoire des jésuites [...]*, 1973, p. 241, 288-289 ; René LAURENTIN, *Chine et christianisme après les occasions manquées*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977, p. 119-130.
128. DEHERGNE, « L'appel [...] », 1983, p. 111, 116 ; LI Shengwen, « Qingdai Faguo yesuhuishi zai Hua chuanjiao celüe » (« Stratégies des missionnaires jésuites français en Chine à l'époque des Qing »), *Qingshi yanjiu* (*Recherches sur l'histoire de la dynastie Qing*), 1995, n° 3, p. 48-49.

le début d'une arrivée régulière de jésuites français. En 1687, les cinq envoyés de Louis XIV, « Mathématiciens du Roi »[129], les pères Jean de Fontaney (supérieur), Jean-François Gerbillon, Joachim Bouvet, Louis Daniel Le Comte et M^gr Claude de Visdelou, débarqueront à leur tour en Chine pour constituer une force apostolique importante. Après cette date, de nombreux jésuites français s'engagent dans la mission chinoise, soit qu'ils aient été demandés par l'empereur Kangxi, soit qu'ils aient été envoyés par leurs supérieurs. Leur mission l'importera alors sur la mission portugaise, qui comprend tous les autres jésuites européens. En 1700, en raison de la concurrence et de la tension entre ces deux missions, le général Thyrse Gonzalez nomme le père Gerbillon vice-provincial de tous les jésuites français en Chine. La mission française est dès lors séparée de la portugaise[130]. Globalement, entre l'arrivée des cinq envoyés de Louis XIV en 1687 et l'interdiction, en 1717, du christianisme, consécutive à la « querelle des rites », les jésuites français auront joué un rôle prédominant en Chine, tant dans les œuvres missionnaires catholiques qu'en matière de sinologie.

Comme la Chine est un pays puissant en Asie, l'arrivée des Européens ne suscite pas autant de remous qu'en Amérique du Nord. À l'exception de Macao où les Portugais s'installent, les marchands européens sont limités principalement au port du sud, Canton ; les missionnaires, bien qu'ils pénètrent à l'intérieur du pays, sont surveillés étroitement par les autorités locales. Le christianisme qu'ils prêchent ne parvient pas véritablement à rivaliser avec la doctrine officielle du pays, le confucianisme, ni à supplanter le bouddhisme ou le taoïsme, très populaires. Par ailleurs, la piraterie européenne aux abords des côtes et de quelques îles du sud-est finira par être éradiquée par l'armée chinoise. En bref, l'arrivée des Occidentaux n'ébranle pas le système économique, politique et culturel de l'*Empire du Milieu*. Elle ne provoque pas non plus

129. WEI Tsing-Sing, « Louis XIV et K'ang-hi [...], 1963, p. 182 ; SOULIÉ DE MORANT, *L'épopée des jésuites [...]*, 1928, p. 92-95.

130. DEHERGNE, *Répertoire des jésuites [...]*, 1973, p. 319-320 ; DUTEIL, *Le mandat du Ciel [...]*, 1994, p. 44 ; LI Shengwen, « Ming Qing shiqi Faguo yesuhuishi lai Hua chutan » (« Étude de l'arrivée en Chine des jésuites français à l'époque des Ming et des Qing »), dans *Shijie zongjiao xanjiu*, 1999, n° 2, p. 51-59.

d'épidémies, contrairement à ce qui se produit en Amérique du Nord. Cependant, comme les XVI^e^ et XVII^e^ siècles s'inscrivent dans une période de conquête occidentale du monde, la présence d'Européens en Chine à cette époque provoque tout de même certains problèmes comparables. Leurs débarquements incessants et les actes de piraterie éveillent la vigilance du gouvernement, et la diffusion du christianisme suscite l'inquiétude de la population et des autorités[131]. Beaucoup de Chinois y voient un danger pour leur société confucianiste.

Par conséquent, il ne sera pas étonnant de constater que la réaction des Chinois, voulant préserver leur propre culture de l'envahissement européen, présente certaines analogies avec la réaction amérindienne.

131. YANG Guangxiang, *Budeyi*, 1965, p. 1076-1079, 1098-1101, 1131-1132 ; ZHONG Zhenzhi, « Tianxue zaizheng » (« Deuxièmes questions sur les études célestes »), *Pixieji*, 1965, p. 950-952 ; lettre du père Joseph Marie de MAILLA du 16 octobre 1724, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 237.

Chapitre **6**

L'ADAPTATION ET LA CONCILIATION

Les stratégies des jésuites français en Chine présentent plusieurs différences par rapport à celles de leurs confrères en Nouvelle-France, en raison des contextes distincts des deux mondes qu'ils rencontrent et de l'évaluation différente que les missionnaires font des deux civilisations d'accueil. Généralement, les jésuites voient les Amérindiens, qui vivent dans un système social préétatique et tribal, comme des « Sauvages », tandis qu'ils considèrent les Chinois, dont la société est extrêmement hiérarchisée et dont l'empire maintient sa puissance en Asie de l'Est depuis des millénaires, comme une population « parfaitement civilisée »[1]. Les jésuites en Chine admirent la richesse et l'antiquité de la civilisation chinoise ; par contrecoup, cette admiration suscite celle des lecteurs européens fascinés par les écrits sur la Chine et fait se développer une vague de « chinoiseries » en Europe[2]. Sous la plume des jésuites, la Chine devient même le modèle de certains pays européens[3]. Alors que leurs confrères en Amérique du Nord tentent d'intégrer les autochtones au milieu socioculturel français ou européen pour les christianiser selon leurs critères, les missionnaires jésuites en Chine

1. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1636, p. 117-118 (*Relation* de Jean de BRÉBEUF).
2. Lettre du frère Jean-Denis ATTIRET du 1er novembre 1743 et l'interprétation de VISSIÈRE, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 411-429. Parmi les nombreux ouvrages sur le sujet, voir Musée des arts décoratifs, *Le goût chinois en Europe au XVIIe siècle*, Paris, Émile Lévy, 1910 ; REICHWEIN, *China and Europe [...]*, 1925 ; BELEVITCH-STANKEVITCH, *Le goût chinois [...]*, 1988-1989.
3. DERMIGNY, *La Chine et l'Occident [...]*, 1964, vol. 1, p. 23-31 ; SHEN Fuwei, *Zhong Xi [...]*, 1985, p. 448-455 ; Isabelle et Jean-Louis VISSIÈRE, « Un carrefour culturel : la mission française de Pékin au XVIIIe siècle », C.E.R.I.C., *Actes du IIIe Colloque [...]*, 1983, p. 219 ; Isabelle et Jean-Louis VISSIÈRE, « Introduction », dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 32-36.

choisissent plutôt de se transformer eux-mêmes et de se concilier la culture locale.

LA SINISATION : « FAIRE D'UN EUROPÉEN UN PARFAIT CHINOIS »

Apprendre le chinois

La sinisation de l'apparence est un élément de la stratégie d'adaptation des jésuites français en Chine. Pourquoi siniser leur apparence ? C'est en raison des difficultés qu'ils éprouvent à se faire accepter. En effet, les Chinois et les Européens sont physiquement très différents : cette différence heurte, lors des premières rencontres, chacun des deux groupes ethniques. Aux yeux des Chinois, les Européens sont, comme les autres étrangers, des « Barbares » venus d'un autre monde, qui ne parlent ni leur langue ni ne connaissent leurs mœurs. Conscients de l'effet de cette différence visible, le frère Jean-Denis Attiret déclare, par exemple, dans une de ses lettres : « Notre figure est trop différente de la chinoise pour pouvoir être longtemps inconnue[4]. » Aussi, ne pouvant ni franciser ni occidentaliser pour convertir, comme leurs confrères tentent de le faire en Amérique du Nord, les jésuites français sont-ils obligés de siniser leur propre apparence pour se faire accepter.

Selon le père Pierre Vincent de Tartre, il est indispensable de se dépouiller des mœurs françaises pour se conformer aux us chinois : « Pour ce qui est de l'usage et des manières de cet Empire, il faut se refondre depuis les pieds jusqu'à la tête, pour faire d'un Européen un parfait Chinois[5]. » De même, le père Émeric de Chavagnac explique, d'après son expérience et celle d'autres missionnaires en Chine, qu'il est indispensable d'envoyer là-bas des missionnaires déterminés à « se faire des hommes tout nouveaux, non seulement par le changement de climat, d'habillement et de

4. Lettre du frère ATTIRET du 1er novembre 1743, dans VISSIÈRE, *op. cit.*, 1979, p. 429.
5. Lettre du père Pierre Vincent de TARTRE du 17 décembre 1701, dans VISSIÈRE, *op. cit.*, 1979, p. 81.

nourriture, mais plus encore par des manières entièrement opposées aux mœurs et au caractère de la nation française[6] ». Rapprochée des propos du père Jérôme Lalemant, supérieur de la mission huronne, en 1645 : « [...] il semble que pour estre chrestien, il faut se priver non seulement de passe-temps [...], mais des choses les plus necessaires, et en un mot mourir au monde, en mesme temps qu'on veut prendre la vie de Chrestiens[7] », cette citation montre la différence de point de vue entre les deux pays : en Amérique du Nord, le chrétien à convertir doit « mourir au monde », alors qu'en Chine, le missionnaire doit devenir « un homme tout nouveau ».

La première étape de cette sinisation passe par l'apprentissage du chinois. En Nouvelle-France aussi, les missionnaires se consacrent à l'apprentissage du montagnais, de l'algonquin et du huron : ces efforts s'inscrivent dans une méthode évangélique courante destinée à faire entrer la foi « par l'oreille[8] » et participent du combat des missionnaires contre les « démons[9] ». En Chine, si l'apprentissage de la langue est indispensable pour faire comprendre le christianisme aux auditeurs chinois, il apparaît davantage comme un outil de la sinisation des missionnaires, destinée à éviter que ces derniers ne soient considérés, par ceux qu'ils veulent convertir, comme des « barbares ».

Plus encore que les langues amérindiennes, le chinois sera difficile à maîtriser par les missionnaires à cause de son caractère pictographique et de sa grammaire particulière[10]. Tout d'abord, l'écriture chinoise, sans aucune parenté avec l'écriture alphabétique, présente pour un Européen d'énormes difficultés, ne serait-ce que pour l'exécution des traits qui composent chaque caractère.

6. Lettre du père de CHAVAGNAC du 30 décembre 1701, dans VISSIÈRE, *op. cit.*, 1979, p. 113.
7. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1645, p. 41 (*Relation* de J. LALEMANT).
8. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 5, 1633, p. 190 (*Relation* de LE JEUNE).
9. POULIOT, *Étude [...]*, 1940, p. 164.
10. LIU Zhicheng, *Hanzi yu Huaxia wenhua* (*Le caractère chinois et la culture chinoise*), Chengdu, Bashu shuju, 1995, p. 34-35, 39-41, 50-64 ; Roland SANFAÇON, *Dictionnaire kuaisu chinois-anglais-français*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 4-19.

Par ailleurs, le mot écrit ne donne pas toujours d'indication quant à sa prononciation. En outre, la prononciation est complexe, basée sur des tons différents : la modification d'un ton peut changer la signification d'un mot, ce qui présente des problèmes pour les Européens dont l'oreille n'est pas accoutumée à distinguer les variations mélodiques de la langue. Pour ce qui est de la grammaire, les verbes ne se conjuguent pas. De même, la langue chinoise ne comporte pas de genres.

Dans leurs lettres, les missionnaires se plaignent souvent de cette difficulté, tel le père François Bourgeois :

> Le chinois est bien difficile. Je puis vous assurer qu'il ne ressemble en rien à aucune langue connue. Le même mot n'a jamais qu'une terminaison ; on n'y trouve point tout ce qui dans nos déclinaisons distingue le genre et le nombre des choses dont on parle. Dans le verbe, rien ne nous aide à faire entendre quelle est la personne qui agit, comment et en quel temps elle agit, si elle agit seule ou avec d'autres [...] le même mot est substantif, adjectif, verbe, adverbe, singulier, pluriel, masculin, feminin, etc.[11].

Pour le père de Chavagnac, seul l'intérêt de Dieu justifie « qu'on puisse se donner la peine de l'apprendre[12] ». De son côté, le père Jean-François Foucquet croit que les difficultés « sont incomparablement plus grandes, par rapport aux Européens, que par rapport aux naturels [...][13] ». Malgré tout, les jésuites accordent une grande importance à l'apprentissage de cette langue et y investissent énormément de temps et d'énergie. Ainsi, même avant leur débarquement en Chine, les cinq premiers envoyés de Louis XIV prévoient déjà, au cours de leur voyage, faire un stage à Macao pour apprendre le chinois[14]. Le père de Chavagnac consacre huit heures par jour à son étude. Lorsqu'il trouve un lettré comme guide, il

11. Lettre du père François BOURGEOIS du 15 octobre 1769, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 468.
12. Lettre de CHAVAGNAC du 10 février 1703, dans VISSIÈRE, *op. cit.*, 1979, p. 93.
13. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 243, p. 550.
14. Lettre du père Jean-François GERBILLON du 5 juin 1686, dans BERNARD, « Le voyage [...] », 1942, série 3, t. 3, n° 2, p. 256.

passe trois heures le matin et trois heures le soir « à examiner des caractères chinois, et à les épeler comme un enfant[15] ».

Les efforts des jésuites français ne sont pas vains. Au terme d'études longues et pénibles, ils parviennent généralement à maîtriser le chinois (plusieurs des missionnaires à Pékin ont encore appris le mandchou ou mongol[16]). Certains d'entre eux le parlent même très bien. Par exemple, le père Dominique Parrenin, « parla chinois mieux qu'aucun Européen n'a jamais parlé cette langue, et il s'exprima en tartare [mandchou] aussi purement et aussi facilement qu'en sa langue maternelle », selon le père Valentin Chalier, supérieur général de la mission française en Chine (1745 à 1747)[17]. Voltaire, dans son *Siècle de Louis XIV*, confirme également l'habileté du père Parrenin : « [il] parlait très bien le chinois et le tartare[18] ». Plusieurs deviennent des spécialistes de la langue. Ainsi, le père Joachim Bouvet rédige un dictionnaire chinois-français, Parrenin un dictionnaire chinois-latin, de Prémare une *Notice sur la langue chinoise* (*Notitia linguæ sinicæ*), Pierre-Martial Cibot un *Essai sur la langue et les caractères chinois*, Jean-Joseph-Marie Amiot un *Dictionnaire polyglotte* (dictionnaire de sanscrit en caractères tibétains, de tibétain, de mandchou, de mongol et de chinois)[19]. Parmi tous ces ouvrages, le plus remarquable est l'ouvrage de Prémare, qui constitue la première étude approfondie de la langue chinoise en Europe. Cet ouvrage est considéré comme le meilleur dans ce domaine aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Il aura une grande influence sur la sinologie européenne[20].

15. Lettre de CHAVAGNAC du 10 frévier 1703, *op. cit.*, p. 93.
16. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 392, p. 846 ; FANG Hao, *Zhong Xi [...]*, 1987, vol. 2, p. 964-965.
17. PFISTER, *op. cit.*, n° 233, p. 503 ; Lettre du père Valentin CHALIER du 10 octobre 1741, dans Joseph DEHERGNE, « Un grand Français : Parrenin "1665-1741" », *Revue nationale chinoise*, 1943, été, p. 46.
18. DEHERGNE, *op. cit.*, 1943, p. 51.
19. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 235, p. 523-526 ; n° 419, p. 893-894 ; n° 392, p. 846 ; NAN Bingwen, LI Xiaolin et LI Shengwen, *Qingdai wenhua [...]*, 1991, p. 272-273.
20. PFISTER, *op. cit.*, 1932-1934, n° 235, p. 523-525 ; FANG Hao, *Zhong Xi [...]*, 1987, vol. 2, p. 963 ; NAN Bingwen, LI Xiaolin et LI Shengwen, *op. cit.*, 1991, p. 272-273.

PLANCHE 4 – L'INTÉRÊT PORTÉ PAR LES JÉSUITES À LA CONNAISSANCE DU CHINOIS : « LA FAÇON D'ÉCRIRE QU'ONT LES CHINOIS »



Source : Athanasius Kircher, *China illustrata*, Amsterdam, 1667.

L'étude de la langue constituera un atout précieux pour l'entreprise des missionnaires français en Chine. Grâce à leurs connaissances linguistiques, ils pourront prêcher partout dans l'empire, échanger des lettres et des poèmes avec les lettrés[21] et même, à l'aide de ces derniers, rédiger en chinois des ouvrages catéchistiques et scientifiques[22]. De plus, forts de cette base solide, les jésuites français pourront se plonger dans l'étude de l'histoire

21. FANG Hao, « Mingmo Qingchu lü Hua Xiren yu shidafu zhi jinjie » (« Les contacts des Occidentaux en Chine avec les lettrés à la fin des Ming et au début des Qing »), *Dongfang zazhi* (*Revue d'Orient*), 1943, vol. 39, n° 5, p. 52-57.
22. Dans son ouvrage, XU Zongze énumère et présente de nombreux livres qui ont été rédigés en chinois par des jésuites en Chine (y compris les jésuites français) avec l'aide de lettrés, parmi lesquels se trouvent certains grands lettrés de l'époque, XU Zongze, *Ming Qing [...]*, 1989, p. 1-5, 17-472.

chinoise et des anciens classiques confucianistes pour mieux connaître les systèmes idéologiques traditionnels et arriver à concilier leur religion avec la doctrine orthodoxe du pays.

Porter un nom chinois

Le port d'un nom chinois est un autre élément de la politique jésuite de sinisation. Le père de Tartre l'explique par le fait que « les Chinois ne sauraient seulement prononcer ceux que nous apporterons d'Europe[23] ». En Nouvelle-France aussi, les Amérindiens donneront des noms amérindiens aux missionnaires (Jean de Brébeuf, Jérôme Lalemant et Pierre Chaumonot, par exemple[24]), mais ceux-ci ne les adoptent pas, alors que leurs confrères de Chine s'empressent de le faire[25]. Le « Répertoire des jésuites français en Chine (1610-1722) » que nous avons établi recense 63 missionnaires sur 68 ayant un nom de famille et un prénom chinois (seuls deux prénoms n'ont pu être retracés), 52 ayant un nom (*xing*), un prénom (*ming*) et une appellation (*zi*), comme les Chinois de l'époque (par exemple, le père Joachim Bouvet porte le nom chinois de *Bai ;* prénom, *Jin ;* appellation, *Mingyuan*). Parmi les cinq pères pour lesquels nous n'avons pas retracé de patronyme chinois, trois se sont arrêtés à Macao et n'en

23. Lettre de TARTRE du 17 décembre 1701, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 80.

24. Le nom donné par les Hurons au père LALEMANT, «Achiendassé», désignera par la suite tous les supérieurs des jésuites à Québec; le père BRÉBEUF est connu en Huronie sous le nom d'«Echon», tandis que CHAUMONOT s'appelle «Aronhiatiri» (Porte-ciel). Plusieurs autres jésuites sont renommés par les Amérindiens: François LE MERCIER («Chaüose»), Antoine DANIEL («An8ennen»), Pierre CHASTELAIN («Arioo»), Charles GARNIER («8racha»), François DU PERRON («Anonchiara»), Isaac JOGUES («Ondessone»), Paul RAGUENEAU («Aondecheté»), ainsi que Simon LE MOYNE («8ane»). Pourquoi les autochtones surnomment-ils les jésuites? C'est tout simplement parce qu'il leur est difficile de prononcer le nom européen. Dans sa *Relation* de 1639, le père LALEMANT explique: «La raison de ces surnoms vient, de ce que les Sauuages ne pouvant ordinairement prononcer ny nos noms, ny nos surnoms, pour n'avoir en leur langue l'usage de plusieurs consonantes qui s'y rencontrent, ils font le possible pour en approcher, que si ils n'en peuvent venir à bout, ils cherchent en la place des mots usitez; dans le païs qu'ils puissent facilement prononcer, & qui ayent quelque rapport où à nos noms, ou à leur signification.» (THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 16, 1639, p. 238-240, *Relation* de J. LALEMANT). Il ne s'agit pas donc de l'indianisation ou de «l'ensauvagement» des missionnaires.

25. Lettre de TARTRE du 17 décembre 1701, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 80-81.

ont probablement jamais eu. Par contre, les missionnaires qui ont prêché à l'intérieur de l'empire ont très probablement porté un nom chinois complet, tout comme les autres jésuites. Les propos du père de Tartre nous le confirmeraient : « Tous les Missionnaires et les marchands [européens] mêmes, en arrivant, sont obligés d'adopter le nom de quelque famille du pays[26]. » La même remarque vaut sans doute pour les vingt missionnaires dont nous avons retracé le nom et le prénom, mais non l'appellation (surnom).

S'habiller à la chinoise

Parler la langue et porter un nom ne sont pas suffisants pour devenir un « parfait Chinois » : encore faut-il s'habiller à la chinoise. C'est pourquoi les missionnaires changent de tenue dès leur arrivée. Le père de Tartre en témoigne : « Dès le jour même que j'arrivay à Tien-Paï, il fallut devenir Chinois dans les formes. J'en pris l'habit et le nom[27]. » Plusieurs missionnaires commencent même cette sinisation avant d'entrer en Chine. Par exemple, les cinq envoyés de Louis XIV s'exercent à vivre à la chinoise lors de leur passage au Siam, grâce aux vêtements chinois qu'ils ont obtenus auprès du roi du Siam : « Il [le roi] nous fit encore donner des habits et ordonna qu'on nous en fit à la chinoise pour entrer dans la Chine[28]. » Au moment de leur départ pour cet empire, le roi leur donne encore à chacun plusieurs habits de soie complets, « à la tartare [mandchou] de la manière que tout le monde s'habille à la Chine[29] ». Ainsi, lorsqu'ils débarquent à Ningbo, port situé à l'est du pays, ils se conforment aux usages vestimentaires qui prévalent durant la dynastie Qing : « Enfin nous entrâmes le 23 juillet [1687] dans la rivière de Liampo, et le même jour nous mouillâmes devant la ville, après avoir coupé nos cheveux quelques jours auparavant à la façon des Tartares, et quitté nos habits de la Compagnie pour nous mettre en Chinois[30]. »

26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. Lettre du père GERBILLON du 18 juin 1686, dans BERNARD, « Le voyage [...] », 1942, p. 258.
29. Lettre du père GERBILLON du 1er juillet 1686, dans BERNARD, *op. cit.*, 1942, p. 260.
30. Lettre du père de FONTANEY du 12 août 1687, dans BERNARD, *op. cit.*, 1942, p. 278.

TABLEAU 1 – RÉPERTOIRE DES JÉSUITES FRANÇAIS EN CHINE PAR DATE D'ARRIVÉE (1610-1722)[*1]

N°	Nom d'origine	Nom et surnom chinois[*2]	Date de naissance et de décès[*3]	Arrivée en Chine		Lieux de prêche[*4] principaux	Notes[*5]
				Date	Lieu		
1	Nicolas TRIGAULT	Jin Nige (Sibiao)	1577/3/3-1628/11/14	1610	Macao	Macao ;Nankin[1] ; Nanchang, Jianchang[2] ; Shaozhou[3] ; Hangzhou[4] ; Kaifeng[5] ; Jiangzhou[6] ; Xi'an[7]	1. Jin Nige
2	Pierre VAN SPIERE	Shi Weizhen (Yilan)	1584-1628/12/20	1611	Macao	Macao ; Nanchang[2] ; Huguang[19] ; Nankin[1]	1. VAN SPIRA
3	Alexandre de RHODES		1593/3/15-1660/11/5	1623/5/29	Macao	Macao	
4	Michel TRIGAULT	Jin Mige (Duanbiao)	1602-1667/9/30	1630		Xi'an[7] ; Jiangzhou, Taiyuan[6] ; Pékin ; Canton[3]	
5	Étienne FABER	Fang Dewan (Yuqing)	1597/2/14-1657/5/10	1630/10	Macao	Macao ; Jiangzhou[6] ; Yangxian, Chenggu, Hanzhong, Xi'an[7] ; Pékin	1. LE FÈVRE
6	Jean VALAT	Wang Ruwang (Shengtong)	1614 ?/9/16-1696/10/7	1651		Macao ; Hangzhou[4] ; Nankin, Xuzhou[1] ; Shanghaï ; Jinan, Linqing[8] ; Zhengding[9] ; Pékin ; Canton[3]	1. VALLAT
7	Adrien GRELLON	Nie Zhonqian (Ruorui)	1618/4/29-1696/3/3	1656/6	Macao	Macao ; Canton, Nanxiong[3] ; Hainan Dao[18] ; Ganzhou, Ji'an, Nanchang[2] ; Pékin	1. GRESLON
8	Edmon PONCET		1613-1667/9/28	1656/7/5	Macao	Macao	
9	Jacques MOTEL	Mu Diwo (Huiji)	1619/8/10*-1692/8/2	1656/7/8	Macao	Macao ; Nanchang, Poyang Hu[2] ; Pékin ; Hanyang, Wuchang, De'an[10] ; Canton	
10	Joseph TISSANIER		1618/7-1688/12/24	1656/7/8	Macao	Macao	1. TEYSSANIER
11	Jean FORGET	Fu Cangming (Xiaji)	1609-1660/10/9	1656	Macao	Macao ; Qiongzhou[18]	1. Supérieur de la mission de Hannan
12	Nicolas MOTEL	Mu Nige (Quanzhen)	1622/1/7*-1657/1	1656		Macao ; Nanchang[2]	
13	Humbert AUGERY	Hong Duzhen (Fuzhai)	1618-1673/7/7	1656/11/5		Changhaï ; Hang-zhou[4] ;Canton	
14	Jacques LE FAURE	Liu Diwo (Shengji)	1613/3/20-1675/1/28	1656/11/5		Ganzhou,Jianchang, Ji'an[2] ; Tingzhou[13] ; Nankin[1] ; Chongming Dao[21] ; Canton	1. LE FAVRE 2. 1661-1663, vice-provincial de Chine 3. 1664-1666, substitut du v.-p.
15	Louis GOBET	Yue (Le) Leisi (Nenglü)	1609-1661/11/22	1657	Macao	Macao ; Fujian ; Nanchang, etc.[2]	1. GOBBÉ

TABLEAU 1 – RÉPERTOIRE DES JÉSUITES FRANÇAIS EN CHINE PAR DATE D'ARRIVÉE (1610-1722)*[1] (suite)

16	Claude MOTEL	Mu Gewo (Laizhen)	1618/5/27*-1671/10/17	1657	Hangzhou	Hangzhou[4] ; Hanzhong, Chenggu[7] ; Wushang[10] ; Chong-qing[11] ; Baoning[12] ; Ganzhou[2] ; Pékin ; Canton	
17	Germain MACRET	Fang Manuo (Yunzhong)	1620/8/13-1676/9/4	1659 (avant)		Macao ; Ganzhou, Nanchang[2] ; Wuchang[10] ; Fuzhou, etc.[13]	
18	Jean de FONTANEY	Hong Ruohan (Shideng)	1643/2/17-1710/1/16	1687/7/23	Ningbo	Pékin ; Nankin[1] ; Changhaï ; Canton	1. FONTENY 2. Autre appellation : Hong Ruoshi, Deng 3. Supérieur de la mission venue en 1687
19	Joachim BOUVET	Bai Jin (Mingyuan)	1656/7/18-1730/6/28	1687/7/23	Ningbo	Pékin	1. Inventeur du figurisme
20	Louis Daniel LE COMTE	Li Ming (Fuchu)	1655/10/10-1728/4/19	1687/7/23	Ningbo	Pékin ; Jiangzhou[6] ; Shanxi*[7]	1. LECOMTE
21	Jean-François GERBILLON	Zhang Cheng (Shizhai)	1654/6/11-1707/3/25	1687/7/23	Ningbo	Pékin ; Région tartare[20]	1. 1700, supérieur général de la mission française en Chine
22	Mgr Claude de VISDELOU	Liu Ying (Shengwen)	1656/8/12-1737/11/11	1687/7/23	Ningbo	Pékin ; Jiangzhou[6] ; Nankin[1] ; Fuzhou[13] ; Canton	
23	Jean-Joseph-Simon BAYARD	Fan Xiyuan (Ruose)	1662/2/12-1725/3/12	1694/7/18	Macao	Macao ; Guangdong ; Huangzhou, Xiangtan, Changsha[14] ; Wuchang[10] ; Guilin[17]	
24	Gabriel-Ignace BABORIER	Bu Jia (Najue)	1663/9/4-1727/6/14	1698/11/4	Canton	Hanzhong[7] ; Tingzhou, Shanghang, Yongding[13] ; Canton	
25	Jean Charles de BROISSIA	Li Shengxue (Shugu)	1660/8/10-1704/9/18	1698/11/4	Canton	Fuzhou, Raozhou, Jiujiang[2] ; Ningbo[4] ; Canton	1. Xi Shengxue
26	Charles DOLZÉ	Zhai Jingchen (Shenzhong)	1663/3/25-1701/7/24	1698/11/4	Canton	Canton ; Région tartare[20]	1. Autre surnom : Shenze
27	Jean DOMENGE	Meng Zhengqi (Ruose)	1666/4/8-1735/12/9	1698/11/4	Canton	Xi'an[7] ; Fuzhou, Raozhou, Jiujing[2] ; Huangzhou, Hanyang[10] ; Nanyang, Kaifeng[5] ; Canton ; Macao	
28	Philibert GENEIX	Yan Libo (Wuben)	1667/10/18-1699/9/30	1698/11/4	Canton	Canton ; Huai'an[1] ; Hangzhou[4]	
29	Dominique PARRENIN	Ba Duoming (Ke'an)	1665/9/1-1741/9/29	1698/11/4	Canton	Canton ; Pékin ; Chengde[9]	1. PARENNIN 2. Participe aux travaux cartographiques sous les Qing
30	Louis de PERNON	Nan Guangguo (Yongbin)	1664/7/21-1702/11/4	1698/11/4	Canton	Canton ; Pékin	

TABLEAU 1 – RÉPERTOIRE DES JÉSUITES FRANÇAIS EN CHINE PAR DATE D'ARRIVÉE (1610-1722)[*1] (suite)

31	Joseph Henry-Marie de PRÉMARE	Ma Ruose	1666/7/17-1736/9/7	1698/11/4	Canton	Macao ; Shangchuan Dao, Canton[3] ; Raozhou, Jianchang, Nanchang, Jiujiang, Nanfeng[2]	1. Figuriste
32	Jean-Baptiste RÉGIS	Lei Xiasi (Yongwei)	1663/1/29-1738/11/24	1698/11/4	Canton	Canton ; Pékin, etc.	1. Travaux cartographiques
33	Charles de BELLEVILLE	Wei Jialu	1657/1/5-1730/9/29	1698/11/4	Canton	Canton ; Pékin	
34	François-Xavier DENTRECOLLES	Yin Hongxu (Jizong)	1664/2/25-1741/7/2	1699/7/24	Xiamen (Amoy)	Xiamen[13] ; Nanchang, Raozhou, Jingdezhen, Jiujiang[2] ; Pékin	1. d'ENTRECOLLES 2. 1707-1719, supérieur général de la mission
35	Jean-François FOUCQUET	Fu Shengze (Fangji)	1665/3/12-1741/3/14	1699/7/24	Xiamen	Xiamen[13] ; Nanchang, Fuzhou[2] ; Pékin	1. FOUQUET 2. Fu Suwan 3. Figuriste
36	Bernard RODES	Luo Dexian (Shenzhai)	1646/7/15-1715/11/10	1699/7/24	Xiamen	Xiamen[13] ; Pékin ; Région Tartare[20]	1. RHODES
37	Pierre FRAPPERIE	Fan Jixun (Shushan)	1664/3/9-1703/11/20	1699/7/24	Xiamen	Xiamen ; Pékin	1. FRAPIER
38	Jean-François PÉLISSON	Fu Shengduo	1657/9/19-1713/8/3	1699/7/25	Xiamen	Xiamen ; Canton	
39	Antoine de BEAUVOLLIER	Bao Xianshi (Andang)	1657/7/2-1708/1/20	1699/11	Canton	Fuzhou, etc.[13] ; Pékin ; Canton	
40	Jean-Alexis de GOLLET	Guo Zhongzhuan (Huaiyi)	1664/5/4-1741/1/5	1700/8/23	Xiamen	Xiamen ; Jiangxi ; Ningbo, Hangzhou[4] ; Canton ; Macao	1. Figuriste
41	Jean-Baptiste CHAMBEUL de CHAMPEVILLE	Jiang Ruohan	1661/10/9-1732/3/18	1700/8/23	Xiamen	Xiamen ; Fuzhou[13] ; Canton	1. CHAMBEÜIL de CHAMPEVILLE
42	Émeric de CHAVAGNAC	Sha Shouxin	1670/3/1-1717/9/14	1701/9/9	Canton	Canton ; Fuzhou, Ruozhou[2]	
43	Étienne-Joseph LE COUTEULX	Gu Duoze (Ruose)	1667/7/31-1731/8/8	1701/9/9	Canton	Canton ; Guiyang[16] ; Hanyang, Xiangyang, Anlu[10] ; Hengyang[14]	1. LE COULTEUX
44	Pierre de GOVILLE	Ge Weili (Bodu)	1668/9/20-1758/1/23	1701/9/9		Jiangxi ; Canton ; Pékin	1. DEGOVILLE
45	Julien-Placide HERVIEU	He Cangbi (Ruliang, Zigong)	1671/1/14-1746/8/26	1701/9/9	Canton	Nankin[1] ; Huangzhou[10] ; Jiujiang[2] ; Canton ; Macao	1. HERVIEUX 2. He Cangbi 3. 1719-1736, 1740-1745, supér. génér. de la mission

TABLEAU 1 – RÉPERTOIRE DES JÉSUITES FRANÇAIS EN CHINE PAR DATE D'ARRIVÉE (1610-1722)*[1] (suite)

46	Pierre JARTOUX	Du Demei (Jiaping)	1669/8/2-1720/11/30	1701/9/9		Pékin, etc.	
47	Louis PORQUET	Bu Wenqi (Leisi)	1671/4/7-1752/7/13	1701/9/9		Changzhou, Wuxi, Jiangyin[1] ; Ping-hu[4] ; Canton	
48	Jacques BROCARD	Lu Bojia (Deyin)	1664/3/21-1718/10/7	1701/9/9		Pékin	
49	Antoine CHOMEL	Su Andang	1668/3/31-1702/5/12	1701/9/12	Canton	Canton, Jiangxi	
50	Guillaume MELON	Long Sheng (Guilu)	1666/7/15-1701/6/7	1701/9	Canton	Canton ; Wuxi, Taihu[1]	1. MELLON
51	Jean-François NOËLAS	Nie Ruohan	1669/5/30-1740/7/1	1701/9/16	Canton	Jiangxi ; De'an, Jingzhou, Yiling, Anlu[10] ; Nanyang[5] ; Canton ; Macao	1. NOËLLAS 2. Niechong Zheng
52	Pierre Vincent de TARTRE	Tang Shangxian (Binzhai)	1669/1/22-1724/2/25	1701/11/25	Canton	Canton ; Taiyuan[6] ; Jiangxi ; Pékin	1. DU TARTRE 2. 1718, supér.de la résid. franç. à Pékin
53	Cyr CONTANCIN	Gong Danxin (Dongping)	1670/5/25-1732/11/21	1701/12/3	Canton	Pékin ; Xuanhua[9] ; Jiangxi ; Chongming Dao, etc.[21] ; Canton	1. CONTENCIN 2. Gong Dansheng 3. 1716-1718, supéreur de la résidence française à Pékin 4. 1731, supér. génér. de la mission
54	Pierre LOUPIAS	Lu Ximan (?)	?-1736/10/6	1702/(?)		Macao	1. Fang Ximan
55	Joseph Marie de MAILLA	Feng Bingzheng (Duanyou)	1669/12/16-1748/6/28	1703/6/16	Macao	Macao ; Canton ; Pékin	1. MAILLAC 2. Travaux cartographiques
56	Claude JACQUEMIN	Peng Jiade (Jueshi)	1669/9/3-1734/8/17	1703/7/11	Macao	Macao ; Chongming Dao[21] ; Jiangsu ; Canton	1. Autre surnom : Peng Juexi
57	Jean TESTARD	Pang Kexiu (Ruehan)	1663/6/24-1718	1703/7/11	Macao	Macao ; Jianchang[2] ; Wuxi[1] ; Pinghu[4]	
58	Romain HINDERER	De Manuo	1668/9/12-1744/8/26	1706		Pékin ; Hangzhou, Jiaxing[4] ; Changshu[1] ; Chongming Dao[21] ; Jiangxi ; Guangdong ; Yunnan	1. HENDERER 2. Travaux cartographiques
59	Gilbert BORDES		1671-(vers) 1712	1706		Pékin (?)	1. BORDE, BOURDON
60	Alexandre CAZALEZ	Deng Lishan	1672/9/27-1719	1711/7	Macao (?)	Canton	1. CAZALET 2. Autre appellation : « Deng, Dong Xisheng »
61	Louis-Armand NYEL	Xia Dexiu (Shawu)	1670/5/17-1737/9/2	1711/7	Macao	Macao ; Canton ; Jingxi	1. NIEL
62	Jean BABORIER	Bu Risheng (Ruowang)	1678/9/9 ou 14-1752/12/11	1712/7/25	Canton	Huguang[19] ; Canton, Fushan, Meiling[3] ; Hangzhou[4] ; Suzhou, Changshu[1]	

TABLEAU 1 – RÉPERTOIRE DES JÉSUITES FRANÇAIS EN CHINE PAR DATE D'ARRIVÉE (1610-1722)*1 (suite)

63	Maurice DU BAUDORY	Zhang Maoli (Erren)	1679/5-1732/8/15	1712/7/25		Canton	1. BAUDORI
64	Joseph LABBE	Xu Mengde (Ruose)	1677/8/30-1745/6/12	1712/7/25	Canton	Canton ; Région montagneuse du Huguang[19] ; Jiangxi ; Macao	1. 1736-1740, supér. génér. de la mission
65	Étienne ROUSSET	Antai (Zide)	1689/8/13-1758/9/2	1719/6 ou 7		Pékin	1. ROSSET
66	Jean-Baptiste GRAVEREAU	Ni Tianjue	1690/6/10-1762 (après)	1719/6		Pékin	1. GRAVEROT
67	Antoine GAUBIL	Song Junrong (Qiying)	1689/7/14-1759/7/24	1722/6/27	Canton	Canton ; Pékin	1. 1742-1748, supér. de la résidence française de Pékin
68	Jean-Baptiste Charles JACQUES	Yang	1688/12/27-1728/8/31	1722/6/27	Canton	Canton ; Hankou[10] ; Pékin	

*1. a) Ce tableau a été établi d'après des documents français et chinois. Du côté français, nous avons puisé principalement dans les *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne Mission de Chine, 1552-1773* de Louis PFISTER, le *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800* de Joseph DEHERGNE et les manuscrits (relation et journal) publiés par Cl. MADROLLE, *Les premiers voyages français à la Chine : La Compagnie de la Chine, 1698-1719*. Du côté chinois, nos informations proviennent de l'ouvrage de XU Zongze, *Ming Qing jian yesu huishi yizhu tiyao* (*Sommaire des ouvrages traduits et rédigés par des jésuites à la fin des Ming et au début des Qing*). Concernant le nom et l'âge des missionnaires en Chine, nous avons eu recours aux Archives impériales (Archives n° 1), à Pékin, utilisées par GAO Zhentian, « Kangxi di yu Xiyang chuanjiaoshi » (« L'empereur Kangxi et les missionnaires occidentaux », *Archives historiques*, 1986, n° 1, p. 89-90. Voir aussi LI Shengwen, « Qingdai [...] », 1995, p. 53-60, et « Ming Qing [...] », 1999, p. 51-59.

b) Les jésuites français qui figurent dans ce tableau sont arrivés en Chine entre 1610 et 1722. Après la mort de l'empereur Kangxi en 1722, le christianisme sera rigoureusement proscrit dans l'empire. Pourtant, les jésuites français continueront à y venir jusqu'à la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773.

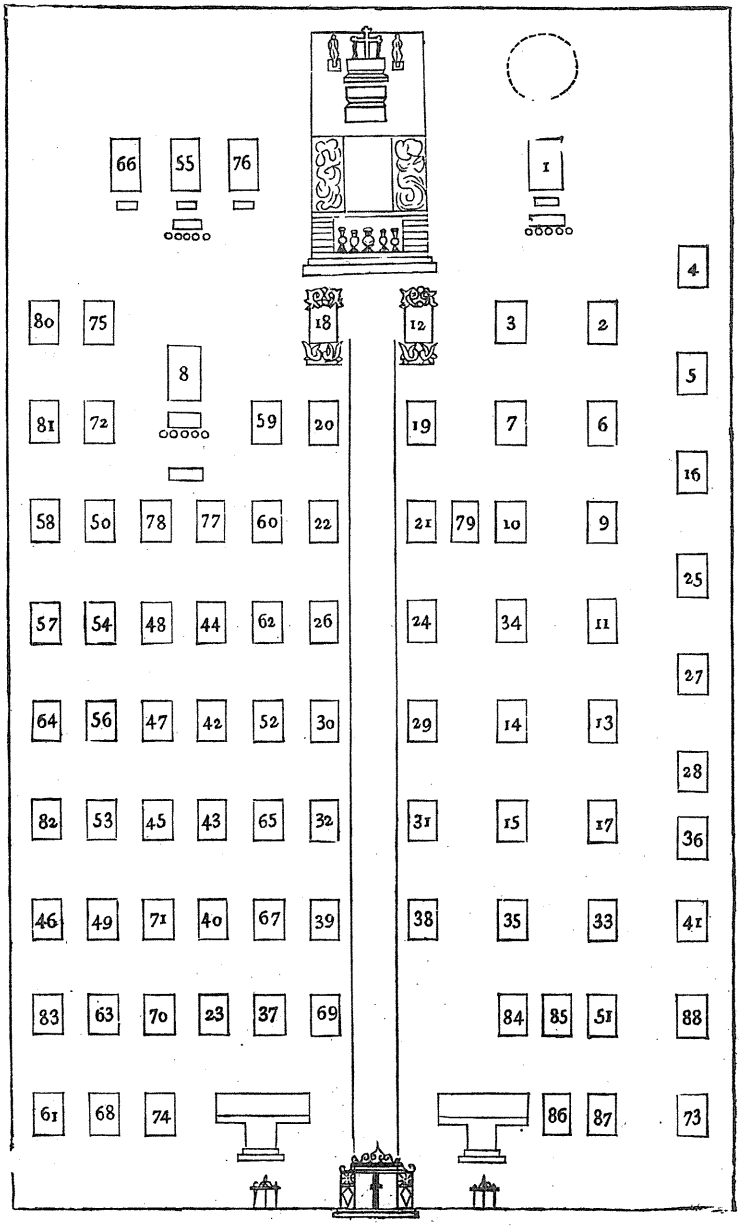
*2. Nous indiquons les appellations chinoises, dans l'ordre habituel : le patronyme, puis le prénom ; nous mettons ensuite entre parenthèses l'appellation. Tous les noms ont été transcrits selon le système du *Pinyin*, transcription phonétique des caractères chinois, sauf « Kiun Tseou-Ni » (n° 80), qui apparaît en caractères romains dans le *Répertoire* (nous n'avons pas trouvé son nom chinois d'origine).

*3. L'astérisque (*) marque la date de baptême.

*4. Nous donnons ici le nom des lieux (ville, parfois région et province) où prêchent les jésuites français. Nous utilisons les chiffres pour désigner leur province ou région : « 1 » signifie la province du Jiangsu, « 2 » Jiangxi, « 3 » Guangdong, « 4 » Zhejiang, « 5 » Henan, « 6 » Shanxi, « 7 » Shaanxi, « 8 » Shangdong, « 9 » Hebei (alors appelé Zhili), « 10 » Hubei, « 11 » Shichun, « 12 » Yunnan, « 13 » Fujian, « 14 » Hunan, « 15 » Liaolin, « 16 » Guizhou, « 17 » Guangxi, « 18 » Hainan, « 19 » la région du Huguang (le Hunan et le Hubei), « 20 » « région tartare », qui signifie généralement la vaste région au nord de Pékin, où les nations minoritaires demeurent, et enfin « 21 » la ville de Shanghai. Les autres provinces concernées sont Qinghai et Taiwan. Les noms ont été transcrits selon le système du *Pinyin*, sauf quatre villes qui sont connues dans le monde occidental sous les noms de Pékin (actuellement appelée B eijing), Nankin (Nanjing), Canton (Guangzhou) et Macao (Aomen).

*5. Les noms français ou chinois des missionnaires se retrouvent parfois sous plusieurs orthographes différentes, que nous indiquons dans ces notes. Nous y mentionnons aussi les autres noms des jésuites, s'ils en ont.

PLANCHE 5 – PLAN DE L'ANCIEN CIMETIÈRE DES MISSIONNAIRES À PÉKIN DEPUIS L'ÉPOQUE DES MING ET DES QING

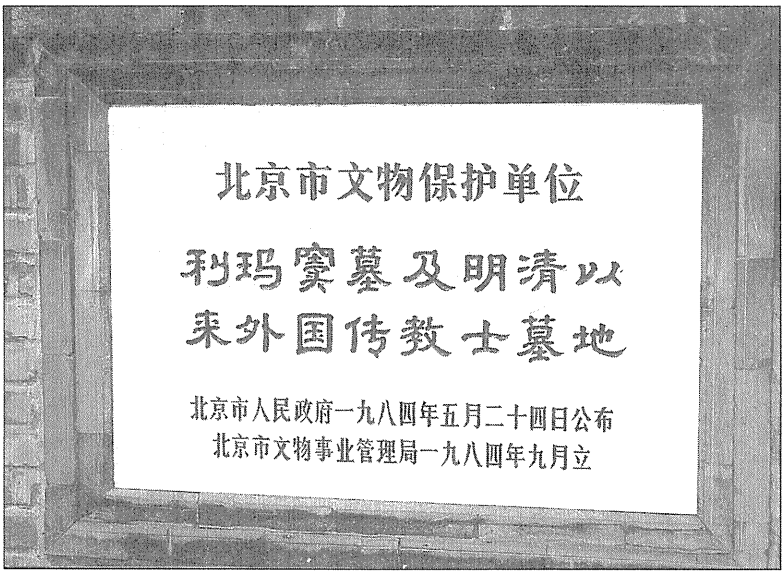


Source : Alphonse Favier, *Péking : histoire et description*, Paris, Desclée, 1902, p. 206-207.

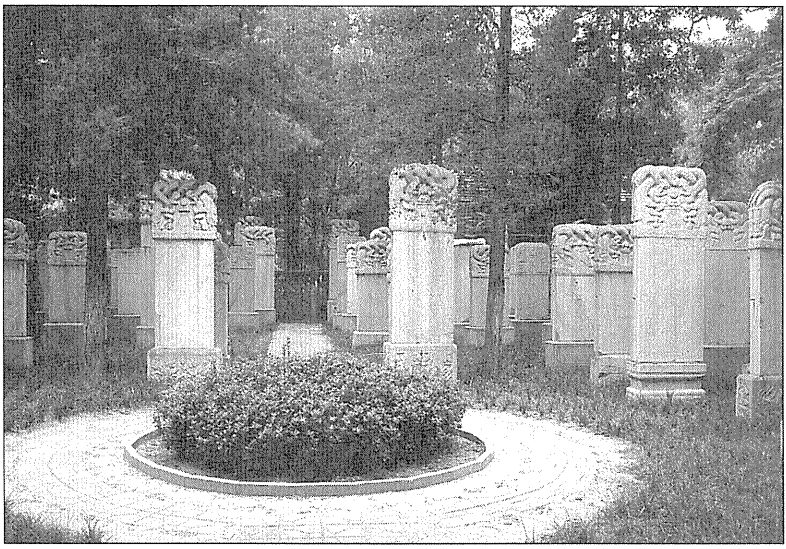
PLANCHE 5 – (suite)

1 Mathieu RICCI, *jésuite*, 1610.
2 Jean TERENZ, *jésuite*, 1630.
3 Jacques RHO, *jésuite*, 1638.
4 CHRISTOPHORUS (chinois), Fre coadj. *jésuite*, 1640
5 F. MENDEZ (chinois), frère coadj. *jésuite*, 1640.
6 Nicolas LONGOBARDI, *jésuite*, 1654.
7 Dominique CORONATUS, *dominicain*, 1666.
8 Jean-Adam SCHALL, *jésuite*, 1666.
9 Emmanuel de SEQUEIRA (chinois), *jésuite*, 1673.
10 Gabriel de MAGALHAES, *jésuite*, 1677.
11 Louis BUGLIO, *jésuite*, 1682.
12 Ferdinand VERBIEST, *jésuite*, 1688.
13 François SIMOIS, *jésuite*, 1694.
14 Charles DOLZÉ, *jésuite*, 1701.
15 Louis PERNON, *jésuite*, 1702.
16 Pierre FRAPPERIE, frère coadj. *jésuite*, 1703.
17 Charles de BOISSIA, *jésuite*, 1704.
18 Thomas PEREYRA, *jésuite*, 1708.
19 Antoine THOMAS, *jésuite*, 1709.
20 Gaspar CASTNER, *jésuite*, 1709.
21 Léopold LIEBSTEIN, *jesuite*, 1711.
22 Philippe GRIMALDI, *jésuite*, 1712.
23 Cresc. ab EPOREDIA, *franciscain*, 1712.
24 Guillaume BONJOUR, *augustin*, 1714.
25 Bernard RHODES, frère coadj. *jésuite*, 1715.
26 François TILLISCH, *jésuite*, 1716.
27 Jacques BROCARD, frère coadj. *jésuite*, 1718.
28 Joseph BAUDINO, frère coadj. *jésuite*, 1718.
29 Killianus STUMPF, *jésuite*, 1720.
30 Pierre JARTOUX, *jésuite*, 1720.
31 François CARDOSO, *jésuite*, 1723.
32 Pierre du TARTRE, *jésuite*, 1724,
33 Paul de MESQUITA, *jésuite*, 1729.
34 Antoine de MAGALHAES, *jésuite*, 1735.
35 Charles SLAVISZEK, *jésuite*, 1735.
36 François CALADO (macaïste), *jésuite*, 1735.
37 Eusèbe ACIFIADEILA, *franciscain*, 1735.
38 Rosario (chinois), frère coadj. *jésuite*, 1736.
39 Joseph SUAREZ, *jésuite*, 1736.
40 Jacques ANTONINI, *jésuite*, 1739.
41 François STADLIN, frère coadj. *jésuite*, 1740.
42 André PEREYRA, *jésuite*, 1743.
43 Ehrenbert FRIDELLI, *jésuite*, 1743.
44 Ignace KOGLER, *jésuite*, 1746.
45 Carles de REZENDE, *jésuite*, 1746.
46 Joseph da COSTA, frère coadj. *jésuite*, 1747.
47 Dominique PINHEYRO, *jésuite*, 1748.
48 Antoine GOMEZ, *jésuite*, 1751.
49 Joseph de AGUIAR (chinois), *jésuite*, 1752.
50 Ignace FRANCESCO, *jésuite*, 1752.
51 Paulus CRUCE (chinois), *jésuite*, 1753.
52 Ignace SICHELBARTHES, *jésuite*, 1753.
53 Louis FAN (chinois), *jésuite*, 1753.
54 Joseph de ALMEIDA, *jésuite*, 1755.
55 † Polycarpe de SOUZA, évêque, *jésuite*, 1757.
56 Jean WALTER, *jésuite*, 1759.
57 Emmanuel de MATTOS, frère coadj. *jésuite*, 1764.
58 Joseph CASTIGLIONE, frère coadj. *jésuite*, 1766.
59 Florianus BAHER, *jésuite*, 1771.
60 Antoine GOGEISL, *jésuite*, 1771.
61 Paul KIA (chinois), frère coadj. *jésuite*, 1771.
62 Augustin de HALLERSTEIN, *jésuite*, 1774.
63 Jean RÉGIS (chinois), *jésuite*, 1776.
64 Ferdinand MOGGI, frère coadj. *jésuite*, 1777.
65 Félix da ROCHA, *jésuite*, 1781.
66 † Franc. Magida DERVIO, Évêque *franc*, 1785.
67 Jean de SEIXAS, *jésuite*, 1785.
68 Jean SIMONELLI, *jésuite*, 1785.
69 Joseph D'ESPINHA, *jésuite*, 1788.
70 Paul LIEOU (chinois), *jésuite*, 1791.
71 Barthélemy de AZEVEDO, *jésuite*, 1792.
72 André RODRIGUEZ, *jésuite*, 1796.
73 Gregorius a CRUCE (macaïste), *jésuite*, 1799.
74 Antoine DUARTE (chinois), *jésuite*, 1799.
75 Antonius a PURIFICATIONE, *franciscain*, 1800.
76 † Alexandre de GOUVÉA, év., *franciscain*, 1808.
77 Domin. Joachim FERREYRA, *lazariste*, 1824.
78 Joseph RIBEIRO, *lazariste*, 1826.
79 † Cajetan PIRÈS, évêque, *lazariste*, 1838.
80 Joannes a REMEDIIS (macaïste), *jésuite*.
81 Joseph SERAIVA (chinois), *jésuite*.
82 Ignace HOU (chinois), *jésuite*.
83 Jean HOU (chinois), frère coadj. *jésuite*.
84 Sans épitaphe.
85 Sans épitaphe.
86 Sans épitaphe.
87 Sans épitaphe.
88 Paul LOEFRO (chinois), frère coadj. *jésuite*.

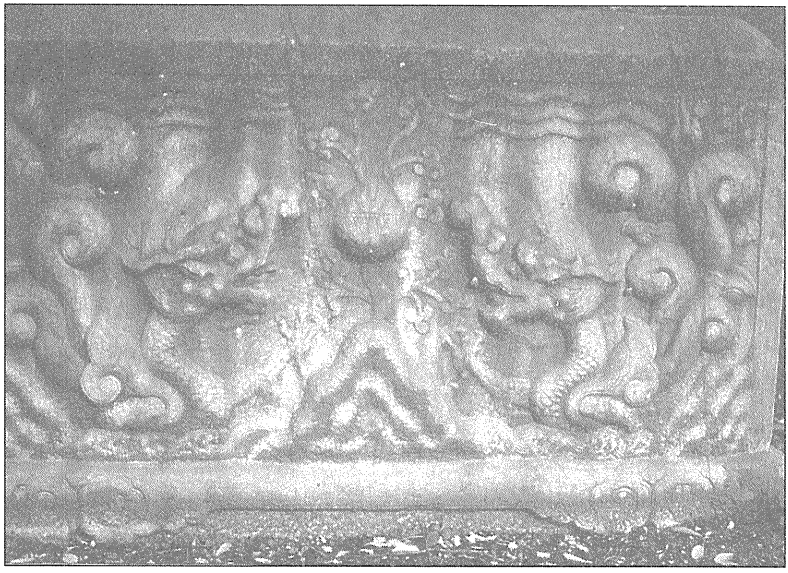
PLANCHE 6 – LE CIMETIÈRE ACTUEL (photographies prises à l'été 1997)



a) Tombeau de Matteo Ricci et des autres missionnaires étrangers depuis les Ming et les Qing (Monuments historiques protégés de Pékin). Traduction : Shenwen Li.



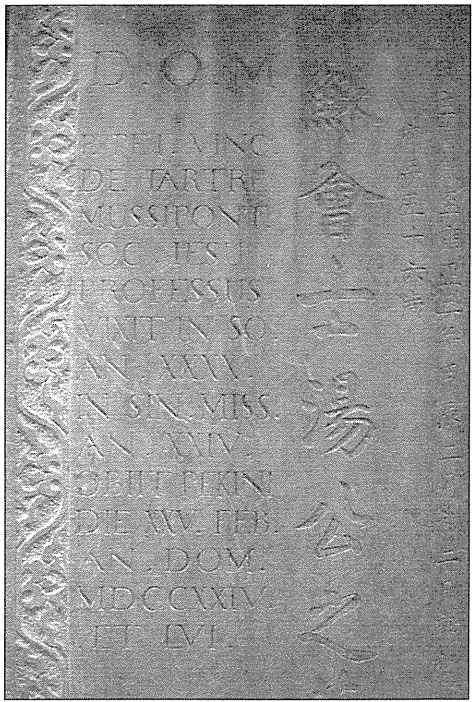
b) Stèle du cimetière jésuite de Pékin. Pierres tombales d'inspiration chinoise. Photo : Shenwen Li.



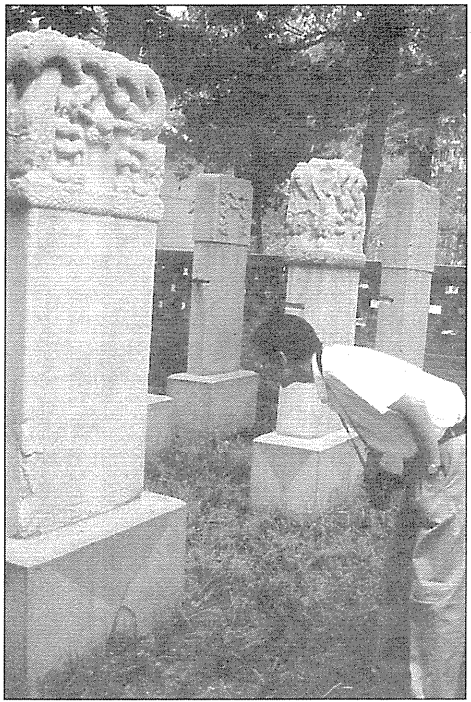
c) Stèle tombale qui réunit des éléments chinois et chrétiens : au centre un cœur chrétien frappé d'une croix entouré de dragons chinois. Photo : Laurier Turgeon.



d) Stèle tombale du frère Pierre Frapperie, jésuite. Comme toutes les pierres tombales des jésuites, celle-ci comprend des éléments chinois (les dragons) et chrétiens (la croix au centre) ainsi qu'un texte en latin à gauche et en chinois à droite.
Photo : Laurier Turgeon.



e) Inscription gravée en latin et en chinois de la pierre tombale du père Pierre du Tartre, jésuite français, décédé à Pékin en 1724. Photo : Laurier Turgeon.



f) L'auteur lisant l'inscription gravée sur une pierre tombale du cimetière missionnaire de Pékin. Photo : Laurier Turgeon.

Comme les gens de lettres sont très respectés dans la société, les jésuites adoptent leurs vêtements de soie, comme l'indique le père de Fontaney : « L'*état des gens de lettres* est donc celui que les missionnaires doivent prendre quand ils viennent à la Chine[31]. » C'est en se conformant à leur usage que les jésuites pourront parvenir à gagner le respect des Chinois et à être considérés « véritablement comme des gens de lettres et des docteurs d'Europe[32] ». Dans sa lettre à son correspondant l'abbé Raphaelis, le père Jean-Baptiste Jacques décrit ainsi l'image pittoresque du missionnaire vêtu à la manière de la haute société[33] :

> Si vous voyiez à présent celui qui a l'honneur de vous l'envoyer, je doute que vous puissiez aisément le reconnaître [...]. Une longue robe de toile blanche, une autre par-dessus, aussi longue, d'une étoffe de soie ordinairement bleue, avec une ceinture ; sur le tout, un petit habit noir ou violet qui descend aux genoux, fort ample, et à manches larges et courtes, un petit bonnet fait en forme de cône raccourci, chargé tout autour de soies pendantes ou de crin rouge, des bottes d'étoffe aux pieds, un éventail à la main [...][34].

Cette image est très éloignée de celle de leurs confrères en Amérique du Nord, qui portent les habits de l'ordre et qui sont connus sous le nom de « Robes noires ». Dans le spectacle décrit ci-dessus, le jésuite se présente, en Chine, moins comme missionnaire que comme lettré. C'est grâce à cette transformation de l'habillement que les jésuites français peuvent s'intégrer aux milieux respectés du pays.

31. Lettre de FONTANEY du 15 janvier 1704, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 319.
32. *Ibid.*
33. Ce ne sont pas tous les jésuites français qui adoptent les habits de soie. Les missionnaires prêchant dans les campagnes parmi les gens du peuple s'habillent comme ces derniers. L'habillement du père Romain HINDERER peut être considéré comme un exemple représentatif : il ne porte que des habits de toile, vieux et usés. Selon le père PFISTER, il est grand « contempteur du monde et grand amateur de la pauvreté », PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 277, p. 614.
34. Lettre du père Jean-Baptiste JACQUES du 1er novembre 1722, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 227-228.

PLANCHE 7 – JÉSUITE, HABILLÉ À LA CHINOISE, AVEC LE GRAND LETTRÉ ET LE GRAND MANDARIN CHRÉTIEN



a) Jésuite (à gauche) avec le grand lettré.

Source : Louis Pfister, *Notices biographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Shanghai, 1932-1934, vol. 1, p. 31.



b) Jésuite (à gauche) avec le grand mandarin chrétien.

Source : Athanasius Kircher, *China illustrata*, Amsterdam, 1667.

PLANCHE 8 – JÉSUITES EN VÊTEMENTS DE MANDARIN À LA COUR DE L'EMPEREUR





Source : Alphonse Favier, *Péking : histoire et description*, Paris, Desclée, 1902, p. 160 et 137.

Se comporter et se nourrir comme les Chinois

Les jésuites français tentent d'imiter le comportement des lettrés dans plusieurs domaines. Outre le port du vêtement, de Fontaney insiste encore sur l'utilisation de chaises (palanquins) pour aller en visite[35]. Le père Le Comte témoigne de l'adoption de ce moyen de transport qui est destiné aux mandarins, aux lettrés, aux riches, en un mot, à tous les gens qui ont une position supérieure dans cette société extrêmement hiérarchisée. Il ajoute encore que lorsque les missionnaires vont en visite, « ils se font même quelquefois porter en chaise ou bien ils vont à cheval suivis de quelques valets[36] ».

Parce qu'il peut susciter des critiques en France ou en Europe, le père de Fontaney tente de justifier ce comportement différent selon les pays par l'obligation de s'adapter si l'on veut faire progresser le travail missionnaire : « Ce qui est bon et suffisant en un pays, pour y faire recevoir l'Évangile, ne vaut quelquefois ou ne suffit pour en un autre[37]. » De même, pour le père Le Comte, porter l'habit de soie et aller à cheval avec des valets est « absolument nécessaire pour conserver les crédits et la protection des mandarins[38] » ; les missionnaires vivent comme les lettrés, non pas par esprit d'ostentation ou de lucre, mais uniquement pour conserver le crédit dont ils jouissent et pour obtenir la faveur et la protection des mandarins (qui sont généralement des grands lettrés) : « Il faut estre barbare avec les barbares, poli avec les gens d'esprit ». Ce terme « barbares » vise les populations considérées inférieures, y compris les Amérindiens, selon la conception de l'époque, alors que « gens d'esprit » désignent ici principalement les Chinois. Selon lui, les comportements des missionnaires doivent s'adapter à leur environnement socioculturel :

> Nous taschons de nous faire tout à tous [...] pour gagner plus aisément tout le monde à Jésus-Christ ; persuadez que dans un Mission-

35. Lettre de FONTANEY du 15 janvier 1704, *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 319.
36. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 432.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*

> naire les vestemens, la nourriture, la manière de vivre, les coûtumes extérieures doivent toûjours estre raportées, au grand dessein qu'il se propose de convertir toute la terre. Il faut estre barbare avec les barbares, poli avec les gens d'esprit, [...] austère à l'excès parmi les pénitens des Indes, proprement habillé à la Chine et à demi-nud dans les forests de Maduré : afin que l'Evangile [...] s'insinue plus facilement dans des esprits qu'une sainte complaisance, et une conformité de coûtumes réglée par la prudence chrétienne auront déjà prévenus en nostre faveur[39].

En outre, les jésuites français adoptent, au moins en partie, la nourriture locale. Cette adoption semble varier selon les personnes et selon les lieux où se trouvent les missionnaires. Ceux qui vivent dans des grandes villes où l'on peut facilement trouver les produits européens modifient leurs habitudes alimentaires dans une proportion moindre que leurs confrères prêchant dans les campagnes ou les régions isolées. Voici un exemple pour chacun des cas : le frère Attiret travaillant à la cour parle de la vie des missionnaires à Pékin : « Notre nourriture est assez bonne : excepté le vin, on a à peu près ici tout ce qui se trouve en Europe[40]. » D'après ce passage, les missionnaires à la cour semblent vivre encore de nourriture européenne ; pourtant, la citation suivante montre qu'ils ont adopté le thé : « Les Chinois boivent du vin fait de riz, mais désagréable au goût et nuisible à la santé ; nous y suppléons par le thé sans sucres qui est notre boisson[41]. » L'autre exemple est celui du père Hiderer, « grand amateur de la pauvreté » selon le père Pfister : « Sa nourriture ne consistait qu'en riz, fèves et quelques herbes salées, cuites à l'eau et sans assaisonnements[42]. » L'alimentation du père Hiderer est sans doute représentative de celle de ses confrères œuvrant parmi les gens du peuple ; en effet, le père de Chavagnac, lorsqu'il énumère les changements nécessaires pour devenir « des hommes tout nouveaux », place la nourriture au troi-

39. Madeleine LAZARD, « Les tribulations d'un jésuite en Chine : le père Le Comte et la conversion », *Les jésuites parmi les hommes [...]*, 1987, p. 353.
40. Lettre d'ATTIRET du 1er novembre 1743, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 427.
41. *Ibid.*, p. 427-428.
42. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 277, p. 614.

sième rang, tout de suite après le climat et l'habillement[43]. Le père Ricci, lui aussi, confirmera n'avoir mangé que du riz durant les nombreuses années qu'il a séjourné en Chine, et avoir eu de la difficulté à changer cette habitude[44].

L'étiquette et le rituel civils complexes du pays embarrassent beaucoup les missionnaires, comme en témoigne le père de Chavagnac: « Le cérémonial du pays-ci est le plus gênant et le plus embarrassant pour un Français, qu'on puisse s'imaginer ; c'est une affaire que de l'apprendre, et c'en est une autre que de l'observer[45]. » Malgré cet embarras, les missionnaires doivent l'apprendre et respecter l'étiquette. Aussi, le père Amiot, avant d'aller dans la capitale, procède comme un acteur à des répétitions du rituel aulique[46]. De même, en 1698, au moment où arrivent en Chine les dix nouveaux jésuites que le père Bouvet amène de France à la demande de l'empereur, ces missionnaires feront appel au même rituel pour remercier l'empereur. Bouvet raconte : « nos missionnaires, rangés sur deux lignes, firent en cérémonie neuf prosternations à la manière de la Chine, pour remercier l'empereur de la faveur qu'il leur faisoit[47] ». Les jésuites se familiarisent aussi avec les rites populaires : au cours des obsèques du père Ferdinand Verbiest en 1688, les jésuites de Pékin (y compris les cinq envoyés de Louis XIV) portent des vêtements blancs, habits de deuil en Chine, et s'inclinent jusqu'à terre trois fois devant le corps du père, tout comme les Chinois de l'assistance[48].

43. Lettre de CHAVAGNAC du 30 décembre 1701, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 113.
44. LUO Guang, *LI Madou chuan* (*Biographie de Matteo Ricci*), Taiwan, Xuesheng shuju, 1979, p. 219-220 ; JIANG Wenhan, *Ming Qing jian zai Hua de tianzhujiao yesuhuishi* (*Les jésuites catholiques en Chine à la fin des Ming et au début des Qing*), Shanghai, Zhishi chubanshi, 1987, p. 126.
45. Lettre de CHAVAGNAC du 30 décembre 1701, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 114.
46. VISSIÈRE, « Un carrefour culturel [...] », 1983, p. 215.
47. Lettre de BOUVET du 30 novembre 1699, *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 206.
48. Lettre de FONTANEY du 15 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 117-118.

Il semble que la sinisation des missionnaires dépasse l'apparence et imprègne la mentalité et les goûts de certains missionnaires. C'est le cas pour le frère Attiret, qui travaille longtemps à la cour en tant que peintre. Dans une de ses lettres à sa correspondante, il écrit : « [...] je vous avouerai que, sans prétendre décider de la préférence, la manière de bâtir de ce pays-ci me plaît beaucoup : mes yeux et mon goût, depuis que je suis à la Chine, sont devenus un peu chinois[49] ».

La tentative de sinisation des jésuites français réussit. À mesure qu'ils apprennent la langue et adoptent de nouveaux comportements, ils parviennent à projeter une image complètement nouvelle, au dire du père Le Comte[50]. Ce succès leur permet de réduire considérablement la distance qui les sépare des autochtones et de prêcher facilement parmi les peuples sans trop attirer l'attention. Un missionnaire peut même répliquer à ses détracteurs : « Mais enfin, suis-je européen[51] ? »

LA CONCILIATION : « LA DOCTRINE [CONFUCÉENNE] S'ACCORD[E] PARFAITEMENT AVEC LES PRINCIPES DE NOTRE SAINTE RELIGION »

Études de l'histoire chinoise et des classiques confucianistes

Au-delà de la sinisation de leur apparence, une autre tâche plus ardue attend les jésuites français : c'est la conciliation de leur système culturel chrétien avec le système confucianiste. En effet, les croyances, les valeurs morales et les critères culturels des deux civilisations sont profondément différents et leur confrontation soulève de nombreux conflits. Comme le confucianisme est inébranlable,

49. Lettre d'ATTIRET du 1er novembre 1743, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 422-423.
50. LAZARD, « Les tribulations [...] », 1987, p. 353.
51. *Lettres édifiantes et curieuses des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Paris, Querbeuf, 1780-1781, vol. 23, p. 204, cité par André RÉTIF, « Les jésuites français en Chine d'après les *Lettres édifiantes et curieuses* », *Nouvelle Revue de science missionnaire*, 1948, p. 180.

les missionnaires n'ont pas d'autre choix que de composer avec cette doctrine d'État et de faire correspondre les deux systèmes pour minimiser les sources de tension.

Pour régler le problème, il faut avant tout le connaître. Comme les jésuites français possèdent déjà une bonne connaissance de la langue chinoise, ils peuvent plonger profondément dans l'étude de l'histoire et des anciens classiques chinois.

À peine débarquée à Ningbo, la mission envoyée par Louis XIV destine un de ses membres, le père de Visdelou, à travailler spécifiquement sur « l'histoire universelle de la Chine, tant ancienne que nouvelle[52] ». D'autres missionnaires prennent part à ce travail. Le père Parrenin traduit une partie du célèbre *Zizhi tongjian* (*Miroir complet pour l'illustration du gouvernement*), une excellente œuvre historique du XI^e siècle composée par Sima Guang, qui traite de l'histoire chinoise de 403 avant J.-C. jusqu'à 959[53]. Le père Joseph-Marie de Mailla rédige son *Histoire générale de la Chine*, les pères Jean-Baptiste Régis et Foucquet écrivent respectivement le *Concordia chronologica Annaliums Sinensis Imperii Cumepochis historiae nostræ*, et le *Talula chronologica historiæ sinicæ*. Parmi tous ces travaux, le plus remarquable est sans doute celui du père de Mailla, qui traduit le *Tongjian gangmu* ou *miroir universel avec résumé et détails* de Zhu Xi (1130-1200), champion de l'orthodoxie néo-confucéenne, ainsi que la suite de ce premier ouvrage, *Xu Tongjian gangmu*, rédigé sous les Ming. Comme de Mailla ajoute à son ouvrage beaucoup d'événements concernant l'histoire de la fin de la dynastie des Song, des Yuan et des Ming et du début de celle des Qing[54], son ouvrage n'est pas une simple traduction. Cette œuvre sera publiée à Paris en 12 volumes, de

52. Lettre du père de FONTANEY du 8 novembre 1687, dans BERNARD, « Le voyage [...] », 1942, p. 279-280.

53. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 233, p. 513 ; CANG Xiuliang et WEI Deliang, *Zhongguo gudai shixue shi jianbian* (*Précis d'histoire de l'ancienne historiographie chinoise*), Ha'erbin, Heilongjiang renmin chubanshe, 1983, p. 261-287.

54. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 269, p. 601-602 ; XIN Jian-Fei, *Shiji de Zhongguo guan* (*World's Concept of China — a historical sketch about the world's knowledge of China in the recent 2,000 years*), Shanghai, Xuelin chubanshe, 1991, p. 129.

1777 à 1784, par l'abbé Grosier, chanoine de Saint-Louis-du-Louvre puis conservateur de la bibliothèque de Monsieur, frère du roi, à l'Arsenal. En 1785, Grosier fera paraître un supplément à cet ouvrage[55]. Selon lui, la recherche de Mallia est incomparable : à cette époque, « peu d'Européens ont poussé aussi loin que lui la connaissance de l'histoire et de la littérature des Chinois[56] ». Le père Pfister abonde dans ce sens et soutient que, grâce à Mallia, les Européens de l'époque possèdent « l'ouvrage le plus complet » sur l'histoire générale de la Chine[57].

Comprenant très bien que la réussite ou l'échec de leurs tentatives d'évangélisation dépendent principalement de leurs rapports avec la doctrine d'État, les jésuites français, surtout les missionnaires de Pékin, consacrent énormément d'énergie aux études des classiques confucéens. Les pères de Visdelou, Bouvet[58], Foucquet[59], de Tartre et Régis s'intéressent beaucoup au *Yijing* (*I-King*, *jing* ou *king:* classique), *Classique de la mutation*, tandis que les pères Alexandre de la Charme et Julien-Placide Hervieu se consacrent au *Shijing*, *Classique des odes*, et que de Prémare étudie les *Shijing* et *Shujing*, *Livres de l'histoire*[60]. Citons également la traduction illustrée du *Shujing* par Antoine Gaubil[61] et la *Vie de K'ong-tse* (Confucius) par Amiot[62].

55. M^me^ MILSKY, « Les souscripteurs de *L'histoire générale de la Chine* du P. de Mailla. Aperçus du milieu sinophile français », dans C.E.R.I.C., *Actes du II^e^ Colloque [...]*, 1980, p. 107-108.
56. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 269, p. 598.
57. *Ibid.*, p. 602.
58. Par exemple, BOUVET laisse *Idea generalis doctrinæ libri I-king;* de VISDELOU, *Notice* sur le classique *Yijing;* Janette GATTY, « Les recherches de Joachim Bouvet (1656-1730) », dans C.E.R.I.C., *Actes du Colloque [...]*, 1976, p. 146.
59. FOUCQUET, *Essai d'introduction préliminaire à l'étude des King.*
60. De PRÉMARE, *Liushu xiyi* (*Véritable sens des six classiques de caractères*) et *Essai d'introduction préliminaire à l'intelligence des King.*
61. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 314, p. 676-679 ; Joseph DEHERGNE, « Le père Gaubil et ses correspondants (1689-1759) », *Bulletin de l'Université Aurore*, 1944, série 3, t. 5, n° 2, p. 365-385.
62. FANG Hao, *Zhong Xi [...]*, 1987, vol. 2, p. 1052-1053.

Les succès de ces efforts sont doubles. D'une part, grâce à ces études, les jésuites français connaissent mieux les croyances, l'histoire, les traditions et les mœurs chinoises. D'autre part, ces nouvelles connaissances leur permettent d'établir et de développer des analogies entre les systèmes chrétien et confucianiste et d'aplanir les désaccords entre les deux doctrines[63]. En cela, l'attitude et les stratégies des missionnaires jésuites auprès des Chinois diffèrent de celles des dominicains et des franciscains qui ne pousseront jamais aussi loin dans la connaissance de la civilisation chinoise.

Par ailleurs, comme les jésuites français en Chine possèdent généralement une solide formation dans les sciences humaines et naturelles, leurs recherches sur l'histoire, la culture et la science[64] chinoises font avancer la sinologie[65]. Outre le père de Prémare, qui contribue de façon importante à l'étude de la langue chinoise, le père Gaubil, « le plus savant des missionnaires jésuites », laisse une œuvre importante dans presque tous les domaines et est considéré comme le plus grand sinologue du XVIII[e] siècle[66]. Les pères de Mailla, Amiot et Cibot passent également pour de remarquables sinologues. Les ouvrages de ces missionnaires seront principalement publiés dans deux collections illustrées : *Description géographique, historique, chronologique, politique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*[67], que les chercheurs appellent « la pyramide »

63. LI Shengwen, « Qingdai [...] », 1995, p. 50-51.
64. Pierre HUARD et WONG Ming, « Les enquêtes françaises sur la science et la technologie chinoises au XVIII[e] siècle », B.E.F.E.O., 1966, p. 137-226.
65. De 1687, date d'arrivée des cinq envoyés de Louis XIV, membres de l'Académie royale, jusqu'à 1773, date de dissolution de la Compagnie de Jésus, les missionnaires jésuites en Chine auraient rédigé, selon le père PFISTER, 745 ouvrages ; 83 % d'entre eux le sont par des jésuites français. Les jésuites français constituent la force principale en Chine tant dans l'entreprise missionnaire que dans les recherches sinologues de l'époque ; PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, 2 vol. ; WANG Yi, *Ming Qing zhiji Zhong Xue zhi xijian* (*La diffusion de la connaissance de la Chine en Occident*), Taiwai, Shangwu yinshuguan 1979, p. 67-83 ; HAN Qi, « Shiqi shiba shiji Ouzhou he Zhongguo de kexue guanxi » (« Les relations scientifiques Europe-Chine aux XVII[e] et XVIII[e] siècles »), dans HUANG Shijian, *Dong Xi [...]*, 1998, p. 152-153, 155, 160.
66. DEHERGNE, « Le père Gaubil [...] », 1944, p. 354 ; XIN Jian-Fei, *Shi jie [...]*, 1991, p. 131.
67. DU HALDE, *Description géographique [...]*, 1736 (1735), 4 vol.

de la sinologie de l'époque, et *Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Mœurs et les Usages des Chinois*[68], ouvrage considéré comme « l'apogée de la sinologie missionnaire » des XVII[e] et XVIII[e] siècles[69]. En résumé, les recherches effectuées par les jésuites français sur la Chine ont eu une grande influence sur la sinologie professionnelle française et européenne subséquente.

Recherche des vestiges chrétiens

En étudiant les anciens classiques, les jésuites français découvrent avec grand plaisir des analogies entre leur foi et la croyance chinoise. Ils saisissent cette occasion pour établir des liens entre ces deux systèmes de croyances, en démontrant aux Chinois que leurs principes s'accordent avec les classiques du pays. Le père Jacques Le Faure prouve aux 300 lettrés réunis pour l'entendre, « l'existence et les attributs de Dieu » par les seuls témoignages des livres classiques chinois[70]. Le père de Visdelou répond au prince héritier qui l'interroge sur les liens entre les canons occidentaux et les canons chinois : « la doctrine [confucéenne] s'accord[e] parfaitement avec les principes de notre sainte religion[71] ». Dans l'ensemble, d'ailleurs, les jésuites français conservent une attitude prudente et respectueuse envers le fondateur de la doctrine orthodoxe. Les pères Nicolas Trigault et Adrien Greslon présupposent un « âge d'or » du monothéisme chinois qui frôle la Révélation à l'époque de Confucius[72]. Le père Le Comte parle de Confucius comme

68. *Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Mœurs et les Usages des Chinois*, Paris, Chez Nyon puis Treuttel et Würtz, 1776 à 1796, 15 vol. ; 1816, 16[e] vol.
69. XIN Jian-Fei, *Shi jie [...]*, 1991, p. 128 ; Paul DEMIEVILLE, « Aperçu historique des études sinologiques en France », *Acta asiatica*, Tokio, 1966, traduit en chinois sous le titre « Faguo hanxue Shi », dans *Zhongguoshi yanjiu dongtai* (*Revue des tendances récentes en histoire chinoise*), 1980, n° 1, p. 11.
70. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 102, p, 289.
71. Lettre du père Jean de FONTANEY du 15 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 133 ; John W. WITEK, « Jean-François Fouquet : un controversiste jésuite en Chine et en Europe », dans C.E.R.I.C., *Actes du Colloque [...]*, 1976, p. 118.
72. DUTEIL, *Le mandat du Ciel [...]*, 1994, p. 141.

d'un grand homme « inspiré de Dieu » : « sa gravité, sa douceur dans l'usage du monde [...] son humilité et sa modestie donneraient lieu de juger que ce n'a pas été un pur philosophe de la raison, mais un homme inspiré de Dieu pour la réforme de ce nouveau monde[73] ». Il énumère les quatorze maximes de Confucius dans son livre *Nouveaux Mémoires* et conclut que même le sage européen Sénèque[74] « ne nous a rien dit de meilleur ». Pour lui, Confucius mérite une place parmi les sages européens de l'antiquité[75].

Les figuristes, un groupe de jésuites français en Chine, vont plus loin encore dans ce domaine. Selon leur théorie, les classiques chinois, plus particulièrement *Yijing*, renfermeraient des traces de la tradition primitive et des mystères du christianisme[76]. Ces vestiges existeraient, pour la plupart, sous forme d'énigmes, de paraboles, d'allégories et de symboles[77]. Toutefois, les Chinois modernes ne seraient pas en mesure d'interpréter correctement ces vestiges en raison de leur ignorance du christianisme : seuls les missionnaires seraient capables de mettre à jour les similitudes à l'aide de la *Bible*. C'est pourquoi les figuristes cherchent toujours à prouver que les « figures » des classiques chinois correspondent à celles de la *Bible*[78] et à retrouver ces vestiges de la vérité de leur religion dans les anciens livres. Le père Bouvet, fondateur de cette

73. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 250.
74. Sénèque (Lucius Annaeus SENECA), philosophe stoïcien romain. Sa philosophie est exclusivement morale.
75. LECOMTE, *op. cit.*, 1990, p. 252-261.
76. GERNET, « Philosophie chinoise [...] », 1976, p. 14-15 ; LUO Lida, « Bai Jin yanjiu *Yijing* shishi jikao », (« Examen de l'étude de Joachim Bouvet sur *La classique de la mutation* », *Hanxue yanjiu* (*Chinese Studies*), 1997, vol. 15, n° 1, p. 173-184.
77. Lettre du père BOUVET du 1er décembre 1718, dans Joseph DEHERGNE, « Un envoyé de l'empereur K'ang-hi à Louis XIV : le père Joachim Bouvet (1656-1730) », *Bulletin de l'Université Aurore*, 1943, série 3, t. 4, n° 3, p. 671.
78. C'est pour cette raison qu'on donnera plus tard le nom de « figurisme » à cette méthode comparative. Il semble que ce terme ait été employé pour la première fois en 1732 par Nicolas FRÉRET, un sinologue français. Le groupe « figuriste » se compose d'une dizaine de missionnaires jésuites qui appartiennent tous à la mission française, à l'exception du père Gianpaolo GOZANI. Virgile PINOT, *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine*, Genève, Slatkine Reprints, 1971, p. 45 ; DUTEIL, *Le mandat du Ciel [...]*, 1994, p. 320.

école, consacre de nombreuses années à ces recherches. Il rédigera *Gujin jingtian jian* (*De cultu celesti Sinarum veterun et modernorum*), composé de deux volumes, dont le premier montre que les préceptes des classiques chinois correspondent aux dogmes du christianisme et le deuxième que les mœurs populaires se conforment aussi à leur doctrine[79]. Dans l'une de ses lettres au philosophe allemand Gottfried Wilhelm Leibniz, le père Bouvet précise encore que les principaux mystères de l'Incarnation du Verbe, la vie et la mort de Jésus-Christ et les principales fonctions de son ministère sont tous contenus « comme d'une manière prophétique» dans ces anciens monuments chinois[80].

Le père de Prémare, autre figuriste important qui s'est consacré à l'étude de la langue, préconise de découper arbitrairement les caractères chinois pour y trouver une signification religieuse. Son explication des caractères *ru* et *xin* est un bon exemple de sa théorie. Le *ru* (lettré) se compose de deux parties, de gauche à droite : le *ren* (homme) et le *xu* (besoin, nécessité). Selon lui, *ren* signifie le grand homme, l'homme par excellence ; *xu* veut dire attendre avec espérance. La « véritable raison » de ce caractère inventé est que les anciens sages, inventeurs de ces lettres mystérieuses, « se donnaient à eux-mêmes le beau nom de gens attendant le Messie ». Quant au caractère *xin* (confiance, foi), qui se compose du *ren* et du *yan* (parole), il est employé « pour exprimer ceux qui viendraient après le Messie [...], parce que cet homme-Dieu a parlé[81] ». Dans une lettre non datée, le père de Prémare soutient que la religion chinoise est tout entière renfermée dans les classiques où l'on peut trouver les principes de la foi « naturelle » que les anciens chinois auraient reçu des enfants de Noé[82].

Le père Foucquet est un autre membre de l'école figuriste qui assiste Bouvet dans sa recherche du classique *Yijing* pendant plusieurs

79. ZHU Qianzhi, *Zhongguo [...]*, 1983, p. 132-133.
80. PINOT, *La Chine [...]*, 1971, p. 351.
81. DEHERGNE, « Un envoyé [...] », 1943, p. 674.
82. *Lettres édifiantes et curieuses écrites [...]*, 1717-1774, vol. 19, p. 483. Le père de PRÉMARE a laissé un ouvrage important : *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois avec reproduction du texte chinois.*

années et développe le système figuriste à partir de 1709. Il semble aller plus loin que le fondateur et d'autres figuristes. Selon lui, le système des *Jing* (classiques) constitue une doctrine caractéristique « cachée et mystique », « toute symbolique et énigmatique », et « toute religieuse, sacrée, d'une origine divine ». Pour lui : « le point essentiel que cette doctrine vient originairement du ciel, du *Chang-Ti* [Seigneur d'En Haut] pris pour Dieu, reste à prouver[83] ».

Il est bien difficile de vérifier aujourd'hui si les figuristes croyaient vraiment toutes leurs théories. Quoi qu'il en soit, nous pouvons au moins affirmer que les démarches des figuristes s'effectuent dans le but de faciliter la diffusion de leur doctrine, puisque c'est ce besoin qui les pousse à agir. Bouvet, fondateur de cette école, nous éclaire sur ce point : il n'y a pas « chose au monde plus propre à disposer l'esprit et le cœur des Chinois à embrasser notre sainte Religion que de leur montrer combien elle est en conformité avec les principes de leur ancienne et légitime philosophie[84] ». Le motif du fondateur est très clair : c'est pour faciliter la conversion de la population que les figuristes cherchent dans les classiques des vestiges de la religion chrétienne dans le but de montrer aux Chinois la conformité entre leur foi et la croyance traditionnelle: une fois ces vestiges débusqués et expliqués, rien ne devrait, selon leur optique, empêcher les Chinois, quels qu'ils soient, y compris l'empereur, de se convertir.

La théorie des jésuites figuristes n'a pas eu d'influence sur le public européen au XVIII^e siècle, sans doute en raison du fait que leurs écrits n'ont pas été publiés. Néanmoins, cette théorie se répand parmi les philosophes et les savants. En Amérique du Nord, elle trouve un partisan en la personne du père Joseph-François Lafitau, qui croyait aussi à l'existence de « vestiges » chrétiens chez les Amérindiens et en la possibilité de les retrouver[85].

83. Lettre du père Jean-François FOUEQUET du 16 décembre 1721, dans M^me Yves de THOMAZ de BOSSIERRE, *François-Xavier Dentrecolles et l'apport de la Chine à l'Europe du XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 52.
84. Lettre du père BOUVET du 30 août 1697, dans BERNARD, *Sagesse chinoise [...]*, 1935, p. 145.
85. PINOT, *La Chine [...]*, 1971, p. 354-355.

Désaccords et conciliation chronologique

Si les jésuites français trouvent des analogies entre les deux systèmes de croyances, ils se heurtent cependant à des contradictions entre la chronologie biblique et celle des annales chinoises. En effet, l'histoire chinoise est connue dans le monde par son antiquité. Dans son livre intitulé *Sinicæ Historiæ Decas Prima*, le père Martino Martini (1614-1661), jésuite italien en Chine, place Fuxi, le premier empereur chinois légendaire, entre 2852 et 2738 avant J.-C.[86]. Or, depuis le milieu du XVII[e] siècle, on sait bien que les annales chinoises remontent à 2952 avant J.-C., soit six siècles plus tôt que la date du déluge sur lequel repose la chronologie biblique (cette dernière place le déluge en 2300 ou 2347 avant J.-C., ou encore en 2349 avant J.-C. selon ce qu'affirme le géologue anglais Whiston en 1708[87]). Le père Parrenin constate pour sa part que la *Bible* n'a rien mentionné directement sur la Chine[88]. De son côté, Le Comte reconnaît que la question n'est pas simple : « Les Chinois sont si anciens dans le monde qu'il en est de leur origine comme de ces grands fleuves dont on ne peut presque découvrir la source. Il faut pour cela remonter plus loin que toutes nos histoires profanes, et le temps même qui nous est marqué par la *Vulgate* n'est pas trop long pour justifier leur chronologie[89]. » La découverte de l'histoire chinoise provoque un débat en Europe sur la question de la chronologie et sur l'origine de la civilisation chinoise[90] : elle ébranle les fondements mêmes du christianisme ; face à cette antiquité, l'histoire du monde judéo-chrétien paraît dérisoire. Les missionnaires, en Chine, doivent

86. XIN Jian-Fei, *Shijie [...]*, 1991, p. 138 ; WITEK, « Jean-François Fouquet [...] », 1976, p. 130-131.
87. Émile GUYÉNOT, *Les sciences de la vie aux XVII[e] et XVIII[e] siècles : l'idée d'évolution*, Paris, Albin Michel, 1941, p. 347 ; M[me] Y. GROVER, « La correspondance scientifique du père Dominique Parrenin (1665-1741) », dans C.E.R.I.C., *Actes du II[e] Colloque [...]*, 1980, p. 91-92.
88. Lettre de Dominique PARRENIN du 20 septembre 1740, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 392-393.
89. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 164.
90. WANG Yi, *Ming Qing [...]*, 1979, p. 99-102.

donc faire connaître leur position dans ce débat et expliquer les désaccords chronologiques.

C'est dans cette optique que les pères Gaubil et Parrenin essaient d'allonger la chronologie biblique en utilisant, au lieu de la version de la *Vulgate*, celle des *Septante*, qui laisse intactes les annales anciennes chinoises[91]. Dans sa lettre à Dortous de Mairan, membre de l'Académie française et secrétaire perpétuel de l'Académie royale des sciences, Parrenin justifie cette idée en ces termes : « Oserais-je pareillement espérer que Messieurs les hébraïsans nous laisseront un peu allonger la durée du monde, en dépit de la prétendue bonne foi des rabbins, qui se sont permis de la raccourcir, pour reculer l'avènement du Messie ? » Selon lui, l'adoption des *Septante* n'irait ni contre la foi, ni contre les bonnes mœurs ; en revanche, elle faciliterait la propagation de l'Évangile auprès des Chinois qui refusent d'écouter les missionnaires qui n'ont pas « de solides raisons » à leur proposer[92].

Concernant l'origine du monde chinois, les jésuites le réinterprètent généralement en fonction de la tradition judéo-chrétienne, convaincus que la Chine a été peuplée par les descendants de Noé. Le Comte soutient : « Il y a de l'apparence que les enfants ou les petits-enfants de Noé se répandirent dans l'Asie et percèrent enfin jusques dans cette partie de la Chine qui est la plus occidentale et qu'on nomme à présent le Chansi et Chensi[93]. » Cette idée est utile pour les missionnaires, car si la Chine a été peuplée par les descendants de Noé, il est normal que les anciens Chinois aient reçu « les principes de la foi naturelle[94] », soit la Révélation primitive. Cette explication appuie d'ailleurs les figuristes dans leur quête de traces de la religion chrétienne dans les livres anciens.

Il faut préciser que l'attitude des jésuites français envers l'histoire et la culture chinoises varie selon les personnes. En effet, des

91. Antoine GAUBIL, *Correspondance [...]*, 1970, p. 196 ; GROVER, « La correspondance [...] », 1980, p. 91-92.
92. Lettre de PARRENIN du 20 septembre 1740, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 393.
93. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 165-166.
94. *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1717-1774, vol. 19, p. 483.

divergences d'opinion opposent notamment les figuristes et les missionnaires de Pékin[95]. Les figuristes, conformément à leur doctrine, estiment que les faits rapportés par les classiques ne sont pas des faits particuliers à l'histoire chinoise, mais des événements plus généraux qui s'inscrivent dans l'origine du monde. Par exemple, le père Foucquet place l'origine de l'histoire du pays vers 400 avant J.-C.[96], c'est-à-dire après le déluge. Il nie donc l'existence des trois premières dynasties, soit celles des *Xia* (XXI^e^-XVI^e^ siècle avant J.-C.), des *Shang* (XVI^e^-XI^e^ siècle avant J.-C.) et des *Zhou* (*Zhou* de l'Ouest : XI^e^-771 avant J.-C. ; *Zhou* de l'Est : 770-256 avant J.-C.) et les classe dans l'histoire imaginaire et chimérique[97]. Il va jusqu'à considérer les anciens empereurs comme des patriarches bibliques. Bouvet, pour sa part, estime que Fuxi, premier des cinq anciens empereurs légendaires, est le saint patriarche Énoch[98] ; Foucquet va plus loin : il estime que ce dernier n'est que l'Hermès Trismégiste[99] sous un nom différent. Selon les figuristes, si les anciens empereurs étaient les patriarches ou si ceux-ci ont conquis les Chinois, il est normal que les anciens livres soient « autant de précieux restes des connaissances sacrées des Patriarches des temps de la Loi naturelle, et qu'ils so[ie]nt tous remplis des notions prophétiques du Sauveur du monde et de la Loi évangélique[100] ».

95. Les « Missionnaires de Pékin » se composent des pères PARRENIN, RÉGIS, GAUBIL et de MAILLA. À la suite de la mort de Kangxi et de l'interdit du christianisme sous le règne de son successeur Yongzheng (1723-1735), ces missionnaires sont malgré tout autorisés à rester à Pékin, tandis que les figuristes d'alors (les pères de PRÉMARE et GOLLET) sont relégués à Canton, à l'exception du père BOUVET (le père FOUCQUET a déjà quitté la Chine).
96. WANG Yi, *Ming Qing [...]*, 1979, p. 105-106.
97. *Ibid.* DUTEIL, *Le mandat du Ciel [...]*, 1994, p. 320-321.
98. ÉNOCH ou HÉNOCH, patriarche biblique, fils de CAÏN (« Genèse », 4 : 17) ou de JARED (5 : 18-24).
99. HERMÈS, dieu grec, messager des Olympiens. Identifié avec la divinité égyptienne *Thot*, il est appelé « Hermès Trismégiste » qui est considéré comme un ancien roi d'Égypte, inventeur de toutes les sciences. Virgile PINOT, *La Chine [...]*, 1971, p. 256-257 ; Michel LEGRAIN et Thiéri FOULC (dir.), *Le Petit Robert : dictionnaire universel des noms propres*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1995, p. 954.
100. Lettre du père BOUVET du 1^er^ décembre 1718, dans DEHERGNE, « Un envoyé [...] », 1943, p. 671.

D'une manière générale, l'interprétation des missionnaires figuristes s'inscrit dans une stratégie d'adaptation au milieu culturel autochtone. C'est pourquoi cette doctrine se répand parmi les missionnaires œuvrant en Chine. Toutefois, comme elle va trop loin et ne correspond pas à l'histoire du pays, elle subit l'opposition d'un autre groupe de jésuites français, les «Missionnaires de Pékin », composés des pères Parrenin, Régis, Gaubil et de Mailla. Ensemble, ils forment une école historique qui accepte l'histoire ancienne de la Chine. Le père Gaubil utilise les événements astronomiques mentionnés dans les livres chinois anciens, dont l'éclipse citée dans le *Shujing*, comme repères pour légitimer la chronologie de l'histoire chinoise. Contrairement à Foucquet, il affirme l'authenticité des trois premières dynasties mentionnées dans les ouvrages historiques classiques[101] et soutient que « les empereurs de *Hia*, *Chang* et *Tchéou* sont des personnages réels[102] ».

D'autres missionnaires français, tels les pères Dentrecolles et de Tartre, s'opposent aux figuristes. En tant que supérieur général de la mission française (de 1707 à 1719), le père Dentrecolles craint toujours que les pères Bouvet et Foucquet ne pêchent « par trop de zèle[103] » et défend même à ces derniers de parler de religion à l'empereur et de prétendre que les classiques chinois sont des livres sacrés.

Par ailleurs, l'action radicale des figuristes suscite également l'inquiétude de Rome. Vers 1726, la Congrégation de la Propagande rappellera le père de Prémare en Europe, alléguant qu'« il détruit la vénération pour l'Ancien Testament en exaltant le livre chinois *Y king*[104] ».

101. PINOT, *La Chine [...]*, p. 259.
102. GAUBIL, *Correspondance [...]*, 1970, p. 99.
103. Lettre du père François-Xavier DENTRECOLLES du 13 février 1712, dans THOMAZ de BOSSIERRE, *François-Xavier Dentrecolles [...]*, 1982, p. 19.
104. DEHERGNE, *Répertoire des jésuites [...]*, 1973, p. 209-210.

Résultats de la conciliation

Les efforts de conciliation des jésuites français, tant de la part des figuristes que d'autres missionnaires, contribuent à l'établissement de liens entre les deux systèmes culturels d'origine différente et à la réduction des tensions et des conflits entre le christianisme et la doctrine orthodoxe du pays. Ainsi, plusieurs gens de lettres se convertissent à la nouvelle religion dans laquelle il voient des similitudes avec les croyances traditionnelles. *Su Nu* (Sourniama), un prince mandchou dont la famille est convertie par le père Parrenin et un jésuite portugais, José Soares (Suarez), au début du XVIII[e] siècle, exprime très bien ce sentiment et cette conception des chrétiens chinois :

> [...] j'étais charmé de l'ordre, de la clarté, et de la solidité des raisonnements qui prouvaient un Être souverain, créateur de toutes choses, tel enfin qu'on ne saurait rien imaginer de plus grand, ni de plus parfait. La simple exposition de ses magnifiques attributs me faisait d'autant plus de plaisir que je trouvais cette doctrine conforme à celle de nos anciens livres[105].

Toutefois, en raison même de la nature du christianisme qui exclut toute intégration au système culturel d'accueil, les efforts de conciliation des missionnaires restent limités. En général, ces derniers essaient d'établir des liens entre les deux systèmes, mais à condition que le système chinois soit placé dans le cadre biblique : ils réinterprétent l'histoire et la culture de la Chine en fonction de leur propre tradition judéo-chrétienne. En cela, l'introduction du christianisme en Chine procède à l'inverse de celle du bouddhisme; celui-ci, une fois introduit, a toujours été interprété et transformé par les Chinois selon leur propre tradition culturelle[106]. C'est grâce à cette sinisation qu'il a réussi à prendre racine sur le territoire chinois. Si les jésuites parviennent à établir certains liens entre les deux systèmes culturels, ces liens paraissent forcés ou

105. Lettre du père PARRENIN du 20 août 1724, dans *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1717-1774, vol. 17, p. 15.

106. STEIN, « Avalokitesvara/Kouan-yin [...] », 1986, p. 17.

incroyables à plusieurs Chinois. L'action des figuristes en constitue un exemple : pour rapprocher les empereurs chinois légendaires et les patriarches bibliques inconnus en Chine, ils choisissent d'occidentaliser ou de « bibliser » les personnages chinois au lieu de siniser ces étrangers. Foucquet et Bouvet[107], par exemple, en nieront la véracité de l'histoire ancienne, ce qui éveillera la méfiance de plusieurs Chinois. Ainsi, le père Bouvet soutient que l'empereur Kangxi lui-même, auquel il présente ses écrits, partage ses sentiments[108]. Pourtant, la lettre de Dentrecolles datée du 13 février 1712 nous donne une version toute différente de l'intérêt que Kangxi porte à la doctrine figuriste. Selon cette lettre, un mandarin nommé Ouam Tao Hoa aurait demandé au père Parrenin d'avertir les pères Bouvet et Foucquet que leurs écrits ne plaisaient pas à Kangxi ; on aurait rendu à Bouvet ses écrits, enveloppés d'un papier sur lequel aurait été consigné l'ordre de l'empereur : « ce livre est inutile, qu'on le rende[109] ».

En résumé, malgré les efforts des missionnaires jésuites pour concilier leur religion avec le confucianisme, le christianisme ne parvient pas à s'implanter véritablement en Chine ni à se débarrasser de l'image qui lui est associée encore maintenant : celle de *yangjiao*, religion occidentale. C'est pourquoi, aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, surgissent des tensions et des conflits entre les tenants du christianisme et les partisans du système idéologique traditionnel, entre les convertis et les « païens ».

LES JÉSUITES FRANÇAIS ET LA « QUERELLE DES RITES »

Attitude favorable à l'égard des rites

Dans toute l'histoire chrétienne de la Chine, la « querelle des rites » constitue l'un des événements les plus marquants. Ce débat, qui a duré plus d'un siècle (1611-1742), a mobilisé non seulement les

107. THOMAZ de BOSSIERRE, *François-Xavier Dentrecolles [...]*, 1982, p. 18.
108. PFISTER, *Répertoire des jésuites [...]*, 1932-1934, n° 171 , p. 436.
109. THOMAZ de BOSSIERRE, *François-Xavier Dentrecolles [...]*, 1982, p. 17-18.

jésuites et d'autres ordres catholiques en Chine, les Chinois (chrétiens, non chrétiens et l'empereur), mais aussi les jansénistes, la Sorbonne, sept papes à Rome, plusieurs rois européens, ainsi que de grands philosophes et écrivains de l'époque, tels que Voltaire et Leibniz[110]. Selon Henri Cordier, environ 310 ouvrages concernant ce sujet ont paru en Europe de 1639 à 1894[111]. L'influence de la querelle des rites est profonde : du côté de la Chine, elle aboutira à l'interdit final du christianisme et à une coupure entre les deux cultures ; du côté de l'Europe, elle aura permis la diffusion rapide des connaissances chinoises et étendu l'influence de la Chine à la philosophie des Lumières.

La querelle des rites prend naissance au sein de la mission jésuite chinoise après la mort, en 1610, de Matteo Ricci, fondateur et premier supérieur de la mission. Son successeur, Niccolo Longobardo, jésuite italien, et ses partisans désapprouvent l'adaptation à la culture chinoise préconisée par Ricci, qui avait utilisé des termes chinois familiers aux gens de lettres pour désigner le Dieu chrétien — par exemple, *Tian* (Ciel), *Tianzhu* (Maître suprême du Ciel) et *Shangdi* (Souverain d'En haut), et avait permis aux néophytes de continuer à pratiquer deux rites importants : le culte des ancêtres et le culte de Confucius[112]. À partir des années 1630, plusieurs autres ordres catholiques s'implantent dans l'empire et la situation devient plus complexe. Les jésuites suivent en général la voie tracée par leur fondateur et sont favorables à la civilisation chinoise dont ils connaissent les richesses et l'antiquité. Mais d'autres missionnaires européens (dominicains et franciscains), qui sont plus proches des méthodes de conversion employées aux

110. LIN Jinshui, « Ming Qing zhiji [...] », 1993, n° 2, p. 20 ; LI Tiangang, *Zhongguo liyi* [...], 1998, p. 123-238 ; WANG Yi, *Ming Qing* [...], 1979, p. 119-123 ; LI Tiangang, *Zhongguo liyi* [...], 1998, p. 123-238.

111. Henri CORDIER, *Bibliotheca sinica*, Paris, E. Guilmoto, 1904-1922, vol. 1, p. 869-926.

112. RUAN Wei, « Mingmo [...] », 1993, p. 32-33 ; LI Tiangang, *Zhongguo liyi* [...], 1998, p. 20-29 ; DUTEIL, *Le mandat du Ciel* [...], 1994, p. 96-97 ; ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, 1988, vol. 1, p. 286, 291. Voir aussi ZHANG Qiong, « Translation as Cultural Reform : Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature », dans John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY *et al.* (dir.), *The Jesuits* [...], 1999, p. 365-368.

Philippines ou en Amérique, s'opposent dans l'ensemble aux coutumes en considérant ces deux rites comme des manifestations d'idolâtrie et de superstition, et se plaignent à Rome de la tolérance jésuite[113]. Bien que les jésuites parviennent, en 1656, à obtenir du pape Alexandre VII un décret favorable aux rites chinois[114], Mgr Maigrot, membre des Missions étrangères de Paris et vicaire apostolique de la province du Fujian, émet en 1693 un mandement condamnant les cérémonies traditionnelles ; la querelle des rites s'envenime et se terminera pas la défaite du point de vue jésuite[115] : en 1704, Clément XI condamne les rites chinois par décret. L'année suivante, l'ambassade de Mgr de Tournon, légat du pape, arrive à Pékin pour transmettre la position de Rome. Expulsé par Kangxi, le légat promulgue à Nankin, en 1707, un mandement prohibant les rites traditionnels et les termes chinois utilisés pour désigner Dieu. En 1714, Rome renouvelle sa condamnation des rites ; trois ans plus tard, en 1717, Kangxi interdit le christianisme. Après la mort de Kangxi en 1722, cette interdiction sera renforcée par le nouvel empereur, Yongzheng.

À première vue, la querelle des rites porte sur l'emploi des termes chinois et sur la nature religieuse ou non des cérémonies nationales, mais au fond, il s'agit d'un conflit profond entre deux systèmes culturels, plus précisément entre le christianisme et les croyances traditionnelles. Le culte des ancêtres et celui de Confucius sont des rites ancestraux pratiqués en Chine depuis des millénaires. Dans la société traditionnelle, chaque clan a souvent son propre temple, appelé *citang*, où se situent les niches pour leurs

113. MO Xiaoye, « Wenhua jiaoliu yu renlei lishi » (« Les échanges culturels et l'histoire humaine »), dans HUANG Shijian, *Dong Xi [...]*, 1998, p. 402-404 ; WAN Ming, « Mingdai houqi Xifang chuanjiaoshi lai Hua changshi ji chengbai shulun » (« Essai sur la tentative de la venue en Chine des missionnaires occidentaux à la fin des Ming ainsi que leur réussite et leur échec »), *Beijing daxue xuebao* (*Revue académique de l'Université de Pékin*), 1993, n° 5, p. 50-60 ; Camille de ROCHEMONTEIX, *Joseph Amiot et les derniers survivants de la mission française à Pékin (1750-1795)*, Paris, A. Picard, 1915, p. XLV ; Nicolas STANDAERT, « Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese », dans John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY *et al.* (dir.), *The Jesuits [...]*, 1999, p. 353, 360-361.

114. ÉTIEMBLE, *Les jésuites en Chine [...]*, 1966, p. 92-94.

115. *Ibid.*, p. 95-97 ; DUTEIL, *Le mandat du Ciel [...]*, 1994, p. 108.

ancêtres, tandis que chaque famille possède généralement des tablettes ou plaques de bois, *paiwei*, qui portent le nom des défunts[116]. À des dates précises, par exemple à l'occasion de l'anniversaire de naissance et de décès des anciens, les membres du clan ou de la famille se réunissent pour se prosterner devant les niches ou les tablettes, avec des offrandes et des encens brûlés. Cette cérémonie traduit le principe moral essentiel du confucianisme, le *xiao* (piété filiale) : c'est elle qui entretient des liens entre les descendants vivants d'un clan ou d'une famille et leurs ancêtres, qui perpétue le souvenir et permet aux vivants d'exprimer aux morts leurs sentiments d'amour et de respect. En outre, ce rite est généralement associé, surtout parmi les masses, à la croyance que les ancêtres défunts agissent comme protecteurs du clan ou de la famille[117]. Le culte de Confucius s'adresse aux gens de lettres et aux mandarins. Il se déroule dans le temple de Confucius, *kongmiao*, où se trouvent la statue de Confucius ou la « belle table » sur laquelle est écrit son nom en lettre d'or et, à côté, les statues de certains de ses disciples que les Chinois vénèrent[118]. Chaque école a généralement son *kongmiao* et les gens de lettres de diverses catégories s'y rassemblent selon le calendrier chinois, par exemple le 1er et le 15 de chaque mois, pour célébrer la cérémonie avec des offrandes et des encens. Même les enfants, lorsqu'ils commencent l'école, doivent se prosterner devant la statue ou la table de Confucius[119]. Ce rite manifeste principalement la vénération des gens de lettres confucianistes pour leur grand Maître, le saint de la nation. Ne pouvant pas y participer dans le temple de *kongmiao*, les gens du peuple classent souvent le Maître parmi les dieux bouddhistes ou taoïstes et le vénèrent en même temps que ces autres dieux,

116. GAO Shouxian, *Zhongguo zongjiao lisu* (*Les rites et les coutumes religieuses de la Chine*), Tianjin, Renmin chubanshe, 1992, p. 75-76 ; YANG Cuntian, *Zhongguo fengsu gaiguan*, (*Aperçu général des coutumes chinoises*), Pékin, Beijing daxue chubanshe, 1994, p. 210-212, 232-233.
117. GAO Shouxian, *Zhongguo zongjiao*, 1992, p. 75-76 ; DUTEIL, *Le mandat du Ciel [...]*, 1994, p. 111-112.
118. RICCI et TRIGAULT, *Histoire de l'expédition [...]*, 1978, p. 164.
119. GAO Shouxian, *op. cit.*, 1992, p. 73-74 ; FANF Hao, *Zhong Xi [...]*, 1987, vol. 2, p. 1009, 1044.

malgré l'interdiction de cette pratique par l'État, notamment sous les Ming[120].

Dans la société patriarcale traditionnelle, ces deux rites occupent une place très importante et participent à la construction de l'identité chinoise. Abandonner le culte de Confucius signifie, pour les convertis, perdre le droit d'entrer dans les écoles nationales. Cela signifie encore perdre toute possibilité d'ascension sociale et ne pas pouvoir devenir fonctionnaire, puisque les employés d'État sont recrutés par le système des examens impériaux prenant appui sur les classiques confucianistes. En somme, c'est se couper du confort et du prestige réservés aux gens de lettres[121]. Quant au culte des ancêtres, il s'agit d'une coutume encore plus populaire : rejeter cette pratique menace les convertis de perdre leur identité chinoise et d'être considérés comme des « Barbares[122] » qui ne connaissent ou ne respectent pas leurs ancêtres (à l'image des Européens qui, aux yeux des Chinois, abandonnent leurs parents en venant en Extrême-Orient). C'est pourquoi la querelle des rites inquiète beaucoup les chrétiens chinois qui n'hésitent pas à en parler à leurs missionnaires : « Si nous quittons la Chine, pas de problème ; mais qu'allons-nous faire maintenant, montrés du doigt comme des fils rebelles par tout le milieu familial et social, et son entourage de règle immuable[123] ? » C'est aussi la raison pour laquelle, une fois parvenue en Chine la nouvelle du décret de 1715 interdisant les rites, un millier de chrétiens, la plupart des mandarins et des gens de lettres à Pékin, et plus de cent mille néophytes dans les provinces refusent de renoncer aux rites traditionnels et cessent de fréquenter l'église[124].

Connaissant très bien l'importance des deux cérémonies dans le système chinois, les jésuites français suivent, dans l'ensemble, la méthode évangélique établie par Ricci et manifestent leur respect des coutumes chinoises. Ils s'opposent aux mandements de 1693

120. GAO Shouxian, *op. cit.*, 1992, p. 74-75.
121. FANF Hao, *op. cit.*, 1987, vol. 2, p. 1009, 1044.
122. *Ibid.*, p. 1006.
123. THOMAZ de BOSSIERRE, *François-Xavier Dentrecolles [...]*, 1982, p. XIII.
124. ROCHEMONTEIX, *Joseph Amiot [...]*, 1915, p. XLVII.

de M^gr Maigrot : trois ans après cet interdit, le père Le Comte publie à Paris ses *Nouveaux Mémoires* pour défendre la méthode des jésuites en Chine contre ses détracteurs[125]. Contrairement aux autres missionnaires qui traitent les Chinois d'« idolâtres », il vante le mérite de cette nation : « ce peuple a conservé près de deux mille ans la connaissance du véritable Dieu, et l'a honoré d'une manière qui peut servir d'exemple et d'instruction mesme aux Chrétiens[126] ». Concernant les deux rites, il affirme qu'il ne s'agit certainement pas de superstitions, mais de rites civils : « [...] pour ce qui est des honneurs politiques qu'on rend à Confucius, ce ne fut jamais un culte religieux, et les palais qui portent son nom ne sont pas des temples, mais des maisons destinées aux assemblées des savants[127] ». À cet égard, Le Comte va plus loin que Matteo Ricci, qui affirme que « le propre temple des lettrés est celui de Confucius[128] », en écartant le terme de « temple » pour privilégier ceux de « palais » et de « maisons » non connotés religieusement.

En 1700, au plus fort de la querelle, les pères Gerbillon, Bouvet et certains jésuites de la mission portugaise adressent à l'empereur Kangxi un texte dans lequel ils indiquent clairement leur attitude à l'égard des rites chinois :

> Nous, les sujets de Votre Majesté, croyions que l'on vénère Confucius comme un maître, et qu'on lui rend un culte non pas pour lui demander le bonheur, l'intelligence ou pour obtenir, grâce à lui, des préfectures. Nous croyons que l'on fait des offrandes aux ancêtres défunts dans le seul but de leur témoigner nos sentiments d'amour et de regret, et non pas, selon le sens des livres chinois, ou (l'explication) des lettrés, pour les prier de nous protéger ; mais ces rites se font seulement pour que les descendants manifestent complètement leur affection pour leurs ancêtres et pour leurs proches, ainsi que pour (raviver) leur souvenir. Pareillement, la Tablette érigée en

125. Frédérique TOUBOUL-BOUYEURE, « Et Dieu créa la Chine... », dans LECOMTE, *Un jésuite à Pékin* [...], 1990, p. 11.
126. LE COMTE, *Nouveaux mémoires* [...], 1696, vol. 2, p. 141 ; ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, 1988, vol. 1, p. 302.
127. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin* [...], 1990, p. 382.
128. RICCI et TRIGAULT, *Histoire de l'expédition* [...], 1978, p. 164.

> l'honneur des ancêtres et des proches est faite, non pour que leurs âmes y prennent résidence ; mais seulement pour les représenter, comme s'ils étaient là[129].

Dans ce texte, les missionnaires déclarent que les deux rites sont des activités purement sociales et civiles qui n'ont aucune signification religieuse, et que les offrandes faites aux défunts traduisent des sentiments d'amour et de regret mais ne relèvent aucunement de pratiques superstitieuses. Cette interprétation correspond au point de vue de l'empereur à l'égard des mœurs de son empire. Il répond en effet : « Ce texte est parfait et entièrement conforme à la Grande Doctrine (Confucéenne). Rendre au Ciel, aux Seigneurs, aux Parents et aux Maîtres la vénération qui leur est due, c'est la coutume commune dans le monde entier. Tout le contenu de ce texte est très vrai, et il ne s'y trouve rien à corriger[130]. »

Pourtant, l'attitude tolérante des jésuites français leur coûte cher. Le livre de Le Comte est condamné par la Sorbonne qui se prononce solennellement, en 1700. Les missionnaires perdent également la faveur de leur souverain pontifical, car on les accuse à Rome : « 1° De n'observer pas les décrets, du Pape [...] ; 2° D'avoir porté l'Empereur à rejeter les décrets du Pape ; 3° D'avoir fait emprisonner des missionnaires de la Propagande[131]. » Le Général, M. Tamburini, reçoit même l'ordre de rappeler en Europe les pères Parrenin, de Mailla, Porquet et Hervieu, ordre qui ne sera pas exécuté.

Limites à la tolérance envers les rites

Tout comme leur tentative de concilier la *Bible* et les classiques anciens, l'attitude des jésuites français en faveur des coutumes traditionnelles reste limitée. Bien que la plupart des missionnaires

129. DEHERGNE, « L'exposé des jésuites [...] », 1980, p. 203-204.
130. *Ibid.*, p. 204.
131. Lettre du père GAUBIL du 6 octobre 1726, dans ROCHEMONTEIX, *Joseph Amiot* [...], 1915, p. XLIX.

respectent les deux rites, il en existe quelques-uns qui s'y opposent. C'est le cas des pères de Visdelou[132] et Foucquet[133]. Le premier est exilé par Kangxi à Macao, puis obligé de quitter la Chine, tandis que le deuxième doit finalement quitter la Compagnie de Jésus en raison de ses critiques véhémentes contre les rites chinois[134].

De plus, si les jésuites français manifestent généralement leur tolérance envers les deux grands rites confucianistes, ils sont pourtant unanimes à décrier les cérémonies et les pratiques bouddhistes et taoïstes. Ils reprochent aux bonzes et aux prêtres taoïstes d'être des hypocrites, des égoïstes ou des « faux docteurs[135] », des « prêtres de Satan[136] ». Ils traitent leurs doctrines d'idolâtries et de superstitions[137]. L'offensive des missionnaires contre ces deux religions ressemble beaucoup à celle que leurs confrères mènent en Amérique du Nord contre le chamanisme et la croyance aux rêves des Amérindiens. En Chine, les jésuites sont attentifs à distinguer le confucianisme de ces deux religions. Selon Le Comte, les anciens Chinois auraient perpétué la connaissance du « vrai Dieu » probablement fort longtemps après Confucius, mais c'est la diffusion du bouddhisme et du taoïsme qui les aurait éloignés de cette connaissance pure et les aurait fait basculer dans l'« idolâtrie »[138]. Aussi, lorsque les missionnaires prêchent parmi le peuple, eux et leurs néophytes détruisent-ils les « idoles », voire les temples bouddhistes et taoïstes[139]. Cette attitude soulèvera une forte opposition des milieux bouddhistes tout au long des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.

Comme le néo-confucianisme subit de nombreuses critiques de la part d'autres lettrés de l'époque en raison de ses influences

132. WITEK, « Jean-François Fouquet [...] », 1976, p. 118-119.
133. PINOT, *La Chine* [...], 1971, p. 252-254, 352.
134. *Ibid.*, p. 255.
135. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin* [...], 1990, p. 366.
136. Lettre de PRÉMARE du 17 février 1699, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses* [...], 1979, p. 63.
137. *Ibid.*, p. 63. Sa lettre du 1er novembre 1700, dans VISSIÈRE, op. cit., 1979, p. 107.
138. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin* [...], 1990, p. 359-365.
139. Lettre de CHAVAGNAC du 10 février 1703, dans VISSIÈRE, op. cit., p. 89, 98-99 ; Lettre du père Jean DOMENGE du 1er juillet 1716, dans *Lettres édifiantes et curieuses* [...], 1819, vol. 10, p. 287-288.

bouddhistes et taoïstes, les jésuites français prennent part à cette critique et déclenchent une offensive contre les néo-confucianistes[140]. Selon eux, la doctrine authentique de Confucius s'accorde parfaitement avec le christianisme : dans le néo-confucianisme, au contraire, on ne trouve qu'« un athéisme raffiné et un éloignement de tout culte religieux »[141]. Aussi les missionnaires devront-ils essuyer également l'opposition des gens de lettres favorables à ce courant de pensée.

140. GERNET, « Philosophie chinoise [...] », 1976, p. 18-21 ; ZHU Qiangzhi, *Zhongguo* [...], 1985, p. 136-157 ; XIN Jian-Fei, *Shijie* [...], 1991, p. 110-113.
141. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin* [...], 1990, p. 380-381.

Chapitre 7

Les moyens de conversion

Nous étudierons dans ce chapitre deux types de méthodes employés par les jésuites français pour convertir les Chinois : une première, destinée aux milieux intellectuels et aux dirigeants de l'empire, met à contribution les sciences européennes ; une autre, qui vise à la fois la haute société et les gens du peuple, a recours aux objets de curiosité, aux livres de catéchisme et à l'évocation des miracles. Ces dernières méthodes, à l'exception de l'emploi des livres, sont identiques à celles qu'utilisent leurs confrères en Nouvelle-France pour convertir les Amérindiens.

Par les sciences : « gagner leur estime par la connaissance des choses naturelles »

Les jésuites en Chine : « des hommes de science » et « des artistes »

Les jésuites français partis pour la Chine après 1685 se distinguent par leurs connaissances scientifiques étendues. Plusieurs d'entre eux sont spécialistes dans des domaines variés : histoire, arts, géographie, astronomie, mathématiques, physique, médecine et biologie. Le choix minutieux de ces jésuites savants s'appuie sur l'expérience, antérieure à 1685, des jésuites européens en Chine : les missionnaires ont constaté que la science européenne, plus particulièrement l'astronomie, intéressait fortement les Chinois et que les savants étaient bien respectés dans la société. C'est pourquoi, en 1678, le père Ferdinand Verbiest, jésuite belge, alors supérieur général (vice-provincial) de la mission de Chine et nommé par Kangxi président du Bureau impérial de l'astronomie (*Qintianjian*) à Pékin, se préoccupant toujours du trop petit

nombre de jésuites formés aux sciences en Chine, lance l'appel suivant à ses confrères d'Europe :

> L'astronomie et les autres parties des Mathématiques, surtout les sciences plus attrayantes telles que l'Optique, la Statique et la Mécanique tant spéculative que pratique, avec leurs accessoires, font sur les Chinois l'effet de Muses capables de les attirer par leurs charmes [...] elles sont ici en fort grand estime [...] Bien plus, notre sainte religion, parée du manteau étoilé de l'astronomie, trouve facilement accès auprès des princes et des gouverneurs de provinces et, en captant leurs faveurs, protège églises et missionnaires[1].

En 1684, envoyé par le père Verbiest, le père Philippe Couplet, jésuite belge aussi, se rend à Paris pour y rencontrer Louis XIV et lui demander d'envoyer en Chine « des gens d'esprit et de vertu[2] ». C'est dans ce contexte qu'à la demande de Louis XIV, cinq « Mathématiciens du Roi », membres de l'Académie royale des sciences, arrivent en Chine en 1687.

Satisfait de ces mathématiciens, Kangxi charge, en 1693, le père Bouvet de ramener de France d'autres missionnaires savants reconnus pour « la vertu, ensuite la science et l'habileté dans les arts[3] ». Cinq ans plus tard, Bouvet ramène dix missionnaires, parmi lesquels cinq sont destinés à la cour après leur arrivée. Lors de leur première rencontre avec l'empereur, ces cinq missionnaires passent un petit test : Kangxi leur pose diverses questions « sur les sciences et sur les beaux-arts » pour bien connaître leur capacité[4]. Satisfait de ces jésuites « très-bien choisis », Kangxi envoie en 1699 le père de Fontaney en France pour chercher encore « des hommes

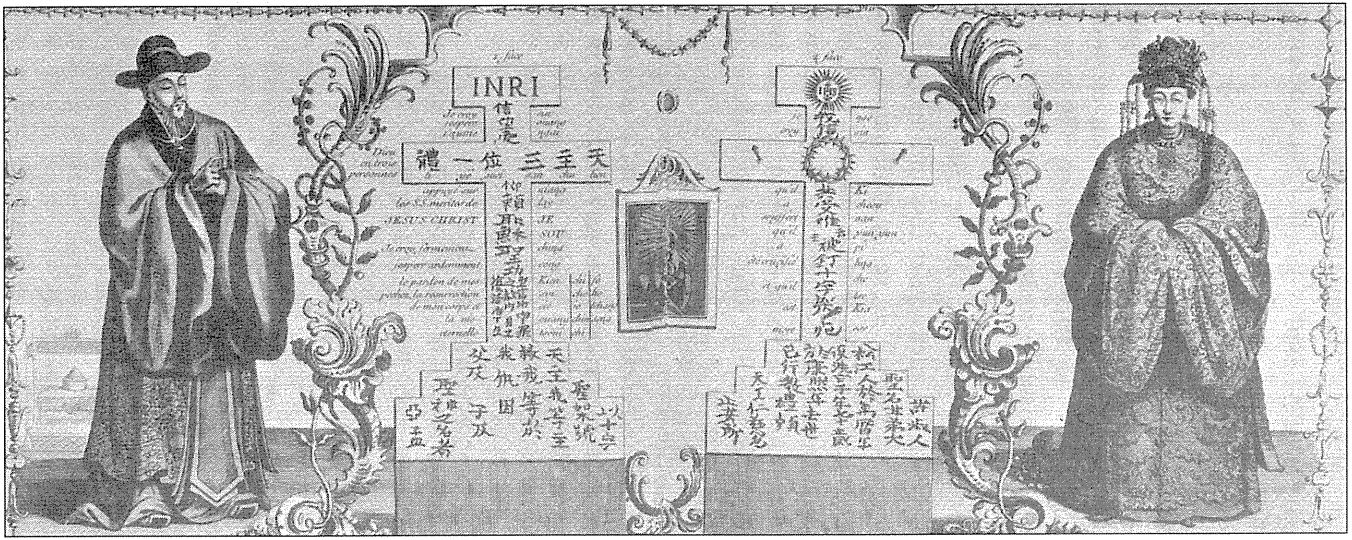
1. Lettre du père Ferdinand VERBIEST du 15 août 1678, dans BERNARD, « Le voyage [...] », 1942, p. 231. Voir aussi STANDAERT, « Jesuit Corporate Culture [...] », 1999, p. 353, 359-360.
2. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 114, p. 308.
3. Lettre de BOUVET du 30 novembre 1699, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 206.
4. *Ibid.*, p. 210.

de science » et « des artistes »[5]. Deux ans plus tard, le père revient avec huit de ceux-ci. Après cette date, la France ne cessera pas d'envoyer des missionnaires jésuites en Chine.

Parmi tous ces missionnaires, outre les cinq membres de l'Académie royale, plusieurs sont membres ou correspondants de certaines académies françaises ou européennes. Par exemple, Jean-Alexis de Gollet et Pierre d'Incarville sont les correspondants de l'Académie des sciences de Paris ; Antoine Gaubil, en tant qu'astronome, chronologiste, historien et géographe, est membre de l'Académie de Saint-Petersbourg, membre associé de la Société royale de Londres, correspondant de M. de Lisle à l'Académie des sciences de Paris et de l'Académie des inscriptions de Paris[6]. La sélection minutieuse et l'envoi de ces missionnaires constituent une des stratégies essentielles des jésuites français en Chine pour gagner les nations « parfaitement civilisées »[7]. La situation est bien différente de l'Amérique du Nord où, selon le père Le Jeune, « Pour convertir les Sauvages, il n'y faut pas tant de science que de bonté et vertu bien solide. Les quatre Elemens d'un homme Apostolique en la Nouvelle France, sont l'Affabilité, l'Humilité, la Patience et une Charité genereuse »[8]. En effet, pour Brébeuf, les autochtones « ne se soucient guère de votre philosophie ni de votre théologie »[9].

5. Bouvet de LA TOUCHE, *Journal du voyage de la Chine fait dans les années 1701, 1702 et 1703*, dans Cl. MADROLLLE (dir.), *Les premiers voyages français à la Chine, La Compagnie de la Chine, 1698-1719*, Paris, Augustin Challemamel, 1901, p. 57-78.
6. DEHERGNE, « Le père Gaubil [...] », 1944, p. 385-387.
7. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1636, p. 117-118 (*Relation* de BRÉBEUF).
8. *Ibid.*, 1635, p. 47, 49. Le récollet SAGARD a la même opinion que le père LE JEUNE. Il explique : « Il n'y a pas besoin de gens bien sçauants pour le commencement, mais bien de personnes craignant Dieu, patiens, et pleins de charités », SAGARD, *Le grand voyage [...]*, 1976, p. 61.
9. WEIL, « Conversions et baptêmes [...] », 1985, p. 50.

Planche 9 – Convertir les Chinois par la science : les jésuites et leurs instruments scientifiques



Source : Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris, La Hare, 1736.

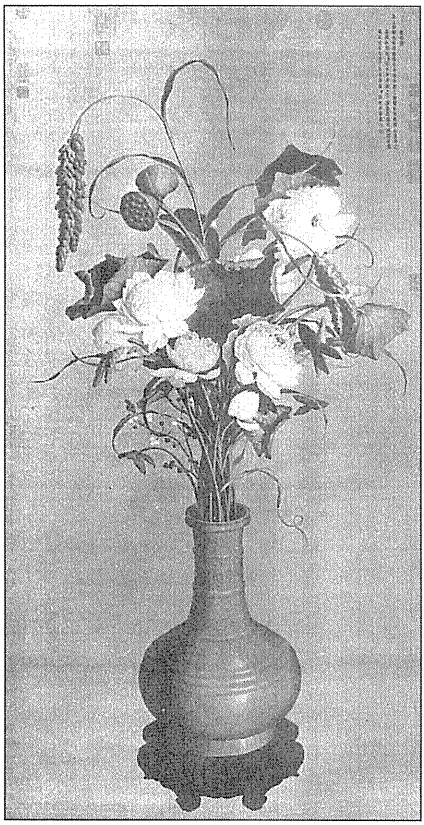
PLANCHE 10 – ŒUVRES DE PEINTRES JÉSUITES À LA COUR DE CHINE



a) L'empereur entrant dans une ville à cheval, par le frère Giuseppe Castiglione (jésuite italien) et des peintres chinois. Musée Guimet, Paris.



b) La victoire de l'armée impériale, par le frère Jean-Denis Attiret (jésuite français).



c) Tableau de fleurs par Giuseppe Castiglione. National Palace Museum, Taiwan.

Source: René Picard, *Les peintres jésuites à la cour de Chine*, Grenoble, Éditions des 4 Seigneurs, 1973.

Les jésuites, professeurs à la cour

Une fois entrés en Chine, ces missionnaires « savants » concentrent d'abord leur attention sur l'empereur afin de l'influencer par leurs connaissances européennes. Un bon nombre de ces jésuites réussissent à s'installer dans la capitale, et, parmi eux, certains deviennent les professeurs personnels de l'empereur. Les pères Bouvet, Gerbillon et Parrenin en font partie. Ils n'épargnent rien dans leur bagage scientifique et enseignent à l'empereur les mathématiques (l'arithmétique, les éléments d'Euclide et la géométrie pratique), l'astronomie, la géographie, la médecine (anatomie, pharmacie et chirurgie), la botanique, la chimie, l'économie, la philosophie,

l'histoire[10]... Les ouvrages et comptes rendus de l'Académie des sciences de Paris et des travaux tels que *Géométrie pratique et théorique* (par P. Pardies) sont mis à contribution[11]. Il est étonnant qu'en tant qu'empereur toujours occupé par tant d'affaires étatiques, Kangxi témoigne d'un fort enthousiasme pour ces études et y consacre régulièrement du temps : « Les pères étaient obligés d'y aller tous les jours [au Jardin impérial de Changchun yuan], quelque temps qu'il fît. Ils partaient de Pékin dès quatre heures du matin et ne revenaient qu'au commencement de la nuit[12]. » À l'incitation des « hommes de sciences » français, Kangxi projette même d'établir à la cour une académie scientifique subordonnée à l'Académie royale en France[13] et d'introduire toute la science occidentale en Chine. Les leçons dispensées à Kangxi semblent porter fruit : « il se remît parfaitement en mémoire toutes les pratiques du compas de proportion, & les usages des principaux instrumens de Mathématique, & plusieurs autres pratiques de Géometrie & d'Arithmetique[14] ». Enfin, il devient un « bon géometre[15] ».

L'intégration aux activités scientifiques nationales

L'offensive scientifique des jésuites français porte de surcroît sur les gens de lettres. Sans rien dissimuler, le père Parrenin indique que le but des jésuites est de gagner ces gens plus cultivés en profitant de leur intérêt pour la science nouvelle : « Pour mériter leur attention, il faut s'accréditer dans leur esprit, gagner leur estime

10. LIU Lu, *Qingdai, huangquan yu Zhongwai wenhua* (*Le pouvoir impérial et les échanges culturels entre la Chine et l'étranger à l'époque des Qing*), Hongkong, Shangwu yinshuguan, 1998, p. 96-112 ; DEHERGNE, « Un envoyé [...] », 1943, p. 654-655 ; « Un grand Français [...] », 1943, p. 46-47 ; GAO Zhentian, « Kangxi di [...] », 1986, p. 88-89 ; LAZARD, « Les tribulations [...] », 1987, p. 355.
11. PFIESTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 233, p. 505 ; SHEN Fuwei, *Zhong Xi [...]*, 1985, p. 410-411.
12. Lettre du père de FONTANEY du 15 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 126.
13. BOUVET, *Portraict historique [...]*, 1697, p. 247.
14. *Ibid.*, p. 131.
15. *Ibid.*, p. 144.

par la connaissance des choses naturelles qu'ils ignorent la plupart et qu'ils sont curieux d'apprendre : rien ne les prédispose mieux à nous entendre sur les saintes vérités du christianisme[16]. »

Les jésuites français montrent souvent aux Chinois leurs remèdes les plus efficaces contre certaines maladies que la médecine traditionnelle est impuissante à guérir. De plus, ils font parfois des expériences « mystérieuses » ou des démonstrations de techniques devant les lettrés et les mandarins pour leur prouver la supériorité de la science européenne[17]. Outre toutes ces actions, l'offensive scientifique des jésuites français se manifeste particulièrement dans leur collaboration avec les scientifiques chinois à la levée de la carte générale de la Chine demandée par l'empereur.

En effet, probablement inspiré par le père Parrenin, Kangxi conçoit l'idée de dessiner la carte générale de son empire[18]. Ce projet, dont la réalisation s'étalera sur dix ans, constitue l'une des grandes œuvres scientifiques de la dynastie Qing. De nombreux missionnaires y participent : dix jésuites européens environ, dont sept sont français, parmi lesquels se trouvent les pères Bouvet, Parrenin, Régis. Cette collaboration scientifique donne de grands résultats, puisqu'elle permet de dresser une carte précise de l'empire. Selon Abel Rémusat, un illustre sinologue français du XVIII^e siècle, il s'agit d'« une entreprise géographique plus vaste qu'aucune de celles qu'on n'a jamais tentées en Europe[19] ». Joseph Needham, le plus éminent spécialiste en science chinoise de notre ère, apprécie hautement la carte de la Chine que les jésuites et les Chinois ont dressée ensemble : c'est « non seulement la meilleure de toutes les cartes asiatiques du temps, mais aussi une carte beaucoup mieux et plus exacte que toutes les cartes européennes de l'époque[20] ».

16. Lettre du père PARRENIN du 28 septembre 1735, dans *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1717-1774, vol. 24, p. 23.
17. Lettre de PARRENIN du 28 septembre 1735, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 368-375.
18. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 236, p. 530 ; ROCHEMONTEIX, *Joseph Amiot [...]*, 1915, p. XXXVII.
19. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 236, p. 531.
20. DAI Yi, *Jianming Qingshi* (*Brève histoire des Qing*), Pékin, Renmin chubanshe, 1984, vol. 2, p. 311.

Les connaissances scientifiques européennes que les missionnaires introduisent en Chine sont-elles d'avant-garde ou déjà dépassées[21] ? Les sinologues ne s'entendent pas là-dessus. Selon Jacques Gernet, les sciences chinoises aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles sont déjà très développées et il ne faut pas donc exagérer l'importance des connaissances que les missionnaires ont introduites en Chine[22]. Dans son ouvrage intitulé *Le monde chinois*, il précise : « Il faut d'ailleurs se garder d'attribuer à l'Europe du début du XVII^e^ siècle une supériorité de principe : l'Occident chrétien et le monde chinois ont tout autant à apprendre de l'un que de l'autre à cette époque de l'histoire[23]. » Nous ne prendrons pas part au débat. Toutefois, il est essentiel de souligner que les connaissances européennes introduites par les missionnaires paraissaient nouvelles et curieuses aux yeux des Chinois de l'époque, du fait qu'elles étaient venues d'un autre monde, et qu'elles étaient mises au service de la foi par les jésuites français pour faciliter leurs œuvres apostoliques.

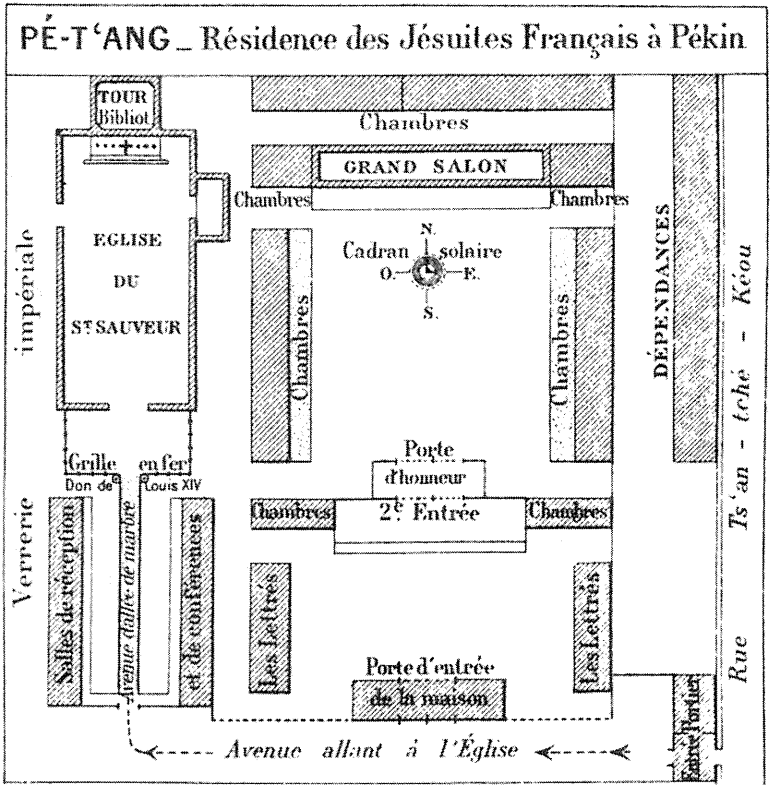
L'église de Beitang : symbole de la science et des arts européens

Outre la théorie scientifique, les jésuites français offrent aux Chinois tout un éventail de réalisations européennes : des appareils scientifiques, des œuvres d'art et même une église à Pékin, l'Église de Beitang (Église du Nord), construite puis décorée à l'européenne. De dimensions réduites (soixante-quinze pieds de longueur, trente-trois de largeur et trente de hauteur), elle n'a qu'une nef autour de laquelle sont placées seize demi-colonnes adossées au mur. De chaque côté, il y a six fenêtres de plein cintre. Les murs

21. DU Shiran et HAN Qi, « Contribution des jésuites français à la science chinoise aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », *Impact : science et société*, 1992, n° 167, p. 284 ; HAN Qi, « Shiqi [...] », 1998, p. 160-162 ; Catherine JAMI, « L'histoire des mathématiques vue par les lettrés chinois (XVII^e^ et XVIII^e^ siècles) : tradition chinoise et contribution européenne », dans JAMI et DELAHAYE, *L'Europe en Chine*, 1993, p. 147-167.
22. GENG Sheng, « Faguo jinnian lai dui ru Hua yesuhuishi wenti de yanjiu » (« Les recherches en France depuis ces dernières années sur la question des jésuites en Chine »), *Zhongguoshi yanjiu dongtai*, 1987, n° 3, p. 20-21.
23. Paris, Armand Colin, 1990, p. 399-400.

sont recouverts de peintures, et l'autel est orné de riches « présents de la libéralité du Roi[24] ». En bref, il s'agit d'une curiosité étrangère : un échantillon de la science et des arts occidentaux.

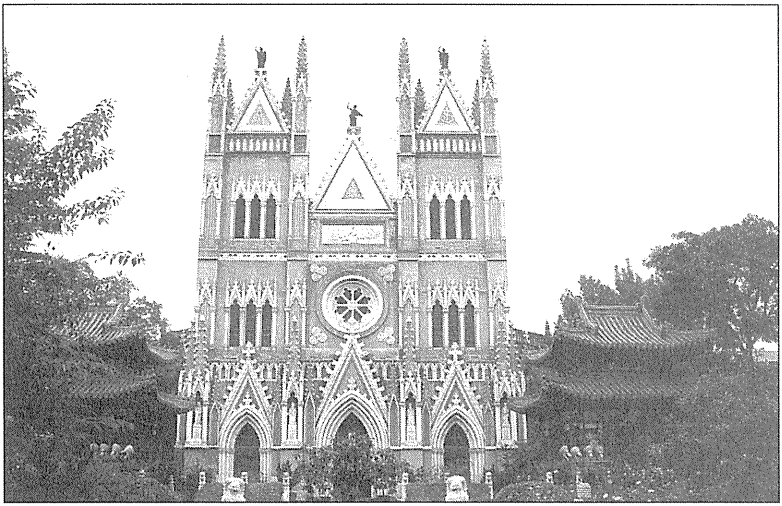
PLANCHE 11 – PLAN DE L'ANCIENNE RÉSIDENCE DE BEITANG À PÉKIN



Source : Isabelle et Jean-Louis Vissière, *Lettres édifiantes et curieuses écrites de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 58.

24. Lettre du père Pierre JARTOUX du 20 août 1704, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 145-146.

PLANCHE 12 –
LE BEITANG ACTUEL (PHOTOGRAPHIES PRISES À L'ÉTÉ 1997)



a) Église de Beitang en style gothique avec ses dépendances en style chinois à droite et à gauche. Photo : Shenwen Li.



b) Grotte dédiée à la Vierge Marie à l'église de Beitang. Photo : Shenwen Li.

La construction et la décoration minutieuses de ce monument trahissent l'intention des jésuites français : « nous n'y avons rien épargné de ce qui pouvoit piquer la curiosité chinoise[25]. » L'église attire réellement les habitants de la capitale : « C'est un plaisir de voir les Chinois s'avancer pour visiter cette partie de l'église qu'ils disent être derrière l'autel. Quand ils y sont arrivés, ils s'arrêtent, ils reculent un peu, ils reviennent sur leurs pas, ils y appliquent les mains, pour découvrir si véritablement il n'y a ni élévations ni enfoncement[26]. » Une masse de gens la visitent, dont le prince héritier, des frères de l'empereur, des princes, leurs enfants et des mandarins de la cour et des provinces[27].

La science au service de l'Évangile

Dans la perspective missionnaire jésuite, l'enseignement des sciences n'est pas un but, mais un moyen pour convertir l'élite chinoise. La lettre adressée à l'Académie royale des sciences par le père de Fontaney indique très clairement les rapports entre les activités purement scientifiques des jésuites et leur tâche apostolique : « [...] ces emplois de science, Messieurs, ne nous emporteront pas tellement que nous abandonnions pour cela la prédication de l'Evangile quand il y faudra vaquer [...]. Il ne serait pas juste que, pouvant les aider, nous laissions une occupation si sainte pour une autre purement naturelle, et qui enfle quand on la sépare de la charité[28]. »

Les jésuites français ne perdent donc pas de vue leur mission spirituelle au cours de leurs travaux d'ordre scientifique. Après avoir sensibilisé les auditeurs à la nouveauté de leur savoir, ils lancent une offensive apostolique discrète. Par exemple, lors des enseignements dispensés à Kangxi, ils essayent toujours de lui

25. Lettre de FONTANEY du 15 janvier 1704, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 313.
26. Lettre de JARTOUX du 20 août 1704, *op. cit.*, p. 146.
27. Lettre de FONTANEY du 15 janvier 1704, *op. cit.*, p. 314.
28. Lettre de FONTANEY du 8 novembre 1687, dans BERNARD, « Le voyage [...] », p. 280.

inculquer des principes chrétiens, comme le père Bouvet l'explique : « [...] nous profitons, du mieux qu'il nous est possible, de toutes les occasions, que nous pouvons trouver, de luy parler des principales véritez du Christianisme[29] ».

Cette stratégie est aussi employée auprès des lettrés et des gens du peuple. Le père Gerbillon nous raconte en détail comment les missionnaires prêchent leur doctrine tout en procédant aux prélèvements topographiques dans les campagnes pour lever la carte de la Chine :

> Les Missionnaires chargés par l'Empereur de dresser le plan [...] prirent occasion, en exécutant ses ordres, de prêcher Jésus-Christ dans tous les bourgs et villages par où ils passèrent. Quand ils arrivoient dans le lieu où ils devoient faire quelque séjour, ils faisoient venir le plus considérable des habitans ; ils lui faisoient toutes sortes d'amitiés, beaucoup plus qu'on n'a coutume d'en faire à ces sortes de gens à la Chine, ensuite ils l'instruisoient des vérités de la religion [...]. En sortant des villages, ils laissoient plusieurs livres d'instructions et de prières [...] l'on peut dire que ce fut moins un plan qu'ils allèrent tirer, qu'une mission qu'ils firent en plein hiver aux frais de Sa Majesté[30].

Cette stratégie de propagation de la foi s'est-elle révélée efficace ? Il est incontestable que les missionnaires ont obtenu des résultats par ce moyen. D'une part, parce qu'ils ont pu s'approcher des grands et se promener partout dans l'empire, ils ont diffusé leur doctrine à la cour, parmi les gens de lettres et dans les milieux populaires. D'autre part, ils ont réussi à établir un climat favorable au développement du christianisme en Chine. Ils sont parvenus d'abord à gagner la confiance et l'estime de l'empereur qui, après avoir été guéri par le frère Bernard Rodes, témoigne de sa confiance pour les missionnaires :

29. BOUVET, *Portraict historique [...]*, 1697, p. 169.
30. Lettre de GERBILLON de 1705, dans *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1819, vol. 10, p. 40 ; LI Shengwen, « Qingdai [...] », 1995, p. 51-52.

> Vous Européens, que j'emploie dans l'intérieur de mon palais, vous m'avez toujours servi avec zèle et affection, sans qu'on ait eu jusqu'ici le moindre reproche à vous faire. Bien des Chinois se défient de vous, mais pour moi qui ai fait soigneusement observer toutes vos démarches, et qui n'y ai jamais rien trouvé qui ne fût dans l'ordre, je suis si convaincu de votre droiture et de votre bonne foi, que je dis hautement qu'il faut se fier à vous et vous croire[31].

Comme l'empereur possède un pouvoir absolu, sa confiance envers les missionnaires est très importante pour l'implantation du christianisme en Chine. Alors que les gouvernements chinois sous les Ming puis les Qing avaient publié plusieurs ordres d'interdiction, les missionnaires jésuites réussissent à obtenir de Kangxi qu'il exige, en 1692, par l'Édit de tolérance, que « tous les édits qui ont jusqu'ici été portés contre elle par l'avis et le conseil de nos tribunaux, soient à présent déchirés et brûlés ». Qui plus est, cet édit autorise les Chinois qui le désirent à embrasser la religion chrétienne :

> Les Européens qui sont à ma Cour président depuis longtemps aux Mathématiques [...] leur loi n'est point séditieuse et ne porte pas les peuples à la révolte ; ainsi, il nous semble bon de la permettre, afin que tous ceux qui voudront l'embrasser puissent librement entrer dans les églises et faire une profession publique du culte qu'on y rend au souverain Seigneur du Ciel[32].

Cette garantie de sécurité totale aux missionnaires catholiques occidentaux qui prêchent sur le territoire chinois, a été obtenue, d'après le père de Fontaney, grâce à la science des missionnaires : « Dieu permit que les sciences dont nous faisons profession, et dans lesquelles nous avons tâché de nous rendre habiles avant que de passer à la Chine, furent ce qui disposa l'empereur à nous accorder cette grâce[33]. »

31. Lettre de DENTRECOLLES du 17 juillet 1707, dans *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1819, vol. 10, p. 53.
32. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 495.
33. Lettre de FONTANEY du 15 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 132.

De même, l'église de Beitang doit sa construction aux services scientifiques prodigués par les jésuites français, et surtout à leurs connaissances médicales. En effet, en 1693, Kangxi, fort malade, est miné par une fièvre contre laquelle toute la pharmacopée traditionnelle demeure impuissante. Un bonze essaye de le guérir par des exercices mystérieux, mais sans succès[34]. À ce moment crucial, les pères Gerbillon et Bouvet lui font prendre de l'écorce de quinquina que les pères de Fontaney et de Visdelou ont apportée à la cour[35]. Ce médicament, récemment découvert, produit un effet immédiat et rétablit complètement l'empereur.

Kangxi est tellement content qu'il offre aux jésuites français une place à la cour et dans son empire : « Il dit publiquement, que les pâtes médicinales du père Gerbillon et du père Bouvet lui avaient sauvé la vie, et que le quinquina que nous lui avions apporté, le père de Visdelou et moi [de Fontaney], l'avait délivré de la fièvre tierce, et qu'il voulait nous en récompenser[36]. » À cette fin, Kangxi leur fait don, en 1693, d'une maison dans l'enceinte même de son palais impérial. Un an après, l'empereur leur donne, près de cette maison, un grand emplacement où ils bâtissent l'église de Beitang, inaugurée le 9 décembre 1703.

L'obtention de la résidence du Beitang a une importance particulière pour la mission française : dès lors, cette résidence constitue pour les jésuites français un camp de base qui lui permettra de rivaliser avec la mission portugaise.

Devant tous les avantages que leurs connaissances scientifiques procurent aux missionnaires, le père Bouvet tire une conclusion concernant l'importance extrême des connaissances naturelles dans la propagation de la foi en Chine :

> [...] l'expérience de plus d'un siècle a fait connaître, que les sciences font le principal de tous les moyens naturels, dont Dieu a voulu que

34. *Ibid.*, p. 134-135.
35. DEHERGNE, « Un envoyé [...] », 1943, p. 669.
36. Lettre de FONTANEY du 15 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 136.

> les Missionnaires se servissent jusqu'à présent, pour introduire & planter la Foy dans la Chine, & dont il veut encore aujourd'hui, ce semble, d'une maniere plus manifeste, qu'on se serve désormais pour y abolir ce Paganisme[37].

Mais l'utilisation de la science connaît aussi des limites. D'abord, les jésuites français ne sont pas parvenus à convertir l'empereur. Comme les intellectuels chinois de l'époque en général, Kangxi s'intéresse beaucoup à la science européenne, mais non au christianisme. L'échec de la conversion de l'empereur aura une influence directe sur le sort du christianisme en Chine.

Par ailleurs, même si les jésuites français gagnent l'estime des lettrés et en convertissent une partie, ces néophytes instruits demeurent peu nombreux. Surtout à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, il est plus difficile aux missionnaires européens de gagner les néophytes parmi les intellectuels à cause de la querelle des rites qui est défavorable au culte de Confucius. Avant cette période, plusieurs grands lettrés et hauts mandarins (par exemple, Xu Guangqi, ministre du ministère des Rites à la fin des Ming) s'étaient faits chrétiens ; mais à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle, on ne les voit presque plus parmi les convertis, à l'exception de quelques princes mandchous. Comme leur empereur, la plupart des intellectuels de cette période acceptent les connaissances scientifiques des missionnaires tout en refusant leur doctrine chrétienne.

PAR LE SERVICE À L'ÉTAT

Les jésuites, diplomates

Les jésuites français rendent donc service très volontiers à l'État dans les affaires politiques et diplomatiques pour gagner l'appréciation des dirigeants. Nous en donnerons ici deux exemples. Le premier est la conclusion de traité de Nibuchu (Nertchinsk).

37. BOUVET, *Portraict historique [...]*, 1697, p. 250-251.

Depuis le milieu de XVII[e] siècle, les Russes franchissent sans cesse les frontières chinoises, provoquant des conflits entre les deux nations. Afin d'entraver l'expédition des Russes vers le sud, Kangxi envoie en 1689 un ambassadeur pour conclure la paix avec eux. Comme les missionnaires jésuites parlent très bien latin et ont une bonne connaissance de l'Europe, les pères Gerbillon et Thomas Pereyra, un jésuite portugais, sont choisis en qualité d'interprètes[38]. Leur manifestant une grande confiance, Kangxi leur donne, avant leur départ, « deux de ses propres habits, et voulut qu'ils fussent assis avec les mandarins du second ordre[39] ». Les jésuites acceptent cette tâche afin de montrer qu'ils sont utiles à l'État chinois, même s'ils se trouvent dans une situation un peu délicate pendant les pourparlers, car ils n'osent pas offenser non plus le prince russe en raison de leur intérêt missionnaire dans son empire. Chaque fois que la négociation achoppe, le père Gerbillon cherche à persuader les deux parties de retourner à la table de conférence : « Il passait souvent d'un camp à l'autre, il portait les paroles, il proposait des expédients, il adoucissait les esprits, il dissimulait ce qui pouvait naturellement les agir[40]. » Ses démarches facilitent en effet la conclusion du traité de Nibuchu (en 1689)[41], qui est le premier conclu entre le gouvernement chinois et un gouvernement occidental.

Ce traité procure beaucoup d'honneurs au père Gerbillon. Suo Etu (Sosan), prince mandchou et un des chefs de l'ambassadeur, le loue fortement : « Le prince Sosan était si content du zèle et de la sagesse de ce Père qu'il disait publiquement que sans lui tout était désespéré[42]. » Kangxi reçoit avec grande joie ces deux pères et fait lire à haute voix son édit devant eux : « Je sais bien que

38. HE Guichun, « "Zhong E Nibuchu tiaoyue" yu yesuhuishi » (« "Le Traité de Nibuchu sino-russe" et les jésuites »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1990, n° 1, p. 84-85 ; NI Junmin et SAN Ying, « Yesuhuishi yu "Zhong E Nibuchu tiaoyue" » (« Les jésuites et "Le Traité de Nibuchu sino-russe" », *Beifang luncong* (*Revue académique du Nord*), 1994, n° 5, p. 99-100 ; WU Boya, « Yesuhuishi yu "Nibuchu tiaoyue" » (« Les jésuites et "Le Traité de Nibuchu" », *Shijie zongjiao yanjiu*, 1998, n° 3, p. 107-117.
39. Lettre de FONTANEY du 15 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 123.
40. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 423.
41. HE Guichun, « Zhong E [...] », 1990, p. 91-94.
42. LECOMTE, *op. cit.*, 1990, p. 423.

vous avez consacré vos efforts à nous rendre service et satisfaction. Je prends également conscience que la conclusion de Paix dépend principalement de votre sagesse et de vos efforts[43]. »

Un second exemple de la volonté des missionnaires de se rendre utiles à l'État chinois est leur participation, à la demande impériale, à la distribution de secours aux sinistrés. En 1704, en effet, une inondation produit une grande famine dans la province de Shandong, et de nombreux malheureux affluent à la capitale pour chercher de quoi vivre. Afin de porter secours aux sinistrés, l'empereur fait appeler quatre jésuites et leur remet deux mille taëls pour l'achat de riz. Les pères Parrenin et Suarez, un jésuite portugais, sont chargés de la distribution des aumônes. Ils font préparer des fourneaux et de grands chaudrons, puis font provision de riz. Les pauvres se rassemblent autour d'eux et reçoivent d'eux leur portion de racines et d'herbes salées. Les chrétiens de la ville viennent aider les missionnaires dans leur tâche : ils recueillent les porcelaines, maintiennent l'ordre et disent à tous quelques mots de consolation. L'intervention des missionnaires et de leurs chrétiens dans la distribution des secours aux sinistrés suscite l'admiration des mandarins et des eunuques de la cour, qui les regardent avec curiosité. Pendant quatre mois, les missionnaires nourriront plus de mille personnes par jour[44].

Les jésuites, évangélisateurs

Tout comme ils emploient la science européenne au service de la conversion, les missionnaires usent des services politiques et diplomatiques qu'ils rendent pour gagner la faveur et la protection des dirigeants. Lorsque le prince Suo Etu fait l'éloge du père Gerbillon

43. Institut de l'étude de l'Extrême-Orient de l'Académie scientifique d'Union soviétique, traduit en chinois sous le titre *Shiqi shiji E Zhong guanxi* (*Les relations entre la Russie et la Chine au XVII^e siècle*), Pékin, Shangwu yinshuguan, 1975, vol. 2, t. 4, p. 1082 ; HE Guichun, « Zhong E [...] », 1990, p. 90.

44. Lettre de JARTOUX du 20 août 1704, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 156-157.

pour son rôle de négociateur dans le traité de Nibuchu, ce dernier profite de l'occasion pour solliciter une faveur :

> Vous savez, Seigneur, quels sont les motifs qui nous obligent de quitter tout ce que nous avons de plus cher en Europe, pour venir en ce pays-ci ; tous nos désirs se terminent à faire connaître le vrai Dieu, et à faire garder sa sainte loi ; mais ce qui nous désole, c'est que les derniers édits défendent aux Chinois de l'embrasser. Nous vous supplions donc [...] de faire lever cette défense quand vous y verrez quelque jour[45].

Le prince promet de le servir efficacement et tient parole. Quelques années plus tard, quand éclate la « persécution » de Hangzhou, dans la province de Zhejiang, le vice-roi de la province émet un décret limitant le christianisme : le ministre des Rites (*libu*), après avoir examiné la situation, permet aux Européens d'adorer leur Dieu dans leurs églises, mais défend aux Chinois d'embrasser la religion catholique. Ce jugement est un grand coup pour les jésuites. À ce moment critique, Suo Etu va trouver l'empereur en lui rappelant « les services considérables qu'ils [les jésuites] avaient rendus à l'État, et ceux qu'ils rendaient encore tous les jours à Sa Majesté[46] ». Son intervention incite l'empereur à publier l'Édit de tolérance de 1692, à un moment où le christianisme traverse une période difficile[47].

De plus, les missionnaires profitent de leur statut politique de « fonctionnaires » ou « d'organisateurs », pour étendre l'influence de leur doctrine. Lorsqu'ils portent des secours aux sinistrés, ils saisissent cette occasion pour montrer leur charité, afin de susciter l'admiration des Chinois. Ainsi, Parrenin relève l'étonnement des Chinois devant leur comportement : « Oh ! que cette religion est excellente, qui inspire tant la charité joint à tant de modestie[48] ! » Ces activités charitables coûtent cher aux jésuites, mais elles en

45. Lettre de FONTANEY du 15 février 1703, dans VISSIÈRE, *ibid.*, 1979, p. 125.
46. *Ibid.*, p. 131.
47. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 491-496.
48. Lettre de JARTOUX du 20 août 1704, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 157.

valent la peine pour gagner au christianisme une partie de la population. :

> nous ne la regretterons point : au contraire, nous bénirons Dieu sans cesse, et nous le conjurerons de nous fournir souvent de semblables occasions de faire louer le nom du Seigneur par les Chrétiens et par les infidèles [...] nous nous priverons plutôt des choses les plus nécessaires que de retrancher un moyen si utile à la conversion des Chinois[49].

PAR LES PRÉSENTS ET LES MIRACLES

L'emploi des présents curieux

Tout comme les missionnaires en Nouvelle-France, les jésuites français en Chine utilisent fréquemment les objets de curiosité européens pour s'attirer les Chinois. Outre les petits objets distribués aux auditeurs ordinaires, qui sont semblables à ceux que les missionnaires donnent aux Amérindiens, les cadeaux que les jésuites français présentent à l'empereur, aux mandarins et aux gens de lettres se composent généralement d'objets artistiques et scientifiques ramenés de France, soigneusement choisis pour leurs qualités techniques et esthétiques. Certains de ces objets sont des cadeaux de la part de Louis XIV, d'autres sont des instruments de l'Académie royale.

Lorsque les cinq envoyés du roi français débarquent en Chine en 1687, ils constatent rapidement que leurs présents sont largement insuffisants : « Les présents que nous avons apportés pour l'Empereur de la Chine sont fort beaux, mais nous avons beaucoup manqué de n'en apporter pas aussi de passables pour quantité de mandarins par les mains desquels il faut nécessairement que nous passions, surtout quand on vient ici pour la première fois[50]. »

49. *Ibid.*
50. Lettre de FONTANEY du 25 août 1687, dans BERNARD, « Le Voyage [...] », 1942, p. 238.

Le père de Fontaney, supérieur, demande donc aux jésuites en France d'envoyer davantage de présents et fait parvenir à son correspondant de Paris, le père Verjus, procureur des missions d'Orient, une liste très précise[51] comprenant onze catégories : 1) les couteaux, les ciseaux et les étuis ; 2) les lunettes d'approche ; 3) les petits microscopes de Dieppe et d'autres microscopes à deux ou trois verres ; 4) les montres à ressort (sonnantes ou pendules par exemple) ; 5) les lunettes d'usage ; 6) les prismes triangulaires ; 7) les miroirs ; 8) les images enluminées, les belles estampes de chasse ou de guerre ; 9) les éventails du palais royal ; 10) les petits tableaux sans nudité, les ouvrages d'émail ; 11) les ouvrages de verre (vases, chandeliers, thermomètres, etc.)[52].

Quelques mois après, le père de Fontaney lance un autre appel, rappelant encore une fois « la nécessité indispensable dans laquelle nous sommes d'avoir toujours en mains des curiosités d'Europe pour faire des présents. Cela est prêcher l'Évangile[53]. » Dix-sept ans plus tard, en 1704, le même missionnaire expliquera, dans sa lettre adressée au père La Chaise, la place importante des présents dans les mœurs chinoises et insistera sur leur rôle fondamental pour gagner la faveur des grands : « on ne se présente jamais devant une personne de considération, pour lui demander une grâce, sans lui faire un présent. C'est une coutume générale, dont les étrangers comme nous ne se peuvent absolument dispenser[54]. »

Un autre supérieur après lui, le père Dentrecolles, accorde aussi une grande attention à ce moyen. Dans sa lettre de 1707, il raconte qu'il a été averti par Parrenin qu'on a donné des ordres secrets aux vice-rois de Canton et du Jiangxi de recevoir le vin et

51. Laurier TURGEON et LI Shengwen, « Mingmo Qingchu lai Hua Faguo yesuhuishi yu Xiyang qiqi » (« Les jésuites français et les objets de curiosité occidentaux en Chine à la fin des Ming et au début des Qing »), dans *Zhongguoshi yanjiu* (*Recherches d'histoire chinoise*), 1999, n° 2, p. 140-151.
52. Lettre de FONTANEY du 25 août 1687, dans BERNARD, « Le Voyage [...] », 1942, p. 239-240.
53. Lettre de FONTANEY du 11 décembre 1687, dans BERNARD, « Le Voyage [...] », 1942, p. 240.
54. Lettre de FONTANEY du 15 janvier 1704, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 312.

les autres choses que les Européens leur apporteraient pour l'usage de l'empereur, et de les envoyer immédiatement à la cour, pourvu que tout ce qui serait envoyé fût scellé d'un cachet européen. Dentrecolles « compte pour beaucoup tous ces petits avantages » car, explique-t-il, les missionnaires font « attention jusqu'aux moindres choses qui sont capables de favoriser » leur dessein évangélisateur[55].

Les présents que les missionnaires apportent sont principalement destinés à l'empereur et aux grands. Par exemple, le père Humbert Augery se rend à Pékin « avec des présents pour l'empereur[56] ». Les cinq envoyés de Louis XIV offrent des instruments d'astronomie inventés par l'Académie royale des sciences[57]. Comme Kangxi les apprécie particulièrement, le père Bouvet demandera aux pères de Fontaney, Le Comte et de Visdelou de faire venir leurs propres instruments à main pour l'usage de l'empereur. Ces nouveaux présents se composent, entre autres, de lunettes, d'instruments mathématiques et de phosphores secs et liquides[58]. En 1698, au moment où Bouvet rentre en Chine avec dix nouveaux missionnaires, ces derniers offrent à Kangxi de très beaux présents de la part de Louis XIV, de sorte que les mandarins « avouèrent qu'on n'avoit encore rien vu de si rare ni de si curieux en cette cour ». Parmi ces objets, ce sont surtout les portraits de la maison royale et du roi français qui frappent l'empereur[59].

Les jésuites français font également des présents aux autres grands : princes, mandarins et érudits. Par exemple, voyant que le prince héritier convoite les instruments que les Français ont offerts à son père l'empereur, le père Bouvet part immédiatement chercher chez lui le dernier qu'il leur reste[60].

55. Lettre de DENTRECOLLES du 17 juillet 1707, dans *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1819, vol. 10, p. 53-54.
56. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 101, p. 286.
57. BOUVET, *Portraict historique [...]*, 1697, p. 138-139.
58. *Ibid.*, p. 141.
59. Lettre de BOUVET du 30 novembre 1699, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 209.
60. BOUVET, *Portraict historique [...]*, 1697, p. 143.

Comme les présents que les missionnaires apportent sont des objets de curiosité venus d'un monde lointain, ils font souvent un effet particulier dans la société chinoise. Les instruments scientifiques offerts à l'empereur suscitent l'admiration de ce dernier pour la science et les beaux-arts occidentaux. Bouvet raconte la réaction de Kangxi après avoir reçu ces présents : « Dès lors, il commença de former cette haute idée qu'il a à présent, non seulement des Instrumens de Mathématique faits en France ; mais encore de tous les ouvrages des beaux-Arts, qui en viennent[61]. »

Les présents offerts aux mandarins ou aux lettrés facilitent souvent la communication entre les missionnaires et les chefs locaux. Vers la fin du 1714, le père Dentrecolles arrive de Raozhou à Jingdezhen où il n'a nulle habitude avec les nouveaux mandarins. Il décide de les visiter et « de ménager leur amitié et leur protection par quelques présents d'Europe ». Cette méthode porte fruit : le principal de ces grands, agréant ses présents, lui témoigne beaucoup de bonté. Qui plus est, il lui rend visite quelques jours après dans son église et lui envoie à son tour des présents nationaux selon la coutume : de la volaille, de la farine, du vin, etc.[62]. Par ce moyen, le père Dentrecolles réussit à établir des relations personnelles avec le fonctionnaire du lieu.

Le recours aux livres religieux

Les livres religieux sont aussi employés comme un moyen apostolique très courant dans le monde chinois, où le papier et l'imprimerie ont vu le jour, et où les livres jouent un rôle capital dans la diffusion des doctrines.

Selon le père Le Comte, les catéchismes que les missionnaires distribuent à leurs auditeurs sont « parfaitement bien faits » et ils

61. *Ibid.*, p. 139-140.
62. Lettre de DENTRECOLLES du 10 mai 1715, *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 380-381. Laurier TURGEON et LI Shengwen, « Mingmo [...] », 1999, p. 146-147.

contiennent les principes du christianisme : la vie, les miracles et la mort de Jésus-Christ, ainsi que les commandements de Dieu. De plus, on peut trouver encore dans ces livres des exposés particuliers sur les Évangiles, des traités sur les vertus morales, des controverses, des pratiques spirituelles, des prières et des descriptions d'instruments pour l'usage des sacrements[63]. Par ailleurs, afin d'éviter de heurter la population qui croit en la supériorité de ses croyances, les textes de ces livres restent prudents. Selon le père Foucquet, ils « reprochent aux Chinois les désordres de leur vie sans blesser leur délicatesse, [...] éclairent leur esprit sans les choquer, et [...] les conduisent peu à peu, et presque sans qu'ils s'en aperçoivent, à la connoissance de la vérité[64] ».

Ces livres sont distribués à la fois parmi les gens plus cultivés et dans les milieux populaires. Selon le père Bouvet, un livre chinois de Ricci, très probablement son ouvrage bien connu *Tianzhu shiyi* (*Du véritable sens du mot Tianzhou*), est tombé entre les mains de l'empereur[65], qui lui accorde son attention. Le prince héritier estime aussi les ouvrages de Ricci, comme en témoigne une lettre du père de Fontaney : il « nous parla des livres du père Matthieu Ricci ; et nous fit de [...] grands éloges de l'esprit et de l'érudition de ce père[66] ». C'est donc dire que les livres religieux des missionnaires sont en vogue à la cour.

Les mandarins et les lettrés lisent aussi les livres distribués par les missionnaires. En l'occurrence, lorsque le père Foucquet prêche chez les gens de lettres, il leur donne quelques ouvrages chinois de ses compagnons. Parmi ceux-ci, les plus courants sont les livres de Ricci et de Jules Aleni (*Wanwu zhenyuan*, *La véritable origine de toutes les choses*[67]).

63. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 426.
64. Lettre du père FOUCQUET du 26 novembre 1702, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 245.
65. BOUVET, *Portraict historique [...]*, 1697, p. 231.
66. Lettre de FONTANEY du 15 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 133.
67. Lettre de FONTANEY du 26 novembre 1702, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 245.

Les missionnaires distribuent aussi les livres spirituels aux gens du peuple. Quand le père Parrenin baptise les soldats qui demeurent vers le passage de la Grande Muraille (au nord du Pékin), il leur donne « plusieurs livres sur la religion[68] » ; le père Domenge laisse à la chrétienté de Juning-Fou (plusieurs villages) des livres et des images à chaque famille[69] ; et même un chrétien aveugle vient demander au père de Chavagnac deux ou trois livres pour faire lire à douze infidèles qu'il a instruits dans les principes du christianisme[70].

Comme tous les imprimés, les livres ont une influence imperceptible sur les mentalités et l'esprit des lecteurs : ils sont eux-mêmes, au dire des jésuites, des « prédicateurs muets, mais très-éloquens et très-efficaces[71] ». Les jésuites savent bien que l'efficacité de leur action n'est pas immédiate : « C'est une semence qui ne rapporte pas sur le champ, mais qui germe et qui pousse son fruit lorsqu'on s'y attend le moins[72]. »

Nous donnerons un seul exemple pour témoigner de l'influence de ces livres. Dans sa lettre de 1702, le père Foucquet raconte la conversion d'une famille entière. Quarante-cinq ans auparavant, le père Schall von Bell avait donné quelques livres religieux à un jeune mandarin de la cour qui n'en avait pas fait de cas. Au contraire, lorsqu'il parcourait les provinces en qualité de fonctionnaire, il se passionnait pour la doctrine bouddhique et les livres taoïstes de Laozi. Quarante ans plus tard, ouvrant les livres de Schall von Bell, il se convertit au christianisme, ainsi que toute sa famille, dont Foucquet baptise les neuf membres en 1702[73].

68. Lettre de PARRENIN de 1710, dans *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1819, vol. 10, p. 69.
69. Lettre de DOMENGE du 1er juillet 1716, dans *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1819, vol. 10, p. 287.
70. Lettre de CHAVAGNAC du 10 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 256.
71. Lettre de FOUCQUET du 26 novembre 1702, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 245.
72. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 263, p. 589.
73. Lettre de FOUCQUET du 26 novembre 1702, *op. cit.*, p. 245-246 ; Lettre de CHAVAGNAC du 10 février 1703, *op. cit.*, p. 93-94.

L'invocation des miracles

Dans la mission de la Nouvelle-France, les missionnaires déclarent parfois avoir obtenu de leur Dieu ou de saints chrétiens des miracles, qui constituent des arguments efficaces pour les autochtones vivant sous la menace des épidémies. Nous constatons le même phénomène dans les Lettres édifiantes et curieuses des jésuites en Chine où plusieurs miracles sont très semblables à ceux que les *Relations des jésuites* mentionnent. Si les miracles se manifestent partout en Amérique du Nord, ils apparaissent, en Chine, surtout dans les campagnes où se rassemblent les gens du peuple, et restent peu nombreux dans les villes où demeurent les mandarins et les lettrés. C'est dans ce contexte que Kangxi demande aux jésuites pourquoi les miracles sont plus fréquents parmi les nations « barbares » que parmi les Chinois : « Sommes-nous, dit-il, de pire condition que les barbares qui ont vu si souvent leurs malades guéris et leurs morts ressuscités ? Qu'avons-nous fait à Dieu pour rendre notre conversion plus difficile ? [...] Est-il juste que nous vous croyions sur votre parole ? Faites des miracles qui nous répondent de la vérité de votre religion et je vous réponds de la sincérité de notre foi[74]. » Le père Le Comte admet que les miracles sont plus courants dans les campagnes que dans la capitale : « si les miracles nous manquent à Pékin, il n'en est pas de même dans les provinces[75] ».

Quant à la nature des miracles, il s'agit surtout de guérisons inespérées, d'incendies brusquement arrêtés, de dispersions subites de sauterelles. Tous ces événements providentiels rappellent les prouesses du Sauveur Jésus-Christ. Les jésuites plaquent le schéma biblique sur la réalité orientale de leur temps : les Chinois sont assimilés aux Juifs de l'Évangile et les Chrétiens exorcistes, à Jésus chassant les démons.

La guérison des maladies par l'eau bénite et les reliques saintes fait partie des miracles courants cités dans les documents concernant

74. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 450.
75. *Ibid.*, p. 451.

les jésuites. Par exemple, un catéchiste envoyé par le père Jacques Motel délivre un jeune de son mal par son baptême[76] ; un chrétien très malade reçoit l'eucharistie de la main du père Hinderer : « un changement subit s'opère en lui et il recouvre pleinement la santé[77] ». Une lettre de Foucquet, datée de 1702, souligne que plusieurs malades sont guéris par l'invocation du nom de Dieu[78].

Souvent, la guérison mystérieuse s'accompagne du « domptage des démons ». Le scénario est toujours le même : après que les bonzes ou les moines taoïstes aient traité en vain la maladie, les missionnaires ou leurs chrétiens, s'appuyant sur leur Dieu tout-puissant, chassent facilement les démons et guérissent la maladie. Par exemple, une famille entière « cruellement tourmentée du démon » fait appel au père de Chavagnac après avoir recouru en vain aux bonzes et aux Daoshi (Toa-ssée, moines taoïstes). Le père leur envoie quelques chrétiens qui obtiennent la guérison de ces possédés par de l'eau bénite, leurs chapelets et d'autres symboles de leur religion[79]. Dans une lettre de Foucquet, une autre famille est « gravement infestée par le démon ». Comme l'intervention des bonzes et des moines taoïstes reste sans effets, le chef de cette famille recourt à un néophyte qui réussit, avec de l'eau bénite et son chapelet, à procurer à cette famille « une paix et une tranquillité parfaite[80] ». Ce type d'événement rappelle bien la concurrence entre les missionnaires et les chamans amérindiens.

Les écrits des missionnaires rapportent également d'autres miracles. Le père Étienne Faber arrive à écarter les sauterelles par des prières accompagnées d'aspersion d'eau bénite[81]. Un chrétien arrête l'incendie de la maison d'un autre chrétien par l'eau bénite et ses prières[82].

76. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 108, p. 303.
77. *Ibid.*, n° 277, p. 616.
78. Lettre de FOUCQUET du 26 novembre 1702, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 90.
79. Lettre de CHAVAGNAC du 10 février 1703, *op. cit.*, p. 97-100.
80. Lettre de FOUCQUET du 26 novembre 1702, *op. cit.*, p. 87-89.
81. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 403.
82. Lettre de FOUCQUET du 26 novembre 1702, *op. cit.*, p. 90.

Le recours aux miracles constitue un moyen évangélique efficace. D'abord, les jésuites français soutiennent qu'il faut avoir accepté le Dieu chrétien pour qu'un miracle puisse se produire : les malades doivent renoncer à leur croyance traditionnelle et se convertir à la religion chrétienne pour obtenir la guérison. La réaction de Chavagnac devant la famille malade que nous avons mentionnée est un très bon exemple : « [...] je lui fis entendre qu'il n'y avait rien à espérer du vrai Dieu, tandis qu'ils conserveraient dans leur maison les symboles de l'idolâtrie ; qu'il fallait se faire instruire de nos saints mystères et se disposer au baptême, qu'alors je pourrais leur accorder ce qu'ils me demandaient [...][83] ». Avant de chasser le démon et au cours de ces exercices, le chrétien envoyé par ce père demande aux malades s'ils croient tous ces articles de la foi des Chrétiens, s'ils espèrent en « la toute-puissance de Dieu » et s'ils sont déjà prêts à renoncer à « tout ce qui pouvent déplaire au vrai Dieu ». Après avoir obtenu leur acquiescement, le chrétien les délivre de leur mal[84].

Les miracles sont l'occasion, pour les jésuites français, de démontrer la puissance de leur Dieu, afin de gagner d'autres âmes. Au témoignage de Le Comte, une famille tourmentée par le démon est guérie par sa prosternation fervente devant l'image de Dieu. « Espérant que ce miracle y [le village où se trouve cette famille] pourrait établir solidement le christianisme », le père Le Comte rassemble les habitants du village en leur inculquant les principes chrétiens. Il y baptise très rapidement vingt-cinq personnes[85]. La guérison mentionnée par le père de Chavagnac lui vaut aussi un grands succès : « presque tous [les habitants] convinrent que le Dieu des Chrétiens était le seul véritable Dieu : il y en eut même plus de trente qui dès lors se convertirent... Il y a trois mois que je suis continuellement occupé à instruire ceux que ce miracle a convertis[86]. »

83. Lettre de CHAVAGNAC du 10 février 1703, *op. cit.*, p. 98.
84. *Ibid.*, p. 99-100.
85. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 453-455.
86. Lettre de CHAVAGNAC du 10 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 100.

Quatrième partie

La réaction des Amérindiens et des Chinois

Chapitre 8

RÉSISTANCE ET OPPOSITION

Dès les premiers contacts entre les cultures autochtones et indigènes (amérindienne et européenne, ou chinoise et européenne), des différences profondes, jointes à la particularité du christianisme qui empêche toute intégration d'une religion étrangère aux cultures d'accueil, occasionnent d'énormes problèmes d'incompréhension qui entravent le dialogue et entraînent la résistance et l'opposition des populations autochtones à la religion étrangère.

INCOMPRÉHENSION ET RÉSISTANCE AU CATHOLICISME

Doutes des Amérindiens

Les missionnaires apportent en Amérique du Nord leur doctrine judéo-chrétienne qui affirme la création du monde par un seul Dieu, la révolte de Satan et la désobéissance contre Dieu des deux premiers humains, Adam et Ève. Ce péché originel aurait provoqué la colère divine contre l'humanité (sous la forme du déluge), puis la venue du Sauveur, le fils de Dieu, Jésus-Christ. L'enfer chrétien guette ceux qui n'obéissent pas à Dieu. Les autres gagneront leur salut et monteront au ciel au jour du jugement dernier[1]. Cette conception manichéenne du monde, production spécifique de l'histoire et de la civilisation européenne très hiérarchisée et coercitive[2], est incompréhensible pour des populations dont l'organisation sociale est encore, au XVII[e] siècle, basée sur les deux

1. *La Sainte Bible*, « Genèse », 1-3, 6-7 ; « Romains », 5 :12 ; *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1637, p. 25-27 (*Relation* de LE JEUNE).
2. Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 1971, XII, p. 302.

paradigmes de liberté et d'égalité. À l'arrivée des missionnaires en Nouvelle-France, il manque à la langue amérindienne des notions pourtant fondamentales propres à la religion chrétienne : *sainteté*[3], *piété, dévotion, vertu, récompense, châtiment*[4], *trinité, résurrection, sanctification, anges, église, péché, enfer*, etc.[5]. Ainsi, la *Relation* de 1672 déplore que « l'ignorance qu'ils [les Amérindiens] ont des choses de la terre semble leur fermer le chemin du ciel[6] ». D'ailleurs, le concept autochtone qui peut être comparable au terme *péché* est « le mot de *meschanceté et de malice* », mais ce mot ne signifie qu'une action contre la pureté et n'a pas le même sens que le terme *péché*[7]. Déjà, les termes chrétiens provenant du contexte judéo-européen et d'une société hiérarchisée et coercitive paraissent étranges à la population du Nouveau Monde.

Dans la *Relation* de 1639, par exemple, le père Le Jeune énumère en détail les questions que les jeunes séminaristes amérindiens posent à leur maître. Nous voulons les citer ici, parce qu'elles manifestent bien l'incompréhension, par les autochtones, de la doctrine chrétienne et les doutes que soulève chez eux cette nouvelle religion. Ainsi, l'existence de Dieu avant la création suscite des objections : « Vous nous enseignez que Dieu estoit avant la Creation du ciel et de la terre : s'il estoit, où se logeoit-il ? puis qu'il n'estoit ni au ciel ni en terre. » Par ailleurs, les séminaristes font ressortir les contradictions de certains points de l'enseignement chrétien, notamment en ce qui concerne l'existence de l'enfer et la punition des mauvais anges : « Vous dites encore que les Anges ont esté creés au commencement du monde, et que ceux qui desobeïrent furent jettez en Enfer ; d'ailleurs, vous mettez l'Enfer dans le fond de la terre : cela ne se peut pas bien accorder, car si les Anges ont peché devant la Creation de la terre, ils n'ont pû estre jettez en Enfer, ou l'Enfer n'est pas où vous le placez[8]. »

3. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1640, dans CAMPEAU, *Monumenta Novæ Franciæ*, 1987, vol. 3, *Fondation de la mission [...]*, p. 38 (« Introduction »).
4. *Ibid.*, p. 48 (« Introduction »).
5. SAGARD, *Le grand voyage [...]*, 1976, p. 61.
6. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1640, dans CAMPEAU, *op. cit.*, 1987, p. 38 (« Introduction »).
7. *Ibid.*, vol. 1, 1634, p. 9 (*Relation* de Paul LE JEUNE).
8. *Ibid.*, vol. 2, 1639, p. 41-42 (*Relation* de Paul LE JEUNE).

Les jésuites inculquent aux autochtones le concept de l'enfer chrétien, selon lequel les âmes des personnes qui refusent d'entendre les paroles des missionnaires sont condamnées au feu éternel[9]. Pourtant, ils leur disent aussi que plusieurs damnés reviennent parmi les hommes, ce qui pose aux séminaristes quelques difficultés de compréhension : « De plus vous asseurez que ceux qui vont en Enfer n'en sortent point, et ce pendant vous nous racontez des Histoires de quelques damnez qui ont parut au monde : comment cela se peut-il entendre ? » ; ou encore, « [lorsqu'] ils viennent parmy les hommes, sentent-ils encore le feu d'Enfer ? »[10].

Les missionnaires prétendent que le Dieu chrétien, juste et miséricordieux, aime tous les gens de bien. Cependant, ils enseignent aussi que seules les personnes qui ont reçu le baptême monteront au ciel. Ce point de doctrine suscite le doute des jeunes élèves sur la miséricorde de Dieu : « Vous nous dites que le Baptesme est absolument necessaire pour aller au Ciel : s'il se trouvoit un homme si bon, que jamais il n'eût offensé Dieu, et qui mourût sans Baptesme, iroit-il en Enfer ? S'il va en Enfer, Dieu n'ayme pas tous les gens de bien, puisqu'il jette celuy-là dans le feu. » La même question se pose pour les « démons » qui se repentent, mais qui ne peuvent jamais obtenir la miséricorde et la pardon de Dieu : « s'ils [les diables] se repentoient, Dieu ne leur feroit-il pas misericorde ? Si Nostre Seigneur a souffert pour tous les pescheurs, pourquoy ceux-là ne trouvent-ils pas de pardon auprès de luy[11] ? »

Le père Le Jeune rapporte encore la question que soulève chez les Amérindiens la figure de Marie : « Vous dites que la Vierge Mere de JESUS-CHRIST, n'est pas Dieu, et qu'elle n'a iamais offensé Dieu, et que son Fils a racheté tous les hommes, et payé pour tous : si elle n'a fait aucun mal, son Fils ne l'a pû racheter, ni payer pour elle[12]. »

9. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 12 (*Relation* de LE JEUNE) ; vol. 6, 1669, p. 2.
10. *Ibid.*, vol. 2, 1639, p. 41-42 (*Relation* de LE JEUNE).
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*

Toutes ces interrogations qui mettent en cause des principes importants de la doctrine chrétienne surprennent le père : « En verité toutes ces demandes m'étonnent, quand je les considere en la bouche d'un enfant qu'on appelle Sauvage et barbare[13]. » Si elles expriment l'incompréhension et le doute des jeunes séminaristes, il se peut qu'elles reflètent aussi la réaction des parents ou d'autres adultes en position d'influencer leurs enfants. En effet, si les adultes paraissent parfois ouverts ou dociles à l'enseignement des missionnaires[14], ce pourrait être pour des raisons morales, économiques ou militaires. D'autres *Relations* rapportent en effet qu'il leur est difficile de saisir plusieurs notions bibliques et rites chrétiens obscurs[15]. Par exemple, ils ne comprennent pas pourquoi Dieu qui « n'est ny homme, ny femme » et qui n'est jamais marié a pu avoir un fils[16]. Ces questionnements seraient devenus de véritables objections après les épidémies, dont plusieurs attribuent la cause aux baptêmes et aux objets religieux des missionnaires.

La doctrine chrétienne se heurte ainsi inévitablement aux résistances des autochtones, chez qui la notion d'enfer, notamment, suscite beaucoup d'inconfort : « Si tu veux me parler de l'enfer, sors promptement de ma cabane : ces pensées troublent mon repos, et m'inquiètent dans mes plaisirs[17]. » Lorsque les Amérindiens ne réfutent pas directement les missionnaires, ils soutiennent que chaque pays a ses propres coutumes et que celles d'un pays ne peuvent pas remplacer celles d'un autre. Dans la *Relation* de 1635, par exemple, le père Jean de Brebeuf mentionne cette réaction des autochtones : « Et quand nous leur preschons un Dieu, Créateur du Ciel et de la terre et de toutes choses ; de mesme quand nous leur parlons d'un Enfer et d'un Paradis, et du reste de nos mysteres ; les opiniastres repondent que cela est bon pour nostre Pays, non pour le leur ; que chaque Pays a ses façons

13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, vol. 1, 1636, p. 78 (*Relation* de Jean de BRÉBEUF).
15. Voir, par exemple, THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 30, 1645-1646, p. 73 (*Relation* de Paul RAGUENAU) ; *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1634, p. 9 (*Relation* de LE JEUNE).
16. JOLY, « Des cannibales [...] », 1993, p. 112.
17. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1642, p. 90 (*Relation* de J. LALEMANT).

de faire[18]. » Certains disent encore que les Européens et les Amérindiens ont respectivement leur propre dieu, Dieu des Blancs et Dieu des Rouges : « Nous sommes Indiens et appartenons au Dieu de l'homme rouge. Ce livre [*Bible*] c'est le Dieu de l'homme blanc qui l'a fait c'est pourquoi il convient aux hommes blancs[19]. »

Réfutations des lettrés confucianistes

La doctrine chrétienne est également obscure pour les Chinois, dont la civilisation est profondément différente. Comme les Amérindiens, les Chinois ont du mal à comprendre la notion de *péché originel*. Selon la *Bible*, cette notion découle de la désobéissance de l'homme à Dieu et suppose la séparation de l'homme d'avec le Créateur[20]. La conception chinoise du *péché*, liée à la loi et à la morale, se rapporte plutôt aux infractions réellement commises. Pour les Chinois, il est donc très difficile d'accepter qu'ils soient coupables dès leur naissance[21]. De plus, la notion de *péché originel* est en conflit avec le concept optimiste de beauté de la nature humaine (*xingshan lun*) dans la doctrine confucianiste. En effet, selon Mencius (Mengzi, vers 372-289 av. J.-C.), deuxième maître confucianiste, les hommes possèdent en germe, à leur naissance, les quatre qualités morales nécessaires à leur accomplissement comme hommes de bien : l'humanité (*ren*), le sens du devoir (*yi*), la politesse (*li*) et la connaissance (*zhi*). Parce que ces quatre qualités distinguent l'être humain de l'animal[22], le confucianisme accorde beaucoup d'importance à l'éducation morale.

18. *Ibid.*, vol. 1, 1635, p. 34 ; 1636, p. 79 (*Relations* de BRÉBEUF).
19. DELÂGE, « La religion [...] », 1991, p. 76.
20. *La Sainte Bible*, « Genèse », 2-3 ; « Actes », 3 : 19.
21. ZHUO Xinpin, « Zhong Xi wenhua jiaoliu zhong de jidujiao yuanzui guan » (« Concept de péché originel du christianisme lors des échanges sino-occidentaux »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1995, n° 2, p. 75-77.
22. CHEN Zhiliang et JIA Runguo, *Zhongguo rujiao* (*Le confucianisme chinois*), Pékin, Zongjiao wenhua chubanshe, 1996, p. 27-29 ; SUN Shupin, *Zhongguo Zhexue Shi gao* (*Ébauches d'histoire de la philosophie chinoise*), Shanghai, Renmin chubanshe, 1980, vol. 1, p. 125-128.

En outre, la création de l'univers par Dieu, telle que l'enseignent les missionnaires, paraît ridicule aux philosophes chinois qui considèrent que l'évolution de l'univers est un processus très complexe. Pour les néo-confucianistes, le principe d'ordre (*li*) ou le « Suprême ultime qui unit et embrasse le *li* de toutes les choses » (*taiji*)[23] serait à l'origine de l'univers ; les taoïstes, quant à eux, soutiennent que tous les êtres proviennent du dao (la voie) : « Le dao engendre le Un, le Un engendre le Deux, le Deux engendre le Trois et le Trois engendre tous les êtres[24]. » Les bouddhistes mettent l'accent sur le *wu* (le vide, le non-être) ; les matérialistes confucianistes considèrent le *qi* (souffle, énergie : le mouvement du *qi* proviendrait de la combinaison des deux énergies élémentaires ou deux forces à la foi opposées et complémentaires, le yin et le yang) comme le fondement matériel originel des êtres et des choses[25]. Malgré la diversité de ces explications, les Chinois considèrent en général la naissance de l'univers comme un processus très long. Selon le calcul du moine bouddhiste Yixing (673-727), illustre astronome, cette évolution aurait pu remonter jusqu'à près de 97 millions d'années[26], ou, selon Lü Kun (1536-1618), lettré et mandarin, l'énergie universelle ne s'amoindrit ni ne disparaît pendant « mille fois cent milliards d'années »[27]. Le déroulement de la création proposé par la *Bible* heurte donc de plein fouet ces différentes conceptions.

Par ailleurs, d'autres notions chrétiennes telles que l'existence d'un Dieu personnel et irritable, la trinité, la naissance de Jésus-Christ par la Vierge Marie et l'incarnation, paraissent également

23. REN Jiyu, ZHAN Dainian *et al.*, *Zhongguo Zhexue shi tonglan* (*Aperçu général de l'histoire de la philosophie chinoise*), Shanghai, Dongfang chuban zhongxin, 1996, p. 281-282 ; FONG Yeou-Lan, *Précis d'histoire [...]*, 1985, p. 304.
24. Laozi, *Daode jing*, 1966, chap. 42.
25. CHEN Zhiliang et JIA Runguo, *Zhonguo [...]*, 1996, p. 236-237, 239-242 ; REN Jiyu, ZHANG Dainiang, *Zhongguo [...]*, 1996, p. 316, 319-321.
26. Joseph NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, vol. 3, p. 119-120.
27. GERNET, *L'intelligence de la Chine [...]*, 1994, p. 339-340 ; « Espace-temps, science et religion dans la rencontre de la Chine avec l'Europe », dans JAMI et DELAHAYE, *L'Europe en Chine*, 1993, p. 231-240 ; Jean-Claude MARTZOFF, « Espace et temps dans les textes chinois d'astronomie et de technique mathématique aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », dans JAMI et DELAHAYE, *op. cit.*, 1993, p. 217-230.

étranges. C'est pourquoi beaucoup d'intellectuels qualifient le christianisme de doctrine extravagante et vulgaire. L'enseignement des missionnaires rencontre donc une grande résistance.

Souvent, les érudits posent de nombreuses questions aux missionnaires pour réfuter leur doctrine. Plusieurs de ces interrogations ressemblent à celles des Amérindiens. Comme ces questions s'appuient sur des conceptions différentes de l'univers, les réfutations semblent toutefois plus systématiques, plus profondes et plus incisives. En voici quelques exemples. Les lettrés chinois nient tout simplement la création de Dieu, que les séminaristes amérindiens ont du mal à comprendre. Ils nient encore l'existence du Dieu chrétien :

> Ce grand gouverneur de l'univers [*Da zhuzai*] qui a tout créé, [...] a-t-il une substance corporelle [*xingzhi*] ? Si oui, qui l'a créé et où était-il avant que le Ciel et la Terre n'existent ? S'il n'a pas de substance corporelle, c'est donc ce que notre confucianisme appelle Taiji (origine cosmique). Mais le Taiji ne peut avoir ni amour ni haine. Et comment pourrait-il demander aux gens de lui obéir ? Comment pourrait-il récompenser et punir ? [...] Ils [les missionnaires] prétendent que le Maître du Ciel est descendu naître sur terre comme homme [...] Où était-il donc avant de descendre ? S'il était au paradis [*tiantang*], c'est donc que le paradis existait avant que le Maître du Ciel n'existe. Comment pourrait-on dire alors qu'il a créé le paradis ? Sinon, si l'on dit qu'il a créé le paradis pour y demeurer comme les hommes font des maisons pour y habiter, où logeait-il avant d'avoir fait le paradis[28] ?

Selon les Chinois, la création chrétienne n'est pas logique. Le *taiji* des néo-confucianistes est un principe de l'univers et non un être tout-puissant qui aurait des sentiments et de la volonté. D'autres érudits contestent l'image européenne de Dieu que les missionnaires

28. ZHONG Zhenzhi, « Tianxue chuzheng » (« Premières Questions sur les études célestes »), voir *Pixieji*, 1965, vol. 2, p. 914-915, 917-918, texte traduit par Jacques GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 299-300. Concernant le taiji, voir aussi YANG Guangxian, « Pixie lun » (« Essai sur la réfutation des doctrines vicieuses »), voir son *Budeyi*, 1965, p. 1122-1124 ; ZHONG Zhenzhi, « Tianxue zaizhen », *Pixieji*, 1965, p. 932-933.

leur ont montrée : si jamais il existe un Dieu, ce n'est peut-être pas « votre personnage à nez saillant, aux yeux enfoncés et à la barbe épaisse [...][29] ».

Concernant la miséricorde de Dieu, certains Amérindiens n'ont pas caché leurs doutes. Les Chinois vont plus loin : s'il existe un Dieu, ce Dieu n'est pas miséricordieux, mais impitoyable et injuste, puisque, tout-puissant, il savait qu'Adam et Ève tomberaient dans le péché, mais il les a créés quand même et puis les a punis. Certains Chinois attribuent ainsi la responsabilité du péché des deux premières créatures à leur créateur même : « C'est comme un ouvrier qui aurait fait des objets impropres à tout usage : la faute ne pourrait en être imputée aux objets eux-mêmes et on dirait que c'est l'ouvrier qui est maladroit[30] ».

Les Chinois sont surtout réfractaires au concept de péché originel selon lequel chacun doit, en tant que pécheur, subir un châtiment pour la faute d'Adam et Ève : « pourquoi, sous prétexte que les premiers ancêtres se sont rendus coupables d'un crime à son égard, le Maître du Ciel inflige-t-il les maux qui en découlent à la suite indéfinie de leurs descendants[31] ? » Selon ces Chinois, cette punition est irrationnelle et n'a rien de la compassion véritable prônée par le bouddhisme qui veut sauver même les pires criminels[32]. Raisonnant à peu près comme les Amérindiens concernant la punition des démons, les Chinois réfutent les missionnaires comme suit : si le Maître du Ciel a déjà condamné Loujifuer (Lucifer, Satan) à l'enfer, pourquoi il le laisse séduire encore les gens dans le monde[33] ?

29. Préface de JIANG Dejing au *Poxieji*, 1855, vol. 3, 1b ; GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 306.
30. CHEN Houguang, « Bianxue chuyan » (« À propos de la discrimination des doctrines »), voir *Poxieji*, 1855, vol. 5, 5b-6a ; GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 314. Voir aussi ZHONG Zhenzhi, « Tianxue chuzheng », *Pixieji*, 1965, p. 916-917.
31. CHEN Houguang, « Bianxue chuyan », *Poxieji*, 1855, 5b, cité par GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 320.
32. XU Dashou, « Zuopi » (« Aide à la réfutation »), dans *Poxieji*, 1855, vol. 4, 12a-b.
33. ZHONG Zhenzhi, « Tianxue chuzhen », *Pixieji*, 1965, p. 916.

La trinité chrétienne est une autre question difficile pour les Chinois. Le père Le Comte remarque la résistance des « gens de qualité » à ce mystère[34]. Un lettré critique cette notion comme suit : « Peut-être y avait-il un maître du Ciel qui était resté au Ciel et qui [continuait à] présider à l'œuvre de création-transformation de l'univers, cependant qu'un autre Maître du Ciel était descendu naître sur terre ? – Dans ce cas, dis-je, il y aurait eu deux Maîtres du Ciel. Ce serait tout aussi incompréhensible[35]. »

Si les Amérindiens ne comprennent pas que Jésus-Christ soit né d'une vierge, les Chinois tournent en dérision cette naissance : leur morale confucianiste exige la chasteté des femmes et la société blâme sévèrement les naissances illégitimes. Yang Guangxian (1597-1669), lettré connu pour son opposition rigoureuse au christianisme, écrit à ce sujet :

> Si le Maître du Ciel [*Tianzhu*] est Yesu [Jésus-Christ], qui l'a placé dans le ventre de Maliya [Vierge Marie] ? [...] Il n'y a dans le monde que les animaux qui ne connaissent que leur mère et ne connaissent pas leur père [...]. Vénérer comme un saint un fils sans père, cela revient à faire d'une femme sans époux la fondatrice d'une religion [...]. Et qu'elle ait été vierge [*tongshen*] ou non, qui l'a jamais vraiment vérifié ? [...] Une vierge mère, on n'oserait pas en parler dans le cas des animaux, mais pour ces gens-là, c'est un titre de sainteté et de gloire qu'ils ont l'audace de claironner par tout l'univers. Le maître Yesu et ses disciples ne valent même pas les animaux[36].

Outre tous ces conflits idéologiques, il existe d'autres incompatibilités entre les pratiques chrétiennes et les normes morales traditionnelles chinoises. Dans la société confucianiste, une grande distance sépare l'homme de la femme. Cette séparation commence très tôt dans l'éducation. Plusieurs normes et règlements moraux sont spécifiquement destinés aux filles, réduites à la soumission

34. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 434.
35. *Poxieji*, 1855, vol. 5, 10a-11a, voir GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 305.
36. YANG Guangxian, « Pixie lun », voir son *Budeyi*, 1965, p. 1109-1111, texte traduit par GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 308-309.

dans le système patriarcal. Mentionnons les *sancong side:* trois prescriptions et quatre vertus. Les *sancong* sont constitués de l'obéissance au père de famille, au mari et, après le décès de ce dernier, au fils aîné dans le veuvage. Les *side* sont la chasteté, la modestie dans les paroles, la décence dans les manières ainsi que l'ardeur au travail[37]. Selon les critères confucianistes, la division des tâches entre l'homme et la femme est très nette : l'homme est responsable des affaires extérieures, tandis que la femme s'occupe des affaires intérieures. La chasteté de la femme est très importante: une fois mariée, peu importe la condition de son époux (statut social, état de santé), la femme doit toujours vivre avec lui et préserver sa chasteté pour lui. D'après des dogmes traditionnels, la femme vertueuse (*xianqi*) est celle qui remplit son devoir à la maison et, de manière générale, ne dépasse jamais le seuil de la porte. Le contact personnel ou privé avec un autre homme que le mari est considéré comme immoral. Parce que son corps, mains comprises, ne peut être touché par un autre homme, la femme doit toujours garder une certaine distance. L'histoire veut ainsi qu'à l'époque des Cinq Dynasties (907-960), une femme soit descendue avec son enfant dans une auberge. L'aubergiste, qui croyait qu'elle était en fuite, prit le bras de cette femme pour la chasser. Considérant que le bras touché par l'homme avait été souillé, la femme le coupa sans hésitation pour préserver la chasteté du reste de son corps[38]. Cet exemple excessif et exceptionnel dans l'histoire témoigne de la place qu'occupent la chasteté féminine et la séparation des hommes et des femmes dans la culture chinoise. Par ailleurs, après la mort de son mari, une femme doit encore rester chaste et ne pas se remarier, même si ce veuvage lui crée toutes sortes de difficultés. La chasteté d'une veuve, très honorable pour

37. Au travail considéré comme incombant à la femme, par exemple, la filature et le tissage, la réception des invités, etc. Ces normes ont été indiquées dans les deux anciens classiques confucianistes suivants : *Yili* (*Les cérémonies et les rites*), « Sangfu » (« Vêtement de deuil »), voir « Zixia zhuan » (« Biographie de Zixia ») ; et *Zhouli* (*Les rites de la dynastie Zhou*), « Tianguan » (« Fonctionnaires célestes »), voir « Jiupin » (« Neuf dames d'honneur du palais impérial »), SUN Xiao, *Zhongguo hunyin xiao shi* (*Petite Histoire du mariage chinois*), Pékin, Guangming ribao chubanshe, 1988, p. 260.

38. CHEN Zhiliang et JIA Runguo, *Zhongguo [...]*, 1996, p. 344-348.

elle et pour les autres membres de sa famille et de son clan, peut même mériter l'éloge de l'empereur. L'ordre suivant de l'empereur Yongzheng (1723-1735) montre bien la signification que la société traditionnelle accorde à la chasteté pour maintenir l'ordre social par les principes moraux du confucianisme plutôt que par les lois :

> La beauté du gouvernement, dit l'Empereur, dépend surtout de la régularité des femmes ; elles doivent s'appliquer à remplir leurs devoirs, et à vivre dans la retenue qui convient à leur sexe. Lorsqu'une femme encore jeune a perdu son mari ; si elle demeure dans son état de veuve sans passer à un second mariage, et qu'elle vive au moins vingt ans dans la continence avant sa mort ; ou si une autre, pressée, forcée même, a résisté jusqu'à donner sa vie, plutôt que de commettre le crime, j'ordonne à ceux de sa famille, de quelque condition qu'ils soient, d'en informer le mandarin du lieu, qui vérifiera le fait et m'en instruira, afin que, suivant mes ordres, on tire du trésor impérial l'argent nécessaire, pour ériger dans sa patrie un arc de triomphe en son honneur, sur lequel sera gravé son éloge[39].

Certains jésuites, comme le père de Chavagnac, ont bien constaté cette place particulière de la femme chinoise dans la société : « Elles ne sortent jamais de la maison, ni ne reçoivent aucune visite des hommes ; c'est une maxime fondamentale dans tout l'Empire, qu'une femme ne doit jamais paraître en public, ni se mêler des affaires du dehors[40]. » Toutefois, d'autres missionnaires, ne connaissant pas bien l'usage ou ne le respectant pas, baptisent directement les femmes et les mêlent aux hommes lors des rites chrétiens. Ces pratiques constituent, aux yeux des Chinois, une grave atteinte aux bonnes mœurs. On est surpris de voir ces missionnaires approcher les femmes sans hésiter en leur ordonnant de se mêler à la foule pour recevoir « leurs instructions secrètes ». Bien plus, on considère qu'ils se livrent aux « pratiques vicieuses de la

39. Lettre du père Cyr CONTANCIN du 2 décembre 1725, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 309-310.

40. Lettre du père de CHAVAGNAC du 10 février 1703, dans VISSIÈRE, *ibid.*, 1979, p. 95.

sorcellerie »[41] pour elles ou devant elles : ils les aspergent d'eau bénite[42], les enduisent d'huile, leur font boire le sel bénit, allument les lampes saintes, leur offrent de la farine sainte, agitent l'éventail saint. De plus, ils se couvrent d'une tenture rouge et revêtent des vêtements étrangers[43]. Ces pratiques chrétiennes, qui ne s'accordent pas avec la coutume, suscitent de nombreux soupçons et diverses rumeurs et entraînent une forte opposition de la société chinoise au christianisme.

OPPOSITIONS ET CONFLITS

Accusations des Amérindiens

L'accumulation des incompréhensions, des malentendus et des soupçons donne inévitablement lieu à des conflits entre traditionalistes et convertis. En Nouvelle-France, ces conflits sont exacerbés par les épidémies. Les autochtones accusent les missionnaires et leur doctrine d'être responsables de la mort de leurs compatriotes. Les traditionalistes hurons comparent le sort de leur nation, qui accepte les missionnaires chez eux, à celui des Iroquois qui « ne croyent point en Dieu » en tirant la conclusion suivante : les Hurons souffrent toutes sortes de malheurs depuis qu'ils se rendent au Dieu chrétien ; au contraire, les Iroquois païens, « plus meschans que les Demons », prospèrent :

> [...] combien de fois nous a-on dit qu'on avoit jamais veu de calamitez semblables à celles qui ont paru depuis que nous parlons de Jésus-Christ ? Vous nous dites [...] que Dieu est plein de bonté, et lors que nous nous rendons à luy, il nous massacre. Les Iroquois, nos ennemis mortels, ne croyent point en Dieu, ils n'ayment point les

41. Voir, par exemple, *Poxieji*, 1855, vol. 5, 8b-9b, vol. 3, 306b ; Louis WEI Tsing-Sing, *La politique missionnaire de la France en Chine, 1842-1856*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1960, p. 44. Le reproche mentionné ci-dessus ressemble beaucoup à l'accusation que portent les Amérindiens sur ces mêmes pratiques chrétiennes.
42. L'eau bénite est une « eau charmée » aux yeux des Chinois.
43. XU Dashou, « Zuopi », dans *Poxieji*, 1855, vol. 4, 18a ; voir aussi vol. 6, 2b-23b.

> prieres, ils sont plus meschans que les Demons, et cependant ils prosperent; et depuis que nous quittons les façons de faire de nos ancestres, ils nous tuent, ils nous massacrent, ils nous bruslent, ils nous exterminent de fond en comble[44].

Peu à peu, les missionnaires sont accusés d'être à l'origine de tous les malheurs. Lorsque les enfants voient arriver les prêtres, ils s'écrient que « la famine et la maladie viennent[45] ». Les objets des missionnaires, tableaux, images, hosties, bréviaires, missels, encriers, etc., sont sans doute, aux yeux des autochtones, les instruments de sorcellerie qui causent ces misères.

Cette opposition se transforme finalement en attaque directe. Plusieurs infidèles essaient de chasser les missionnaires, abattent des croix, brandissent la hache sur leur tête. Les enfants, de leur côté, insultent ces sorciers étrangers et leur jettent des pierres et des bâtons[46]. On les menace même de mort. La *Relation* de 1642 du père Jérôme Lalemant raconte l'action d'un jeune chef Huron, Assiskwa, avant son baptême. Alors qu'il est sur le point d'entrer dans une église, il se sent saisi par un esprit qui, en se servant de sa bouche, déclare que les Français sont en train de détruire la nation huronne, et qui ordonne à ces derniers de tuer tous les Français[47]. Ce phénomène illustre la grande pression psychologique que les Amérindiens subissent dans cette crise de la société traditionnelle.

Les chamans, porte-parole des divinités autochtones sur la terre et intermédiaires de ces dernières avec le monde humain, sont les ennemis féroces des « chamans » européens et de la nouvelle religion. En profitant de leur rôle particulier, ils favorisent et propagent des rumeurs selon lesquelles la diffusion du christianisme et l'abandon des croyances traditionnelles occasionnent tous les malheurs des autochtones. Un chaman découvre cette

44. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1643, p. 73 (*Relation* de Barthélemy VIMONT); 1644, p. 95 (*Relation* du père Jérôme LALEMANT).
45. *Ibid.*, vol. 2, 1640, p. 96 (*Relation* de Jérôme LALEMANT).
46. ROCHEMONTEIX, *Les jésuites [...]*, 1895, vol. 1, p. 371-372.
47. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 23, 1642, p. 140-148 (*Relation* de J. LALEMANT).

cause dans la doctrine biblique : comme les Français enseignent que « la première femme qui fut jamais a introduit la mort dedans le monde », il en conclut que les femmes françaises européennes sont « capables de ceste malice » et que les Français les font passer en Amérique du Nord « pour nous faire perdre la vie à tous tant que nous sommes »[48]. La *Relation* de 1647 rapporte les objections de trois autres chamans, deux hommes et une femme : les deux premiers prétendent avoir reçu un avertissement de leurs génies traditionnels. L'un d'eux annonce, du milieu de son tabernacle, que le « manitou » lui a assuré que c'était la foi et la prière qui causaient la mort de la plus grande part de ceux qui embrassaient la nouvelle religion. La femme, quant à elle, annonce que le manitou l'a informée que « les Sauvages qui ont esté tuez cét Hiver aupres des Trois Rivieres, seroient massacrez, pource qu'ils l'avoient quitté ». Le troisième chaman rappelle aux chrétiens les dangers qu'ils ont fait encourir à toute la nation en se convertissant au christianisme : « Ne voyez-vous pas que nous devenons tous malades, depuis que nous avons quitté nos anciennes façons de faire ? Les prieres que nous faisons ne servent qu'à nous faire mourir ; plus nous croyons et plus nous manquons de chasses, plus nous sommes accueillis de la famine[49]. » Il demande donc à ces néophytes de jeter au feu les chapelets et les autres objets que les missionnaires leur ont distribués. Comme le rôle particulier des chamans leur donne du crédit parmi les autochtones[50], ces avertissements sèment la terreur. Même des néophytes sont pris de panique. Ils regardent la chapelle de loin ou, lorsqu'ils viennent aux prières à l'appel des missionnaires, ils paraissent craintifs et effrayés. Certains doivent cacher leurs « petites dévotions », « de peur que les Payens ne leur ostassent[51] ».

Ne se contentant pas d'empêcher leurs compatriotes d'embrasser la nouvelle religion, les chamans déclenchent encore une offensive directe contre les missionnaires lorsqu'ils les rencontrent. Ils

48. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1639, p. 12 (*Relation* de LE JEUNE).
49. *Ibid.*, vol. 4, 1647, p. 63-64 (*Relation* de J. LALEMANT).
50. *Ibid.*, vol. 2, 1639, p. 12 (*Relation* de LE JEUNE).
51. *Ibid.*, vol. 4, 1647, p. 64 (*Relation* de J. LALEMANT).

résistent au Dieu chrétien par leurs propres génies[52], et ils poursuivent les missionnaires lorsque ces derniers prêchent. Certains chamans hurons tentent même d'empoisonner le père Brébeuf qu'ils considèrent comme le chef de la mission dans leur région[53]. L'expérience du père Le Jeune, qui suit les Montagnais dans les forêts pendant l'hiver 1633-1634, témoigne bien du combat des chamans contre les jésuites. Quand le père prêche parmi ces autochtones, le chaman qui se trouve dans le même groupe fait beaucoup de bruit pour l'en empêcher : il chante, crie, joue du tambour et se moque[54]. La lutte des chamans constitue un grand obstacle pour les œuvres des missionnaires, de sorte que le père Le Jeune déclare : « Ny le froid, ny le chaud, ny l'incommodité des chiens, ny coucher à l'air, ny dormir sur un lit de terre [...] ; tout cela ne m'a semblé que jeu en comparaison de la fumée et de la malice des sorciers[55]. »

Les missionnaires demandent toujours à leurs convertis de quitter les usages traditionnels. De ce fait, ils contribuent à dresser un fossé entre nouveaux chrétiens et païens. En s'insurgeant contre certaines pratiques des convertis, les missionnaires provoquent l'indignation des traditionalistes préoccupés par la sécurité de leur nation. Hors des royaumes chrétiens (les réductions) que les missionnaires contrôlent, les néophytes deviennent la risée des autres autochtones. Comme leurs prêtres, ils sont tenus responsables des malheurs de leurs compatriotes[56] et ils sont souvent chassés de la famille par leurs parents ou par leurs alliés[57], quand ils ne sont pas tués. Ainsi, Joseph Chihouatenhoua, un « bon chrestien », est tué en 1640 par « deux Hiroquois » dans le champ où il était en train de couper des arbres[58]. Selon Trigger, il aurait été victime du ressentiment

52. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 46-47 (*Relation* de LE JEUNE).
53. TRIGGER, *Les Indiens [...]*, 1990, p. 346.
54. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1635, p. 10 (*Relation* de LE JEUNE).
55. ROCHEMONTEIX, *Les jésuites [...]*, 1895, vol. 1, p. 241.
56. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 20, 1640-1641, p. 156 (*Relation* de LE JEUNE) ; *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1642, p. 62 ; 1643, p. 73 (*Relation* de VIMONT).
57. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1642, p. 5 (*Relation* de VIMONT) ; p. 66 (*Relation* de J. LALEMANT).
58. *Ibid.*, vol. 2, 1640, p. 97, 102-103 (*Relation* de J. LALEMANT).

des Hurons qui l'auraient assassiné pendant qu'il défrichait une clairière près d'Ossossané[59]. De même, la chrétienne Andotraaon aurait été tuée par les siens et son meurtre imputé aux Iroquois[60]. Même dans les réductions, la situation n'est pas toujours pacifique. Des convertis se rebellent ou résistent aux nouvelles obligations matrimoniales que les missionnaires leur ont imposées. Une femme baptisée à Saint-Joseph, ne voulant pas demeurer avec son mari, s'enfuit dans le bois[61]. Les infidèles expriment, de leur côté, leur opposition au nouveau système coercitif, par exemple, la punition corporelle. Lorsque la fugitive est arrêtée par des chrétiens qui la lient pour la transporter en prison à Québec, des païens « voyans cette violence, qui est en horreur aux Sauvages, & plus éloignée de leurs façons de faire », déclarent qu'ils tueront ceux qui mettront la main sur cette femme[62].

Si les frictions entre convertis et infidèles dans les réductions ne suscitent pas de grands conflits, les attaques des païens hors des réductions contre les fidèles des « royaumes » chrétiens entraînent parfois de grandes tensions. Dans sa *Relation* de 1640-1641, le père Le Jeune décrit en détail un conflit survenu à la réduction de Sillery : un groupe de traditionalistes viennent accuser la foi et les prières chrétiennes d'être la cause des épidémies et de la mort des autochtones. De leur côté, les convertis défendent leur foi et traitent de misérables les infidèles qui maintiennent le « culte des démons » et des « méchantes actions ». Le débat devient acharné, et les traditionalistes vont jusqu'à menacer quelques chrétiens de mort. Cette menace crée une grande tension dans la réduction, de sorte qu'un néophyte, menacé par des traditionalistes, s'en va trouver le gouverneur pour lui demander comment il doit se comporter si les traditionalistes l'attaquent[63].

59. TRIGGER, *Les enfants d'Aataensic*, 1991, p. 578 ; « Chihouatenta », 1966, p. 217-218.
60. TRIGGER, *op. cit.*, 1991, p. 700.
61. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 22, 1642, p. 80-82 (*Relation* de VIMONT).
62. *Ibid.*, p. 82.
63. *Ibid.*, vol. 20, 1640-1641, p. 154-162 (*Relation* de LE JEUNE).

Oppositions des Chinois

La résistance des Chinois au christianisme et les conflits entre les traditionalistes, d'une part, et les missionnaires et leurs convertis, d'autre part, se manifeste en Chine de façon plus virulente qu'en Amérique du Nord. En Nouvelle-France, même si les Hurons menacent de mort les jésuites, ils ne passent pas aux actes et continuent à les tolérer sur leur territoire. Mais en Chine, la situation est plus grave. Les missionnaires essuyent des critiques sévères de la part des savants et des mandarins. Lorsque la tension deviendra plus forte, ils seront expulsés de l'empire ou exilés à Macao par l'État ; plusieurs d'entre eux seront arrêtés et certains seront même tués[64]. Les autorités inciteront les convertis à abandonner la nouvelle religion. S'ils refusent, ils seront jetés en prison et torturés. Ces conflits aboutiront à l'interdiction du christianisme en 1717, sous l'empereur Kangxi (1662-1722), interdiction qui sera reprise et renforcée par son fils, l'empereur Yongzheng (1723-1735), qui proscrira le christianisme dans tout l'empire.

Comme le christianisme ne s'accorde pas avec la culture chinoise dans ses principes et ses pratiques, il se heurte à une forte pression provenant à la fois de la haute société et du peuple[65]. Les gens de lettres et les mandarins non convertis se divisent généralement en

64. Par exemple, le père Joao MOURAO (Jean MOURAO), jésuite portugais, accusé de favoriser la conjuration des princes mandchous contre le nouvel empereur Yongzheng, est exécuté en 1726 par ce dernier qui a fait mélanger du poison à sa nourriture (PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 248, p. 560-561). En 1764, plusieurs dominicains dans la province du Fujian ont été accusés de contrevenir à l'ordre impérial interdisant le christianisme dans l'empire et d'avoir eu des relations sexuelles avec des chrétiennes chinoises et ont été condamnés à mort par l'autorité provinciale (JIANG Wenhan, *Ming Qing [...]*, 1987, p. 84).

65. Voir, par exemple, TIAN Yucai, « Shilun Mingmo Qingchu tianzhujiao zai Hua chuanbo dui Zhongguo shisu renxin de yingxiang » (« Essai sur l'influence de la propagation du catholicisme sur la coutume et les mentalités des Chinois à la fin des Ming et au début des Qing »), *Sichuan shifan xueyuan xuebao* (*Journal of Sichuan Teachers College*), 1999, n° 1, p. 12-17 ; KANG Zhijie, « Lun Ming Qing zhiji lai Hua yesuhuishi dui Zhongguo naqie hunsu de pipan » (« Essai sur la critique des jésuites en Chine à l'endroit du concubinage dans la coutume matrimoniale chinoise à la fin des Ming et au début des Qing »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1998, n° 2, p. 136-116.

deux groupes. Le premier ne voit que la menace représentée par la nouvelle religion pour la tradition. Ce groupe, fortement opposé à cette doctrine, ne cesse de réfuter les concepts chrétiens en ayant recours à la doctrine confucianiste ou à d'autres philosophies traditionnelles. Lorsque des problèmes surgissent entre chrétiens et traditionalistes dans les provinces, ces derniers ne manquent pas d'en profiter pour essayer de faire proscrire le christianisme. Yang Guangxian, un des principaux adversaires des missionnaires, critique à la fois la doctrine chrétienne et la science astronomique européenne telle que les jésuites l'ont apprise[66]. En 1664, ses accusations provoquent une grande crise chrétienne en Chine qui aboutira à l'arrestation de quatre jésuites (dont les pères Schall von Bell, jésuite allemand, et Verbiest, jésuite belge) et à la condamnation à mort de plusieurs lettrés convertis.

L'autre groupe de lettrés s'intéresse aux nouveautés scientifiques et aux techniques européennes que les missionnaires ont introduites et est généralement favorable aux missionnaires, sans toutefois prêter attention au christianisme, qu'ils jugent déraisonnable. Le père Parrenin, qui dispense des services scientifiques à la cour, affirme que les mandarins (de grands érudits) sont curieux des expériences physiques qu'il fait, mais qu'« ils détournent aussitôt le discours sur un autre sujet » lorsqu'il aborde la question des mystères chrétiens[67].

66. On trouve partout des lettrés hostils à la nouvelle religion. Voir, par exemple, l'inscription sur la stèle au temple Tianhou (*La Reine du Ciel*), rédigée par LI Wei, gouverneur général du Zhejiang à l'époque de Yongzheng. Ce texte a été reproduit par *Journal of North China Branch of Royal Asiatic Society* (New Series N° IV, déc. 1867), et citée par WANG Qiancheng dans son « Qingdai Xijiao zai Hua zhi huanjin – Kang Yong Qian Dao Xian ruogan xijian wenxian kaoshi » (« Le milieu d'accueil des religions occidentales en Chine sous les Qing : analyse de certains documents rares à l'époque de Kangxi, Yongzheng, Qianlong, Daoguang et Xianfeng »), *Lishi yanjiu*, 1997, n° 6, p. 44-46. HUANG Yinong, « Ming Qing tianzhujiao zai shanxi jiangzhou de fazhan jiqi fantan » (« L'expansion du catholicisme dans la région de Jiangzhou du Shanxi et la réaction »), *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* (*Recueil d'articles de l'Institut de recherches d'histoire moderne de l'Academia Sinica*), 1996, vol. 26, p. 22-26.

67. Lettre du père PARRENIN du 28 septembre 1735, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 374.

Parmi le peuple, les conflits proviennent souvent de l'incompatibilité entre les pratiques chrétiennes et les rites chinois. Contrairement à la Nouvelle-France du XVII^e siècle où les jésuites conserveront longtemps le monopole de la propagation du catholicisme, la Chine de la même époque est investie par plusieurs ordres religieux : jésuites, dominicains, franciscains, augustins et « Messieurs » des Missions étrangères. Même chez les jésuites, la situation y est plus complexe parce qu'ils ont deux missions différentes, l'une portugaise, l'autre française. Les méthodes et les stratégies de chaque ordre sont aussi différentes. Dans l'ensemble, les jésuites accordent plus d'attention aux coutumes chinoises. Par exemple, pour respecter la distance entre les hommes et les femmes, ils commencent souvent par convertir les maris, qui instruiront eux-mêmes leurs femmes[68] ; ou encore, ils envoient auprès d'elles des femmes converties[69]. Lors des cérémonies chrétiennes, ils rassemblent les femmes dans une autre église que celle où se trouvent les hommes, appelée « Chin-Mou-Tam » (Shengmutang, le « temple de la Sainte Mère »)[70]. D'autres missionnaires européens venus d'Amérique ou des Philippines, forts de leur expérience dans ces régions très différentes de la Chine, emploient les mêmes méthodes dans les provinces chinoises. Ainsi, ils contactent directement les femmes et les mêlent aux hommes au cours de certaines cérémonies, contrevenant par là aux normes morales confucianistes et donnant naissance à de multiples rumeurs. On dit que les missionnaires barbares utilisent des remèdes d'ordre sexuel pour séduire les femmes[71]. Comme les Chinois de cette époque ne font pas bien la différence entre les divers ordres ecclésiastiques européens, les jésuites français sont inévitablement impliqués dans les conflits qui surviennent entre les missionnaires et le peuple. Ainsi, en juillet 1723, dans la chrétienté de Foun-ganhiem,

68. Lettre du père de CHAVAGNAC du 10 février 1703, dans VISSIÈRE, *op. cit.*, p. 95-96.
69. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 243, p. 550.
70. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 428.
71. XU Dashou, « Zuopi », *Poxieji*, 1855, vol. 4, cité par GU Weimin, *Jidujiao yu jindai Zhongguo shehui* (*Le christianisme et la société de la Chine moderne*), Shanghai, Renmin chubanshe, 1996, p. 64.

dans la province du Fujian, gouvernée par des dominicains espagnols arrivés depuis peu des Philippines, un bachelier converti, puis apostasié, présente, avec plusieurs autres lettrés, une requête au mandarin du lieu, dans laquelle il soutient « que des Européens qui se tenaient cachés, avaient élevé un grand temple aux frais de leurs disciples ; que les hommes et les femmes s'y assemblaient pêle-mêle, et qu'on destinait dès leur bas âge de jeunes filles à garder la virginité, etc. ». Le père de Mailla admet l'existence de ces pratiques introduites par des missionnaires ignorants des usages, particulièrement en ce qui a trait à « la délicatesse des Chinois sur la séparation des personnes de différent sexe ». La requête remonte jusqu'au gouvernement central. Le ministère des Rites, après avoir examiné la situation, conclut que les missionnaires européens attirent à leur foi le peuple ignorant, élèvent des églises où ils rassemblent en même temps les hommes et les femmes, sous prétexte de prier, et qu'il faut interdire rigoureusement le christianisme. En janvier 1724, cette recommandation obtient l'approbation de l'empereur Yongzheng[72].

En outre, si les jésuites manifestent une certaine tolérance envers les rites nationaux, d'autres missionnaires s'y opposent. En effet, le comportement à adopter à l'égard des coutumes chinoises ne fait pas l'unanimité, même chez les missionnaires de la Compagnie de Jésus (le père Foucquet, par exemple, est renommé pour son intolérance). Si les jésuites admettent certains rites civils, tels que le culte des ancêtres et le culte de Confucius, ils s'opposent toutefois aux rites religieux bouddhistes et taoïstes. Les comportements imposés aux néophytes varient donc selon l'ordre auquel appartient le missionnaire du lieu et, parfois, selon sa personnalité. Par ailleurs, certains convertis sont plus attachés aux coutumes, alors que d'autres se plient volontiers aux exigences de leur nouvelle foi. Enfin, la conversion ne se fait jamais sans heurts : l'adoption du catholicisme suppose l'abandon, au moins partiel, des traditions.

72. Lettre du père de MAILLA du 16 octobre 1724, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 230-232.

La correspondance des jésuites rapporte certains incidents impliquant des chrétiennes nouvellement converties. En Chine, en effet, le mariage a été extrêmement encouragé et, pendant des périodes, même obligatoire[73]. Par exemple, en 189 avant J.-C., sous les Han, si une fille ne s'est pas mariée entre quinze et trente ans, la famille est condamnée à une sorte d'impôt. Sous les Qi du Nord (550-577), les filles âgées de quatorze à vingt ans sans mari sont confiées aux gouvernements provinciaux et les parents qui les cachent sont condamnés à mort[74]. Cette exigence répond à des impératifs de croissance démographique, mais traduit aussi le principe confucianiste du *xiao* (piété filiale), qui veut qu'« il existe trois cas dans lequel l'on pèche contre la piété filiale ; le plus grave est de ne pas avoir de postériorité[75] ». Mais la doctrine chrétienne heurte ce principe essentiel, car certains chrétiens, hommes ou femmes, refusent de se marier. Ainsi, vers 1724 ou 1725, à Hangzhou, deux jeunes filles formées par le père Romain Hinderer refusent le mariage auquel elles ont été promises. La première s'adresse au « Sacré-Cœur de Jésus » et, trois jours avant les noces, la mort enlève son fiancé et lui rend la liberté. La deuxième, pour désespérer son fiancé et « pour plaire uniquement à l'époux du ciel », s'inflige diverses pénitences dont le jeûne, le cilice et la discipline ; elle va jusqu'à se brûler le visage et à se défigurer devant le public[76]. Le père Dentrecolles rapporte également l'action d'une autre néophyte, veuve, qui refuse de se remarier avec un « idolâtre ». Devant la pression de ses parents qui « veulent retirer une partie de l'argent qu'elle a coûté au premier mari », elle menace de se laisser

73. La maxime traditionnelle : *nanda danghun, nüda dangjia :* à garçon grandi, il faut donner femme ; à fille grandie, chercher un mari, en témoigne. L'âge du mariage varie en Chine selon les époques. Sous les Ming et les Qing, il est de 16 ans pour le garçon et de 14 ans pour la fille ; SUN Xiao, *Zhongguo hunyin [...]*, 1988, p. 90-91 ; YANG Cuntian, *Zhongguo [...]*, 1994, p. 171-172. Pourtant, la question est en réalité plus complexe. Il existe toujours des célibataires dans la société. Par exemple, au cours du XVIII^e siècle, environ 20 % des hommes demeurent célibataires. WANG Yuesheng, « Shiba shiji Zhongguo hunyin zhuangkuang yanjiu » (« Recherche sur l'état matrimonial en Chine au XVIII^e siècle »), *Zhongguo shehuishi pinglun* (*Chinese Social History Review*), Tianjin, Guji chubanshe, 2000, n° 2, p. 216-217, 228-229.

74. SUN Xiao, *Zhongguo hunyin [...]*, 1988, p. 90-91.

75. SMITH, *Mœurs curieuses [...]*, 1935, p. 165.

76. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 277, p. 613.

mourir de faim. Des chrétiens présentent une requête au mandarin du lieu pour l'appuyer. Comme une loi défend de « vendre » une femme à un nouvel époux avant qu'elle n'ait achevé le mois de son deuil, et que le remariage de la veuve s'inscrit en faux contre la norme confucianiste qui demande aux veuves de qualité de maintenir leur veuvage par respect pour la mémoire du défunt, les chrétiens gagnent leur procès et la femme obtient la liberté. Pourtant, le nouveau prétendant au mariage insiste encore et la fait enlever. La résistance de la veuve l'oblige finalement à consentir à la laisser à un chrétien qui lui rembourse l'argent payé pour obtenir cette femme[77].

Lorsqu'il s'agit d'un mariage entre convertis et non-convertis, les conflits s'aggravent. Selon le rapport du même père Dentrecolles en 1715, un jeune à Ouen-ngan (à 24 lieues de Pékin, selon Thomaz de Bossierre) décide d'épouser une néophyte. Avant le mariage, le jeune et ses parents promettent qu'elle pourra pratiquer librement sa religion. Mais le jour des noces, on lui demande d'honorer des « idoles bien ornées » chez le mari selon la coutume. La chrétienne refuse malgré les pressions de sa belle-mère et d'autres dames. Ce refus irrite le grand-père du mari, Fan-chao-tso, censeur impérial, qui adresse immédiatement un réquisitoire sévère à l'empereur Kangxi en lui demandant de proscrire le christianisme dans tout l'empire. Comme le ministère des Rites, puis l'empereur, considèrent la requête irrecevable, la demande de Fan-chao-tso n'aboutit pas. Toutefois, le courroux de ce mandarin influent aura mis sérieusement en péril, pendant plusieurs mois, la mission jésuite en Chine : « Hélas !, se désolera le père Dentrecolles, il y a trois ans, notre mission de la Chine si fructueuse fut sur le penchant de sa ruine par la malignité de Fan-chao-tso [...][78]. »

77. Lettre du père DENTRECOLLES du 10 mai 1715, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 385-387.

78. *Ibid.*, p. 388-389 ; THOMAZ de BOSSIERRE, *François-Xavier Dentrecolles [...]*, 1982, p. 34.

Comme les chrétiens constituent un petit groupe par rapport au reste de la population[79], ils subissent une forte pression de la part de leur famille et de la société. Ainsi, un mandarin converti essuie les reproches de sa famille, parce qu'il ne rend plus hommage aux ancêtres[80]. Un autre lettré, qui entretient pourtant des rapports amicaux avec le père Dentrecolles probablement en raison des connaissances nouvelles que ce dernier lui apporte, s'oppose fortement à la conversion de sa mère « par toutes sortes de reproches et d'invectives[81] ». Un troisième, irrité du baptême de sa belle-fille par le père Dentrecolles, fait aussitôt ses plaintes au ministère des Fonctionnaires[82]. Un catéchumène se voit chassé de la maison par son oncle, un riche marchand dont il tenait les livres de comptes[83]. On rapporte encore le châtiment rigoureux administré à un domestique converti, Pierre Fan, par son seigneur tartare (très probablement mandchou[84]), un mandarin du ministère des Finances. Voulant le forcer à abandonner la nouvelle foi, le seigneur le fait attacher à un poteau et le menace : « C'est à ce coup, lui dit-il transporté de fureur, qu'il faut que tu renonces à ta religion ; ou bien, si tu hésites un instant, on te coupera la chair par morceaux, on la grillera à tes yeux, et on la donnera à mes chiens pour leur servir de pâture » ; puis, devant la fermeté du converti, il met partiellement sa menace à exécution[85].

Considérés comme des « Barbares », les missionnaires sont sujets à de fortes pressions. Les convertis qui les écoutent subissent

79. À l'âge d'or du christianisme en Chine, les néophytes atteignent le nombre de 300 000 âmes vers 1700. La population réelle compte alors environ 150 millions d'âmes.
80. Lettre de MAILLA du 16 octobre 1724, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 238.
81. Lettre de DENTRECOLLES du 10 mai 1715, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 382.
82. *Ibid.*
83. *Ibid.*, p. 381-382. Lettre du même père du 17 juillet 1717, dans *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1819, vol. 10, p. 61.
84. Les missionnaires de cette époque appellent généralement « Tartares » les minorités chinoises qui vivent dans les régions immenses au nord et à l'extérieur de la Grande Muraille.
85. Lettre de DENTRECOLLES du 19 octobre 1720, dans *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1819, vol. 10, p. 344-345.

le mépris de leurs congénères, sont ridiculisés et reçoivent des menaces. Même la famille du prince mandchou Su Nu (Sourniama) ne fait pas exception et subit les moqueries des mandarins[86]. Une veuve chez laquelle loge un chrétien malade ordonne à ce dernier d'aller mourir hors de sa maison, à moins qu'il ne renonce tout de suite au christianisme[87]. Un valet « idolâtre » du père de Gollet essaie d'empoisonner le père par de la nourriture à laquelle on a ajouté du sublimé et du vert-de-gris[88].

Comme les chamans en Amérique du Nord, les bonzes bouddhistes sont en Chine les « ennemis particuliers de la sainte doctrine[89]. » Par exemple, ils se servent du nom de baptême des convertis pour faire des interprétations défavorables au christianisme. En effet, d'habitude, le nom chinois complet comprend deux ou trois éléments : le nom de famille, toujours en avant, suivi d'un prénom composé. Le nom de famille est héréditaire comme celui des Européens, mais le prénom est choisi selon la volonté des parents et a généralement une signification relative à la santé, à la richesse ou à l'avenir de l'enfant. Comme le sens des noms de baptême donnés aux nouveaux chrétiens est obscur et que leur sonorité est étrange à des oreilles chinoises, les bonzes interprètent cette étrangeté comme tenant d'une volonté de « broüiller » la société chinoise : le chrétien attribuant ces noms incompréhensibles aspirerait à la souveraine puissance et donnerait à « ceux de son party les dignitez les plus considerables de l'Empire ». Ainsi, le nom de « Nicolas » devient, selon cette interprétation, *Ni Colao*. Comme « Ni » est prononcé tout à fait comme « toi » et « tu » en chinois, et que « Colas » ressemble au nom de « Colao » (*gelao*), grand mandarin à la cour, le nom de « Nicolas » signifierait « tu seras Colao ». Il en est de même pour « Philippe ». Les bonzes le transforment en

86. Lettre du père PARRENIN du 24 août 1726, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 292.
87. Lettre du père Jean DOMENGE du 1er juillet 1716, dans *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1819, vol. 10, p. 284.
88. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, nº 250, p. 562.
89. Lettre du père FOUQUET du 26 novembre 1702, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 243.

Fum Lype (*Fum* signifie « je vous donne » et *Lype*, « la dignité du Lype ») « pour colorer leur accusation »[90].

En Nouvelle-France, les chamans accélèrent la circulation des rumeurs et prétendent que le baptême et la prière sont la cause de la mort des Amérindiens. En Chine, les bonzes propagent aussi plusieurs légendes. Par exemple, comme les gens du peuple, à cette époque, ne comprennent pas bien le principe de la lunette d'approche des missionnaires, une rumeur veut que cet objet mystérieux soit fabriqué par ceux-ci à partir d'yeux humains[91]. Bien que cette rumeur ait probablement été répandue par des étrangers venus de Manille, de Batavia et de Malacca[92], il est certain que les moines bouddhistes l'utilisent pour empêcher le peuple d'embrasser la religion rivale. Ainsi, quelques bonzes, informés qu'un homme avait promis au père Fouquet de faire baptiser sa femme mourante, auraient réussi à le faire changer d'avis et à recevoir le prêtre venu administrer le baptême avec ces mots : « Je connais votre finesse [...] et celle du Missionnaire ; il vient avec son huile arracher les yeux des malades, pour en faire des lunettes d'approche[93]. »

Selon le père Fouquet, les bonzes auraient une influence néfaste sur le peuple en l'éloignant des missionnaires. La citation qui suit n'est pas sans rappeler les propos du père Le Jeune concernant les sorciers amérindiens :

> Les *bonzes*, ennemis particuliers de la sainte doctrine que nous prêchons, sont ordinairement les premiers auteurs de ces calomnies atroces ; ils les sèment adroitement parmi le peuple, et pour nous rendre plus odieux, ils y ajoutent mille sots contes [...]. Mais rien ne leur réussit mieux que ce qu'ils rabattent sans cesse aux oreilles de la populace stupide, que les disgrâces corporelles, les maladies, mille autres accidens funestes, et la mort même sont des suites infaillibles du baptême. Il est incroyable combien ces terreurs, quoique

90. GRESLON, *Histoire de la Chine [...]*, 1671, p. 32-33.
91. Voir, par exemple, DUTEIL, *Le mandat du Ciel [...]*, 1994, p. 146.
92. THOMAZ de BOSSIERRE, *François-Xavier Dentrecolles [...]*, 1982, p. 33-34.
93. Lettre de CHAVAGNAC du 10 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 96-97 ; Lettre de FOUQUET du 26 novembre 1702, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 243.

démenties souvent par l'expérience, empêchent des gens d'embrasser le christianisme[94].

Les bonzes poursuivent encore les missionnaires pour les surveiller et les discréditer. Lorsque ces derniers invoquent des miracles pour guérir les malades ou chasser les démons, les bonzes rétorquent que les miracles obtenus sont simplement « un pur effet du hasard[95] ». Par ailleurs, pendant que les missionnaires incitent les fidèles à détruire les idoles et les temples bouddhistes, les bonzes, de leur côté, cherchent à entraver l'établissement de l'Église catholique. À Wuchang (au Hubei) où le père Motel prêche, une femme convertie prend des mesures pour bâtir une église. Son projet se heurte à l'opposition d'un groupe de bonzes qui s'associent avec un petit mandarin pour le faire échouer[96]. En 1686, le même père Motel ouvre une nouvelle église à De'anfu, dans la province actuelle du Hubei, après avoir surmonté bien des oppositions de la part des bonzes et des autres « idolâtres[97] ». De même, le père Foucquet rapporte qu'un bonze, ayant appris que les pères Domenge et Porquet avaient acheté à Hoan-tcheou (Huangzhou, au Hubei) une petite maison sans porte, ni fenêtres, ni meubles, il avait déféré l'affaire au mandarin du lieu, qui avait contraint à en partir le père Hervieu, qui y demeurait[98].

Les moines ont encore recours au bouddhisme et invoquent la loi de la Cause et de l'Effet, le cycle des renaissances, la notion du *wu* (non-être, vide), ainsi que la conception *tiandi wanwu yiti* (voulant que le ciel, la terre et les dix mille êtres ne font qu'une seule substance) pour contrer la doctrine chrétienne concernant Dieu, la création de l'univers, ou d'autres notions chrétiennes. À la fin de la dynastie Ming, dans la première moitié du XVII^e^ siècle,

94. Lettre de FOUQUET du 26 novembre 1702, *ibid.*, p. 243.
95. Lettre de CHAVAGNAC du 10 février 1703, *op. cit.*, p. 100.
96. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 108, p. 302.
97. *Ibid.*, p. 304.
98. Lettre de FOUQUET du 26 novembre 1702, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 241-242.

les débats entre les missionnaires et les moines demeurent vifs[99]. Comme le bouddhisme partage plusieurs concepts avec le confucianisme, les bonzes s'unissent parfois avec des lettrés pour s'opposer à leur ennemi commun : les missionnaires[100].

En Nouvelle-France, les désordres et les conflits causés par les épidémies, par la traite des fourrures et l'offensive chrétienne des missionnaires suscitent l'inquiétude très profonde des autochtones pour leurs nations. En Chine, la présence européenne n'entraîne pas des conséquences aussi graves, mais causent malgré tout plusieurs remous : querelle concernant les rites au sein de l'Église catholique, conflits entre convertis et traditionalistes, inquiétude quant au danger de dépravation morale que représente le christianisme pour les bonnes mœurs chinoises. À tous ces problèmes s'ajoutent notamment les pirateries des Européens (dont celles des Hollandais, le long des côtes sud-est), qui éveillent la méfiance des Chinois à l'égard des missionnaires. Plusieurs lettrés et mandarins soucieux de la stabilité de la société et de la sécurité de leur pays, se demandent pour quelle raison les missionnaires ont quitté leur pays natal afin de se rendre dans l'*Empire du Milieu*, si loin des leurs. On doute de l'explication de ces religieux, selon laquelle ils viennent seulement pour prêcher la foi. On croit qu'il existe des liens entre ces missionnaires et les pirates qui écument les côtes chinoises : ils auraient l'intention de « tramer des changemens dans l'état, et, par des intrigues secrètes », de se rendre « maîtres de l'empire »[101]. Tout au long de l'histoire de l'expansion chrétienne

99. Voir, par exemple, SUN Shangyang, « Li Madou dui fojiao de pipan jiqi dui yesuhui zai Hua chuangjiao huodong de yingxiang » (« La critique de Matteo Ricci contre le bouddhisme et son influence sur les activités missionnaires en Chine de la Compagnie de Jésus »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1998, n° 4, p. 85-94 ; Gianni CRIVELLER, *Preaching Christ in Late Ming Chia*, traduit en chinois par WANG, Zhicheng, SI Zhu et WANG Jianda, sous le titre *Wang Ming jidu lun*, Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, 1999, p. 354-384.

100. « La préface » du moine SHI Dalang au *Pixieji* ainsi que la correspondance entre le lettré ZHONG Zhenzhi et le moine Jiming, *Pixiji*, 1965, p. 905-912. Voir aussi ZHANG Weihua, *Ming Qing [...]*, 1987, p. 259-271 ; Jacques GERNET, « Zailun Zhong Ou zaizao de wenhua jiaoliu » (« Nouvel essai sur les échanges culturels Chine-Europe pendant son premier temps »), dans HUANG Shijian, *Dong Xi [...]*, 1998, p. 299.

101. Lettre de FOUQUET du 26 novembre 1702, *op. cit.*, p. 242-243.

en Chine, il y aura des lettrés et des mandarins pour accuser les missionnaires. En 1616, par exemple, Shen Que, mandarin du ministère des Rites à Nanjing (Nankin), adresse trois réquisitoires à l'empereur Shenzong (1573-1620) et fait arrêter plusieurs prêtres et environ 23 convertis[102]. En 1664, Yang Guangxian, célèbre ennemi du christianisme, accuse les missionnaires de trois crimes principaux : conspirer contre l'État, pervertir le peuple et propager une doctrine astronomique mensongère. À la suite de cette accusation, plusieurs lettrés convertis sont condamnés à mort et quatre jésuites sont arrêtés. Un peu plus tard, à la fin de 1716, un mandarin[103] de la province du Guangdong, région côtière du sud, adresse une autre requête à l'empereur Kangxi, dans laquelle il s'insurge de façon véhémente contre le christianisme. Selon lui, les missionnaires européens à l'intérieur de l'empire étudieraient les lois et les coutumes des Chinois, dresseraient des cartes de leurs montagnes et de leurs fleuves et s'efforceraient de gagner le peuple dans l'intention secrète de subjuguer le peuple chinois, tout comme celui de Manille l'avait été aux Philippines. En conclusion, ce mandarin souligne le danger que représente le christianisme pour l'empire et en demande l'interdiction le plus tôt possible : « Le péril est grand ; les plus petits ruisseaux deviennent de grands fleuves ; si l'on n'arrache les branches des arbres quand elles sont encore tendres, on ne peut les couper dans la suite qu'avec la cognée[104]. » Cette requête manifeste parfaitement l'inquiétude courante des Chinois de l'époque, en particulier de leurs dirigeants, face à la présence missionnaire.

L'année suivante, en 1717, Kangxi décrète l'interdiction du christianisme. La cause directe de ce décret est la querelle des rites et la proscription des cérémonies chinoises par le pape, mais l'inquiétude des Chinois sur la sécurité nationale y aura joué aussi

102. JIANG Wenhan, *Ming Qing [...]*, 1987, p. 31-32.

103. Il s'agit très probablement de CHEN Ang, un haut mandarin militaire (« zongbing ») de la province du Guangdong ; voir WANG Xianqian, *Donghualu*, (*Annales véridiques de la porte Donghua*), 1884, « La cinquante-cinquième année Kangxi » [1716] ; ZHANG Weihua, *Ming Qing [...]*, 1987, p. 152-153.

104. Lettre de MAILLA du 15 juin 1717, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 410-411.

un rôle capital. Le fils de Kangxi, l'empereur Yongzheng, sera encore plus préoccupé de la question que son père. En 1724, il répondra aux pères Parrenin et Bouvet, et à quelques jésuites portugais venus lui demander d'assouplir sa politique d'interdiction :

> Vous voulez que tous les Chinois se fassent Chrétiens ; votre loi le demande, je le sais bien : mais en ce cas-là que deviendrions-nous ? les sujets de vos rois. Les Chrétiens que vous faites ne reconnaissent que vous ; dans un temps de troubles, ils n'écouteraient point d'autre voix que la vôtre. Je sais bien qu'actuellement il n'y a rien à craindre ; mais quand les vaisseaux viendront par mille et dix mille, alors il pourrait y avoir du désordre[105].

Ainsi, la crainte des Chinois pour leur pays aura joué un rôle déterminant pour la propagation du christianisme en Chine. Si les Amérindiens n'ont rien pu faire devant la puissance des Français, l'*Empire du Milieu* réagit dès le début du XVIII^e^ siècle pour proscrire la propagation du christianisme dans tout l'empire.

105. Lettre de MAILLA du 16 octobre 1724, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 237.

Chapitre 9

CONVERSION « À DEMY »

RÉACTIONS DIVERSES ET CONVERSIONS VARIÉES

Les réactions des sociétés amérindiennes et chinoises sont très variées face à la présence missionnaire ; ce sont surtout les attitudes des traditionalistes qui prédominent, du fait que ces derniers ne comprennent pas la nouvelle religion ou voient son expansion comme menaçante. Toutefois, la réaction des convertis n'est pas sans importance et diffère selon la fermeté de leur nouvelle foi et les liens qu'ils entretiennent avec les traditions. Dans ce chapitre, nous tenterons de cerner différents niveaux de conversion à partir des écrits des missionnaires et des documents chinois.

La conversion « à demy » est une de ces catégories ; elle signifie que le néophyte s'est converti par admiration pour des objets matériels ou à l'occasion d'une guérison. Pareils néophytes, on le conçoit, abandonnent facilement leur nouvelle croyance. Plusieurs chercheurs, comme Trigger, se sont préoccupés de ce phénomène. Dans son célèbre ouvrage *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, l'auteur pose la question suivante : « les convertis ont-ils vraiment la foi ou font-ils semblant de croire[1] ? » C'est à cette question que nous tenterons ici de répondre dans le cas de la conversion des Amérindiens et des Chinois.

1. TRIGGER, *Les Indiens [...]*, 1990, p. 405 ; Dans son *Convertir les fils [...]*, Alain BEAULIEU aborde aussi cette question en indiquant les « modifications de surface » et la conversion « apparente » d'une partie des nouveaux chrétiens (1986, p. 82-83 ; 1990, p. 123).

CHRÉTIENS « EN APPARENCE »

Pour aborder ce sujet, il faut d'abord bien comprendre le contexte particulier du Nouveau-Monde au XVII[e] siècle. La Nouvelle-France à cette époque est une colonie française où l'autorité coloniale est très puissante et où les autochtones, par exemple les Hurons, dépendent beaucoup des Français. Afin de maintenir leur alliance avec ces derniers dans les combats contre les Iroquois et obtenir des avantages dans la traite des fourrures, les autochtones manifestent un intérêt plus apparent que réel pour le christianisme. La réaction des Hurons en est un exemple significatif. Pour empêcher la rupture de leur alliance et pour conserver leur rôle d'intermédiaire dans le commerce de la fourrure, les Hurons sont obligés, à partir de 1634, d'accepter les missionnaires dans leurs villages[2]. Pour la même raison, ils sont encore une fois contraints, en 1636, de laisser les missionnaires amener quelques-uns de leurs enfants au séminaire de Québec, même si ce projet leur répugne fortement[3]. Cet exemple montre que le contexte colonial particulier oblige une partie des Amérindiens à s'ouvrir, en apparence et à contrecœur, à la nouvelle religion.

Les épidémies poussent également les autochtones à se convertir. En effet, alors que plusieurs maladies déciment les autochtones et bien qu'ils jugent les missionnaires responsables de la mort de leurs compatriotes, les Amérindiens croient constater la puissance spirituelle de ces chamans étrangers qui savent protéger leurs propres fidèles de la maladie, et concluent à la supériorité du Dieu chrétien sur les divinités amérindiennes[4]. C'est pour échapper à la mort que de nombreux autochtones, surtout à partir de 1640, demandent à recevoir le baptême qu'ils considèrent mys-

2. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1635, p. 19-20 (*Relation* de LE JEUNE) ; vol. 2, 1639, p. 59, 64 (*Relations* de Paul LE JEUNE) ; 1641, p. 62 (*Relation* de Jérôme LALEMANT) ; TRIGGER, *Les enfants d'Aataensic*, 1991, p. 457.
3. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1636, p. 72 (*Relation* de LE JEUNE) ; TRIGGER, *op. cit.*, 1991, p. 502-503.
4. CHARLEVOIX, *Histoire et description [...]*, 1744, vol. 3, p. 232, 262-263 ; vol. 2, p. 267 ; THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 12, 1637, p. 166 (*Relations* de LE JEUNE).

térieusement efficace pour guérir les maladies[5]. Dans la *Relation* de 1636, le père Jean de Brébeuf l'explique très bien : « Ils ne recherchent presque le Baptesme que pour la santé. Nous taschons de purifier ceste intention, et les disposer à recevoir également de la main de Dieu la maladie et la santé, la mort et la vie, et leur enseignons que les eaux vivifiantes du S. Baptesme nous conferent principalement la vie de l'âme, et non celle du corps[6]. »

De plus, les curiosités européennes et les vivres que les missionnaires détiennent attirent les Amérindiens nomades dans les réductions[7]. Ainsi, un vieil homme est accusé par d'autres autochtones de s'être fait baptiser simplement pour recevoir la couverture que les pères lui ont offerte[8]. Les armes à feu que les Français possèdent incitent également à de nombreuses conversions, surtout à partir de 1642[9].

Le mariage avec les filles converties est une autre force motrice de la christianisation. Parce que les missionnaires ne marient que des chrétiens, plusieurs « infidèles » manifestent leur intérêt pour le baptême. Lorsqu'un « Sauvage de l'Isle » descend à Saint-Joseph dans le but de trouver une fille pour son fils, Noël Negabamat (Tekouerimat, vers 1600-1666), lui rappelle la loi du mariage de la réduction: « nous avons quitté nos anciennes façons de faire pour en prendre de meilleures, celles que nous avons prises nous aggreent, [...] c'est pourquoy nous ne pouvons donner cette fille, qui croit en Dieu, & qui est baptisée, qu'à une personne de mesme creance, autrement Dieu se fascheroit, & nous ne voulons pas l'offenser. » Le « Sauvage » ne montre sur le coup aucun intérêt pour la religion. Mais le lendemain, après une nuit de réflexion, il revient demander le baptême avec un grand collier de « pourcelaine » et déclare :

5. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1638, p. 53-54 (*Relation* de Paul LE JEUNE) ; *Ibid.*, vol. 4, 1647, p. 54 (*Relation* de J. LALEMANT) ; DELÂGE, « La religion [...] », 1991, p. 67).
6. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1636, p. 77 (*Relation* de Jean de BRÉBEUF).
7. JETTEN, *Enclaves amérindiennes [...]*, 1994, p. 39.
8. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 23, 1642, p. 50 (*Relation* de J. LALEMANT).
9. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1642, p. 92 (*Relation* de J. LALEMANT) ; 1643, p. 54-55, 71 (*Relation* de VIMONT) ; 1645, p. 49 (*Relation* de J. LALEMANT).

« voyla qui parle pour moy, & qui vous asseure que je veux croire en Dieu, & que je veux embrasser les façons de faire que vous cherissez tant, & par consequent ne faites nulle difficulté d'accorder cette fille à mon fils ; car il se fera baptiser, & moy aussi ». De toute évidence, cet homme demande le baptême pour lui et pour son fils justement afin d'obtenir la fille sans « nulle difficulté »[10]. Un autre païen déjà marié vient aussi chercher une femme. Les parents de la fille qu'il désire s'opposent fortement à ce mariage, en lui objectant que la polygamie n'est pas en usage dans la réduction dont la plupart des habitants sont chrétiens et que leur fille n'épousera jamais qu'un chrétien. Le païen congédie alors sa première femme et demande de se faire instruire pour devenir chrétien[11]. Aux yeux des missionnaires, la conversion obtenue ainsi constitue un succès apostolique : « si un jeune homme Payen recherche une fille chrestienne, pour l'ordinaire, il s'addressera à nous pour estre instruit, & pour recevoir le Baptesme devant que parler à la fille, car il sçait bien qu'elle le mesprisera comme un infidele, ou si elle a quelque bonne inclination pour luy elle ne manquera pas de luy dire qu'elle ne se peut pas marier sans le consentement du Pere qui l'aura baptisée ou instruicte[12] ». Toutefois, ce genre de conversion ne s'accompagne pas d'une adhésion réelle à la nouvelle foi : plusieurs autochtones, une fois chrétiens, abandonnent leurs conjoints ou entretiennent des « concubines », comme ils le faisaient auparavant. Un exemple : la *Relation* de 1644 de Vimont raconte que le père Jean Dequen nomme deux « mauvais Chrestiens », à Sillery, qui ont quitté leurs femmes légitimes et qui vivaient avec des « concubines » : Estienne Pigaroüich et François Kosk8eribag8g8ch[13].

En Nouvelle-France, les missionnaires emploient souvent la menace pour forcer les « Sauvages » à entrer dans le royaume de Dieu. Outre les tableaux « horribles » que nous avons décrits dans

10. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 18, 1640, p. 178-180 (*Relations* de LE JEUNE).
11. *Ibid.*, vol. 22, 1642, p. 114 (*Relations* de Barthélemy VIMONT).
12. *Ibid.*, vol. 18, 1640, p. 122-124 (*Relations* de LE JEUNE).
13. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1644, p. 9-10 (*Relations* de B. VIMONT).

la deuxième partie de cet ouvrage, d'autres éléments de la culture européenne leur servent pour tenter d'effrayer les autochtones. En 1639, à Québec, on utilise par exemple le théâtre pour « frapper [leurs] oreilles ». Dans un spectacle présenté devant eux, l'âme d'un infidèle est poursuivie par deux démons qui la précipitent dans le feu : « les résistances, les cris et les hurlements de cette âme et de ces démons, qui parlaient en langue algonquine » fait tellement peur aux spectateurs que l'un d'entre eux fait par la suite un songe très affreux : « Je voyais, disait-il, un gouffre horrible d'où sortaient des flammes et des démons ; il me semblait qu'il me voulait perdre, ce qui me donna bien de la terreur[14]. » Cette méthode d'intimidation a un effet très rapide : des autochtones réfractaires ayant considéré les tableaux horribles que le père Jean Pierron leur a montrés deviennent par la suite des auditeurs assidus[15]. Une moribonde, sous la menace du feu de l'enfer par le père Le Jeune, avoue : « Je n'ay point commis ces pechez que tu dis, mais bien ceux-là : s'accusant de plusieurs choses bien vergongneuses[16]. » Évidemment, toutes ces ouvertures des autochtones au christianisme ne résultent pas d'une foi véritable.

Comme toutes ces conversions sont obtenues soit par des avantages matériels, soit par l'intimidation, elles demeurent fréquemment superficielles et durent peu. Il arrive souvent que de nouveaux chrétiens baptisés dans ces circonstances abandonnent leur nouvelle croyance et retournent à leurs traditions. Par exemple, un chef huron malade demande le baptême ; une fois guéri, il n'assiste à la messe qu'une seule fois. Lorsqu'il apprend qu'il doit abandonner des traditions millénaires, il perd tout intérêt à demeurer chrétien[17]. Selon Trigger, aux premiers temps de la mission huronne, la plupart des adultes baptisés considèrent le baptême comme un rite de guérison et presque tous ceux qui

14. POULIOT, *Étude [...]*, 1940, p. 182.
15. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 6, 1669, p. 2 (*Relations* de François LE MERCIER).
16. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 7, 1635, p. 290 (*Relations* de LE JEUNE) ; Réal OUELLET et Alain BEAULIEU, « Avant-propos », dans OUELLET, *Rhétorique et conquête [...]*, 1993, p. 18.
17. THWAITES, *op. cit.*, 1959, vol. 17, 1639, p. 136-138 (*Relations* de J. LALEMANT).

recouvrent la santé ne se préoccupent plus de la foi chrétienne[18]. Constatant ce phénomène, les missionnaires déplorent ces chrétiens de complaisance[19]. Ces convertis « en apparence » existent aussi dans les réductions. En 1639, le père Paul Le Jeune, qui s'était absenté de la résidence de Saint-Joseph, est informé par son remplaçant des comportements des néophytes en son absence : « On cognoist bien depuis vostre depart ceux des Sauuages qui veulent croire en verité, & et ceux qui n'ont que l'apparence : Ceux-là sont assidus aux prieres, et & ceux-cy n'y viennent quasi point depuis que vous estes party[20]. » Ces conversions « à demy » irritent également les chrétiens fervents. Ainsi, Noël Tek8erimatch, un des chrétiens influents de Sillery, reproche leur manque de constance à ses compatriotes en ces termes :

> [...] il est vray que nos ennemis [Iroquois] sont meschans aussi bien que nous, mais neantmoins nous sommes plus coupables qu'eux, parce que nous sommes instruits et eux ne le sont pas ; si l'on les enseignoit comme l'on nous enseigne, ils croiroient peut estre plus fortement que nous ne faisons. Nous ne croyons qu'à demy, et nos actions desmentent nos paroles ; c'est ce qui irrite Dieu contre nous[21].

Ce reproche confirme l'aspect fragile des conversions obtenues par les missionnaires : même dans la réduction de Sillery, une partie des convertis croient « en apparence » ou « à demy » dans la nouvelle religion et leur foi n'est ni ferme ni durable.

CONVERSIONS PAR ATTRACTION

La Chine des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles n'est pas une colonie où les Européens dominent. Au contraire, connue sous le nom de l'*Empire*

18. TRIGGER, *Les enfants d'Aataensic*, 1991, p. 525.
19. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 4, 1647, p. 68 (*Relations* de J. LALEMANT).
20. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 16, 1639, p. 66 (*Relations* de LE JEUNE).
21. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1644, p. 11 (*Relations* de VIMONT).

du Milieu, elle constitue un État indépendant politiquement et économiquement dont l'influence se fait sentir dans toute l'Asie de l'Est. Ainsi, les Européens ne peuvent pas exercer les mêmes pressions pour forcer les Chinois à accéder à leurs demandes. Pourtant, plusieurs facteurs d'ordre matériel ou pratique incitent également des Chinois à embrasser la nouvelle religion.

Comme en Amérique du Nord, la guérison des malades est l'un de ces facteurs. Si aucune épidémie n'est apportée par les missionnaires européens, plusieurs maladies affectent la population et causent de nombreuses morts, surtout parmi les enfants. Aussi, échapper à la maladie est-il un souci constant. Quand ils prêchent, les missionnaires jouent le rôle de sorciers et d'exorcistes dans la guérison des malades et dans la chasse aux démons. Les remèdes qu'ils utilisent et les miracles qu'ils déclarent avoir obtenus attirent fortement les gens du peuple. Le père de Fontaney rapporte que, souvent, des parents prient les missionnaires de voir leurs enfants malades « pour savoir si en Europe nous n'avons pas de remèdes contre leurs maladies[22] ». Plusieurs Chinois se convertissent ainsi, animés par le désir de guérir. En effet, le premier converti est un malade abandonné par sa famille. Touché par son rétablissement imputé au père Michel Ruggieri (1543-1607), jésuite italien, il montre son intérêt à la conversion, même s'il ne connaît pas encore le christianisme[23]. Un autre malade promet au père Dentrecolles que « s'il guérissoit, il se feroit aussitôt chrétien[24] ». L'instruction de ces malades est souvent simple et précipitée : des prêtres ou des chrétiens les instruisent sommairement et, tout de suite après, ils leur demandent s'ils croient en tous les articles chrétiens et s'ils sont prêts à renoncer à leurs croyances anciennes. Pour se délivrer de leurs souffrances, les malades répondent toujours

22. Lettre de FONTANEY du 15 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 141-142.
23. ZHAO Shiyu, « Simiao gongguan yu Ming Qing Zhong Xi Wenhua chongtu » (« Les temples chinois et les conflits culturels sino-occidentaux »), *Zhongguoshi yanjiu*, 1992, n° 4, p. 155-162.
24. Lettre de DENTRECOLLES du 10 mai 1715, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, p. 383.

« oui »[25]. Par ce moyen, les missionnaires obtiennent facilement de nombreuses conversions. Pourtant, comme le remarque Jacques Gernet, le témoignage des missionnaires montre que la plupart des gens du peuple qui demandent le baptême semblent y avoir été déterminés par des miracles ou par la sainteté des missionnaires. Ces convertis, qui avaient peut-être été hâtivement instruits des rudiments de la religion chrétienne, ont tendance à revenir sur leur engagement[26].

Pour les malades incurables, l'espérance d'un au-delà meilleur motive les conversions et incite leurs proches à se convertir à leur tour pour les y retrouver à leur mort. Par exemple, le père de Visdelou baptise l'enfant gravement brûlé d'un seigneur mandchou en invoquant l'argument suivant : « Seigneur, lui dit-il, puisque vous ne pouvez plus faire de bien à votre enfant en cette vie, ni empêcher les douleurs qu'il souffre, mettons-le dans le chemin du ciel, où il sera éternellement heureux, et d'où il attirera sur vous et sur votre famille la bénédiction de Dieu. » Peu après, une petite fille malade de cette même famille est aussi baptisée « afin qu'elle pût jouir du ciel avec son petit frère[27] ». Ce phénomène se retrouve également en Amérique du Nord où plusieurs autochtones, d'abord réfractaires au christianisme, finissent par demander le baptême afin de rejoindre dans l'au-delà leurs parents ou amis convertis[28].

En Chine, certaines personnes atteintes d'une maladie mortelle s'empressent de demander le baptême dans le but d'échapper au cycle de renaissance enseigné par le bouddhisme. D'après cette doctrine, les hommes et les dieux sont tous prisonniers du cycle de transmigration (*karman*) selon la loi de la Cause et de l'Effet : un

25. Voir, par exemple, lettre de CHAVAGNAC du 10 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 99-100.
26. Jean CHARBONNIER, *Histoire des chrétiens de Chine*, traduit en chinois par GENG Sheng et ZHENG Dedi sous le titre *Zhongguo jidutu shi*, Pékin, Zhongguo kexue chubanshe, 1998, p. 193-194 ; GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 137-138.
27. Lettre de FONTANEY du 15 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 141.
28. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 26, 1643-1644, p. 203-205, 265-269 (*Relations* de VIMONT).

homme pourra renaître après la mort parmi les hommes, les animaux ou les démons, selon ce qu'il aura accompli durant son existence. Cette doctrine donne espoir à des gens qui vivent dans la pauvreté et qui souhaitent un avenir meilleur dans une existence ultérieure ; au contraire, elle fait craindre à ceux qui occupent une position sociale avantageuse de la perdre dans l'autre vie ou, ce qui est plus grave, de renaître parmi les animaux. C'est en tout cas la peur d'un vieillard malade qui vit d'une petite pension dont l'empereur l'a gratifié et qui fait venir le père Le Comte. Des bonzes lui ayant annoncé que son âme passerait infailliblement dans l'un de ses chevaux de poste pour porter dans les provinces les dépêches de la cour impériale, le vieillard craint pour lui-même : « Je vous avoue, mon Père, que cette pensée me fait frémir et je n'y songe jamais sans trembler. J'y songe néanmoins toutes les nuits et il me semble quelquefois durant le sommeil que je suis déjà sous le harnois prêt à courir au premier coup de fouet du postillon. Je me réveille tout en eau et à demi troublé, ne sachant plus si je suis encore homme ou si je suis devenu cheval. » Comme il a entendu dire que les chrétiens ne deviendront jamais des animaux après la mort, il supplie le père de le baptiser : « [...] on m'a dit que ceux de votre religion ne sont point sujets à ces misères ; que les hommes y sont toujours hommes et qu'ils se trouvent tels en l'autre monde qu'ils étaient en celui-ci. Je vous supplie de me recevoir parmi vous. Je sais bien que votre religion est difficile à observer ; [...] et quoi qu'il m'en coûte, j'aime encore mieux être chrétien que de devenir bête[29]. » La conversion est ici davantage motivée par la crainte de « devenir bête » dans l'autre vie que par la foi en la religion chrétienne.

Comme en Nouvelle-France, l'emploi d'objets curieux européens constitue un autre stratagème missionnaire pour attirer les fidèles. En Chine, ces objets sont des instruments scientifiques ou artistiques destinés aux intellectuels, aux mandarins et à l'empereur. L'effet de cette tactique est toujours paradoxal : d'une part, elle permet aux missionnaires d'établir des liens favorables avec le

29. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 373-374.

peuple, de gagner l'appréciation des dirigeants et d'attirer une partie des gens à la foi chrétienne. D'autre part, leur usage nuit, dans une certaine mesure, aux travaux apostoliques des missionnaires. En effet, pour obtenir la confiance des élites, les jésuites se présentent souvent comme des savants plutôt que comme de simples prêtres. Avec leurs instruments mathématiques et astronomiques, ils enseignent des connaissances européennes. Ils obtiennent ainsi un titre équivalent à celui des érudits : *xiru* (savants d'Occident). Cependant ces activités scientifiques amoindrissent leur rôle de prêtres. Ainsi, les intellectuels chinois des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles confondent souvent les sciences européennes et la doctrine chrétienne, et leur donnent un nom commun : *xixue* (études occidentales), ou *tianxue* (études célestes ; les Chinois appellent le catholicisme *tianzhujiao*, doctrine sur le Maître du Ciel)[30]. C'est en raison de leur intérêt pour les nouveautés scientifiques et techniques étrangères que plusieurs lettrés et mandarins deviennent les adeptes des missionnaires, mais ces convertis ont souvent moins de passion pour la doctrine chrétienne. Li Zhizao, un des trois grands appuis du christianisme à la fin des Ming, en est un exemple. En 1628, il fait paraître un recueil de textes rédigé en collaboration avec des missionnaires et des lettrés, *Tianxue chuhan* (*Premier Recueil des études célestes*). Il est étonnant que le recueil soit occupé par des réflexions sur les sciences, les techniques, l'éducation, la morale et la cosmographie européenne, mais que la religion n'y ait pas de place[31].

Chez les gens du peuple, les objets curieux et exotiques de l'Europe poussent à s'intéresser à la nouvelle religion. On constate chez eux la même réaction que celle des Amérindiens devant les objets étrangers.

30. YONG Rong et JI Yun (dir.), *Siku quanshu zongmu* (*Catalogue de notices de la Collection complète des œuvres écrites réparties en quatre magasins*), réalisée en 1793 ; Taibei, Yiwen yinshuguan, 1964, vol. 125 ; GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 84-85 ; RUAN Wei, « Mingmo de "Mingci liyi zhizheng" he Shidafu jidujiaotu » (« "Les querelles des termes et des rites" et les lettrés chrétiens à la fin des Ming »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1993, n° 3, p. 34.
31. GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 99.

Chapitre 10

Phénomènes syncrétiques

Apparition du syncrétisme

Après l'introduction du christianisme par les missionnaires, une forme de syncrétisme se développe dans les deux mondes. Phénomène de réaction de deux cultures d'accueil dont les traditions de pluralisme ou d'harmonie appellent la tolérance, le syncrétisme naît aussi des activités de compromis que les missionnaires font à l'égard des deux cultures locales. En effet, selon une conception universaliste de la religion, tous les peuples sont l'œuvre du Dieu chrétien et tous leurs ancêtres auraient pratiqué une religion primitive commune. Convaincu de la justesse des principes figuristes, dont les partisans s'efforcent de découvrir des traces des mystères chrétiens dans les classiques chinois, le jésuite Lafitau croit aussi qu'il existe de ces « vestiges » dans les mythes amérindiens[1] : « tous [les peuples d'Amérique] ont au moins des traces d'une religion ancienne et héréditaire[2] ». Cette opinion favorise l'acceptation au moins partielle, par des missionnaires, de la culture amérindienne et de certaines traditions[3].

Après avoir étudié les tentatives de conciliation des jésuites français en Chine, nous aimerions donner aussi quelques exemples de concessions à la culture locale des missionnaires en Nouvelle-France. S'ils ont tendance à considérer les rites mortuaires des Amérindiens comme relevant de la superstition, ils les tolèrent dans certains cas ou durant un certain laps de temps. Par exemple, selon la *Relation* de 1636 du père Le Jeune, ils permettent aux

1. PINOT, *La Chine [...]*, 1971, p. 354-358.
2. LAFITAU, *Mœurs des sauvages [...]*, 1983, vol. 1, p. 67.
3. JETTEN, *Enclaves amérindiennes [...]*, 1994, p. 92.

parents et à l'oncle d'une fille morte baptisée d'enterrer cette dernière avec deux chiens et plusieurs objets (« affiquets », « brauderies », « quantité de porcelaine », etc.), conformément à la tradition : « On combat tant qu'on peut cette superstition, qui se va abolissant tous les jours ; neantmoins, on tolere en ces premiers commencements beaucoup de choses, qui se detruiront d'elles mesmes avec le temps. Si on refusoit à ces pauvres ignorants, [...] il nous refuseroient aussi l'abord de leurs malades, et aussi plusieurs âmes se perdroient, [...][4]. » Cette concession temporaire aux coutumes amérindiennes sert donc à ne pas rebuter les autochtones. De même, si les missionnaires reprochent la croyance aux rêves, ils les tolèrent une fois la conversion faite et y trouvent même un avantage[5]. De même, les festins, souvent décriés, s'avèrent dans un second temps utiles aux œuvres apostoliques, par leur capacité de rassembler : les percevant comme « les grosses cloches du païs », les missionnaires n'hésitent pas à convier des chefs autochtones à des festins qu'ils organisent eux-mêmes[6]. Cette attitude des missionnaires, tout comme leurs actions conciliantes en Chine, facilite l'apparition du phénomène syncrétique.

ANALOGIES ET CONFUSION

À propos du syncrétisme

Depuis une trentaine d'années, plusieurs chercheurs ont traité du syncrétisme[7]. En fait, c'est à Plutarque parlant des Crétois « qui se réconciliaient et se coalisaient quand un ennemi de l'extérieur

4. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1636, p. 12 (*Relation* de Paul LE JEUNE).
5. *Ibid.*, vol. 4, 1654, p. 21-22 (*Relation* de François LE MERCIER).
6. *Ibid.*, vol. 2, 1638, p. 53 (*Relation* de LE JEUNE).
7. Voir, par exemple, Sven S. HARTMAN (dir.), *Syncretism : Based on Papers Read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting on Religious Syncretism Held at Abo on the 8th-10th of September 1966*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1969 ; *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine : Colloque de Strasbourg*, 9-11 juin 1971, Paris, P.U.F., 1973 ; Heinz BECHERT (dir.), *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, Report on a Symposium in Göttingen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

attaquait» que l'on doit la notion de syncrétisme[8]. Érasme (1466?-1536) a repris cette notion pour encourager les gens de lettres à «syncrétiser» pour faire face à leurs adversaires[9]. Toutefois, ce concept a été condamné par le théologien luthérien Karl Dannhauer pour qui le syncrétisme «mélange des éléments hétérogènes d'une manière préjudiciable à chacun d'eux[10]». Les philosophes des Lumières, dont Diderot (1713-1784), reprendront ce sens péjoratif. Par la suite, le terme sera introduit, au XIX^e siècle, dans le champ des sciences religieuses, sous l'influence d'Ernest Renan (1823-1892), qui le définit comme une «caractéristique de l'état enfantin et irréfléchi de l'humanité[11]». Dans les années 1960, W. A. Visser't Hooft donne l'explication suivante au phénomène syncrétique :

> Le terme de syncrétisme devrait servir à désigner une variété spécifique du comportement religieux. [...] Pour le syncrétisme entendu au sens strict, la révélation historique n'a pas été un phénomène unique, il existe de nombreux chemins qui conduisent à la divinité, toutes les formulations de vérités ou d'expériences religieuses sont, de par leur nature même, inadéquates à cette vérité ; enfin, toujours selon l'optique du syncrétisme authentique, il convient d'harmoniser au mieux tous les concepts religieux pour aboutir à une religion universelle qui soit utile aux hommes[12].

8. «De l'amour fraternel», traité 31, n° 19, dans *Plutarque. Œuvres morales*, vol. 7, première partie : Traités de morale (27-36), texte établi et traduit par Jean DUMONTIER, 1975, p. 168-169, cité par André COUTURE, «Le "syncrétisme" des chrétiens réincarnationnistes : analyse d'un discours théologique», *Religiologiques*, 8, automne 1993, p. 103.
9. COUTURE, *op. cit.*, 1993, p. 103, et «La tradition et la rencontre de l'autre», *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, vol. 2, p. 1380.
10. Michel MESLIN, «Rencontre des religions et acculturation», dans Proinsias Mac CANA et Michel MESLIN (dir.), *Rencontre de religions. Actes du Colloque du Collège des Irlandais tenu sous les auspices de l'Académie irlandaise (juin 1981)*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 21.
11. COUTURE, «Le recours à la notion de syncrétisme chez Renan», dans Michel DESPLAND (dir.), *La tradition française en sciences religieuses, pages d'histoire, Les Cahiers de recherche en sciences de la religion*, Québec, Groupe de recherches en sciences de la religion, Université Laval, 1991, vol. 10, p. 57-84.
12. W. A. Visser't HOOFT, *L'Église face au syncrétisme*, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 12.

Selon cette définition, on entendrait par syncrétisme l'harmonisation des concepts de diverses religions pour aboutir à une religion universelle. Selon André Couture, des théologiens et des pasteurs chrétiens taxaient volontiers de syncrétistes, dans les années 1980, les chrétiens tentés d'accepter la réincarnation[13]. Dans un autre article paru en 1997, ce même chercheur rappelle la connotation actuelle de cette notion utilisée en histoire religieuse : « L'actuelle notion de syncrétisme en histoire des religions continue à connoter le mélange indu, la transgression de frontières bien définies. Il sert à décrire négativement des territoires religieux mal délimités[14]. » Cette connotation très répandue relève de l'idée de pureté de la tradition. S'inscrivant en faux contre cette valorisation d'une tradition restée pure de tout élément externe, Couture considère plutôt le syncrétisme comme un phénomène normal et courant[15]. Selon lui, toutes les religions sont soumises à des processus qui en modifient constamment la teneur : « Toutes sont des outils permettant à des personnes croyantes de communiquer des messages relatifs à l'expérience de l'ultime. Elles changent comme changent les langues[16]. » Pourtant, certains chercheurs continuent à considérer le syncrétisme comme la simple confusion de diverses cultures.

Il nous semble que le syncrétisme est un phénomène très complexe que l'on ne peut simplement traiter sous l'angle du positif ou du négatif, car il faut traiter différemment les divers aspects de ce phénomène. Il existe au moins deux niveaux distincts de syncrétisme, que nous tâcherons d'analyser. Le premier se fonde sur « de simples analogies formelles[17] » ; dans le second, la combinaison d'éléments de deux cultures en contact provoque des échanges et des transformations mutuelles. Ces deux niveaux syncrétiques, semblables en apparence, sont profondément différents en réalité. Le pre-

13. COUTURE, « Le "syncrétisme" [...] », 1993, p. 105.
14. COUTURE, « La tradition [...] », 1997, vol. 2, p. 1380.
15. Selon une conversation entre lui et moi.
16. COUTURE, *op. cit.*, 1997, vol. 2, p. 1381.
17. MESLIN, « Rencontre [...] », 1986, p. 22.

mier représente un état superficiel de syncrétisme, tandis que le deuxième traduit plutôt un processus d'adaptation et de métissage.

Lorsque les croyances traditionnelles amérindiennes ou chinoises et les croyances européennes se rencontrent, il survient inévitablement des incompréhensions et des malentendus qui peuvent entraîner deux résultats opposés : la résistance des populations qui ne perçoivent de la nouvelle religion que les contradictions qu'elle oppose aux traditions, ou encore la confusion entre les deux croyances parmi des gens qui n'y voient que des analogies et des similitudes.

Confusion chez les Amérindiens

La confusion s'établit entre la nouvelle doctrine catholique et les anciennes religions amérindiennes en Nouvelle-France quand, par exemple, le Dieu chrétien est assimilé à des esprits autochtones, dont Atahocan, protagoniste d'un mythe montagnais de la création[18] ; la grand-mère des sauveurs rappelle Aataentsic, mère du genre humain selon le mythe de la création des Hurons[19]. Les images de saint Ignace et de saint Xavier sont confondues avec la divinité huronne Ondaqui[20]. Les objets apostoliques que les missionnaires remettent à leurs néophytes, tels les chapelets et les crucifix, ont, aux yeux autochtones, des qualités semblables à celles de leurs fétiches[21] traditionnels auxquels ils associent leurs esprits protecteurs. Le père Pierron, qui œuvre chez les Iroquois aux

18. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 5, 1633, p. 154 ; vol. 6, 1634, p. 156 (*Relations* de LE JEUNE).
19. BLOUIN, *Histoire et iconographie [...]*, 1987, p. 269-271 ; Anna Birgitta ROOTH, « The Creation Myths of the North American Indians », *Anthropos*, 1957, n° 52, p. 497-508.
20. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 5, 1633, p. 256, 258 (*Relation* de LE JEUNE).
21. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 5, 1657, p. 32 (*Relation* de LE JEUNE) ; GAGNON, *La conversion par l'image [...]*, 1975, p. 104. Concernant la confusion chez les Amérindiens, voir aussi Nancy SHOEMAKER, « Kateri Tekakwitha's Tortuous Path to Sainthood », dans Nancy SHOEMAKER (dir.), *Negotiators of Change. Historical Perspectives on Native American Women*, New York, Routledge, 1995, p. 64-67.

confins de la zone d'influence française, au bout de la rivière Hudson[22], mentionne le grand respect des convertis pour ces objets chrétiens : « [...] une bonne femme portoit par tout où elle alloit, une image de la sainte Vierge, pour ne perdre jamais de veuë celle en qui elle avoit après Jesus-Christ, toute son esperance [...]. » Le soin particulier que cette Iroquoise porte à l'image de Marie étonne bien des protestants hollandais, qui le rapprochent de l'idolâtrie :

> N'est-ce pas idolatre, [...] que de rendre à une créature l'honneur qui n'est deu qu'à Dieu seul : & que vous estes mal-heureuses d'estres tombées entre les mains de gens, qui au lieu de vous retirer de l'idolatrie, vous y engagent tout de nouveau ? En quel lieu de l'Escriture ont-ils veu que Dieu nous ordonne de le prier sur quelques petits morceaux de bois, tel que vous les portez sur vous ? Ces choses sont des ouvrages de l'esprit humain, & non des loix du Seigneur[23].

De même, un converti ayant perdu un crucifix dans un bois croit avoir offensé Dieu gravement et se confesse publiquement sur-le-champ[24]. Même les « Robes noires » sont aussi vus comme des chamans par les Amérindiens et sont appelés les « plus grands sorciers[25] ». C'est pourquoi des autochtones ont recours indifféremment à leurs sorciers et aux chamans étrangers pour guérir leurs malades, surtout lorsque les remèdes traditionnels n'ont pas eu de succès[26]. Comme les néophytes ne voient pas clairement les frontières entre le christianisme et leurs anciennes croyances, ils adhèrent souvent simultanément aux deux religions. Il leur est ainsi souvent difficile de quitter leurs fétiches : « le Diable les tente, et leur fait croire qu'ils seront malheureux s'ils les jettent, qu'ils ne feront pas bonne chasse, et par ce moyen il les tient toujours à la cadene[27] ». Aucune réduction ne réussira à effacer complètement

22. GAGNON, *op. cit.*, 1975, p. 72-73.
23. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 53, 1669-1670, p. 180 ; GAGNON, *La conversion par l'image [...]*, 1975, p. 72-73.
24. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1644, p. 19 (*Relation* de Barthélemy VIMONT).
25. *Ibid.*, vol. 2, 1637, p. 46-47, 49 (*Relation* de LE JEUNE).
26. *Ibid.*, vol. 1, 1636, p. 10-12 (*Relation* de LE JEUNE).
27. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1642, p. 10 (*Relation* de VIMONT).

les religions autochtones : par exemple, des néophytes de la réduction de Sillery conservent leurs « Idoles cachées » et les adorent en secret[28] si bien que, selon Noël Tek8erimatch, les chrétiens de Sillery n'adhèrent que partiellement à leur nouvelle religion[29].

Confusion chez les Chinois

En Chine, le phénomène syncrétique est très perceptible en raison des stratégies de conciliation et d'attraction par les sciences qu'emploient les jésuites ainsi que des analogies entre la nouvelle religion et le bouddhisme. Très souvent, au XVII[e] siècle, des érudits croient que les normes chrétiennes sont en accord avec l'enseignement des anciens sages de la Chine. Ils sont persuadés, par exemple, que le « Maître du Ciel » que les Européens vénèrent correspond aux termes chinois *Tian* (Ciel), ou *Shangdi* (Seigneur d'en haut) que l'on trouve dans les anciens classiques[30]. Même le grand néo-confucianiste et mandarin Wei Yijie (1616-1686) affirme que christianisme et confucianisme vénèrent le Ciel et que les enseignements du père Schall von Bell permettent à tout le monde de bien connaître leur Grand Père[31]. Les prêtres obtiennent même le titre de lettrés (*xiru*[32]) d'Occident, en raison de leurs activités scientifiques.

28. THWAITES, *The Jesuit Relations [...]*, 1959, vol. 22, 1642, p. 72 (*Relation* de VIMONT).
29. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1644, p. 11 (*Relation* de VIMONT).
30. Préface de CHEN Yi au *Xingxue cushu* (*Psychologia compendiosa*) du père Giulio ALENI (1582-1649), reproduite par XU Zongze, *Ming Qing [...]*, 1989, p. 212-213 ; Préface de FENG Yingjing (1555-1606) au *Tianzhu shiyi* (*Le vrai sens du Maître du Ciel*) de Matteo Ricci ; voir aussi XU Zongze, *op. cit.*, p. 144-145. GERNET, *L'intelligence de la Chine [...]*, 1994, p. 239-240.
31. ZHU Qianzhi, *Zhongguo [...]*, 1983, p. 159-160.
32. *Xiru* devient le titre général des jésuites européens en Chine. Par exemple, WEI Yijie dit que le père SCHALL VON BELL, « lettré de la mer occidentale », est un « grand lettré de la Chine », dans ZHU Qianzhi, *Zhongguo [...]*, 1983, p. 160. Voir aussi, à ce sujet, ZHU Zongyuan, « Da Kewen » (« Réponses aux questions des hôtes »), cité par ZHU Qianzhi, *op. cit.*, 1983, p. 160 ; GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 38 ; XU Zongze, *Ming Qing [...]*, 1989, p. 122 ; GERNET, « Zailun [...] », 1998, p. 259-299, 303.

Malgré les missionnaires, le christianisme est aussi assimilé au bouddhisme. Les analogies entre les deux doctrines — paradis et enfer, pénitences, célibat et aumônes — sont une des causes importantes de la confusion qui règne entre ces deux religions réellement différentes. À l'arrivée des premiers missionnaires, les Chinois appellent ces derniers tout simplement *heshang* (bonzes). Lorsque le père Ricci et ses compagnons marchent vers Shaozhou, dans le nord de la province du Guangdong, l'autorité locale de Shaozhou décide de les loger dans un temple bouddhiste. Mais les pères s'y opposent et affirment que « leur loi, et les livres d'icelle, était tout différente et qu'ils n'adoraient pas les idoles mais le seul Seigneur du ciel et de la terre[33] ». Après avoir reconnu certaines différences entre les deux religions, une partie des Chinois ne voient dans le christianisme qu'une forme abâtardie du bouddhisme. Ainsi, un lettré compare, entre autres, les dix commandements chrétiens aux « dix pensées » bouddhistes, et conclut que les missionnaires chrétiens « ont tout volé au bouddhisme »[34]. Ce reproche rappelle l'accusation antérieure des taoïstes contre le bouddhisme venu de l'Inde : selon eux, ce serait Laozi, le fondateur du taoïsme, qui aurait créé le bouddhisme lors de son séjour parmi les barbares de l'ouest[35]. Même au XVIII^e^ siècle, il est encore courant pour les Chinois de considérer le christianisme comme une déformation du bouddhisme. Sous l'ordre de l'empereur Qianlong (1736-1795), de 1772-1782, 360 lettrés, grands savants de l'époque, se rassemblent pour faire paraître le célèbre *Siku quanshu, Collection complète des œuvres écrites réparties en quatre magasins.* Dans le catalogue de notices de cette grande collection (*Siku quanshu zongmu*), la notice sur le « *Vrai sens du Maître du Ciel* » du père Ricci est ainsi libellée : « [...] son idée d'un paradis et d'un enfer n'est pas tellement éloignée de la théorie

33. RICCI et TRIGAULT, *Histoire de l'expédition [...]*, 1978, p. 299-301.
34. ZHONG Zhenzhi, « Tianxue chuzheng » et « Tianxue zaizheng », dans *Pixieji*, 1965, p. 914, 918-922, 950-956.
35. Association des bouddhistes de Chine, *Zhongguo fojiao* (*Bouddhisme chinois*), Shanghai, Dongfang chuban zhongxin, 1996 (1980), vol. 1, p. 17-18.

bouddhique des renaissances et des morts. Avec de petits changements, sa doctrine puise à la même source que le bouddhisme[36] ».

Ainsi, des saints chrétiens sont confondus avec des divinités bouddhiques ou d'autres dieux populaires. La Sainte Vierge est confondue avec Bodhisattva Guanyin, Avalokiteçvara, d'origine masculine dans le bouddhisme indien, mais transformée en divinité féminine chinoise[37]. Selon le néophyte Yang Tingyun, le Bodhisattva Guanyin n'est qu'une image déformée de la Vierge. Cette même mère de Jésus-Christ est encore assimilée à la déesse des marins, la Mazupo ou la Tianfei, « La Reine du Ciel »[38]. Des rites chrétiens et des objets apostoliques ont aussi une valeur comparable à celle des « idoles » bouddhiques ou taoïstes que les Chinois respectent. Tout comme en Nouvelle-France, le baptême paraît bien, pour des gens du peuple en Chine, avoir souvent constitué une médication aux effets magiques[39]. Les eaux bénites (*shengshui*) ont des qualités semblables aux « eaux charmées » (*fushui* ou *zhoushui*) traditionnelles que les prêtres taoïstes emploient pour chasser les démons et pour guérir les maladies[40]. Ainsi, le père Dentrecolles observe le soin particulier que les néophytes chinois portent aux eaux saintes et aux autres objets chrétiens :

> [Ils] me demandaient des reliquaires, des médailles, des images et des chapelets, et quel était leur empressement à se fournir d'eau bénite qu'ils emportaient dans des vases bien fermés. [...] Généralement parlant, nos néophytes ont une grande confiance dans l'eau bénite : cette dévotion si autorisée s'entretient parmi eux par les guérisons

36. Notice bibliographique sur l'ouvrage de Ricci, dans *Siku quanshu zongmu*, 1964, vol. 125, GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 108.
37. RICCI et TRIGAULT, *Histoire de l'expédition [...]*, 1978, p. 496.
38. GERNET, *L'intelligence de la Chine [...]*, 1994, p. 218-219.
39. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 108, p. 303 ; GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 121-122.
40. Lettre de CHAVAGNAC du 10 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 97-100 ; lettre de FOUCQUET du 26 novembre 1702, dans *Choix des lettres édifiantes [...]*, 1835, vol. 2, 87-90 ; LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 403. Voir aussi GAO Shouxian, *Zhonguo [...]*, 1992, p. 124-127 ; QING Xitai (dir.), *Zhongguo taojiao* (*Taoïsme chinois*), Shanghai, Zhishi chubanshe, 1994, vol. 3, p. 205-310.

souvent miraculeuses qu'elle produit, et dont Dieu récompense la simplicité de leur foi[41].

Nous constatons ici le même phénomène que chez les convertis amérindiens.

Comme ce niveau de syncrétisme repose sur de simples analogies et une confusion entre la nouvelle religion et l'ancienne, la conversion, dans ce contexte, constitue une croyance superficielle ou une modification purement formelle : les convertis n'ont pas parfaitement compris les différences et les frontières entre les deux sortes de croyances. Ils superposent simplement des modèles traditionnels sur les pratiques chrétiennes qui gardent intact le mode de pensée millénaire. Trigger constate le sentiment d'incertitude des néophytes hurons : « [...] les convertis ne savaient jamais quels aspects de leurs coutumes traditionnelles étaient contraires aux enseignements des jésuites et lesquels ne l'étaient pas ». Avant de se confesser chaque semaine, les membres de plusieurs familles se réunissent pour répéter ce qu'ils doivent dire. Selon le même chercheur, la plupart des Hurons n'arrivent pas à faire la différence entre péché mortel et péché véniel, entre ce qui est permis et défendu, car seuls de très rares convertis comprennent véritablement ce que le christianisme signifie pour les missionnaires[42]. Ce phénomène existe aussi chez les néophytes chinois qui ont du mal à distinguer la nouvelle religion des anciennes croyances.

INTERACTION ET ACCULTURATION

Phénomène d'acculturation

La confusion est le premier niveau du syncrétisme qui, avec le temps, passe à un niveau plus approfondi, celui de l'acculturation. Selon la définition donnée par Robert Redfield, Ralph Linton et

41. Lettre de DENTRECOLLES en 1726, dans *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1717-1774, vol. 20, p. 65-66.
42. TRIGGER, *Les enfants d'Aataentsic*, 1991, p. 693.

Melville Herskovits en 1936, l'acculturation est « l'ensemble des phénomènes qui résultent du contact direct et continu entre des groupes d'individus de cultures différentes avec des changements subséquents dans les types culturels de l'un ou des autres groupes »[43]. Pour Franklin Frazier et Louis Wirth, l'acculturation est le lieu de passage qui conduit l'immigrant de sa culture d'origine à l'intégration à la culture d'accueil[44]. Dans l'un de ses articles portant sur les Amérindiens du Pérou avant et après la conquête espagnole, Nathan Wachtel analyse deux types opposés d'acculturation: le premier consiste en une assimilation de la culture occidentale (étrangère), tandis que le deuxième constitue une intégration et une soumission des apports occidentaux aux catégories indigènes[45]. De son côté, Laurier Turgeon privilégie le concept de « transfert culturel » ; selon lui, cette expression s'inscrit dans l'effort de repositionnement conceptuel des interactions et des appropriations réciproques qui conduisent inévitablement à des phénomènes de métissage[46]. Le phénomène d'acculturation dont nous traitons dans ce travail représente un processus de « transmission culturelle[47] » et d'adaptation mutuelle. Lorsque la culture étrangère rencontre la culture locale, elle agit inévitablement sur cette dernière : plusieurs de ses éléments s'y intègrent ou sont directement absorbés par elle et modifient en profondeur le système de cette culture. D'autre part, la culture d'accueil, rarement passive, réagit aussi sur la nouvelle et soumet les éléments nouveaux à ses principes de classification qui, selon N. Wachtel, « les ordonnent au moyen de transformations et de permutations internes[48] ». Dans ce deuxième cas, la culture étrangère fait également des

43. R. REDFIELD, R. LINTON et M. J. HERSKOVITS, « Memorandum for the Study of Acculturation », *American Antropologist*, 1936, vol. 38, p. 149-152.
44. Alain COULON, *L'École de Chicago*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 48-55 ; Laurier TURGEON, « De l'acculturation [...] », 1996, p. 12.
45. Nathan WACHTEL, « Pensée sauvage et acculturation : l'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega », *Annales : économies, sociétés, civilisations*, mai-août 1971, 26e année, nos 3-4, p. 794.
46. TURGEON, « De l'acculturation [...] », 1996, p. 14-16.
47. Melville Jean HERSKOVITS, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967, p. 220.
48. WACHTEL, « Pensée sauvage [...] », 1971, p. 839.

emprunts et subit des modifications. Cette interaction continue et cette modification mutuelle atténuent en général la distance entre les deux cultures et rendent leurs disparités, dans une certaine mesure, acceptables l'une à l'autre. Elles facilitent notamment la compréhension et l'acceptation de la nouvelle culture par l'ancienne. Ce processus provoque un phénomène interculturel complexe : la combinaison, la coexistence ou le métissage d'éléments des deux cultures en contact. Différente des confusions qui se basent sur de simples analogies, cette combinaison manifeste plutôt l'adaptation de chacune des cultures à l'autre, même si cette réciprocité de l'adaptation est plus ou moins marquée du fait de la position différente des deux cultures en contact (étrangère-locale, dominante-dominée).

Combinaison des religions chrétiennes et amérindiennes

La conjugaison du christianisme avec les traditions amérindiennes se manifeste d'abord par l'intégration partielle de la nouvelle religion à celle des autochtones. À partir du milieu du XVIII[e] siècle, de nombreux « prophètes » autochtones, notamment iroquois, prêchent le retour aux sources et le renouvellement du contrat sacré entre les autochtones et leur monde surnaturel. Parmi eux, Handsome Lake fonde la religion de la Maison Longue, qui emprunte au christianisme plusieurs notions dont celle du ciel, de l'enfer, des péchés, etc.[49]. Chez les Amérindiens de la Colombie-Britannique et du Montana, au XIX[e] siècle, les premiers voyageurs occidentaux constatent avant l'arrivée des missionnaires l'usage de pratiques chrétiennes telles que le signe de la croix, le baptême, les prières, etc.[50]. Tous ces emprunts d'éléments chrétiens enrichissent les

49. Christian F. FEEST, *Indians of Northeastern North America*, Leiden, E. J. Brill, 1986, p. 26 ; A.F.C. WALLACE, « Origins of the Longhouse Religion », dans Bruce G. TRIGGER (dir.), *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Northeast, Washington Smithsonian Institution, 1978, p. 442-448.

50. DELÂGE, « La religion [...] », 1991, p. 72 ; John Webster GRANT, *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*, Toronto, University of Toronto Press, 1984, p. 120-123.

croyances autochtones. D'autre part, la combinaison des deux croyances est aussi marquée par l'association des contenus culturels amérindiens à la pratique chrétienne. Bien que les missionnaires condamnent dans l'ensemble les croyances et les traditions autochtones, plusieurs éléments de ces dernières pénètrent dans la pratique chrétienne. Ainsi, croire aux songes relève de la superstition selon les missionnaires ; pourtant, cette croyance perdure parmi les néophytes en se conjuguant avec la foi chrétienne. Selon les pères, « leurs songes estoient autresfois le Dieu de leur cœur ; maintenant Dieu est dans leurs songes : car la plus part n'en ont point d'autres, sinon de Dieu et du Paradis, et de l'Enfer, et des Anges qui les invitent en songes à venir à eux dans le Ciel[51] ». Pareillement, les rites mortuaires fusionnent avec les pratiques chrétiennes : parmi les vingt tombes autochtones situées au cimetière de Sainte-Marie, village construit à l'européenne et place forte des chrétiens au cœur de la Huronie (à partir de 1639), certaines renferment des chapelets, tandis que les autres contiennent des offrandes traditionnelles, telles que les perles de wampum, des mâchoires et des dents de chien[52]. Les néophytes hurons de Lorette continuent à honorer leurs défunts tous les quatrièmes dimanches du mois et, selon l'observation du supérieur Dablon, « ces jours sont comme des jours de Pâques[53] ». La pratique de la pénitence physique des Amérindiens est aussi introduite pour assurer le rachat des péchés des néophytes et pour le salut de leurs âmes : des convertis se flagellent pour expier leurs fautes, se roulent nus dans la neige pour échapper aux « flammes infernalles » de la tentation ou encore s'appliquent sur le corps des tisons ardents[54].

Dans cette combinaison de croyances et de pratiques, les néophytes autochtones se distinguent des chrétiens européens par leurs liens avec leur culture traditionnelle, et la nouvelle religion

51. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 4, 1654, p. 21 (*Relation* de LE MERCIER).
52. Wilfrid JURY et Elsie Mcleod JURY, *Sainte-Marie Among the Hurons*, Toronto, Oxford University Press, 1954, p. 93 ; TRIGGER, *Les enfants d'Aataensic*, 1991, p. 651-653.
53. *Relations inédites [...]*, 1974, vol. 2, 1677-1678, p. 208.
54. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1646, p. 63, 67 (*Relation* de Paul RAGUENEAU) ; 1644, p. 77, 86 (*Relation* de B. VIMONT).

qu'ils adoptent diffère par ses croyances et par ses rites du christianisme pratiqué en France. Le nouveau christianisme imprégné de valeurs autochtones qui s'implante dans la mission amérindienne constitue donc une religion syncrétique.

Combinaison des croyances chrétiennes et chinoises

En Chine, la combinaison du christianisme et des croyances traditionnelles est plus manifeste. Les croyances héréditaires chinoises, par exemple, s'enrichissent quand plusieurs missionnaires sont associés, après leur mort, aux panthéons bouddhiste et taoïste. Ainsi, le père Étienne Faber, qui prêche dans la province du Shaanxi de 1635 à 1657 et qui s'y distingue en dispersant les sauterelles par des prières accompagnées d'aspersion d'eau bénite[55], est vénéré, après sa mort, par la population, qui l'assimile à une divinité taoïste, protectrice du village et du sol[56], sous le nom de *Fang Tudi* (*Tudi :* dieu du Sol ; le nom chinois du père est *Fang Dewang*)[57]. Le père Ricci (de son nom chinois *Li Madou*), fondateur de la mission chrétienne en Chine, devient au XIX^e^ siècle « Bodhisattva Ricci », dieu des horlogers de Shanghai[58], parce qu'il avait introduit et fabriqué en Chine des horloges européennes[59]. La transformation de ces deux personnages indique la grande absorption d'éléments culturels étrangers par la culture chinoise : les pères Faber et Ricci ne sont plus considérés comme des chrétiens, mais comme des divinités chinoises à part entière.

Du côté des Chinois, la combinaison des deux cultures d'origine différente se caractérise par la maxime bien connue en Chine : *buru yifo* (le christianisme peut compléter le confucianisme et

55. LECOMTE, *Un jésuite à Pékin [...]*, 1990, p. 402-403.
56. QING Xitai, *Zhonguo [...]*, 1994, vol. 3, p. 113-116.
57. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 65, p. 204-205.
58. GERNET, *Chine et christianisme [...]*, 1982, p. 125.
59. WANG Qingyu, « Li Madou xiewu kao » (« The Articles Brought into China by Matteo Ricci »), dans *Zhongwai guanxishi luncong* (*Studies in the History of the Relations between China and Foreign Countries*), 1984, vol. 1, p. 90-93.

remplacer le bouddhisme)[60] ou, selon les termes de Ricci, « la loi chrétienne retranche les idoles et accomplit la loi des lettrés[61] ». Cette maxime, adoptée par plusieurs lettrés convertis dont le représentant Xu Guangqi, mandarin et l'un des trois grands appuis du christianisme durant la première moitié du XVII[e] siècle, reflète le mécontentement d'une certaine élite à l'égard des néo-confucianistes et du bouddhisme. Selon ces convertis, les néo-confucianistes ont interprété de façon erronée les classiques confucéens sous l'influence du bouddhisme. En revanche, ils voient plusieurs correspondances entre la doctrine chrétienne et les préceptes du confucianisme ancien. Selon eux, le christianisme peut compléter et perfectionner la théorie confucianiste dénaturée par les néo-confucianistes, en ramenant les Chinois au confucianisme premier. Il peut également entraver l'expansion du bouddhisme, qui représente une menace pour la doctrine orthodoxe, et éventuellement le remplacer. Cette conviction sera à l'origine de plusieurs conversions parmi l'élite intellectuelle chinoise au XVII[e] siècle. Ainsi, Xu Guangqi explique la sienne comme suit : « Je crois au catholicisme, mais sans jamais avoir abandonné le confucianisme. En effet, je crois que les classiques anciens de la Chine sont perdus pour la postérité et que les interprétations ultérieures sont erronées à maints égards. Ce sont ces erreurs qui ont donné prise aux critiques des bouddhistes. Si je crois au catholicisme, c'est pour réfuter les absurdités du bouddhisme et pour remédier à l'imperfection du confucianisme[62]. »

Ces idées sont loin de constituer un simple amalgame de deux religions. Elles montrent plutôt que certains penseurs chinois tentent d'établir des liens entre la religion étrangère et la doctrine

60. XU Guangqi, *Zengding Xu Wendinggong ji* (*Recueil revu et augmenté de XU Wendinggong*), publié par XU Zongze, Shanghai, Xujiahui cangshulou, 1933, réimpression, chap. 1, 5 ; Préface de XU Guangqi aux *Machines hydrauliques d'Occident* (du père de URSIS), voir XU Zongze, *Ming Qing [...]*, 1989, p. 308-309 ; ZHANG Xingyao, préface à sa *Discrimination du catholicisme* (en 1711), dans XU Zongze, *op. cit.*, 1989, p. 121-123. Voir aussi LI Yuehong, « Lun Ming Qing zhiji tianzhujiao yu Zhongguo wenhua de Chongtu » (« Essai sur les conflits entre le catholicisme et la culture chinoise à la fin des Ming et au début des Qing »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1997, n° 1, p. 116-118.

61. RICCI et TRIGAULT, *Histoire de l'expédition [...]*, 1978, p. 539.

62. ZHU Qianzhi, *Zhongguo [...]*, 1985, p. 136.

orthodoxe du pays. Ces liens ont favorisé l'implantation du christianisme en Chine : dans un contexte de paix, ils auront seuls permis à la religion catholique d'être acceptée puis de s'enraciner dans la culture locale. Ce phénomène s'apparente à celui de la sinisation du bouddhisme : cette religion d'origine étrangère, une fois introduite en Chine, s'était conjuguée, grâce aux efforts des moines chinois, d'abord à la doctrine taoïste en lui empruntant plusieurs notions, ensuite avec le confucianisme, et particulièrement avec son principe du *xiao* (piété filiale)[63]. Finalement, le bouddhisme avait réussi à prendre racine dans le territoire chinois et à devenir une religion nationale. Les efforts d'érudits, tels que Xu Guangqi, sont de même nature que les démarches des moines bouddhistes ; ils prouvent que le christianisme pourrait également s'implanter en Chine. Cependant, la nature trop exclusive du christianisme freine ce processus.

Parallèlement aux efforts du Xu Guangqi, un autre phénomène syncrétique apparaît parmi l'élite et le peuple : celui de *sijiao heyi*, qui signifie « les quatre doctrines sont en harmonie ». Nous avons vu que l'harmonie et la synthèse font partie intégrante de la culture chinoise et que les trois grandes doctrines, le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme, sont considérées par les Chinois comme un seul système idéologique harmonisé qui provient du même désir de trouver la Voie[64] (*sanjiao heyi :* « les trois doctrines n'en font qu'une »). À mesure que le christianisme se propage et se combine à la culture locale, des Chinois de divers niveaux sociaux manifestent leur acceptation, au moins partielle, de cette nouvelle religion et la placent au même rang que les trois doctrines (*sijao heyi*). Le père Niccolò Longobardo (1565-1655) rapporte en ces termes les explications du lettré converti Yang Tingyun : « [...] le Dr Miche [Yang] parle en bonne part dans ses Traités de ces trois Sectes [trois doctrines chinoises], tâchant de

63. SUN Changwu, *Zhongguo fojiao wenhua xushuo* (*Discours sur la culture bouddhique de la Chine*), Tianjin, Nankai daxue chubanshe, 1990, p. 61-69 ; CAO Qi et PENG Yao, *Shijie [...]*, 1991, p. 10-50.

64. LI Zhi, *Chutanji*, 1974, 11, p. 143-144 ; GERNET, « Zailun [...] », 1998, p. 295-296, 300-301.

prouver qu'elles ont eu pour fin d'établir un principe de l'univers ; qu'en cela elles conviennent à notre sainte Loi et sont essentiellement la même chose[65] ». Tout comme la tentative de Xu Guangqi (*buru yifo*), ce phénomène n'est pas non plus un simple amalgame de doctrines différentes : il signifie, à notre avis, que la nouvelle religion change petit à petit de statut et qu'elle s'intègre graduellement au système idéologique chinois. Son harmonisation avec les trois doctrines ne dénature pas l'essence du christianisme, comme des chercheurs s'en inquiètent. Le bouddhisme peut encore servir d'exemple à cet égard : il s'accorde avec le confucianisme, le taoïsme et partage plusieurs notions avec eux, sans perdre pour autant son caractère propre. Toutefois, la nature exclusive du christianisme, qui se considère comme la seule véritable religion[66], freinera son intégration dans le monde chinois[67], si bien qu'au lieu de devenir la quatrième grande doctrine de la Chine, il finira par être totalement interdit.

L'adaptation mutuelle du christianisme et de la culture chinoise se manifeste encore dans le comportement des convertis, dans les rites et les pratiques chrétiennes. Dans la société traditionnelle, le principe confucianiste *xiao* occupe une place très importante. L'histoire chinoise regorge d'exemples de fils qui demandent de subir un châtiment à la place de leur père. Ce comportement, considéré comme une belle manifestation de piété filiale, suscite toujours l'éloge des communautés. Il est étonnant de retrouver ce même comportement confucianiste parmi les chrétiens : un converti dont l'oncle, chrétien aussi, est condamné au

65. Niccolò LONGOBARDO, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, 1701, p. 97-98. Un autre lettré converti, WANG Zheng (1571-1644), partage cette pensée. Voir son (*Essai sur le principe suprême de la crainte du Ciel et de l'amour de l'homme*) *Weitian airen jilun*, Paris, Bibliothèque nationale, fonds chinois, n° 6868, 18b.

66. Cette conception chrétienne était aussi inculquée aux convertis chinois. Le douzième fils du prince mandchou SU Nu, le prince Joseph, refuse d'obéir à l'empereur Yongzheng (1723-1735) qui lui demande d'abandonner le christianisme et affirme que « la religion qu'il suivait, était la seule véritable, et qu'il aimait mieux mourir que d'y renoncer ». Il est condamné à la prison où il mourra. Lettre de PARRENIN du 24 août 1726, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 292.

67. Ce qui n'a pas été le cas du bouddhisme, d'après SUN Changwu, *Zhonguo [...]*, 1990, p. 61-62.

châtiment de la bastonnade, demande de recevoir cette peine à sa place (suivant ainsi le principe de piété filiale, l'oncle occupant un statut similaire à celui du père). Le père Le Comte impute cette action à la foi et à la vertu chrétiennes[68]. Il s'agit simplement de la répétition d'un comportement millénaire.

Les obsèques du père Verbiest en 1688 nous fournissent un bon exemple de la modification des rites. Dans la société confucianiste, la cérémonie funèbre traduit à la fois le principe du *xiao* des enfants pour leurs parents décédés, de même que leur affection et leur respect envers leurs proches. Ainsi, la cérémonie entourant le décès d'un parent occupe une place très importante parmi les rites traditionnels. Au cours de la cérémonie, l'atmosphère est pathétique : on porte des vêtements de deuil blanc et l'assistance (surtout les femmes) ne cesse pas de pleurer. Pour les chrétiens, la mort n'est pas terrible, mais plutôt heureuse, puisque l'âme des chrétiens, en quittant le corps, va directement au paradis où elle vivra éternellement. Toutefois, la cérémonie chrétienne est aussi solennelle. Les obsèques du père Verbiest, harmonisant deux pratiques très différentes, constituent un rite parfaitement métissé ; la cérémonie se déroule d'abord à la chinoise : le corps du père est enfermé dans un grand cercueil posé sur un brancard soutenu de quatre colonnes revêtues d'ornements de soie blanche. Les convertis fondent en larmes et pleurent comme c'est l'usage pour des funérailles en Chine. Que font les missionnaires ? Tous les jésuites de Pékin, ainsi que les cinq nouveaux envoyés de Louis XIV (les pères de Fontaney, Bouvet, Gerbillon, Le Comte et de Visdelou), se mettent à genoux, comme les Chinois, devant le corps au milieu de la rue et s'inclinent jusqu'à terre par trois fois, puis se mettent à pleurer en suivant le cortège funèbre : « Nous [les missionnaires] paraissions immédiatement après avec nos habits de deuil, qui sont blancs à la Chine, [...] et d'espace en espace nous marquions la tristesse dont nous étions pénétrés, par les sanglots réitérés, selon la coutume du pays. » Sur un tableau porté par quelqu'un du cortège sont inscrits, en caractères d'or, les noms et qualité de Verbiest en

68. LE COMTE, *Nouveaux Mémoires [...]*, 1696, vol. 2, p. 388-393.

chinois. Par ailleurs, d'autres éléments de la cérémonie d'enterrement relèvent de la religion chrétienne : le défilé arbore plusieurs symboles chrétiens, dont une croix dans une grande niche ornée de colonnes, des étendards, des cierges, l'image de la Sainte Vierge et de l'Enfant Jésus dans une niche, ainsi que le tableau de l'ange gardien[69]. L'analyse de cette cérémonie révèle ainsi que les jésuites de Chine vont beaucoup plus loin que leurs confrères d'Amérique du Nord qui tolèrent des pratiques métissées : ils vont jusqu'à se conformer à la coutume chinoise.

69. Lettre de FONTANEY du 15 février 1703, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 117-119.

« Vrays chrestiens »

Les baptisés et les convertis

Le caractère parcellaire et imprécis des données sur les baptêmes réalisés en Nouvelle-France et en Chine rend difficile le dénombrement exact de baptisés dans les deux pays. Toutefois, les documents disponibles et les études faites dans ce domaine nous permettent d'en donner une idée générale.

La mission huronne est considérée comme la « gloire » des jésuites de la Nouvelle-France[1] parce que les missionnaires y ont effectué de nombreuses conversions. Entre 1639 et 1640, environ 1 000 personnes sont baptisées[2]. Le chiffre augmente encore avant la destruction de la Huronie : dans la *Relation* de 1648, le père Paul Ragueneau indique que, depuis la dernière *Relation*, les missionnaires ont baptisé près de 1 300 personnes[3]. Dans la *Relation* de l'année suivante, le même père évalue à près de 7 000 le nombre de Hurons baptisés avant la mort du père Jean de Brébeuf[4]. Selon Guy Laflèche, Ragueneau aurait exagéré de plus d'un millier le nombre des baptêmes depuis 1634[5]. En se basant sur les *Relations*, Léon Pouliot évalue à 17 458 le nombre total de baptisés en Nouvelle-France de 1632 à 1678[6] ; selon lui, ce chiffre constitue davantage « un *minimum certain* » qu'une donnée absolue[7]. De son côté,

1. POULIOT, *Étude [...]*, 1940, p. 250.
2. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1640, p. 61 (*Relation* de J. LALEMANT).
3. *Ibid.*, vol. 4, 1648, p. 47 (*Relation* de Paul RAGUENEAU).
4. *Ibid.*, 1649, p. 17 (*Relation* de RAGUENEAU).
5. LAFLÈCHE, *Les saints martyrs [...]*, 1990, vol. 3, p. 210.
6. POULIOT, « Essai sur le nombre et la qualité des baptisés dans les relations des jésuites de la Nouvelle-France (1632-1678) », *Sciences ecclésiastiques*, 1958, vol. 10, p. 484-485. Même auteur, *Étude [...]*, 1940, p. 223, 308.
7. POULIOT, *op. cit.*, 1958, p. 479-484.

Françoise Weil évalue à 10 000 le nombre de baptêmes réalisés de 1668 à 1690[8].

Ce nombre de baptisés n'est pas tout à fait insignifiant, contrairement à ce que certains chercheurs soutiennent[9]. Certes minoritaires parmi la population, les baptisés occupent quand même une place démographique non négligeable. En effet, si nous comparons le chiffre de 17 458 baptisés avancé par Pouliot aux 60 000 âmes qui constitueraient la population de l'est du Canada à l'arrivée des Blancs selon Raynald Parent[10], la proportion de baptisés serait de 29 %. Comme les données de Pouliot sont inférieures aux chiffres réels en raison du caractère parcellaire des sources sur cette époque, on peut affirmer que la proportion réelle de baptisés est probablement plus élevée. De plus, le fait que les épidémies aient fauché au moins la moitié de la population peut augmenter aussi la proportion de baptisés. En Huronie, cette proportion paraît plus élevée que dans toute la Nouvelle-France. D'après Trigger, la population huronne au début du XVII[e] siècle s'élèverait à environ 18 000[11]. En nous basant sur le chiffre de 7 000 donné par le père Ragueneau, le pourcentage de baptisés chez les Hurons serait de 39 % ; selon les estimations de Laflèche, qui évalue plutôt à 5 599 le nombre de baptisés, il serait encore de 31 %. En effet, au cours de la première moitié du XVII[e] siècle, la population huronne est considérablement réduite par les épidémies : les missionnaires ne l'estiment plus, en 1640, qu'à 10 000[12] ; Trigger rend compte aussi de cette baisse en l'estimant à environ 9 000 après 1640[13]. Le déclin de la population augmente sans doute la proportion des baptisés.

Toutefois, comme les jésuites sont très prompts à baptiser les moribonds, mais plus circonspects pour le baptême des adultes en bonne santé, la plupart des baptisés meurent aussitôt après le bap-

8. WEIL, « Conversions et baptêmes [...] », 1985, p. 59.
9. *Ibid.*
10. PARENT, *« L'effritement [...] »*, 1978, p. 30.
11. TRIGGER, *The Huron [...]*, 1969, p. 12-13.
12. CAMPEAU, *La mission des jésuites [...]*, 1987, p. 26.
13. TRIGGER, *The Huron [...]*, 1969, p. 12-13.

tême[14]. En effet, selon Pouliot, les morts occupent le tiers des baptisés[15]. Laflèche va plus loin en soutenant que le père Brébeuf n'aurait jamais vu les 7 000 baptisés signalés par Ragueneau en Huronie, car ils seraient à peu près tous morts. Selon lui, l'Église huronne ne compterait pas beaucoup plus que 3 000 chrétiens au moment de la mort de Brébeuf[16]. De plus, l'attaque militaire des Iroquois détruit, en 1649, la mission huronne, et beaucoup de chrétiens sont tués ou capturés durant les conflits[17]. Si nous comptons toutes ces pertes, les convertis réellement gagnés à la religion chrétienne par les missionnaires sont peu nombreux. En ce sens, nous estimons que les résultats de l'entreprise évangélisatrice des jésuites en Nouvelle-France sont maigres.

En Chine, les jésuites français donnent parfois des détails concernant les baptêmes dans leurs lettres. Selon le père Prémare, il n'y a point de missionnaire en Chine, qui, sachant la langue et s'appliquant aux fonctions de son ministère, ne puisse, avec ses catéchistes, baptiser 400 à 500 personnes par an[18]. En réalité, le nombre de baptêmes varie selon le missionnaire ou la région : certains jésuites peuvent baptiser un millier de personnes par an[19], tandis que d'autres, quelques centaines ou moins[20]. Chez les baptisés, on retrouve les malades, des mourants bien sûr, mais surtout des adultes en bonne santé parmi lesquels se trouvent des gens du peuple et une partie de la haute société : lettrés, mandarins et nobles impériaux. Vu l'absence de sources plus systématiques (comme le sont, dans l'ensemble, les *Relations des jésuites*), nous ne connaissons pas le chiffre total de baptêmes administrés par les jésuites français. Cependant, nous connaissons bien le nombre de chrétiens que les divers ordres religieux européens, dont la Compagnie de Jésus, ont gagné au XVII[e] siècle : 2 500 en 1610, 5 000

14. WEIL, « Conversions et baptêmes [...] », 1985, p. 59.
15. POULIOT, *Étude [...]*, 1940, p. 224.
16. LAFLÈCHE, *Les saints martyrs [...]*, 1990, vol. 3, p. 210.
17. TRIGGER, *Les enfants d'Aataensic*, 1991, p. 746-750.
18. Lettre du père de PRÉMARE du 1[er] novembre 1700, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 105.
19. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 193, p. 468.
20. *Ibid.*, n° 228, p. 493 ; n° 257, p. 574-575.

en 1615, 13 000 en 1617, 38 200 en 1636, 150 000 en 1650, 248 180 en 1664, 256 880 en 1667, 273 780 en 1670 et, finalement, 300 000 en 1700[21].

En chiffres absolus, le nombre de convertis chinois est beaucoup plus élevé que celui des baptisés amérindiens ; toutefois, ramené en pourcentage, il est beaucoup moins important. En effet, en 1700, le peuple chinois compte environ 150 millions d'âmes. Par rapport à cette grande population, le pourcentage de convertis n'est que de 0,2 %. Les missionnaires sont loin d'avoir gagné l'empire chinois.

Il nous reste maintenant à déterminer si les jésuites français ont gagné de « vrays Chrestiens » parmi tous ces baptisés déclarés en Nouvelle-France et en Chine.

À PROPOS DE LA CONVERSION

Le terme « conversion » signifierait à l'origine, en grec, « tourner », « changer »[22]. *Le Petit Robert* en donne la définition suivante : « Le fait de passer d'une croyance considérée comme fausse à la vérité présumée[23] ». Selon les lexicographes du XVII[e] siècle, ce terme signifierait une transformation ou, mieux encore, une transmutation[24], comme l'exprime l'apôtre Paul aux Colossiens : « Vous vous être dépouillés du vieil homme avec ses agissements, et vous avez revêtu le nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son créateur[25]. » La conver-

21. GUO Xiwei, « Ming Qing tianzhujiao xingshuai chuyi », (« Discussions sur la prospérité et le déclin du catholicisme en Chine à l'époque des Ming et des Qing »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1993, n° 1, p. 83-84.
22. Paul AUBIN, *Le problème de la « conversion ». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1963, p. 18-24.
23. Josette REY-DEBOVE et Alain REY (dir.), Paris, *Le Petit Robert*, Dictionnaires Le Robert, 1995, p. 467.
24. Pierre DUMONCEAUX, « Conversion, convertir : étude comparative d'après les lexicographes du XVII[e] siècle », dans C.M.R. (Centre méridional de rencontres sur le XVII[e] siècle), *La conversion au XVII[e] siècle : actes du XII[e] colloque de Marseille*, Marseille, 1983, p. 7.
25. *Ibid.*, p. 8.

sion représenterait le passage de l'hérésie à l'orthodoxie, pour se « tourner vers » Dieu, et vers la « réalité »[26]. Se convertir serait « se donner à Dieu sans réserve[27] » ; la « grande grâce » vécue par Marie de l'Incarnation pourrait servir d'exemple de ce phénomène :

> elle a toujours pris le jour auquel elle lui a été faite pour le jour de sa conversion, où il ne faut pas entendre une conversion d'un état de péché et de dérèglement à un état de grâce parce qu'il serait difficile de mener une vie plus pure et innocente qu'avait été la sienne [...]. Mais par cette conversion, il faut entendre la résolution forte qu'elle prit de ne plus penser au monde, ni à ses soins, ni à ses espérances, afin de se donner toute à Dieu et de ne plus vivre que de son amour[28].

Le converti doit lutter contre lui-même et contre les autres. Contre lui-même, parce qu'il doit se départir de ses anciennes façons de faire et de penser, mais aussi parce que le processus de conversion, une fois enclenché, ne peut être interrompu, comme l'explique saint Augustin : « Si tu dis assez, tu es perdu[29]. » Contre les autres, parce que la foi d'un converti doit demeurer inébranlable devant les moqueries, les calomnies et les menaces que suscitent chez les païens l'ignorance de la nouvelle doctrine et l'hostilité à son égard[30].

En bref, le terme « conversion » désigne un changement profond, signifie le passage d'une ancienne croyance à une nouvelle. Le converti se présente comme une personne militante qui lutte contre le vieux « Moi » et contre les autres pour maintenir sa fidélité à la

26. Jacques LE BRUN, « Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII^e siècle », C.M.R., *op. cit.*, 1983, p. 323.
27. A. PINY, *La vie de la vénérable Mère Marie Magdelaine de la Très-Sainte Trinité*, Lyon, 1680, p. 10.
28. Claude MARTIN, *La vie de la vénérable Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France*, Paris, Billaine, 1677, p. 29.
29. *Conversion et réconciliation*, Cité du Vatican, dans *Bulletin du Pontificium Consilium pro Laïcis*, « Laïcs aujourd'hui », 1983, 29, p. 92.
30. GEFFRIAUD ROSSO, « La conversion de la précieuse », dans C.M.R., *La conversion [...]*, 1983, p. 337.

nouvelle foi. C'est le cas de plusieurs chrétiens en Nouvelle-France et en Chine.

CHRÉTIENS FERVENTS : « CHANGEMENT ADMIRABLE »

Dans la *Relation* de 1644 du père Barthélemy Vimont, les jésuites font l'éloge du « changement admirable » des chrétiens de Sillery qui ont renié des traditions millénaires et témoigné leur aversion pour « tout ce qui ressent leur ancienne barbarie » ; ils sont demeurés fidèles à leur nouvelle croyance « sans ressentir quelque refroidissement de leur ferveur ». Ces nouveaux chrétiens se distinguent très facilement des autres autochtones[31].

Les deux frères hurons baptisés tous deux Joseph sont les premiers exemples de ces convertis en Amérique du Nord. Joseph Chihouatenhoua (1602-1640), le cadet, baptisé pendant sa maladie, considère que le baptême lui a sauvé la vie : « puisqu'il luy a pleu me rendre la santé, je suis résolu de luy estre très fidelle toute ma vie[32] ». Bravant les moqueries et les oppositions des autres Hurons, il enseigne la nouvelle religion à ses compatriotes et défend les missionnaires des rumeurs qui circulent à leur sujet. À ses yeux, la conversion suppose à la fois le rejet absolu des traditions et l'adhésion gratuite et convaincue à la nouvelle religion[33]. Il est tué en 1640, probablement, selon Trigger, par des Hurons de ses compatriotes qui se font passer pour des Iroquois[34]. Son frère aîné, Joseph Teondechoren (1600-1651), auparavant « fort adonné aux femmes, au jeu et aux superstitions du pays[35] », devient une fois baptisé un chrétien militant, tout comme son frère cadet[36]. Le cas des deux Joseph n'est pas isolé, puisque plusieurs autres néophytes vivent des changements semblables quand

31. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1644, p. 7-8 (*Relation* de B. VIMONT).
32. *Ibid.*, vol. 2, 1638, p. 47 (*Relation* de LE MERCIER).
33. *Ibid.*, p. 49-50 ; Norman CLERMONT, « L'acceptation de l'autre : la conversion en Huronie », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1991, XXI, 4, p. 58-59.
34. TRIGGER, « Chihouatenta », 1966, p. 218.
35. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 4, 1652, p. 8 (*Relation* de Paul RAGUENEAU).
36. CLERMONT, « L'acceptation [...] », 1991, p. 61-62.

ils abandonnent les croyances traditionnelles pour devenir chrétiens. Par exemple, ils se persuadent du péché originel, notion auparavant inconnue dans le monde amérindien, et font toutes sortes de pénitences pour l'expier, telles que se flageller ou se rouler dans la neige[37]. La mort des proches, autrefois ressentie très tristement, est désormais traitée comme un événement heureux, parce que l'âme du défunt converti montera au ciel. Ainsi, une veuve huronne chasse sa fille de sa demeure lorsque cette dernière pleure la mort de son défunt mari[38]. À une autre occasion, le père d'un fils unique, après la mort de son enfant, crie « à pleine voix » en passant devant les « cabanes » : « je ne suis pas triste, ny marry de sa mort, car il est au Ciel ». S'il témoigne une douleur, c'est celle d'avoir offensé le Dieu chrétien[39]. Le nouveau converti accepte sans peur ni plainte la souffrance insupportable de la maladie et de la mort, qu'il cherchait à éviter auparavant : elle lui apparaît comme une manifestation de la volonté divine et une conséquence de ses péchés ; elle est désormais acceptée sans peur ni plainte. Les *Relations* insistent, par exemple, sur l'attitude de ce « vray Chrestien », un malade souffrant qui ne se plaint ni ne demande la guérison, mais, au contraire, répète : « Jesus voit bien ce qui m'est bon, [...] je veux souffrir puis qu'il le veut. Jesus seul est le grand maistre de nos vies, il doit luy seul estre obeï ». Une autre malade a cette même réaction : « Jesus, ayez pitié de moy, je souffre puisque vous le voulez ; mon peché l'a bien merité[40]. »

Des chercheurs expliquent la docilité des néophytes de Saint-Joseph tout simplement parce que « les Jésuites assurent maintenant la direction du village[41] ». Cependant, si certaines réactions peuvent en effet s'expliquer par la présence des missionnaires et la pression qu'ils exercent dans les réductions ou dans des villages où ils exercent leur autorité, d'autres échappent à cette explication. Par exemple, selon la *Relation* de 1648 de Jêrome Lalemant, un Français allant de

37. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 3, 1646, p. 63, 67 (*Relation* de Paul RAGUENEAU) ; 1644, p. 77, 86 (*Relation* de VIMONT).
38. *Ibid.*, vol. 6, 1670, p. 16 (*Relation* de François LE MERCIER).
39. *Ibid.*, vol. 4, 1647, p. 55 (*Relation* de Jérôme LALEMANT).
40. *Ibid.*, vol. 4, 1654, p. 21-22 (*Relation* de LE MERCIER).
41. LAFLÈCHE, *Les saints martyrs [...]*, 1993, vol. 4, p. 47, 148.

Québec à Saint-Joseph aurait aperçu de loin, devant lui, un chrétien, qui « ne pensoit estre veu que de l'œil duquel on ne se peut cacher », lever les yeux au ciel et se mettre à genoux tout seul, avec son chapelet en main, en s'entretenant avec Dieu[42]. La *Relation* de 1647 du même père rapporte le comportement semblable d'une autre chrétienne : « Un Français, estant entré dans le bois, apperceut une femme Sauvage à genoux sur la neige ; voyant qu'il n'estoit point découvert, il s'arreste pour espier ce qu'elle faisoit : il la vit le chapelet en main, les yeux au Ciel, dans une posture extremement modeste, sans tourner la teste, ny d'un costé ny d'autre, faisant sa priere auec une attention tout extraordinaire [...]. » L'action de cette néophyte aurait fait honte au Français qui en était témoin, de sorte que ce dernier aurait été trouver un père en lui disant que les Français menaient une vie lâche et se comportaient froidement dans leurs prières, en comparaison des Amérindiens convertis qui avaient cependant moins de connaissances qu'eux[43]. Par ailleurs, après la destruction de leur pays, des convertis hurons capturés par des Iroquois se regroupent en cachette pour prier en l'absence des missionnaires[44]. Ces exemples nous renseignent sur l'authenticité des conversions[45] : une partie des convertis croit vraiment à la doctrine chrétienne et change son comportement en profondeur[46].

42. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 4, 1648, p. 20 (*Relation* de J. LALEMANT).
43. *Ibid.*, vol. 4, 1647, p. 70-71 (*Relation* de J. LALEMANT).
44. *Ibid.*, vol. 5, 1664, p. 27 (*Relation* de J. LALEMANT) ; CHARLEVOIX, *Histoire et description [...]*, 1744, vol. 1, p. 223, 237, 306-316 ; DELÂGE, « La religion [...] », 1991, p. 70.
45. DELÂGE, « La religion [...] », 1991, p. 70.
46. Plusieurs chercheurs constatent ces transformations des néophytes autochtones. Alain BEAULIEU indique que ces modifications chez certains convertis semblent beaucoup plus profondes en raison de leur prosélytisme, de leur action rigoureuse dans l'application des préceptes chrétiens ainsi que de leur intransigeance face aux traditionalistes ; BEAULIEU, *Convertir les fils [...]*, 1986, p. 82-84 ; 1990, p. 123-124.

CONVERTIS FERMES : « MODÈLES DE LA PLUS HAUTE VERTU »

Les jésuites français parviennent également à inculquer des connaissances chrétiennes aux néophytes chinois. Comme, dans la haute société, les gens sont davantage cultivés et la transmission des connaissances est plus facile grâce à la diffusion très large des livres dans ce pays où le papier et l'imprimerie ont été inventés[47], le catéchisme enseigné par les missionnaires y paraît plus complet et plus détaillé que ne l'est celui qui est prêché chez les Amérindiens. Par exemple, le troisième fils de la famille du prince Su Nu a lu, avant de devenir chrétien, « presque tous les livres composés en langue chinoise sur la loi de Dieu, et il s'en était souvent entretenu avec ceux qu'il avait cru être au fait de ces matières ». Lorsque, vers 1712, il suit pour la chasse d'automne l'empereur Kangxi dans la région actuelle de Chengde (au Hebei), située au nord de la Grande Muraille, il consulte fréquemment le père Parrenin, qui est aussi du voyage, sur le catholicisme. Les principaux thèmes de sa conversation avec le père sont l'incarnation du Verbe, l'inégalité des conditions, les afflictions des justes et la prospérité des méchants[48], la prédestination, l'eucharistie, la confession auriculaire, le pouvoir du pape, les indulgences, l'application qui s'en fait, les possédés et les maisons infestées du démon, ainsi que d'autres articles chrétiens[49]. Comme ces Chinois ont déjà beaucoup étudié et réfléchi sur la doctrine chrétienne, ils peuvent, une fois baptisés, maintenir ferme leur croyance jusqu'à la mort.

Contrairement aux « bons chrétiens » de la Nouvelle-France, qui sont généralement intransigeants à l'égard des traditions, les néophytes chinois se divisent en deux groupes distincts. Un premier

47. Concernant les inventions chinoises du papier et de l'imprimerie, voir, par exemple, Joseph NEEDHAM, *La science chinoise et l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1973 (1969), p. 58-62 ; *La tradition scientifique chinoise*, Paris, Hermann, 1974, p. 64-66 ; *Dialogues des civilisations [...]*, 1991, voir le texte de couverture.

48. Ce thème ressemble à la question que les Hurons se posent sur le malheur de leurs nations qui croient en Dieu et sur la prospérité des Iroquois « plus méchants que les démons » ; *Relations des jésuites*, vol. 3, 1643, p. 73 (*Relation* de VIMONT).

49. Lettre de PARRENIN du 20 août 1724, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 242-247.

groupe n'accepte la nouvelle religion que dans la mesure où ils voient des similitudes et des liens entre les deux cultures et, plus particulièrement, entre le christianisme et leur doctrine orthodoxe. Parmi eux, trois personnalités ont marqué leur époque par leur soutien au christianisme : Xu Guangqi (ministre du ministère des Rites), Li Zhizao (mandarin du ministère des Travaux publics) et Yang Tingyun (censeur régional[50]). Comme ces convertis adoptent la nouvelle religion tout en maintenant leur foi en la doctrine orthodoxe, ils sont relativement tolérés à la fois par les Chinois et par les missionnaires. Aux yeux de leurs compatriotes, ils sont de grands savants confucianistes ; aux yeux des missionnaires, ils sont de « bons chrétiens ».

Le deuxième groupe se compose de convertis qui se détachent des coutumes ancestrales, comme c'est le cas des « bons chrétiens » amérindiens. La famille de Su Nu, par exemple, désobéit à l'empereur Yongzheng, dont les grands mandarins avaient exhorté le douzième fils de cette famille, le prince Joseph, à abandonner la nouvelle religion en promettant : « Quittez cette loi [...] l'empereur oubliera vos fautes, et vous rétablira dans vos charges. » Le prince réaffirme alors son adhésion inconditionnelle au christianisme, répondant que « la religion qu'il suivait, était la seule véritable, et qu'il aimait mieux mourir que d'y renoncer », et donc qu'« il ne pouvait pas changer »[51]. Ma Joseph, un autre grand mandarin converti, chef de police à Pékin, refuse aussi d'obéir à l'empereur Qianlong, fils de Yongzheng, qui lui ordonne d'abandonner le christianisme[52]. Cette insoumission enfreint le principe confucianiste du *zhong* (fidélité et obéissance des sujets au souverain). Le même mandarin ne rend pas non plus hommage aux

50. WANG Xiaochao, *Christianity and Imperial Culture. Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent*, Leiden, Brill, 1998, p. 98-106.
51. Lettre de PARRENIN du 24 août 1726, dans VISSIÈRE, *op. cit.*, 1979, p. 292.
52. Lettre du père Michel BENOIST du 26 août 1770, dans VISSIÈRE, *op. cit.*, 1979, p. 483-499.

ancêtres, dont il enlève chez lui les tablettes pour les remplacer par des images chrétiennes[53]. Ce refus constitue aussi une grave faute contre la norme confucianiste du *xiao* (piété filiale). Comme ce groupe de convertis s'écartent des coutumes ancestrales, ils subissent souvent des sanctions rigoureuses de la part de l'autorité. Ainsi, Su Nu et ses fils convertis sont exilés de la capitale ou mis en prison[54] ; le mandarin Ma est arrêté, battu de soixante coups de bâton puis envoyé comme esclave à Yili, dans l'extrême ouest de l'empire (dans le Xinjiang actuel, région autonome uygur)[55]. Il est surprenant que ces convertis restent inébranlables devant de tels châtiments : Su Nu meurt en exil, son fils Joseph décède en prison, mais aucun n'abjure sa nouvelle foi. Même les femmes et les filles de cette grande famille restent fidèles au christianisme : « Nous savons bien [...] que la loi de Dieu nous défend d'attenter à nos vies dont il est le maître : mais ne nous serait-il pas permis de nous estropier, de nous mutiler, de nous couper le nez, les oreilles, pour sauver notre pudeur[56] ? »

53. *Ibid.*, p. 491-492.
54. Lettre du père PARRENIN du 20 juillet 1725 et du 24 août 1726, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 273-300. Un autre facteur aurait entraîné la condamnation de la famille de SU Nu. Selon des documents chinois, SU Nu et ses fils auraient pris part à des activités défavorables à la succession du nouvel empereur Yongzheng. Rappelons ici le cas du père Joao MOURAO, jésuite portugais, qui a été tué par ce même empereur (CHEN Yuan, *Chen Yuan Shixue lunzhu xuan, Recueil d'ouvrages historiques choisis de Chen Yuan*, Shanghai, Renmin chubanshe, 1981, p. 308 ; PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 248, p. 560-561).
55. Lettre de BENOIST du 26 août 1770, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 483-499.
56. Lettre de PARRENIN du 24 août 1726, dans VISSIÈRE, *op. cit.*, p. 298.

PLANCHE 13 – LE PRINCE JOSEPH, UN CHINOIS CONVERTI, EN PRISON



Source : Alphonse Favier, *Péking : histoire et description*, Paris, Desclée, 1902, p. 179.

Parmi les gens du peuple, il existe aussi des chrétiens convaincus. Nous avons déjà donné l'exemple de ce domestique inébranlable malgré le châtiment que son maître mandchou lui inflige, faisant couper sa chair pour la donner à manger aux chiens[57]. D'autres cas de « martyrs » ne manquent pas : durant la « persécution » de l'année 1712, dans la province du Jiangxi, plusieurs néophytes sont enchaînés, bâtonnés ou souffrent « avec une fermeté digne des premiers siècles », la perte de leurs biens et beaucoup d'autres « mauvais traitements ». Un missionnaire rapporte ainsi l'action de ces fidèles au père Dentrecolles : « ce ne sont point de simples chrétiens, [...] ce sont des modèles de la plus haute vertu[58] ». La fermeté des chrétiens est aussi confirmée par les archives chinoises. Dans un rapport du vice-roi des provinces des Liangjiang, adressé en 1754 à l'empereur Qianlong (Gaozong), ce mandarin se plaint que le petit peuple, une fois qu'il se convertit au christianisme, ne l'abandonne plus jusqu'à la mort[59].

Toutes ces conversions, en particulier celles de la famille de Su Nu et du mandarin Ma, ne peuvent pas être simplement expliquées par l'attraction qu'auraient exercée à leurs yeux des avantages matériels que leur auraient fait miroiter les missionnaires. En effet, la société chinoise de l'époque est très différente de celle de l'Amérique du Nord. Elle est hiérarchisée comme une immense pyramide. Dans ce système autocratique, les mandarins, en tant que représentants de l'empereur et exécuteurs de la volonté impériale, disposent de grands pouvoirs dans leur région de juridiction et dans leur domaine de compétence : richesse, position supérieure et privilèges. Ainsi, dans la société traditionnelle, devenir mandarin est le rêve de très nombreux Chinois. C'est pourquoi les aspirants mandarins consacrent un temps énorme et beaucoup d'énergie à la préparation des examens impériaux qui leur permettraient d'obtenir un poste de fonctionnaire. Par rapport aux grands

57. Lettre de DENTRECOLLES du 19 octobre 1720, dans *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1819, vol. 10, p. 344-345.
58. PFISTER, *Notices biographiques [...]*, 1932-1934, n° 242, p. 540-541.
59. *Qing Gaozong shilu* (*Annales véridiques de l'auguste empereur Gaozong des Qing*), Taibei, Wenhua shuju, 1964 ; Pékin, Zhonghua shuju, 1985-1987, vol. 275 ; TIAN Yucai, « Shilun Mingmo [...] », 1999, n° 1, p. 12-13.

avantages dont les fonctionnaires bénéficient, ceux qu'apporte le christianisme n'ont que très peu de poids.

Par ailleurs, cette fermeté dans la foi ne peut pas non plus s'expliquer par la pression qu'exerceraient les missionnaires. En effet, fort différente de l'Amérique du Nord, la Chine à cette époque est un pays indépendant et puissant dans l'est de l'Asie. Dans cet immense empire où le système politique est très centralisé, l'empereur situé au sommet de la pyramide sociale possède une place suprême ; c'est lui qui décide de toutes les grandes affaires nationales et aucune classe ne peut rivaliser avec son autorité. En tant que religieux, les missionnaires doivent eux-mêmes obéir aux autorités chinoises, notamment aux ordres de l'empereur. « Barbares étrangers » aux yeux de la population, ils sont souvent l'objet de moqueries et suscitent l'opposition d'une grande partie des Chinois. Jamais ils ne songeraient à pousser leurs ouailles à désobéir et à s'opposer aux autorités chinoises. La fermeté des néophytes ne s'explique que par l'adhésion sincère et convaincue à la nouvelle religion.

Conclusion

Malgré la distance qui les sépare, les missionnaires qui œuvrent en Nouvelle-France et en Chine partagent une même culture européenne et une même formation : mêmes esprit et principes de la Compagnie de Jésus, mêmes règles d'obéissance au supérieur et de fidélité au pape, mêmes stratégies missionnaires et même structure hiérarchisée et centralisée de l'ordre. Les missionnaires jésuites reçoivent, dans l'ensemble, leur formation dans les collèges français ; plusieurs d'entre eux suivent leurs cours dans le même collège et prennent connaissance des textes de leurs collègues qui sont déjà ou ont été en mission dans le Nouveau Monde et en Chine. Certains d'entre eux prêchent même successivement dans les deux régions.

Lorsque les missionnaires arrivent en Amérique du Nord ou en Orient, ils rencontrent deux mondes très différents sur les plans social, économique et culturel. Bien qu'il existe certaines formes de coercition et de contrainte, telles que celles de la tradition et de la parenté, la société amérindienne se distingue par un système non étatique et par sa tradition orale. Il n'existe pas de classes sociales ni de hiérarchie ; personne ne peut imposer sa volonté à un autre. Le chef, porte-parole de la communauté, acquiert son pouvoir par consensus. Les femmes disposent d'une position sociale relativement égale à celle des hommes. En revanche, la société chinoise se compose de nombreuses hiérarchies qui se divisent principalement en deux classes opposées : les dominants et les dominés. La société est strictement surveillée par une gigantesque bureaucratie d'État. Dans ce système politique, l'empereur demeure tout-puissant et dispose de pouvoirs coercitifs pour gouverner son empire. Sur le plan démographique, l'Amérique du Nord est beaucoup moins peuplée que la Chine. En effet, à l'arrivée des Blancs,

l'Est du Canada ne compte que 60 000 âmes, dont 20 000 à 25 000 demeurent dans le Québec actuel. La population chinoise sous les Ming (1368-1644) est pratiquement de plus de 100 millions d'âmes, soit plus de 1 600 fois la population amérindienne. À la fin du règne de Kangxi (1662-1722), elle compte aux alentours de 150 millions d'habitants.

Le système de croyances du monde amérindien repose sur l'idée que les humains, les animaux et la plupart des éléments naturels sont animés. Le monde surnaturel se divise en bons et en mauvais génies, et chaque individu possède un esprit personnel protecteur. Selon les autochtones, les hommes peuvent communiquer avec les êtres surnaturels : pour conserver l'alliance avec ces derniers, ils font des prières, des offrandes, des sacrifices et des festins. Les rêves occupent une place extrêmement importante et quotidienne dans la vie autochtone puisqu'ils sont les messagers du monde surnaturel ou de l'âme. Les Amérindiens cherchent donc toujours à prendre en compte ces messages pour satisfaire au désir secret de l'âme. Le spécialiste de l'interprétation des rêves est le chaman (appelé « sorcier » par les missionnaires) qui participe à la pêche et à la chasse et guérit les malades. La première de ses fonctions est sans doute celle de chef religieux : c'est lui qui organise des activités religieuses collectives, par exemple le « sabbat », et sert d'intermédiaire entre l'homme et le monde surnaturel. Fidèle au chamanisme millénaire, il deviendra, après l'arrivée des Européens, le principal adversaire du missionnaire.

Les conceptions idéologiques des Chinois forment un grand système qui comprend principalement le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme. Le premier est une doctrine morale, sociale, politique et philosophique, tandis que les deux autres sont des doctrines religieuses. Confucius, fondateur du confucianisme, a été considéré pendant des millénaires comme le grand Maître des lettrés et le saint de la nation. Sa doctrine orthodoxe a longuement orienté l'action des gouvernements impériaux ; sa morale individuelle et sociale fondée sur la piété filiale (*xiao*), la fidélité des sujets pour le souverain (*zhong*) et le respect du petit frère au grand frère (*ti*) ont une influence profonde sur la société et les mœurs des

Chinois. Le bouddhisme, religion d'origine étrangère, a déjà pris racine en Chine depuis fort longtemps quand débarquent les missionnaires européens. Comme sa conception cosmique et celle du cycle des renaissances infinies (transmigrations) sont opposées au christianisme, les conflits entre les deux religions sont incessants. Le taoïsme, enfin, d'origine nationale, constitue une doctrine populaire au XVII[e] siècle. Selon le principe de conciliation idéologique *sanjiao heyi*, les croyances ne sont pas considérées comme uniques et exclusives : les Chinois n'opposent pas une religion à une autre, mais considèrent plutôt qu'au-delà de leurs différences, elles procèdent d'une origine commune et concourent à trouver la « voie ». Les trois principales doctrines, tout en conservant leur autonomie, empruntent les unes aux autres. Cette souplesse permet aux adeptes de fréquenter indifféremment les temples confucianistes, bouddhistes ou taoïstes lorsqu'ils le jugent nécessaire.

L'autre différence entre les contextes amérindien et chinois de l'époque réside dans le fait que la Nouvelle-France est une colonie française, dont l'autorité maintient une certaine domination sur les autochtones, considérés comme inférieurs. La Chine, au contraire, est un pays indépendant et puissant, connu dans le monde sous le nom d'*Empire du Milieu*. Ses habitants y sont généralement considérés par les Européens comme une nation « civilisée ».

Comme les cultures amérindienne et chinoise sont distinctes, les stratégies missionnaires des jésuites français auprès des deux populations présentent des différences importantes. Celles-ci sont d'ailleurs le reflet des attitudes différentes des missionnaires envers les deux cultures. Les jésuites considèrent les Amérindiens comme des « sauvages » et leurs croyances et mœurs traditionnelles comme des superstitions. Selon eux, il faut absolument remodeler les autochtones en fonction des normes culturelles euro-chrétiennes avant de les christianiser. C'est dans ce contexte que deux programmes apostoliques voient le jour : le séminaire et la réduction. Le premier est destiné à couper les liens entre les jeunes autochtones et leurs parents que les jésuites croient presque « tout pourris » comme de « vieux arbres », et à arracher les « jeunes

plantes »[1] de leur environnement d'origine. C'est pour cette raison que les missionnaires placent les séminaristes à Québec, au lieu de fonder le séminaire dans le pays des élèves. Le séminaire constitue un îlot européen et chrétien : chaque jour les séminaristes prient Dieu et assistent à la messe. On leur fait le catéchisme et on leur inculque les mystères chrétiens. Ils apprennent de plus à vivre à la française : ils s'habillent et se comportent comme les Français. Les missionnaires veulent, « par le moyen des enfants », transformer les jeunes autochtones non seulement en chrétiens idéaux, mais encore en auxiliaires apostoliques et prêcheurs laïcs pour gagner la foi des adultes. Isolés brusquement de leur milieu culturel d'origine, des enfants, autrefois très libres, expriment désormais leur soumission au Dieu chrétien. Certains d'entre eux joueront réellement un rôle de porte-parole de la religion chrétienne à leur retour chez eux.

Cependant, le projet de séminaire rencontre vite des difficultés. D'abord, les épidémies frappent les séminaristes dont plusieurs tombent malades et meurent peu après. La mort des élèves fait croire aux missionnaires que les jeunes Amérindiens ne peuvent subsister hors de leur région d'origine. L'autre difficulté majeure est la désobéissance des enfants. Comme l'enseignement à la manière européenne s'oppose à la liberté des enfants dans la communauté autochtone, les missionnaires se heurtent à une forte résistance des élèves : le climat du séminaire s'en ressent souvent et certains séminaristes vont jusqu'à s'enfuir avec les vivres qu'ils peuvent dérober. Devant la désobéissance des enfants, les missionnaires comprennent l'impossibilité de les transformer sans convertir leurs parents. Pour toutes ces raisons, les missionnaires abandonnent rapidement le séminaire.

La réduction traduit le désir de remodelage des autochtones dans le moule européen. Elle vise d'abord la sédentarisation des nomades pour les réduire à un espace limité et bien surveillé. Elle porte ensuite sur la refonte de la société amérindienne selon un modèle hiérarchique. Avec l'appui de l'autorité coloniale, les mis-

1. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 2, 1637, p. 39 (*Relation* de Paul LE JEUNE).

sionnaires réussissent à créer un « nouveau Royaume » à Sillery où les mœurs traditionnelles, jugées superstitieuses, sont interdites. Ses habitants doivent abandonner toutes leurs « meschantes coustumes » (les festins, l'invocation des divinités traditionnelles et les croyances aux songes). Bref, ils doivent renoncer à leur ancienne identité. En même temps, ils sont obligés d'accepter le nouveau Dieu et les nouvelles règles sociales et morales : les principes de l'obéissance — soumission des enfants aux parents, des femmes aux maris, et des membres ordinaires de la communauté aux chefs. Ils doivent encore accepter d'être surveillés non seulement par les missionnaires mais encore par les autres chrétiens « plus zélés ». De plus, un système de sanction est établi : les désobéissants subissent souvent le jeûne et la flagellation ou l'emprisonnement à Québec. On fonde même une prison dans le territoire de la réduction de Sillery pour intimider les habitants et assurer le contrôle jésuite. Les habitants du nouveau royaume acquièrent une nouvelle identité qui les distingue des infidèles « sauvages » ; une identité de chrétiens bien sûr, mais aussi de convertis qui vivent à la française — certains d'entre eux se considèrent même « tout français[2] ».

Le projet de réduction en Nouvelle-France dure beaucoup plus longtemps que celui du séminaire. Toutefois, avec le temps, la réduction de Sillery éprouve aussi des problèmes. Les missionnaires ne parviennent pas à transformer les nomades en véritables agriculteurs : les autochtones de la réduction continuent à chasser et à pêcher en suivant le cycle de l'année, et les travaux agricoles demeurent inachevés. De plus, malgré le système de contrôle établi, les missionnaires ne parviennent pas à déraciner toutes les « superstitions » ; plusieurs « idoles » sont conservées en cachette dans le « royaume ». À ces problèmes, s'ajoutent encore les difficultés financières et la menace des Iroquois.

En Amérique du Nord, les missionnaires tâchent de réduire la distance culturelle entre les Européens et les Amérindiens en transformant ces derniers ; en Chine, au contraire, ils sont amenés à

2. DION-MCKINNON, *Sillery [...]*, 1987, p. 19.

diminuer cette distance par l'apprentissage de la langue et l'assimilation de comportements chinois et par l'adoption de noms, d'habits et de mets chinois. Le changement est profond, car il s'agit de « se refondre depuis des pieds jusqu'à la tête, pour faire d'un Européen un parfait Chinois[3] ». Par rapport aux habitants de la réduction amérindienne, qui se considèrent français, ici ce sont les missionnaires qui déclarent être « devenus Chinois[4] ». C'est le seul moyen pour eux de ne pas se faire identifier comme des « barbares » étrangers, méprisés par la population.

Comme il existe des désaccords profonds entre les doctrines chrétienne et confucianiste, les jésuites français se plongent d'abord dans l'étude de l'histoire chinoise et des classiques confucéens pour bien saisir le noyau du système de croyances. Après avoir acquis les connaissances nécessaires, ils cherchent à concilier les deux systèmes en recherchant des analogies entre le christianisme et le confucianisme. Ils soutiennent aux Chinois que la religion catholique s'accorde parfaitement avec leur doctrine d'État. Les figuristes vont encore plus loin : ils croient que les anciens classiques chinois, notamment le *Yijing* (*Classique de la mutation*) renferment des traces de la tradition primitive et des mystères du christianisme, et ils investissent beaucoup de temps dans la recherche de ces vestiges. Comme les annales chinoises remontent plus loin que la chronologie biblique, les jésuites figuristes et les « missionnaires de Pékin » tentent du mieux qu'ils peuvent de faire disparaître les incompatibilités. Les figuristes considèrent le premier empereur légendaire chinois comme le patriarche biblique, niant de ce fait l'ancienneté de l'histoire chinoise. En revanche, les missionnaires de Pékin croient à la justesse de cette dernière et allongent la chronologie biblique pour la faire correspondre à la chronologie chinoise. Au cours de la querelle des rites, les jésuites français maintiennent en général leur sympathie pour les cérémonies traditionnelles chinoises en les considérant comme des rites civils, politiques et sociaux, et non pas comme des rites religieux.

3. Lettre du père de TARTRE du 17 décembre 1701, dans VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, 1979, p. 81.
4. LAZARD, « Les tribulations [...] », 1987, p. 353.

Il existe certaines analogies entre l'attitude des jésuites français en Nouvelle-France et celle des missionnaires en Chine à l'égard de la culture qui les accueille. Malgré le jugement sévère qu'ils portent sur les traditions amérindiennes, jugées « superstitieuses », les jésuites manifestent une certaine acceptation de la culture autochtone en résistant, après l'échec de leur séminaire de Québec, à la francisation des enfants demandée par l'autorité coloniale. En Chine, ils admirent la civilisation et témoignent du respect pour la doctrine orthodoxe, mais ils s'opposent fortement aux croyances religieuses ancestrales, taoïstes et surtout bouddhistes. En outre, ils déclenchent une offensive contre le néo-confucianisme — synthèse de l'ancienne doctrine confucéenne et des deux religions nationales — déjà critiqué par une partie de l'élite intellectuelle chinoise de l'époque. L'attitude des jésuites, tant en Nouvelle-France qu'en Chine, évolue donc : elle connaît des périodes de résistance et d'ouverture, de rigidité et de souplesse.

Les moyens de conversion sont apparentés puisqu'ils font principalement appel aux méthodes apostoliques traditionnelles. Les missionnaires emploient fréquemment les cadeaux, notamment les objets de curiosité européens, pour attirer l'attention des autochtones. Ils invoquent également les miracles pour montrer la puissance de leur Dieu. En Chine, cette méthode est destinée surtout aux gens du peuple, travailleurs manuels et illettrés qui se trouvent à peu près dans la même situation que les Amérindiens[5].

Il existe pourtant des différences dans les moyens de conversion employés dans les deux pays : par exemple, les objets européens offerts par les missionnaires ne sont pas toujours les mêmes. En Amérique du Nord, il s'agit souvent de « menus objets », tels que des perles de verre, des fioles et des pierres d'aimant[6], ou

5. TRIGGER dit que, devant l'histoire, les Amérindiens se trouvent à peu près dans la même situation que les travailleurs manuels et agricoles ainsi que les autres gens illettrés de la société européenne d'autrefois (TRIGGER, *Les enfants d'Aataensic*, 1991, p. 7). Cette proposition correspond aussi au cas des gens du peuple chinois du même niveau.

6. *Relations des jésuites*, 1972, vol. 1, 1635, p. 33 (*Relation* de Jean de BRÉBEUF) ; DELÂGE, *Le pays renversé [...]*, 1991, p. 177.

encore des objets de dévotion, tandis que ceux qui sont présentés à l'empereur et aux mandarins chinois sont « beaux » et « bien travaillés »[7] ; certains proviennent même de la cour de Louis XIV ou de l'Académie royale des sciences. Les instruments de haute précision employés pour les mathématiques et l'astronomie occupent une place importante dans l'ensemble des objets européens destinés aux Chinois ; parce que la science européenne est carrément mise au service de l'Évangile, des jésuites français très érudits (mathématiciens, astronomes, mécaniciens, pharmaciens, géographes, artistes et musiciens) s'installent en Chine, principalement dans l'entourage de l'empereur, pour essayer de convertir le souverain et l'élite par les sciences. De plus, ils profitent de leurs connaissances latines pour offrir leurs services dans les affaires diplomatiques entre Chinois et Russes. Dans le but de convertir l'élite intellectuelle, ils traduisent ou rédigent même, en chinois, des manuels de catéchisme qu'ils utilisent couramment.

Les réactions des Amérindiens et des Chinois sont très variées devant les offensives missionnaires, allant du malentendu et de l'adoption passagère de la nouvelle religion à la conversion complète et permanente. Nous avons constaté que l'introduction de cette doctrine étrangère provoque beaucoup d'incompréhensions et de malentendus. Les autochtones n'hésitent pas à manifester leurs doutes et leurs réticences devant la poussée de la nouvelle religion. Comme la nature exclusive du christianisme empêche le dialogue avec la culture d'accueil, la tension devient de plus en plus forte et entraîne finalement des conflits entre missionnaires ou chrétiens et traditionalistes. Le choc du contact entre deux systèmes culturels très différents provoque des résistances ; les chamans et les bonzes jouent un rôle capital dans les mouvements anti-chrétiens. S'appuyant sur leurs doctrines philosophiques et religieuses ancestrales ainsi que sur la puissance de leur Empire, les Chinois réagissent plus vigoureusement que les Amérindiens. Ainsi, au moment des grands conflits entre les missionnaires et les traditionalistes, plusieurs chrétiens chinois sont tués ou empri-

7. Lettre de FONTANEY du 25 août 1687, dans BERNARD, « Le voyage [...] », 1942, p. 239-240.

sonnés, et bon nombre de missionnaires européens sont soit arrêtés, soit chassés de l'empire.

Les conversions des missionnaires sont souvent superficielles, motivées par le désir d'obtenir des objets européens ou d'être guéri. Parmi l'élite intellectuelle chinoise, ce sont surtout les sciences étrangères qui attirent vers le christianisme. En Nouvelle-France, les motifs d'ordre pratique jouent aussi un grand rôle dans ce type de conversion : par exemple, le désir d'obtenir des armes à feu pour résister aux Iroquois pousse plusieurs autochtones à embrasser la nouvelle religion. En général, la conversion pour des motifs utilitaires est de courte durée : une fois que leur but est atteint, les convertis tendent à abandonner leurs nouvelles croyances pour retourner à celles de leur enfance.

Le syncrétisme est un phénomène courant lors de la rencontre des cultures en Amérique du Nord et en Chine. Contrairement à la conception traditionnelle selon laquelle le syncrétisme relève de la simple confusion entre deux doctrines distinctes, nous considérons plutôt que ce phénomène complexe fonctionne de deux manières : la première est le mélange et la confusion qui se fondent sur de simples analogies entre deux religions différentes, et correspond à la notion que recouvre habituellement le terme de *syncrétisme*; la seconde se caractérise par la combinaison d'éléments des deux cultures en contacts, qui résulte d'interactions, d'échanges, d'intégrations et de transformations mutuelles. La première manière confond Dieu ou les saints chrétiens et les divinités traditionnelles, entre les instruments apostoliques et les fétiches amérindiens ou les « idoles » bouddhistes et taoïstes, entre les missionnaires et les chamans ou les bonzes ; la deuxième manière constitue un phénomène d'acculturation, ou plus justement un processus de transfert culturel et d'adaptation. Cette adaptation réciproque se manifeste d'abord par l'intégration partielle du christianisme aux cultures locales. En Nouvelle-France, plusieurs éléments chrétiens enrichissent les croyances autochtones ; en Chine, cette association est illustrée, entre autres, par l'intégration, après leur mort, des pères Faber et Ricci au panthéon traditionnel, par la phrase célèbre de Xu Guangqi : *buru yifo* (« [le christianisme

peut] compléter le confucianisme et remplacer le bouddhisme[8] ») ou par la tentative d'harmonisation du christianisme avec les trois principales doctrines chinoises : *sijiao heyi* (« les quatre doctrines sont en harmonie »). L'intégration des cultures locales au christianisme en Nouvelle-France se manifeste par le passage des rêves « superstitieux » aux songes chrétiens, par le maintien de rites traditionnels par les néophytes et par l'introduction de la pratique de la pénitence pour le rachat des péchés et pour le salut des âmes. En Chine, le métissage s'observe par la présence du principe confucianiste *xiao* (piété filiale) dans le comportement des néophytes et par la combinaison de rites traditionnels et chrétiens.

Les missionnaires réussissent tout de même à gagner certains « bons » chrétiens. En Nouvelle-France, ces convertis se distinguent par leur rupture avec la tradition et par leur fidélité au christianisme en l'absence des jésuites et malgré l'hostilité des Iroquois. En Chine, les bons chrétiens représentent deux tendances : certains, principalement des intellectuels, acceptent la nouvelle religion parce qu'ils y voient des similitudes et des liens avec leur doctrine orthodoxe ; d'autres sont des convertis inconditionnels qui font preuve d'une foi inébranlable et qui ne reviennent pas sur leur décision, même devant la punition ou la torture.

En dernière analyse, nous sommes forcé de constater que le succès des missionnaires est relatif. En Nouvelle-France, ils baptisent environ 30 % de la population au XVII^e siècle. En Chine, le nombre de convertis atteint 300 000 personnes à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e. Pourtant, la plupart des baptisés amérindiens sont des moribonds qui meurent généralement aussitôt après le baptême. Les chrétiens chinois sont beaucoup plus nombreux que les baptisés amérindiens, mais ils ne représentent qu'une minime fraction de la population (0,2 %). Le projet de séminaire de Québec est rapidement abandonné et la réduction de Sillery, bien que durable, se solde aussi par un échec. En Chine, les efforts conciliants des jésuites sont compromis par la querelle

8. XU Guangqi, *Zengding [...]*, 1933, chap. 1, 5 ; XU Zongze, *Ming Qing [...]*, 1989, p. 308-309.

des Rites. En 1717, l'empereur Kangxi déclare l'interdiction du christianisme qui, après sa mort en 1722, sera rigoureusement proscrit dans l'empire.

Si les jésuites français, dans les deux mondes, éprouvent des déboires et des déceptions en tant que missionnaires, ils y obtiennent plus de succès, surtout en Chine, en tant qu'intermédiaires culturels. Comme ils ont reçu une bonne formation en Europe et qu'ils se plongent plus profondément que les voyageurs, les marchands et les autres missionnaires européens dans les cultures d'accueil, ils jouent réellement un rôle de médiateurs qui favorise l'établissement de liens entre les cultures en présence, celles de l'Occident, de l'Amérique et de la Chine.

汝說要眞心實意痛悔力除後來不敢再犯佛氏亦說要眞心實意痛悔力除後來不敢再犯全偷佛氏之說而又非之其不通者十九也又佛氏專明萬法惟心故凡事只靠一心汝既專明萬法惟天主則凡事只靠一天主足矣又何用從自己身心做出耶若仍要從身心做出則權不獨在天主明矣而妄立天主其不通者二十也汝既要攻釋道兩家須搜其病根彼方心服若謂要人施捨些錢財備辦些齋飯燒化些紙張便是功果恐彼二氏亦未必心服而汝又仍教人奉事拜祭天主聖像與彼何異其不通者二十一也吾儒謂物物一太極天命之謂性故人人可以成位於中至於尊卑名位則森然不亂故天子事上帝諸侯祭山川社稷大夫五祀士祭其先今既謂天主至大至尊又令家事而戶奉之與佛老二像何異而妄自表彰以爲不同其不通者二十二也吾故曰陽闢佛而陰竊之僞尊儒而實壞之者也逐其人

Le *Pixieji* (collection pour la réfutation des doctrines vicieuses), vers 1663.

Bibliographie

1. Sources

Sources européennes

Archives des colonies, France, MG 1, série C11A.

BOUVET, Joachim, *Portraict historique de l'Empereur de Chine, présenté au Roy*, Paris, Michallet, 1697 ; Bibliothèque nationale de France : 02n. 250 A.

CAMPEAU, Lucien, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol. 1, *La première mission d'Acadie (1602-1616)*, 1967 ; vol. 2, *Établissement à Québec (1616-1634)*, 1979 ; vol. 3, *Fondation de la mission huronne (1635-1637)*, 1987 ; vol. 4, *Les Grandes Épreuves (1638-1640)*, 1989 ; vol. 5, *La Bonne Nouvelle reçue (1641-1643)*, 1990, Rome/Québec et Rome/Montréal, IHSI/Presses de l'Université Laval et IHSI/Bellarmin.

CASGRAIN, Henri-Raymond et Charles-Honoré LAVERDIÈRE (dir.), *Le journal des jésuites*, Montréal, J. M. Valois, 1892.

CHARLEVOIX, François-Xavier de, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique septentrionale*, Paris, Nyon Fils Libraire, 1744, 3 vol. Réédition en fac-similé, Montréal, Élysée, 1976.

Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères, Paris, Brunot-Labbe, 1835, 8 vol., dont 1-2, « Missions de la Chine » ; 3, « Missions de la Chine » et « Missions de Tunquin ».

Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères, Paris, Chez Maradan, 1808, 3 vol., concernant les « Missions de la Chine ».

DU HALDE, Jean-Baptiste (dir.), *Description géographique, historique, chronologique, politique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris, La Hare, 1736 (1735), 4 vol.

GAUBIL, Antoine, *Correspondance de Pékin, 1722-1759*, publiée par Renée SIMON, Genève, Droz, 1970.

GRESLON, Adrien, *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*, Paris, Hénault, 1671 ; conservée à la Bibliothèque nationale de France : manuscrit, Ms. fr. 14688 ; publication, 8° 0^2n. 244.

KENTON, Edna (dir.), *The Jesuit Relations and Allied Documents*, New York, Vanguard Press, 1954.

KIRCHER, Athanasius, *China illustrata*, Amsterdam, 1667.

LAFITAU, Joseph-François, *Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, Paris, Maspero, 1983 (1724), 2 vol.

La Sainte Bible, Guelph, Association internationale des Gédéons au Canada, 1981.

LE COMTE, Louis Daniel, *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*, Paris, Anisson, 1696, 3 vol. ; conservés à la Bibliothèque nationale de France, 8° 0^2 n.29.

LECOMTE, Louis, *Un jésuite à Pékin. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*, publié par Frédérique TOUBOUL-BOUYEURE, Paris, Phébus, 1990.

LE ROY DE BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, Claude-Charles, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Chez Nion et Didot, 1722, 4 vol.

Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776, chronologie, introduction, notices et notes par Isabelle et Jean-Louis VISSIÈRE, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères, Lyon, Chez J. Vernarel et Cabin, 1819, 14 vol., dont 9-13, « Mémoires de la Chine » ; 14, « Mémoires des Indes et de la Chine ».

Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus, Paris, 1717-1774, 31 vol.

LONGOBARDO, Niccolò, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, 1701.

MADROLLLE, Cl. (dir.), *Les premiers voyages français à la Chine, La Compagnie de la Chine, 1698-1719*, Paris, Augustin Challemamel, 1901.

MARIE DE L'INCARNATION, *Correspondance*, une nouvelle édition par Dom Guy Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971.

PEYREFITTE, Alain (dir.), *L'Empire immobile ou le choc des mondes : récit historique*, Paris, Fayard, 1989.

PEYREFITTE, Alain (dir.), *Un choc de cultures : la vision des Chinois*, Paris, Fayard, 1991.

PINOT, Virgile (dir.), *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine*, Genève, Slatkine Reprints, 1971.

Relations des jésuites convenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France, Montréal, Éditions du Jour, 1972, 6 vol.

Relations inédites de la Nouvelle-France (1672-1679), Montréal, Élysée, 1974, 2 vol.

RICCI, Matthieu, et Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582-1610*, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, traduit en chinois sous le titre *Li Madou zhaji* (*L'écrit de Matthieu Ricci*) par He Gaiji, Wang Zunzhong *et al.*, Pékin, Zhonghua shuju, 1983.

SAGARD, Gabriel, *Histoire du Canada et voyage que les Frères mineurs recollects y ont faitcts pour la conversion des infidèles depuis l'an 1615 [...]*, Paris, Edwin Tross, 1866 (1636), 4 vol.

SAGARD, Gabriel, *Le grand voyage du pays des Hurons*, Montréal, H.M.H., 1976 (1632).

THWAITES, Reuben Gold (dir.), *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Brothers, 1896-1901, 73 vol. ; réimpression en fac-similé par Pageant Book, New York, 1959.

Sources chinoises

Chouban yiwu shimo (*Les tenants et les aboutissants de l'organisation des affaires des étrangers*), Taibei, Guofeng chubanshe, 1965.

Confucius (551-479 av. J.-C.), *Lunyu* (*Entretiens*), Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1997. Versions française du *Lunyu :* voir par

exemple Pierre RYCKMANS, *Les entretiens de Confucius*, Paris, Gallimard, 1987.

FU Shan (1607-1684), *Shuanghong kan ji* (*Recueil de la niche rouge du frimas*), Taiyuan, Shanxi renmin chubanshe, 1985.

JIANG Liangqi, *Donghualu* (*Annales véridiques de la porte Donghua*), réalisée au XVIII[e] siècle, Pékin, Zhonghua shuju, 1980 (rééd.), 32 vol.

Institut de l'étude de l'Extrême-Orient de l'Académie scientifique d'Union soviétique, traduit en chinois sous le titre *Shiqi shiji E Zhong guanxi* (*Les relations entre la Russie et la Chine au XVII[e] siècle*), Pékin, Shangwu yinshuguan, 1975, vol. 2.

Laozi (env. 580-509 av. J.-C.), *Daode jing* (*Classique de la voie et de la vertu*), Taibei, Shijie shuju, 1966.

LI Gong, *Shugu houji* (*Recueil postérieur du val de l'indulgence*), 1726, 13 vol., republié dans *Congshu jicheng chubian* (*Collections réunies, première série*), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1935-1937.

LI Zhi (1527-1602), *Chutanji* (*Premier recueil du bord du lac*), Pékin, Zhonghua shuju, 1974.

LU Jiuyuan (Xiangshan, 1139-1193), *Xiangshan xiansheng quanji* (*Œuvres complètes du maître Xiangshan*), 1561, 36 vol.

Ming Taizu shilu, (*Annales véridiques de l'empereur Taizu des Ming*), rédigé sous les empereurs Jianwen (1399-1402) et Yongle (1403-1424), 257 vol., Shanghai, Guji chubanshe, 1983.

Pixieji (*Collection pour la réfutation des doctrines vicieuses*), vers 1643 ; republié dans WU Xiangxiang (dir.), *Tianzhu jiao dongchuan wenxian xubian* (*Suite aux documents concernant l'expansion du catholicisme en Orient*), Taibei, Taiwan xuesheng shuju, 1965, vol. 2, p. 905-960.

Poxieji (*Collection pour la destruction des doctrines vicieuses*), compilé environ de 1608 à 1639, 8 vol., rééd. japonaise de 1855.

Qingchao tongdian (*Monographie des institutions de la dynastie Qing*), rédigé sous l'empereur Qianlong (1736-1795), 100 vol., publié en 1988, Hangzhou, Zhejiang guji chubanshe.

Qingcao wenxian tongkao (*Examen général des documents de la dynastie Qing*), réalisé vers 1787, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1935, 300 vol. ; Hangzhou, Zhejiang chubanshe, 1988.

Qingdai waijia shiliao (*Documents diplomatiques de la dynastie Qing*), Taibei, Chengwen chubanshe, 1968.

Qing Gaozong shilu (*Annales véridiques de l'auguste empereur Gaozong des Qing*), 1 500 vol., dans *Qing shilu* (*Annales véridiques des Qing*), rédigé sous les Qing, 4 363 vol. (partie principale), réédité en 180 t., Taiwan, Huawen shuju, 1964 ; Pékin, Zhonghua shuju, 1985-1987.

WANG Xianqian (1842-1917), *Donghualu* (*Annales véridiques de la porte Donghua*), 624 vol., Shanghai, Guangbai songzhai, 1884.

WANG Zheng (1571-1644), *Weitian airen jilun* (*Essai sur le principe suprême de la crainte du ciel et de l'amour de l'homme*), Paris, Bibliothèque nationale, fonds chinois, n° 6868, 18b.

XU Guangqi (1562-1633), *Nongzheng quanshu* (*Traité complet d'administration agricole*), 1639, 60 vol., réédité en 1956, Pékin, Zhonghua shuju.

XU Guangqi, *Zengding Xu Wendinggong ji* (*Recueil revu et augmenté de XU Wendinggong*), publié par XU Zongze, Shanghai, Xujiahui cangshulou, 1933, réimpression.

YANG Guangxian, *Budeyi* (*Il faut qu'enfin j'éclate*), dans WU Xiangxiang (dir.), *Tianzhu jiao dongchuan wenxian xubian*, Taibei, Taiwan xuesheng shuju, 1965, vol. 3, p. 1069-1306.

YONG Rong, et JI Yun (dir.), *Siku quanshu zongmu* (*Catalogue de notices de la Collection complète des œuvres écrites réparties en quatre magasins*), réalisé en 1793 ; Taibei, Yiwen yinshuguan, 1964.

ZHANG Tingyu (1672-1755), *Mingshi* (*Histoire des Ming*), Pékin, Zhonghua shuju, 1974 (1739), 332 vol.

ZHU Xi (1130-1200), *Zhuzi yulei* (*Recueil raisonné des propos de Maître Zhu*), compilé en 1270, Pékin, Zhonghua shuju, 1986.

2. OUVRAGES

Publications occidentales

ABOU, Sélim, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Hachette, 1995 (1981).

AMIN, Samir, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris, Anthropos, 1970.

AUBIN, Paul, *Le problème de la « conversion ». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1963.

AXTELL, James, *The Invasion Within : The Contest of Cultures in Colonial North America*, New York, Oxford University Press, 1985.

BALAZS, Étienne, *La bureaucratie céleste : recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, 1968.

BASTIDE, Roger, *L'anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.

BEAULIEU, Alain, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, mémoire présenté pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), Université Laval, 1986 ; publiée en 1990, Québec, Nuit Blanche Éditeur.

BECHERT, Heinz (dir.), *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, Report on a Symposium in Göttingen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

BELEVITCH-STANKEVITCH, H., *Le goût chinois en France du temps de Louis XIV*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

BERGÈRE, Marie-Claire, Lucian BIANCO et Jürgen DOMES (dir.), *La Chine au XX^e siècle. D'une révolution à l'autre (1895-1949)*, Paris, Fayard, 1989.

BERNARD, Henri, *L'apport scientifique du P. Matteo Ricci à la Chine*, Tienstin, 1935.

BERNARD, Henri, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Tienstin, 1935.

BERNARD-MAÎTRE, Henri, *Le « petit ministre » Henri Bertin et la correspondance littéraire de la Chine à la fin du XVIII^e siècle*, C. R. Acad. Inscript. et Belles-Lettres, 1948.

BERNIER, André, *Le vieux-Sillery*, Québec, Ministère des Affaires culturelles, Direction générale du patrimoine, 1982.

BERVAL, René de (dir.), *Présence du Bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987.

BILLETER, Jean-François, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602)*, Genève, Librairie Droz, 1979.

BLANCKAERT, Claude (dir.), *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

BLOUIN, Anne-Marie, *Histoire et iconographie des Hurons de Lorette du 17^e au 19^e siècles*, thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en histoire, Université de Montréal, 1987.

BUCHANAN, Keith, *L'espace chinois : ses transformations des origines à Mao Zedong*, Paris, Armand Colin, 1974.

CAISSY, André, *« Le songe est la règle de nos vies », le rêve chez les Iroquoiens des XVII^e et XVIII^e siècles*, mémoire présenté pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), Université Laval, 1995.

CALDWELL, Joseph Ralston, *Trend and Tradition in the Prehistory of the Eastern United States*, Washington, American Anthropological Association, « Memoir », 1958, n° 88.

CAMPEAU, Lucien, *La mission des jésuites chez les Hurons, 1634-1650*, Montréal, Bellarmin, 1987.

CAMPEAU, Lucien, *La première mission des jésuites en Nouvelle-France (1611-1613) et les commencements du Collège de Québec (1626-1670)*, Montréal, Bellarmin, 1972.

CANA, Proinsias Mac, et Michel MESLIN (dir.), *Rencontre de religions. Actes du Colloque du Collège des Irlandais tenu sous les auspices de l'Académie irlandaise (juin 1981)*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

C.E.R.I.C. (Centre de recherches interdisciplinaire de Chantilly), *Actes du Colloque international de sinologie. La mission française de Pékin aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Cathasia », 1976.

C.E.R.I.C., *Actes du II^e Colloque international de sinologie. Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Cathasia », 1980.

C.E.R.I.C., *Actes du III^e Colloque international de sinologie. Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Cathasia », 1983.

CERTEAU, Michel de, Candido de DALMASES *et al.*, *Les jésuites : spiritualité et activités*, Paris, Beauchesne, 1974.

CHANG Yuho, *L'identité québécoise à travers la représentation romanesque de la famille*, thèse présentée pour l'obtention du grade de philosophae doctor (Ph.D.), Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, Québec, 1990.

CHARMOT, François, *La pédagogie des jésuites : ses principes, son actualité*, Paris, Spes, 1951.

CHARPENTIER, Louis, René DUROCHER *et al.*, *Nouvelle Histoire du Québec et du Canada*, Montréal, Édition du Boréal Express, 1985.

CHAUNU, Pierre, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI^e siècle)*, Paris, Presses universitaires de France, 1969.

CHE Muqi, *La route de la soie, hier et aujourd'hui*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1989.

CHENG, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997.

CHIH, André, *L'Occident « chrétien » vu par les Chinois vers la fin du XIX^e siècle (1870-1900)*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.

CHOW, Kai-wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, Classics, and Lineage Discourse*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

C.M.R. (Centre méridional de rencontres sur le XVII^e siècle), *La conversion au XVII^e siècle. Actes du XII^e colloque de Marseille*, Marseille, C.M.R., 1983.

Conversion et réconciliation, Cité du Vatican, dans *Bulletin du Pontificium Consilium pro Laïcis*, « Laïcs aujourd'hui », 1983, 29.

CORDIER, Henri, *Bibliotheca sinica*, Paris, E. Guilmoto, 1904-1922, 4 vol.

COULON, Alain, *L'École de Chicago*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

CRÉTINEAU-JOLY, Jacques, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, Société des bonnes lectures, 1845.

DAINVILLE, Francois de, *L'éducation des jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Minuit, 1978.

DEHERGNE, Joseph, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome-Paris, Bibliothèque de l'I.H.S.I., 1973, vol. 36.

DELÂGE, Denys, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1991 (1985).

D'ENTREMONT, Clarence J., *Nicolas Denys, sa vie et son œuvre*, Yarmouth (Nouvelle-Écosse), Imprimerie Lescarbot, 1982.

DERMIGNY, Louis, *La Chine et l'Occident : le commerce à Canton au XVIII^e siècle, 1719-1833*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1964, 4 vol.

DESLANDRES, Dominique, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650, missions intérieures et premières missions canadiennes*, thèse présentée pour l'obtention du grade de philosophiae doctor en histoire, Université de Montréal, 1990, 2 vol.

DESPLAND, Michel (dir.), *La tradition française en sciences religieuses, pages d'histoire. Les Cahiers de recherche en sciences de la religion* (Université Laval), 1991, vol. 10.

DICKASON, Olive Patricia, *Les premières nations du Canada depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, traduit de l'anglais (1992) par Jude Des Chênes, Sillery, Septentrion, 1996.

Dictionnaire biographique du Canada, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966, vol. 1 ; 1969, vol. 2.

DION-MCKINNON, Danielle, *Sillery au carrefour de l'histoire*, Montréal, Boréal, 1987.

DIONNE, Narcisse-Eutrope, *Le Séminaire de Notre-Dame-de-Anges*, Montréal, 1890.

DUBOIS, Paul-André, *De l'oreille au cœur. Naissance du chant religieux en langues amérindiennes dans les missions de Nouvelle-France, 1600-1650*, Sillery, Septentrion, 1997.

DUTEIL, Jean-Pierre, *Le mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine*, Paris, Arguments, 1994.

EBREY, Patricia Buckley, et Peter N. GREGORY, *Religion and Society in T'ang and Sung China*, Honolulu, University of Hawai Press, 1993.

ELIADE, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1983 (1968).

ÉTIEMBLE, René, *Confucius*, Paris, Gallimard, 1966.

ÉTIEMBLE, René, *Les jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-1773)*, Paris, Julliard-Gallimard, coll. « Archives », 1966.

ÉTIEMBLE, René, *L'Europe chinoise*, vol. 1, *De l'Europe romaine à Leibniz*, 1988 ; vol. 2, *De la sinophilie à la sinophobie*, 1989, Paris, NRF-Gallimard.

FAVIER, Alphonse, *Péking : histoire et description*, Paris, Desclée, 1902.

FEEST, Christian F., *Indians of Northeastern North America*, Leiden, E. J. Brill, 1986.

FERLAND, Jean-Baptiste-Antoine, *Cours d'histoire du Canada*, Québec, N. S. Hardy, 1882.

FLEURENT, Maurice, *L'éducation morale au Petit Séminaire de Québec, 1668-1857*, thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en histoire, Université Laval, 1977.

FONG Yeou-Lan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Paris, Le Mail, 1985.

FOUQUERAY, Henri, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression (1528-1762)*, Paris, A. Picard, vol. 1, 1910 ; vol. 2, 1913 ; vol. 3, 1922 ; vol. 4-5, 1925.

FOUQUERAY, Henri, *Martyrs du Canada*, Paris, Pierre Téqui, 1930.

FRANCIOSI, Xavier de, *L'esprit de saint Ignace*, Paris, Spes, 1948.

GAGNON, François-Marc, *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975.

GARNEAU, François-Xavier, *Histoire du Canada*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1920.

GERNET, Jacques, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1982.

GERNET, Jacques, *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole*, Paris, Hachette, 1959.

GERNET, Jacques, *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1990 (1972).

GERNET, Jacques, *Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*, Paris, E.F.E.O., 1956.

GERNET, Jacques, *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994.

GOSSELIN, Auguste, *La mission du Canada avant M^gr de Laval (1615-1659)*, Évreux, Imprimerie de l'Eure, 1909.

GOURDEAU, Claire, *Les délices de nos cœurs. Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes, 1639-1672*, Sillery, Septentrion, 1994.

GOYAU, Georges, *Une épopée mystique. Les origines religieuses du Canada*, Paris, Grasset, 1924.

GOYAU, Georges, et Georges RIGAULT, *Martyrs de la Nouvelle-France. Extraits des Relations et lettres des missionnaires jésuites*, Paris, Spes, 1925.

GRANET, Marcel, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1999.

GRANT, John Webster, *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.

GREER, Allan, *The People of New France*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.

GUILLERMOU, Alain, *Les jésuites*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1961, n° 936.

GUYÉNOT, Émile, *Les sciences de la Vie aux XVII^e et XVIII^e siècles : l'idée d'évolution*, Paris, Albin Michel, 1941.

HAMELIN, Jean (dir.), *Histoire du Québec*, Montréal, Éditions France-Amérique, 1978.

HARRIS, R. Cole (dir.), *Atlas historique du Canada*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1987, 3 vol.

HARTMAN, Sven S. (dir.), *Syncretism : Based on Papers Read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting on Religious Syncretism Held at Abo on the 8th-10th of September 1966*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1969.

HEIDENREICH, Conrad E., *Huronia : A History and Geography of the Huron Indians, 1600-1650*, Toronto, McClelland and Stewart Ltd., 1971.

HERKOVITS, Melville Jean, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967.

HÉROUVILLE, Pierre de, *Les missions des jésuites au Canada, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, Gabriel Enault, 1929.

HO, Ping-ti, *Studies on the Population of China, 1368-1953*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.

HODGE, Frederick Webb (dir.), *Handbook of American Indians North of Mexico*, réimpr., New York, Pageant, 1960, 2 vol.

HOOFT, W.A. Visser't, *L'Église face au syncrétisme*, Genève, Labor et Fides, 1964.

HUBER, J., *Les jésuites*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1875, 2 vol.

HUGHES, Thomas Aloysius, *History of the Society of Jesus in North America : Colonial and Federal*, New York, Longmans, Green and Co., 1907-1917, 4 vol.

HULTKRANTZ, Ake, *Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique. Essai d'une synthèse typologique et historique*, Stockholm Studies in Comparative Religions, n° 4, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1963.

HULTKRANTZ, Ake, *Religions des Indiens d'Amérique. Des chasseurs des plaines aux cultivateurs du désert*, Paris, Le Mail, 1993 (1987).

JAMI, Catherine, et Hubert DELAHAYE (dir.), *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, Collège de France, dans Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises, 1993, vol. 34.

JENNINGS, Jesse David, *Prehistory of North America*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1968.

JETTEN, Marc, *Enclaves amérindiennes : les « réductions » du Canada, 1637-1701*, Sillery, Septentrion, 1994.

JURY, Wilfrid, et Elsie Mcleod JURY, *Sainte-Marie Among the Hurons*, Toronto, Oxford University Press, 1954.

KENNEDY, John Hopkins, *Jesuit and Savage in New France*, New Haven, Yale University Press, 1950.

LACOUTURE, Jean, *Jésuites : une multibiographie*, vol. 1, *Les conquérants*, Paris, Seuil, 1991.

LAFLÈCHE, Guy, *Les saints martyrs canadiens*, Laval, Singulier, vol. 1, 1988 ; vol. 2, 1989 ; vol. 3, 1990 ; vol. 4, 1993.

LAMONTAGNE, Paul-André, *L'histoire de Sillery, 1630-1950*, 1952.

LANGLOIS, Simon (dir.), *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995.

LAURENTIN, René, *Chine et christianisme après les occasions manquées*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977.

LÉCRIVAIN, Philippe, *Pour une plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 1991.

LEQUILLER, Jean, *Nouveaux Mondes d'Asie : la Chine et le Japon du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France, 1974.

LESTRINGANT, Frank (dir.), *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles). Actes du XXXV^e Colloque international d'études humanistes*, Centre d'études supérieures de la Renaissance, Paris, Honoré Champion, 1998.

Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles, Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand II, nouvelle série, fasc. 25, 1987.

Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg, 9-11 juin 1971, Paris, Presses universitaires de France, 1973.

LETENDRE, André, *La grande aventure des jésuites au Québec*, Beauport, A. Letendre, 1991.

LÉVY-BRUHL, Lucien, *La mentalité primitive*, Paris, Retz-C.E.P.L., 1976 (Paris, Presses universitaires de France, 1922).

LEW, Roland, François THIERRY *et al.* (dir.), *Bureaucraties chinoises*, Paris, L'Harmattan, 1986.

LEWIS, I. M., *Les religions de l'extase. Étude anthropologique de la possession et du chamanisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1977.

MARTIN, Claude, *La vie de la vénérable Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France*, Paris, Billaine, 1677.

MARTIN, Félix, *Hurons et Iroquois : le P. Jean de Brébeuf, sa vie, ses travaux, son martyre*, Paris, G. Téqui, 1877.

MARTIN, Malachi, *Les jésuites*, [Monaco], Éditions du Rocher, J.-P. Bertrand, 1989.

MASPERO, Henri, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1981.

MATHIEU, Jacques, *La Nouvelle-France : les Français en Amérique du Nord, XVI^e-XVIII^e siècles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991.

MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 1993 (1950).

MILLER, Jay, *Shamanic Odyssey. The Lushootseed Salish Journey to the Land of the Dead*, Menlo Park California, Ballena Press, 1988.

MIZOGUCHI, Yuzô, et Léon VANDERMEESCH (dir.), *Confucianisme et sociétés asiatiques*, Paris, L'Harmattan, 1991.

Musée des arts décoratifs, *Le goût chinois en Europe au XVII^e siècle*, Paris, Émile Lévy, 1910.

Musée Paul Dupuy, *Expression du baroque. Les jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Toulouse, Musée Paul Dupuy, 1991.

NEEDHAM, Joseph, *Dialogues des civilisations Chine-Occident : pour une histoire œcuménique des sciences*, Paris, La Découverte, 1991.

NEEDHAM, Joseph, *La science chinoise et l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1973 (1969).

NEEDHAM, Joseph, *La tradition scientifique chinoise*, Paris, Hermann, 1974.

NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

O'MALLEY, John W., Gauvin Alexander BAILEY *et al.* (dir.), *The Jesuits : Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Buffalo et London, University of Toronto Press, 1999.

OUELLET, Réal (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Sillery, Septentrion, 1993.

OWNBY, David, *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China. The Formation of a Tradition*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

PAPER, Jordan, *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*, Albany, State University of New York Press, 1995.

PARENT, Raynald, *Les Amérindiens à l'arrivée des Blancs et les débuts de l'effritement de leur civilisation*, mémoire présenté pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), Université Laval, 1976.

PARKMAN, Francis, *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*, Boston, Little, Brown and Company, 1927 (1867), traduit par G. De Clermont-Tonnerre, *Les jésuites dans l'Amérique du Nord au XVII^e siècle*, Paris, Didier, 1882.

PASQUIER, Étienne (dir.), *Le catéchisme des jésuites*, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1982.

PERKINS, Dwight H., *Agricultural Development in China 1368-1968*, Chicago, Aldine Publishing, 1969.

PFISTER, Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Shanghai, 1932-1934, 2 vol.

PICARD, René, *Les peintres jésuites à la cour de Chine*, Grenoble, Éditions des 4 Seigneurs, 1973.

PINOT, Virgile, *La Chine et la formation de la pensée philosophique en France, 1640-1740*, Paris et Genève, Slatkine, 1971 (1932).

PINY, A., *La vie de la vénérable Mère Marie Magdelaine de la Très-Sainte Trinité*, Lyon, 1680.

POULIOT, Léon, *Étude sur les Relations des jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*, Montréal et Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Studia », 1940.

POULIOT, Léon, *Les saints Martyrs Canadiens*, Montréal, Bellarmin, 1949.

RAWSKI, Evelyn Sakakida, *Agricultural Change and the Peasant Economy of South China*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

RAWSKI, Evelyn S., *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions*, Berkeley, University of California Press, 1998.

RÉTIF, André, *Les jésuites au Canada. Épopée missionnaire et mystique*, Paris, Bloud et Gay, 1964.

RICHEOME, Louis, *Trois discours pour la religion catholique*, Bordeaux, S. Millanges, 1598.

ROBERT, Isabelle, *Le site de l'ancienne mission des jésuites à Sillery*, mémoire présenté pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), Université Laval, avril 1990.

ROBINET, Isabelle, *Lao zi et le Tao*, Paris, Bayard, 1996.

ROCHEMONTEIX, Camille de, *Joseph Amiot et les derniers survivants de la mission française à Pékin (1750-1795)*, Paris, A. Picard, 1915.

ROCHEMONTEIX, Camille de, *Les jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle*, Paris, Letouzey et Ané, 1895-1896, 3 vol.

ROCHEMONTEIX, Camille de, *Un collège de jésuites aux XVII^e & XVIII^e siècles : le Collège Henri IV de La Flèche*, Le Mans, Leguicheur, 1889, 4 vol.

SAHLINS, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976.

SANFAÇON, Roland, *Dictionnaire kuaisu chinois-anglais-français*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1997.

SCHMIDT, Francis (dir.), *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, Édition des archives contemporaines, 1988.

SCOTT, l'abbé H.-A., *Une paroisse historique de la Nouvelle-France : Notre-Dame de Sainte-Foy*, Québec, J.-A. K.-Laflamme, 1902.

SHARA, Meir, et Robert P. WELLER (dir.), *Unruly Gods : Divinity and Society in China*, Honolulu, University of Hawai Press, 1996.

SHIBATA, Maryse, et Masumi SHIBATA, *Les maîtres du Tch'an (Zen) en Chine*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985.

SHOEMAKER, Nancy (dir.), *Negotiators of Change. Historical Perspectives on Native American Women*, New York, Routledge, 1995.

SIOUI, Georges E., *Les Wendats : une civilisation méconnue*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994.

SIOUI, Georges E., *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989.

SMITH, Arthur H., *Mœurs curieuses des Chinois*, Paris, Payot, 1935.

SONG Shun-Ching, *Voltaire et la Chine*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989.

SOTTAS, Jules, *Histoire de la Compagnie royale des Indes Orientales, 1664-1719*, Rennes, La Découvrante, 1994 (1905).

SOULIÉ DE MORANT, Georges, *L'épopée des jésuites français en Chine (1534-1928)*, Paris, Bernard Grasset, 1928.

SULTE, Benjamin, *Histoire des Canadiens français, 1608-1880*, Montréal, Wilson, 1882.

TAP, Pierre (dir.), *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1986.

TAVENAUX, René, *Le catholicisme dans la France classique, 1610-1715*, Paris, S.E.D.E.S., 1980.

THOMAS, Joseph, *Le secret des jésuites : les exercices spirituels*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Christus », 1984, n° 57.

THOMAZ DE BOSSIERRE, M^me^ Yves de, *François-Xavier Dentrecolles et l'apport de la Chine à l'Europe du XVIII^e^ siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

TING Tchao-Ts'ing, *Les descriptions de la Chine par les Français (1650-1750)*, Paris, Paul Geuthner, 1928.

TOOKER, Élisabeth, *Ethnographie des Hurons : 1615-1649*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1987.

TOYNBEE, Arnold (dir.), *La Chine d'hier à aujourd'hui*, Paris/Bruxelles, Elsevier/Bordas, 1981.

TREMBLAY, Marc-Adélard, *L'identité québécoise en péril*, Sainte-Foy, Saint-Yves Inc., 1983.

TRIGGER, Bruce G., *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1660*, Toronto et Montréal, McGill's/Queen's University Press, 1976, traduit en français sous le titre *Les enfants d'Aataentsic*, Montréal, Libre Expression, 1991.

TRIGGER, Bruce G. (dir.), *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Northeast, Washington Smithsonian Institution, 1978.

TRIGGER, Bruce G., *Les Indiens et l'âge héroïque de la Nouvelle-France*, Ottawa, Société historique du Canada, dans « Brochure historique » 30, 1978.

TRIGGER, Bruce G., *Natives and Newcomers*, McGill/Queen's University Press, 1985, traduit en français sous le titre *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1990.

TRIGGER, Bruce G., *The Huron: Farmers of the North*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1989 (1969).

TRUDEL, Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France*, Montréal, Fides, vol. 1, *Les vaines tentatives, 1524-1603*, 1963 ; vol. 2, *Le comptoir, 1604-1627*, 1966 ; vol. 3, *La seigneurie des Cent-Associés, 1627-1663*, 1979.

TURGEON, Laurier (dir.), *Les productions symboliques du pouvoir, XVI^e-XX^e siècle*, Sillery, Septentrion, 1990.

TURGEON, Laurier, Denys DELÂGE et Réal OUELLET (dir.), *Transferts culturels et métissages, Amérique/Europe, XVI^e-XX^e siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996.

VALLET, Odon, *Jésus et Bouddha : destins croisés du christianisme et du bouddhisme*, Paris, Albin Michel, 1996.

VIGUERIE, Jean de, *Le catholicisme des Français dans l'ancienne France*, Paris, N.É.L., 1988.

WANG Xiaochao, *Christianity and Imperial Culture. Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent*, Leiden, Brill, 1998.

WEI, Louis, Tsing-Sing, *La politique missionnaire de la France en Chine, 1842-1856*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1960.

WHITE, Richard, *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

WILCOX, R. Turner, *The Mode in Furs. The History of Furred Costumes*, New York, Charles Scribner's Sons, 1951.

WILL, Pierre-Étienne, *Bureaucratie et famine en Chine au 18^e siècle*, Paris, Mouton/École des hautes études en sciences sociales, 1980.

WU, John, *L'âge d'or du Zen*, Paris, Marchal, 1980.

ZÜRCHER, Erik, *Bouddhisme, christianisme et société chinoise*, Paris, Julliard, 1990.

Publications chinoises

Association des bouddhistes de Chine, *Zhongguo fojiao* (*Bouddhisme chinois*), Shanghai, Dongfang chuban zhongxin, 1996 (1980), 4 vol.

BAI Shouyi (dir.), *Zhongguo tongshi gangyao* (*Précis d'histoire générale de Chine*), Pékin, Éditions en langues étrangères, 1988.

Bureau de rédaction du *Wenshi zhishi* (*Connaissances littéraires et historiques*), *Ru, fo, dao yu chuantong wenhua* (*Confucianisme, bouddhisme, taoïsme et culture traditionnelle*), Pékin, Zhonghua shuju, 1996.

CANG Xiuliang, et WEI Deliang, *Zhongguo gudai shixue shi jianbian* (*Précis d'histoire de l'ancienne historiographie chinoise*), Ha'erbin, Heilongjiang renmin chubanshe, 1983.

CAO Qi, et PENG Yao, *Shijie san da zongjiao zai Zhongguo* (*Les trois grandes religions mondiales en Chine*), Pékin, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1991.

CHARBONNIER, Jean, *Histoire des chrétiens de Chine*, traduit en chinois par GENG Sheng et ZHENG Dedi sous le titre *Zhongguo jidutu shi*, Pékin, Zhongguo kexue chubanshe, 1998.

CHEN Yuan, *Chen Yuan shixue lunzhu xuan* (*Recueil d'ouvrages historiques choisis de Chen Yuan*), Shanghai, Renmin chubanshe, 1981.

CHEN Zhiliang, et JIA Runguo, *Zhongguo rujia* (*Le confucianisme chinois*), Pékin, Zongjiao wenhua chubanshe, 1996.

CRIVELLER, Gianni, *Preaching Christ in Late Ming Chia*, traduit en chinois par WANG, Zhicheng, SI Zhu et WANG Jianda, sous le titre *Wang Ming jidu lun*, Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, 1999.

DAI Yi (dir.), *Jianming Qingshi* (*Brève Histoire des Qing*), Pékin, Renmin chubanshe, 1980, vol. 1 ; 1985 (1984), vol. 2.

FANG Hao, *Zhong Xi jiaotong shi* (*Histoire des relations sino-occidentales*), Changsha, Yuelu shushe, 1987, 2 vol.

FANG Litian, *Fojiao zhexue* (*La philosophie bouddhiste*), Pékin, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1997.

FU Yuguang, et MENG Huiying, *Manzu samanjia yanjiu* (*Recherche du chamanisme mandchou*), Pékin, Beijing daxue chubanche, 1991.

GAO Shouxian, *Zhongguo zongjiao lisu* (*Les rites et les coutumes religieuses de la Chine*), Tianjin, Renmin chubanshe, 1992.

GENG Longming, et JIANG Wenqi (dir.), *Zhongguo wenhua yu shijie* (*La culture chinoise et le monde*), Shanghai, Waiyu jiayu chubanshe, 1993.

GE Zhaoguang, *Daojiao yu Zhongguo wenhua* (*Le taoïsme et la culture chinoise*), Shanghai, Renmin chubanshe, 1996.

GU Weimin, *Jidujiao yu jindai Zhongguo shehui* (*Le christianisme et la société de la Chine moderne*), Shanghai, Renmin chubanshe, 1996.

HOU Wailu, *Zhongguo sixiang shigang* (*Précis d'histoire des pensées chinoises*), Pékin, Zhongguo qingnian chubanshe, 1980.

HUANG Shijian (dir.), *Dong Xi jiaoliu luntan* (*Essai sur les échanges Orient-Occident*), Shanghai, Wenyi chubanshe, 1998.

JIANG Sheng, et GUO Wu, *Ming Qing daojiao lunli jiqi lishi liubian* (*La morale taoïste et son évolution historique à l'époque des Ming et des Qing*), Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, 1999.

JIANG Wenhan, *Ming Qing jian zai Hua de tianzhujiao yesuhuishi* (*Les jésuites catholiques en Chine à la fin des Ming et au début des Qing*), Shanghai, Zhishi chubanshi, 1987.

LIN Renchuan, *Mingmo Qiangchu siren haishang maoyi* (*Le commerce maritime privé à la fin des Ming et au début des Qing*), Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, 1987.

LI Pengnian, ZHU Xianhua *et al.*, *Qingdai zhongyang guojia jiguan gaishu* (*Traité sommaire sur les organismes centraux d'État à l'époque des Qing*), Ha'erbin, Heilongjiang renmin chubanshe, 1983.

LI Tiangang, *Zhongguo liyi zhi zheng : lishi, wenxian he yiyi* (*La querelle des rites chinois : histoire, documentation et portée*), Shanghai, Guji chubanshe, 1998.

LI Zhi'an (dir.), *Tang Song Yuan Ming Qing zhongyang yu difang guanxi yanjiu* (*Recherches sur les rapports entre les autorités centrales et locales sous les Tang, les Song, les Yuan, les Ming et les Qing*), Tianjin, Nankai daxue chubanshe, 1996.

LIU Lu, *Qingdai huangquan yu Zhongwai wenhua* (*Le pouvoir impérial et les échanges culturels entre la Chine et l'étranger à l'époque des Qing*), Hongkong, Shangwu yinshuguan, 1998.

LIU Zhicheng, *Hanzi yu Huaxia wenhua* (*Le caractère chinois et la culture chinoise*), Chengdu, Bashu shuju, 1995.

LUAN Chengxian, *Mingdai huangce yanjiu* (*Recherche sur le Livre jaune à l'époque des Ming*), Pékin, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1998.

LU Guolong, *Daojiao zhexue* (*La philosophie taoïste*), Pékin, Huaxia chubanshe, 1998.

LUO Guang, *LI Madou chuan* (*Biographie de Matteo Ricci*), Taiwan, Xuesheng shuju, 1979.

NAN Bingwen, *Ming Qing shi lice* (*Un point de vue sur l'histoire des Ming et des Qing*), Tianjin, Jiaoyu chubanshe, 1996

NAN Bingwen, *Nan Ming shi* (*Histoire des Ming du Sud*), Tianjin, Nankai daxue chubanshe, 1992.

NAN Bingwen, et TANG Gang, *Mingshi* (*Histoire des Ming*), Shanghai, Renmin chubanshe, vol. 1, 1985 ; vol. 2, 1991.

NAN Bingwen, LI Xiaolin et LI Shengwen[1], *Mingshi yanjiu beilan* (*Panorama des recherches sur l'histoire de Ming*), Tianjin, Jiaoyu chubanshe, 1991 (1989).

NAN Bingwen, LI Xiaolin et LI Shengwen, *Qingdai wenhua :chuantong de zongjie he Zhong Xi da jiaoliu de fazhan* (*Culture de la dynastie Qing : bilan des cultures traditionnelles et développement des grands échanges sino-occidentaux*), Tianjin, Guji chubanshe, 1991.

PARIS, Edmon, *L'histoire secrète des jésuites*, Paris, I.P-B., 1970, traduit en chinois sous le titre *Yesuhuishi mishi*, Pékin, Zhongguo kexue chubanshe, 1990.

POLO, Marco, *Livre de Marco Polo*, traduit en chinois sous le titre *Make Boluo youji*, Fuzhou, Fujian kexue jishu chubanshe, 1981.

QING Xitai (dir.), *Zhongguo taojiao* (*Taoïsme chinois*), Shanghai, Zhishi chubanshe, 1994, 4 vol.

QIN Jiayi, et Hans KÜNG, *Christianity and Chinese Religions*, New York, Doubleday, 1989, traduit en chinois sous le titre *Zhongguo zongjiao yu jidudiao*, Pékin, Sanlin shudian, 1990.

1. Shenwen LI, auteur du présent ouvrage.

REICHWEIN, Adolf, *China and Europe : Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, New York, Alfred A. Knopf, 1925, traduit en chinois sous le titre *Shiba shiji Zhongguo yu Ouzhou wenhua de jiechu*, Pékin, Shangwu yinshuguan, 1962.

REN Jiyu, ZHAN Dainian *et al.*, *Zhongguo zhexue shi tonglan* (*Aperçu général de l'histoire de la philosophie chinoise*), Shanghai, Dongfang chuban zhongxin, 1996.

SHEN Fuwei, *Zhong Xi wenhua jiaoliu shi* (*Histoire des échanges culturels sino-occidentaux*), Shanghai, Renmin chubanshe, 1985.

SUN Changwu, *Zhongguo fojiao wenhua xushuo* (*Discours sur la culture bouddhique de la Chine*), Tianjin, Nankai daxue chubanshe, 1990.

SUN Shangyang, *Jidujiao yu Mingmo ruxue* (*Le christianisme et le confucianisme à la fin des Ming*), Pékin, Dongfang chubanshe, 1994.

SUN Shupin, *Zhongguo zhexue shi gao* (*Ébauches d'histoire de la philosophie chinoise*), Shanghai, Renmin chubanshe, 1980.

SUN Xiao, *Zhongguo hunyin xiao shi* (*Petite Histoire du mariage chinois*), Pékin, Guangming ribao chubanshe, 1988.

WANG Yi, *Ming Qing zhiji Zhong Xue zhi Xi jian* (*La diffusion de la connaissance de la Chine en Occident à la fin des Qing et au début des Ming*), Taiwai, Shangwu yinshuguan, 1979.

WU Bin, *Zhonghua wenhua zai haiwai de chuanbo* (*Propagation de la culture chinoise à l'étranger*), Senhyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1993.

XIN Jian-Fei, *Shijie de Zhongguo guan* (*World's Concept of China – a historical sketch about the world's knowledge of China in the recent 2,000 years*), Shanghai, Xuelin chubanshe 1991.

XU Zongze, *Ming Qing jian yesuhuishi yizhu tiyao* (*Sommaire des ouvrages traduits et rédigés par des jésuites à la fin des Ming et au début des Qing*), Pékin, Zhonghua shuju, 1989 (1949).

XU Zongze, *Zhongguo tianzhujiao chuanjiao shi gailun* (*Introduction à l'histoire de la propagation du catholicisme chinois*), Shanghai, Shanghai shudian, 1990 (1938).

YANG Cuntian, *Zhongguo fengsu gaiguan* (*Aperçu général des coutumes chinoises*), Pékin, Beijing daxue chubanshe, 1994.

ZHANG Deze, *Qingdai guojia jiguan gailüe* (*Aperçu général des organismes d'État à l'époque des Qing*), Pékin, Zhonguo renmin daxue chubanshe, 1981.

ZHANG Weihua, *Ming Qing zhiji Zhong Xi guanxi jianshi* (*Brève Histoire des relations sino-occidentales à la fin des Ming et au début des Qing*), Jinan, Qilu shushe, 1987.

ZHAO Bingzhong, et BAI Xinliang, *Qing shi xinlun* (*Nouvel Essai sur l'histoire des Qing*), Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1992.

ZHU Qianzhi, *Zhongguo zhexue duiyu Ouzhou de yingxiang* (*L'influence de la philosophie chinoise sur l'Europe*), Fuzhou, Fujian renmin chubanshe, 1983.

3. ARTICLES

Publications occidentales

ALLOUCHE-BENAYOUN, Joëlle, « Une approche de l'identité juive », dans Pierre TAP (dir.), *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1986, p. 83-86.

BEAULIEU, Alain, « Réduire et instruire : deux aspects de la politique missionnaire des jésuites face aux Amérindiens nomades (1632-1642) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1987, vol. 17, n^{os} 1-2, p. 139-154.

BERGÈRE, Marie-Claire, « Préface », dans Marie-Claire BERGÈRE, Lucien BIANCO et Jürgen DOMES (dir.), *La Chine au XX^{e} siècle*, vol. I, *D'une révolution à l'autre (1895-1949)*, Paris, Fayard, 1989, p. I-IX.

BERNARD, Henri, « Les adaptations chinoise d'ouvrages européens : bibliographie chronologique », *Monumenta Serica*, 1945-1960, vol. 10, p. 1-57 ; vol. 19, p. 349-383.

BERNARD, Henri, « Le voyage du père de Fontaney au Siam et à la Chine (1685-1687) d'après des lettres inédites », *Bulletin de l'Université Aurore*, 1942, t. 3, n° 2, p. 227-280.

BERTHIAUME, Pierre, « Babel, l'Amérique et les jésuites », Frank LESTRINGANT (dir.), *La France-Amérique (XVI^{e}-XVIII^{e} siècles). Actes*

du XXXV^e Colloque international d'études humanistes, Centre d'études supérieures de la Renaissance, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 341-354.

BLANCKAERT, Claude, « Unité et altérité. La parole confisquée », dans Claude BLANCKAERT (dir.), *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 11-22.

BOURDIEU, Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 1971, XII, p. 295-334.

CARTIER, Étienne, et Pierre-Étienne WILL, « Démographie et institutions en Chine : contribution à l'analyse des recensements de l'époque impériale (2 ap. J.-C.–1750) », *Annales de démographie historique*, 1971, p. 163-246.

CHABOT, Marie-Emmanuel, « Guyart, Marie », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966, vol. 1, p. 361-368.

CLERMONT, Norman, « L'acceptation de l'autre : la conversion en Huronie », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1991, XXI, 4, p. 53-65.

COHEN, Paul A., « Premier choc avec l'Ouest : l'arrivée des Européens en Chine », dans Arnold TOYNBEE (dir.), *La Chine d'hier à aujourd'hui*, Paris/Bruxelles, Elsevier/Bordas, 1981, p. 233-252.

COUTURE, André, « La tradition et la rencontre de l'autre », *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, vol. 2, p. 1361-1388.

COUTURE, André, « Le recours à la notion de syncrétisme chez Renan », dans Michel DESPLAND (dir.), *La tradition française en sciences religieuses, pages d'histoire, Les Cahiers de recherche en sciences de la religion*, Québec, Groupe de recherches en sciences de la religion, Université Laval, 1991, vol. 10, p. 57-84.

COUTURE, André, « Le "syncrétisme" des chrétiens réincarnationniste : analyse d'un discours théologique », *Religiologiques*, 8, automne 1993, p. 103-126.

DEHERGNE, Joseph, « L'appel de Matteo Ricci aux jésuites français », dans *Une rencontre de l'Occident et de la Chine : Matteo Ricci*, Paris, Centre Sèvres, 1983, p. 111-116.

DEHERGNE, Joseph, « L'exposé des jésuites de Pékin sur le culte des ancêtres présenté à l'empereur K'ang hi en novembre 1700 », dans

C.E.R.I.C. (Centre de recherches interdisciplinaire de Chantilly), *Actes du II^e Colloque international de sinologie. Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Cathasia », 1980, p. 185-229.

DEHERGNE, Joseph, « Le père Gaubil et ses correspondants (1689-1759) », *Bulletin de l'Université Aurore*, 1944, série 3, t. 5, n° 2, p. 354-392.

DEHERGNE, Joseph, « Un envoyé de l'empereur K'ang-hi à Louis XIV : le père Joachim Bouvet (1656-1730) », *Bulletin de l'Université Aurore*, 1943, série 3, t. 4, n° 3, p. 651-683.

DEHERGNE, Joseph, « Un grand Français : Parrenin "1665-1741" », *Revue nationale chinoise*, 1943, été, p. 45-51.

DEHERGNE, Joseph, « Voyageurs chinois venus à Paris au temps de la marine à voile et l'influence de la Chine sur la littérature française du XVIII^e siècle », *Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies*, vol. 23, 1964, p. 372-397.

DELÂGE, Denys, « Conversion et identité : le cas des Hurons et des Iroquois (1634-1664) », *Culture*, 1982, II, 1, p. 75-82.

DELÂGE, Denys, « L'alliance franco-amérindiennne, 1660-1701 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1989, XIX, 10, p. 3-15.

DELÂGE, Denys, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, 1991, vol. 15, n° 1, p. 55-87.

DELÂGE, Denys, « Les Iroquois chrétiens des "réductions", 1667-1770 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1991, XXI, 1-2, p. 59-70,

DELÂGE, Denys, « Les premières nations d'Amérique du Nord sont-elles à l'origine des valeurs écologiques et démocratiques contemporaines? », dans Laurier TURGEON, Denys DELÂGE et Réal OUELLET (dir.), *Transfert culturels et métissages Amérique/ Europe, XVI^e-XX^e siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 317-345.

DELÂGE, Denys, « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », dans *Lekton*, automne 1992, vol. 2, n° 2, p. 103-191.

DESLANDRES, Dominique, « Exemplo aeque ut verbo : The French Jesuit's Missionary World », dans John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY *et al.* (dir.), *The Jesuits : Cultures, Sciences, and*

the Arts, 1540-1773, Toronto, Buffalo et London, University of Toronto Press, 1999, p. 258-273.

DESLANDRES, Dominique, « Indes intérieures et Indes lointaines. Le modèle français d'intégration socio-religieuse au XVII^e siècle », dans Frank LESTRINGANT (dir.), *La France-Amérique [...]*, 1998, p. 369-377.

DESLANDRES, Dominique, « La mission chrétienne : Français, Anglais et Amérindiens au XVII^e siècle », dans Laurier TURGEON, Denis DELÂGE et Réal OUELLET (dir.), *Transfert culturels [...]*, 1996, p. 513-526.

DÉSY, Pierrette, « Un secret sentiment : les diables et les dieux en Nouvelle-France au XVII^e siècle », dans Francis SCHMIDT (dir.), *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, Édition des archives contemporaines, 1988, p. 123-176.

DUMONCEAUX, Pierre, « Conversion, convertir : étude comparative d'après les lexicographes du XVII^e siècle », dans C.M.R. (Centre méridional de rencontres sur le XVII^e siècle), *La conversion au XVII^e siècle : actes du XII^e colloque de Marseille*, Marseille, 1983, p. 7-17.

DU Shiran et HAN Qi, « Contribution des jésuites français à la science chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Impact : science et société*, 1992, n° 167, p. 275-285.

FREUND, Julien, « Petit essai de phénoménologie sociologique sur l'identité culturelle », *Identités collectives et travail social*, Toulouse, Privat, 1979, p. 66-91.

GAGNÉ, Gérard, « Un pechahigan chez les Algonquiens de Sillery », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1986, vol. 16, n^os 2-3, p. 85-93.

GATTY, Janette, « Les recherches de Joachim Bouvet (1656-1730) », dans C.E.R.I.C., *Actes du Colloque international de sinologie. La mission française de Pékin aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Cathasia », 1976, p. 141-161.

GEFFRIAUD ROSSO, Jeannette, « La conversion de la précieuse », dans. C.M.R., *La conversion au [...]*, 1983, p. 335-345.

GERNET, Jacques, « À propos des influences de la tradition confucéenne sur la société chinoise », dans Yuzô MIZOGUCHI et Léon VANDERMEESCH (dir.), *Confucianisme et sociétés asiatiques*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 29-37.

GERNET, Jacques, « Espace-temps, science et religion dans la rencontre de la Chine avec l'Europe », dans Catherine JAMI et Hubert DELAHAYE (dir.), *L'Europe en chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Collège de France, dans Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises, 1993, p. 231-240.

GERNET, Jacques, « Philosophie chinoise et christianisme de la fin du XVI^e au milieu du XVII^e siècle », dans C.E.R.I.C., *Actes du Colloque [...]*, 1976, p. 13-25.

GERNET, Jacques, « Politique et religion lors des premiers contacts entre Chinois et missionnaires jésuites », dans Jacques GERNET, *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, p. 215-243.

GODDARD, Peter A., « Augustine and the Amerindian in Seventeenth-Century New-France », dans *Church History*, 67 : 4, December, 1998, p. 662-681.

GODDARD, Peter A., « La notion de "conquête spirituelle" dans l'histoire de la Nouvelle-France », à paraître dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française*.

GODDARD, Peter A., « Science and Scepticism in the Early Mission to New France », *Journal of the CHA*, 1995, vol. 6, p. 43-58.

GODDARD, Peter A., « The Devil in New France : Jesuit Demonology, 1611-50 », *The Canadian Historical Review*, 78, I, March, 1997, p. 40-62.

GOULET, Jean-Guy A., « Récits de rêves et de visions chez les Dénés Tha contemporains. Vision du monde et principes épistémologiques sous-jacents », *Anthropologie et sociétés*, 1994, vol. 18, n° 2, p. 59-74.

GROVER, Yvonne, « La correspondance scientifique du père Dominique Parrenin (1665-1741) », dans C.E.R.I.C., *Actes du II^e Colloque [...]*, 1980, p. 83-99.

GUÉDON, Marie-Françoise, « La pratique du rêve chez les Dénés septentrionaux », *Anthropologie et sociétés*, 1994, vol. 18, n° 2, p. 75-89.

HEIDENREICH, Conrad E., « Indigènes et missionnaires, 1615-1650 », dans R. Cole HARRIS (dir.), *Atlas historique du Canada*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1987, vol. 1, planche 34.

HEIDENREICH, Conrad E., « Le commerce dans les vallées des Outaouais et du Saguenay, 1600-1620 », dans R. Cole HARRIS (dir.), *Atlas historique [...]*, 1987, vol. 1, planche 35.

HEIDENREICH, Conrad E., « Le commerce entre Hurons et Népissingues, 1620-1640 », dans R. Cole HARRIS (dir.), *Atlas historique [...]*, 1987, vol. 1, planche 35.

HEWITT, J. N. B., « Teharonhiawagon », dans Frederick Webb HODGE (dir.), *Handbook of American Indians North of Mexico*, réimpr., New York, Pageant, 1960, vol. 2, p. 718-723.

HUARD, Pierre, et WONG Ming, « Les enquêtes françaises sur la science et la technologie chinoises au XVIII^e siècle », B.E.F.E.O., 1966, p. 137-226.

JAMI, Catherine, « L'histoire des mathématiques vue par les lettrés chinois (XVII^e et XVIII^e siècles) : tradition chinoise et contribution européenne », dans Catherine JAMI et Hubert DELAHAYE (dir.), *L'Europe en Chine [...]*, 1993, p. 147-167.

JOLY, Raymond, « Des cannibales : essai de lecture psychanalytique de deux *Relations* du P. Paul Lejeune (1632 et 1633) », dans Réal OUELLET (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Sillery, Septentrion, 1993, p. 101-129.

LANGLOIS, Simon, « Présentation », dans Simon LANGLOIS (dir.), *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. IX-XIX.

LAVELY, William, et R. Bin WONG, « Revising the Malthusian Narrative : The Comparative Study of Population Dynamics in late Imperial China », *The Journal of Asian Studies*, 57, 3, 1988, p. 714-748.

LAZARD, Madeleine, « Les tribulations d'un jésuite en Chine : le père Le Comte et la conversion », *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e-XVII^e siècles*, Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand II, nouvelle série, fasc. 25, 1987, p. 351-361.

LE BRUN, Jacques, « Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII^e siècle », dans C.M.R., *La conversion au XVII^e siècle : actes du XII^e colloque de Marseille*, Marseille, 1983, p. 317-333.

LEE, James, « Food Supply and Population Growth in Southwest China, 1250-1850 », dans *The Journal of Asian Studies*, August 1982, vol. XLI, n° 4, p. 711-746.

LOMASNEY, Patrick J., « The Canadian Jesuits and the Fur Trade », *Mid-America*, XV (nouvelle série, vol. IV), 1933, n° 3, p. 139-150.

LUNDBAEK, Knud, « Notes sur l'image du néo-confucianisme dans la littérature européenne du XVII^e à la fin du XIX^e siècle », dans C.E.R.I.C., *Actes du III^e Colloque international de sinologie. Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Cathasia », 1983, p. 131-176.

MARTZLOFF, Jean-Claude, « Espace et temps dans les textes chinois d'astronomie et de technique mathématique astronomique aux XVII^e et XVIII^e siècles », Catherine JAMI et Hubert DELAHAYE (dir.), *L'Europe en Chine. [...]*, 1993, p. 217-230.

MATHIEU, Rémi, « Chamanes et chamanisme en Chine ancienne », *L'Homme*, janvier-mars, 1987, XXVII^e année, n° 101, Paris, Laboratoire d'antropologie sociale, p. 10-23.

MESLIN, Michel, « Rencontre des religions et acculturation », dans Proinsias Mac CANA et Michel MESLIN (dir.), *Rencontre de religions : actes du Colloque du Collège des irlandais tenu sous les auspices de l'Académie irlandaise (juin 1981)*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 15-24.

MILSKY, M^me^, « Les souscripteurs de *L'histoire générale de la Chine* du P. de Mailla : Aperçu du milieu sinophile français », dans C.E.R.I.C., *Actes du II^e Colloque [...]*, 1980, p. 101-123.

NYANATILOKA, Vénérable Mahathera, « L'essence de l'enseignement du Bouddha », dans René de BERVAL (dir.), *Présence du bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987, p. 95-107.

OUELLET, Réal, « Entreprise missionnaire et ethnographie dans les premières *Relations* de Paul Lejeune », *Les jésuites parmi les hommes [...]*, 1987, p. 93-104.

OUELLET, Réal, « Projet missionnaire et hantise du pouvoir chez le jésuite Paul Lejeune en Canada, 1632-1640 », dans Laurier TURGEON (dir.), *Les productions symboliques du pouvoir, XVI^e-XX^e siècle*, Sillery, Septentrion, 1990, p. 111-123.

PARENT, Raynald, « L'effritement de la civilisation amérindienne », dans Jean HAMELIN (dir.), *Histoire du Québec*, Montréal, Éditions France-Amérique, 1978, p. 29-57.

PÉRONNET, Michel, « Les établissements des jésuites dans le royaume de France à l'époque moderne », dans *Les jésuites parmi les hommes [...]*, 1987, p. 461-480.

PERRIN, Michel, « Quelques relations entre rêve et chamanisme », *Anthropologie et sociétés*, 1994, vol. 18, n° 2, p. 29-42.

POIRIER, Sylvie, « Présentation », dans *Anthropologie et sociétés*, vol. 18, n° 2, 1994, p. 5-11.

POULIOT, Léon, « Essai sur le nombre et la qualité des baptisés dans les *Relations des jésuites* de la Nouvelle-France (1632-1678) », *Sciences ecclésiastiques*, 1958, vol. 10, p. 473-495.

PRINCIPE, Charles, « Les jésuites missionnaires auprès des Amérindiens du Canada », dans *Les jésuites parmi les hommes [...]*, 1987, p. 309-320.

RAHULA, Vénérable Walpola, « L'enseignement fondamental du bouddhisme », dans René de BERVAL (dir.), *Présence du bouddhisme*, 1987, p. 109-121.

REDFIELD, R., R. LINTON et M. J. HERSKOVITS, « Memorandum for the Study of Acculturation », *American Antropologist*, 1936, vol. 38, p. 149-152.

RÉTIF, André, « Les jésuites français en Chine d'après les *Lettres édifiantes et curieuses* », *Nouvelle Revue de science missionnaire*, 1948, p. 175-187.

ROOTH, Anna Brigitta, « The Creation Myths of the North American Indians », *Anthropos*, 1957, n° 52, p. 497-508.

SHOEMAKER, Nancy, « Kateri Tekakwitha's Tortuous Path to Sainthood », dans Nancy SHOEMAKER (dir.), *Negotiators of Change. Historical Perspectives on Native American Women*, New York, Routledge, 1995, p. 49-71.

STANDAERT, Nicolas, « Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese », dans John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY *et al.* (dir.), *The Jesuits [...]*, 1999, p. 352-363.

STEIN, Rolf A., « Avalokitesvara/Kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse », *Cahier d'Extrême-Asie*, n° 2, Kyoto, 1986.

SUTTO, Claude, « Le père Louis Richeome et le nouvel esprit politique des jésuites français (XVI^e-XVII^e s.) », dans *Les jésuites parmi les hommes [...]*, 1987, p. 175-184.

TEDLOCK, Barbara, « Rêves et visions chez les Amérindiens : "produire un ours" », *Anthropologie et sociétés*, vol. 18, n° 2, 1994, p. 13-27.

TOUBOUL-BOUYEURE, Frédérique, « Et Dieu créa la Chine... », dans Louis LECOMTE, *Un jésuite à Pékin. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*, Paris, Phébus, 1990, p. 7-16.

TRIGGER, Bruce G., « Chihouatenta », *Dictionnaire biographique [...]*, 1966, vol. 1, p. 217-218.

TRIGGER, Bruce G., « Réseau commercial et guerres, v. 1590 », dans R. Cole HARRIS (dir.), *Atlas historique [...]*, 1987, vol. 1, planche 33.

TRIGGER, Bruce G., « Réseau commercial et guerres, v. 1660 », dans R. Cole HARRIS (dir.), *Atlas historique [...]*, 1987, vol. 1, planche 33.

TURGEON, Laurier, « De l'acculturation aux transferts culturels », dans Laurier TURGEON, Denis DELÂGE et Réal OUELLET (dir.), *Transfert culturels [...]*, 1996, p. 11-32.

TURGEON, Laurier, « Le chaudron de cuivre en Amérique : parcours historique d'un objet interculturel », *Ethnologie française*, vol. 26, 1, 1996, p. 58-73.

TURGEON, Laurier, William FITZGERALD et Réginald AUGER, « Les objets des échanges entre Français et Amérindiens au XVI^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, n^os 2-3, 1992, p. 52-167.

VACHON, André, « Laval, François de », dans *Dictionnaire biographique [...]*, 1969, vol. 2, p. 374-387.

VISSIÈRE, Isabelle et Jean-Louis, « Introduction », dans Isabelle et Jean-Louis VISSIÈRE (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 13-42.

VISSIÈRE, Isabelle et Jean-Louis, « Un carrefour culturel : la mission française de Pékin au XVIII^e siècle », dans C.E.R.I.C., *Actes du III^e Colloque [...]*, 1983, p. 211-221.

WACHTEL, Nathan, « Pensée sauvage et acculturation. L'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega », *Annales : économies, sociétés, civilisations*, mai-août 1971, 26e année, nos 3-4, p. 793-840.

WALLACE, A.F.C., « Origins of the Longhouse Religion », dans Bruce G. TRIGGER (dir.), *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Northeast, Washington, Smithsonian Institution, 1978, p. 442-448.

WEI, Louis, Tsing-Sing, « Louis XIV et K'ang-hi : l'épopée des missionnaires français du Grand Siècle en Chine », *Nouvelle Revue de science missionnaire*, Schoneck/Beckenrid, Suisse, 1963, p. 93-109, 182-194.

WEIL, Françoise, « Conversions et baptêmes en Nouvelle-France (XVIIe-XVIIIe siècle) : principes, méthodes, résultats », dans Claude BLANCKAERT (dir.), *Naissance de l'ethnologie ? [...]*, 1985, p. 45-60.

WILL, Pierre-Étienne, « Appareil d'État et infrastructure économique dans la Chine prémoderne », dans Roland LEW, François THIERRY *et al.* (dir.), *Bureaucraties chinoises*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 11-41.

WILL, Pierre-Étienne, « De l'ère des certitudes à la crise du système », dans Marie-Claire BERGÈRE, Lucien BIANCO et Jürgen DOMES (dir.), *La Chine au XXe siècle*, 1989, p. 9-43.

WILL, Pierre-Étienne, « Développement quantitatif et développement qualitatif en Chine à la fin de l'époque impériale », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 1994, 4, p. 863-902.

WING-Tsit Chan, « La voie de la sagesse », dans Arnold TOYNBEE (dir.), *La Chine d'hier [...]*, 1981, p. 124-181.

WITEK, John W., « Jean-François Fouquet : un controversiste jésuite en Chine et en Europe », dans C.E.R.I.C., *Actes du Colloque [...]*, 1976, p. 115-135.

YAZAWA, Toshihiko, « L'évolution du *Shidian*, le "culte" de Confucius », dans Yuzô MIZOGUCHI et Léon VANDERMEESCH (dir.), *Confucianisme [...]*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 40-43.

ZHANG Qiong, «Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature», dans John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY *et al.* (dir.), *The Jesuits [...]*, 1999, p. 364-379.

Publications chinoises

CHEN Maoshan, « Ming Taizhu tingba keju lüelun » (« Essai sommaire sur la suppression des examens impériaux par l'empereur Taizhu de la dynastie Ming »), dans *Ming Qing shi lunwenji* (*Recueil d'articles sur l'histoire des dynasties Ming et Qing*), Tianjin, Guji chubanshe, 1991, vol. 2, p. 1-13.

DEMIEVILLE, Paul, « Aperçu historique des études sinologiques en France », *Acta asiatica*, Tokio, 1966, traduit en chinois sous le titre « Faguo hanxue yanjiu shi », dans *Zhongguoshi yanjiu dongtai* (*Revue des tendances récentes en histoire chinoise*), 1980, n° 1, p. 6-18.

FANG Hao, « Mingmo Qingchu lü Hua Xiren yu shidafu zhi jinjie » (« Les contacts des Occidentaux en Chine avec les lettrés à la fin des Ming et au début des Qing »), *Dongfang zazhi* (*Revue d'Orient*), 1943, vol. 39, n° 5, p. 49-57.

FANG Litian, « Lüelun Zhongguo fojiao de tezhi » (« Essai sommaire sur les caractéristiques du bouddhisme chinois »), dans Bureau de rédaction du *Wenshi zhishi* (*Connaissances littéraires et historiques*), *Ru, fo, dao yu chuantong wenhua* (*Confucianisme, bouddhisme, taoïsme et culture traditionnelle*), Pékin, Zhonghua shuju, 1996, p. 159-165.

GAO Zhentian, « Kangxi di yu Xiyang chuanjiaoshi » (« L'empereur Kangxi et les missionnaires occidentaux »), *Lishi dang'an* (*Archives historiques*), 1986, n° 1, p. 87-90.

GENG Sheng, « Faguo jinnian lai dui ru Hua yesuhuishi wenti de yanjiu » (« Les recherches en France depuis ces dernières années sur la question des jésuites en Chine »), *Zhongguoshi yanjiu dongtai*, 1987, n° 3, p. 20-27.

GERNET, Jacques, traduction de l'article publié en chinois « Zailun Zhong Ou zaizao de wenhua jiaoliu » (« Nouvel essai sur les échanges culturels Chine-Europe pendant son premier temps »), dans HUANG Shijian (dir.), *Dong Xi jiaoliu luntan* (*Essai sur les échanges Orient-Occident*), Shanghai, Wenyi chubanshe, 1998, p. 290-312.

GUO Xiwei, « Ming Qing tianzhujiao xingshuai chuyi » (« Discussions sur la prospérité et le déclin du catholicisme en Chine à l'époque des Ming et des Qing »), *Shijie zongjiao yanjiu* (*Recherches sur les religions du monde*), 1993, n° 1, p. 78-92.

HAN Qi, « Shiqi shiba shiji Ouzhou he Zhongguo de kexue guanxi » (« Les relations scientifiques Europe-Chine aux XVII[e] et XVIII[e] siècles »), dans HUANG Shijian (dir.), *Dong Xi jiaoliu luntan*, 1998, p. 141-165.

HE Guichun « "Zhong E Nibuchu tiaoyue" yu yesuhuishi » (« "Le Traité de Nibuchu sino-russe" et les jésuites »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1990, n° 1, p. 83-94.

HUANG Yinong, « Ming Qing tianzhujiao zai shanxi jiangzhou de fazhan jiqi fantan » (« L'expansion du catholicisme dans la région de Jiangzhou du Shanxi et la réaction »), dans *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* (*Recueil d'articles de l'Institut de recherches d'histoire moderne de l'Academia Sinica*), 1996, vol. 26, p. 3-39.

JAMI, Catherine, traduction de l'article publié en chinois « Faguo dui ru Hua yesuhuishi de yanjiu » (« Les recherches en France sur les jésuites en Chine »), dans HUANG Shijian (dir.), *Dong Xi jiaoliu luntan*, 1998, p. 481-497.

KANG Zhijie, « Lun Ming Qing zhiji lai Hua yesuhuishi dui Zhongguo naqie hunsu de pipan » (« Essai sur la critique des jésuites en Chine à l'endroit du concubinage dans la coutume matrimoniale chinoise à la fin des Ming et au début des Qing »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1998, n° 2, p. 136-116.

LI Jinming, « Shiliu shiji houqi zhi shiqi shiji chuqi Zhongguo sichou de guoji maoyi » (« Le commerce international de la soie chinoise à la fin du XVI[e] et au début du XVII[e] siècle »), *Nanyang wenti yanjiu* (*Recherches sur les questions de l'Océan du Sud*), n° 4, 1991, p. 76-84.

LI Shengwen, « Mingdai Beijing shangye huodong » (« Activité commerciale de Pékin à l'époque des Ming »), *Nankai xuebao* (*Revue académique de l'Université Nankai*, philosophie et sciences sociales), n° 6, 1988, p. 50-58, 80.

LI Shengwen, « Mingdai Beijing shangye shilun » (« Essai sur le commerce de Pékin à l'époque des Ming »), *Ming Qing shi lunwenji*, 1991, vol. 2, p. 144-165.

LI Shengwen, « Ming Qing shiqi Faguo yesuhuishi lai Hua chutan » (« Étude de l'arrivée en Chine des jésuites français à l'époque des Ming et des Qing »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1999, n° 2, p. 51-59.

LI Shengwen, « Qingdai Faguo yesuhuishi zai Hua chuanjiao celüe » (« Stratégie des missionnaires jésuites français en Chine à l'époque

des Qing »), *Qingshi yanjiu* (*Recherches sur l'histoire de la dynastie Qing*), 1995, n° 3, p. 48-61.

LI Shengwen, « Zhang Xianzhong nongmin qiyi » (« Insurrection paysanne sous la direction de Zhang Xianzhong »), *Wenshi zazhi* (*Revue littéraire et historique*), n° 3, 1988, p. 15-20.

LI Yuehong, « Lun Ming Qing zhiji tianzhujiao yu Zhongguo wenhua de chongtu » (« Essai sur les conflits entre le catholicisme et la culture chinoise à la fin des Ming et au début des Qing »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1997, n° 1, p. 114-122.

LIN Jinshui, « Ming Qing zhiji shidafu yu Zhong Xi liyi zhi zheng » (« Les lettrés et la querelle des rites en Chine et en Occident à la fin des Ming et au début des Qing »), *Lishi yanjiu* (*Recherches d'histoire*), 1993, n° 2, p. 20-37.

LUO Lida, « Bai Jin yanjiu *Yijing* shishi jikao » (« Examen de l'étude de Joachim Bouvet sur *La classique de la mutation* », *Hanxue yanjiu* (*Chinese Studies*), 1997, vol. 15, n° 1, p. 173-184.

MO Xiaoye, « Wenhua jiaoliu yu renlei lishi » (« Les échanges culturels et l'histoire humaine »), dans HUANG Shijian (dir.), *Dong Xi jiaoliu luntan [...]*, 1998, p. 396-409.

NAN Bingwen, « Qingdao zhuanzhi zhuyi zhongyang jiquan zhidu de fazhan jieduan he tedian » (« Les étapes de l'évolution et les caractéristiques du régime centralisé et absolutiste à l'époque des Qing »), *Nankai xuebao* (philosophie et sciences sociales), n° 3, 1984, p. 26-35.

NI Junmin, et SAN Ying, « Yesuhuishi yu "Zhong E Nibuchu tiaoyue" » (« Les jésuites et "Le Traité de Nibuchu sino-russe" », *Beifang luncong* (*Revue académique du Nord*, philosophie et sciences sociales), 1994, n° 5, p. 99-103.

REN Jiyu, « Fojiao yu rujiao » (« Le bouddhisme et le confucianisme »), dans Bureau de rédaction du *Wenshi zhishi, Ru, fo, dao yu chuantong wenhua*, 1996, p. 137-140.

RUAN Wei, « Mingmo de "minci liyi zhizheng" he shidafu jidujiaotu » (« "Les querelles des termes et des rites" et les lettrés chrétiens à la fin des Ming »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1993, n° 3, p. 30-39.

SUN Shangyang, « Li Madou dui fojiao de pipan jiqi dui yesuhui zai Hua chuangjiao huodong de yingxiang » (« La critique de Matteo Ricci contre le bouddhisme et son influence sur les activités mission-

naires en Chine de la Compagnie de Jésus »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1998, n° 4, p. 85-94.

TIAN Peidong, « Mingdai renkou biandong de kaocha » (« Recherche sur le mouvement de la population à l'époque des Ming »), *Shoudu shifan daxue xuebao* (*Revue académique de l'École normale supérieure de la Capitale*, philosophie et sciences sociales), 1996, n° 5, p. 1-9.

TIAN Yucai, « Shilun Mingmo Qingchu tianzhujiao zai Hua chuanbo dui Zhongguo shisu renxin de yingxiang » (« Essai sur l'influence de la propagation du catholicisme sur la coutume et les mentalités des Chinois à la fin des Ming et au début des Qing »), *Sichuan shifan xueyuan xuebao* (*Journal of Sichuan Teachers College*, Philosophy and Social Science), 1999, n° 1, p. 12-17.

TURGEON, Laurier et LI Shengwen, « Mingmo Qingchu lai Hua Faguo yesuhuishi yu Xiyang qiqi » (« Les jésuites français et les objets de curiosité occidentaux en Chine à la fin des Ming et au début des Qing »), *Zhongguoshi yanjiu* (*Recherches d'histoire chinoise*), 1999, n° 2, p. 140-151.

WAN Ming, « Mingdai houqi Xifang chuanjiaoshi lai Hua changshi ji chengbai shulun » (« Essai sur la tentative de la venue en Chine des missionnaires occidentaux à la fin des Ming ainsi que leur réussite et leur échec »), *Beijing daxue xuebao* (*Revue académique de l'Université de Pékin*, philosophie et sciences sociales), 1993, n° 5, p. 50-60, 84.

WANG Qiju, « Mingchu quanguo renkou kao » (« Examen de la population nationale au début des Ming »), *Lishi yanjiu*, 1988, n° 1, p. 181-190.

WANG Qiancheng, « Qingdai Xijiao zai Hua zhi huanjin — Kang Yong Qian Dao Xian ruogan xijian wenxian kaoshi » (« Le milieu d'accueil des religions occidentales en Chine sous les Qing : analyse de certains documents rares à l'époque de Kangxi, Yongzheng, Qianlong, Daoguang et Xianfeng »), *Lishi yanjiu*, 1997, n° 6, p. 41-53.

WANG Qingyu, « Li Madou xiewu kao » (« The Articles Brought into China by Matteo Ricci »), *Zhongwai guanxishi luncong* (*Studies in the History of the Relations between China and Foreign Countries*), 1984, vol. 1, p. 78-116.

WANG Yuesheng, « Shiba shiji Zhongguo hunyin zhuangkuang yanjiu » (« Recherche sur l'état matrimonial en Chine au XVIII[e] siècle »),

Zhongguo shehuishi pinglun (*Chinese Social History Review*), Tianjin, Guji chubanshe, 2000, n° 2, p. 216-229.

WEI Chengsi, « Zhongguo fujiao wenhua lungang » (« Traité sur la culture bouddhiste en Chine »), *Shanghai shehui kexueyuan xueshu jikan* (*Revue académique trimestrielle de l'Académie des sciences sociales de Shanghai*, philosophie et sciences sociales), n° 3, 1990, p. 118-127.

WU Boya, « Yesuhuishi yu "Nibuchu tiaoyue" » (« Les jésuites et "Le Traité de Nibuchu" », *Shijie zongjiao yanjiu*, 1998, n° 3, p. 107-117.

YANG Hangqiu, « Shiwu zhi shiqi shiji Zhong Xi hanghai maoyi Shili de xingshuai » (« Prospérité et déclin des forces du commerce maritime entre la Chine et l'Occident du XV^e^ au XVII^e^ siècle »), *Lishi yanjiu*, n° 5, 1982, p. 93-105.

ZHANG Guangda, « Zhongguo chuantong wenhua zai Xifang — luelun Xiafang dui Zhongguo chuantong wenhua renshi de bianhua » (« La culture traditionnelle chinoise en Occident : essai sommaire sur le changement de la compréhension de la culture traditionnelle chinoise en Occident »), *Wenshi zhishi* (*Connaissances littéraires et historiques*), 1987, n° 1, p. 65-72; n° 2, p. 109-113; n° 3, p. 84-90.

ZHAO Shiyu, « Simiao gongguan yu Ming Qing Zhong Xi wenhua chongtu » (« Les temples chinois et les conflits culturels sino-occidentaux »), *Zhongguoshi yanjiu*, 1992, n° 4, p. 155-162.

ZHEN Chan, « Fujiao yu wenhua » (« Le bouddhisme et la culture »), dans GENG Longming et JIANG Wenqi (dir.), *Zhongguo wenhua yu shijie* (*La culture chinoise et le monde*), Shanghai, Waiyu jiayu chubanshe, 1993, vol. 1, p. 311-318.

ZHOU Zuoshao, « Qingdai qianqi renkou wenti yanjiu lungang » (« Traité sur la question de la population pendant la première moitié de la dynastie Qing »), *Shandong daxue xuebao* (*Revue académique de l'Université du Shandong*, philosophie et sciences sociales), 1996, n° 4, p. 79-84.

ZHU Youwen, « Ming Qing zhiji yesuhuishi dui lixue de pingpan » (« La critique du néo-confucianisme par les jésuites à la fin des Ming et au début des Qing »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1998, n° 4, p. 77-84.

ZHUO Xinpin, « Zhong Xi wenhua jiaoliu zhong de jidujiao yuanzui guan » (« Concept de péché originel du christianisme lors des échanges sino-occidentaux »), *Shijie zongjiao yanjiu*, 1995, n° 2, p. 74-78.

INDEX DES NOMS ET DES TERMES CHINOIS

Anhui 安徽
baguwen 八股文
Bai 白
baijia zhengming 百家争鳴
bingbu 兵部
Beiping 北平
Beitang 北堂
buru yifo 補儒易佛
Buzhengshi 布政使
Chan 禪
Changjiang 長江
Chanzong 禪宗
Chaogong maoyi 朝貢貿易
Chin-Mou-Tam (Shengmutang) 聖母堂
Chengde 承德
Chengxuan Buzheng shisi 承宣布政使司
Chunqiu 春秋
citang 祠堂
Colao (*gelao*) 閣老
Dacheng zhisheng wenxuan xianshi 大成至聖文宣先師
Dalisi 大理寺
dan 丹
dao 道
Daode Tianzun 道德天尊
Daoguang 道光
daoshi (*Toa-ssée*) 道士
Da zhuzai 大主宰
De'anfu 德安府
dianshi 殿試
Dong Zhongshu 董仲舒
Duchayuan 都察院
E-mi-tuo-fo 阿彌陀佛
Fang Dewang 方德望
Fang Tudi 方土地
Folangji 佛郎機
fu 府
Fuhan 復漢
Fujian 福建
Fu Shan 傅山
fushui 符水
Fuxi 伏羲
Gansu 甘肅
Gaozong 高宗
gongbu 工部
Guangdong 廣東
Guangxi 廣西
guanshu 官署
Guanyin 觀音
Gujin jingtian jian 古今敬天鑒
Guizhou 貴州
Guozijian 國子監

Gu Yanwu 顧炎武
Haijin 海禁
Hangzhou 杭州
Hanxue 漢學
Hebei 河北
Henan 河南
heshang 和尚
Hoan-tcheou (Huangzhou) 黃州
Hongmaoyi 紅毛夷
Huangce 黃册
Huanghe 黃河
Hubei 湖北
hubu 户部
Huguang 湖廣
Huineng 惠能
huishi 會試
Hunan 湖南
Jiangsu 江蘇
Jiangxi 江西
jianju 薦舉
jiansheng 監生
Jiaqing 嘉慶
Jin 晋(進)
jing (*king*) 經
Jingdezhen 景德鎮
Jingshi zhiyong 經世致用
Jingtu 净土
Jingtuzong 净土宗
juanna 捐納
Junjichu 軍機處
Junji dachen 軍機大臣
juren 舉人
Kangxi 康熙
Kejuzhi 科舉制
Kong fuzi 孔夫子
kongmiao 孔廟
Kong Qiu 孔丘
K'ong-tse 孔子
Kubilay 忽必烈
Laozi 老子
Li (*li*) 禮
li 理
Liampo (Ningbo) 寧波
Liangjiang 兩江
libu 禮部
libu 吏部
Lifanyuan 理藩院
Li Madou 利瑪竇
Lingbao Tianzun 靈寶天尊
liubu 六部
Lixue 理學
Li Yong 李顒
Li Zhi 李贄
Li Zhizao 李之藻
Longqing 隆慶
Loujifuer 露際弗爾
Lu Jiuyuan 陸九淵
Lü Kun 吕坤
lunhui 輪回
Lunyu 論語

Maliya 瑪利亞
Mazupo 媽祖婆
Mengzi 孟子
Miao 苗
ming 名
Ming 明
Mingyuan 明遠
Nanjing (Nankin) 南京
Nan Ming 南明
Nansha 南沙
Nanshufang 南書房
neidan 內丹
Neige 內閣
Neige daxueshi 內閣大學士
Neiwufu 內務府
Nibuchu 尼布楚
paiwei 排外
Pan Pingge 潘平格
Pékin 北京
qi 氣
Qi 齊
Qianlong 乾隆
Qin 秦
Qing 清
Qin Shihuang 秦始皇
Qintianjian 欽天監
Qufu 曲阜
Raozhou 饒州
ren 仁
ren 人
rending 人丁
ru 儒
sancong side 三從四德
sanjiao heyi 三教合一
Sanqing 三清
Sichuan 四川
Siku quanshu 四庫全書
Siku quanshu zongmu 四庫全書總目
Shaanxi (Chensi) 陝西
Shandong 山東
Shang (*Chang*) 商
Shangdi (*Chang-Ti*) 上帝
Shanghai 上海
Shanxi (Chansi) 山西
Shaozhou 韶州
shen 神
sheng 省
shengshi zisheng rending yongbu jiafu 盛世滋生人丁永不加賦
shengshui 聖水
shengyuan 生員
Shen Que 沈潅
Shenzong 神宗
Shi 詩
Shi er yinyuan 十二因緣
Shijing 詩經
Shu 書
Shujing 書經
Shun 舜
Shunzhi 順治

sijiao heyi 四教合一
Sima Guang 司馬光
Siren haiwai maoyi 私人海外貿易
Sishu Wujing 四書五經
Song 宋
Song Ming lixue 宋明理學
Songxue 宋學
Su Nu 蘇努
Suo Etu (Sosan) 索額圖
taiji 太極
Tanding rumu 攤丁入畝
Tang 唐
tejian 特簡
ti 悌
Tian 天
tiandi wanwu yiti 天地萬物一體
Tianfei 天妃
tianli 天理
tiantang 天堂
tianxue 天學
Tianxue chuhan 天學初涵
Tianzhu 天主
tianzhujiao 天主教
Tianzhu shiyi 天主實義
Tianzi 天子
Tongjian gangmu 通鑒綱目
tongshen 童身
Tongzhengsi 通政司
Wanshi shibiao 萬世師表
Wanwu zhenyuan 萬物真原
waidan 外丹
Waiyi 外夷
Wang Chong 王充
Wang Shouren 王守仁
Wei Yijie 魏裔介
Wokou 倭寇
wu 無
Wuchang 武昌
Wudi 武帝
Wujing 五經
Wujun dudufu 五軍都督府
Xia (*Hia*) 夏
xian 縣
xian 仙
xiangshi 鄉試
xianqi 賢妻
xiao 孝
xin 信
xing 姓
xingbu 刑部
xingshan lun 性善論
xingzhi 形質
Xinjiang 新疆
Xinxue 心學
xiru 西儒
xiucai 秀才
xixue 西學
Xizang 西藏
xu 需
Xu Guangqi 徐光啓

xunfu 巡撫
Xun Kuang 荀況
Xunzi 荀子
Xu Tongjian gangmu 續通鑒綱目
yan 言
Yang Guangxian 楊光先
yangjiao 洋教
Yang Tingyun 楊廷筠
Yao 堯
Yao 瑤
Yesu 耶穌
Yi 易
yi 義
Yidi 夷狄
Yijing (*I-King*) 易經
Yili 伊犁
Yin-Yang 陰陽
Yixing 一行
Yongzheng 雍正
you 有
Yuan 元
yuanqi 元氣
Yuanshi Tianzun 元始天尊
Yue 樂
Yulince 魚鱗册
Yunnan 雲南
Zhejiang 浙江
Zheng Chenggong 鄭成功
Zheng He 鄭和
Zheng Keshuang 鄭克塽
zhengtu 正途
zhi 智
Zhili 直隸
zhong 忠
Zhongshusheng 中書省
zhou 州
Zhou 周
zhoushui 咒水
zhuanguan 專官
Zhu Xi 朱熹
Zhu Yuanzhang 朱元璋
Zhu Zhiyu 朱之瑜
zi 字
Zizhi tongjian 資治通鑒
zongdu 總督



Le présent ouvrage offre la première étude comparée des stratégies apostoliques des jésuites français au XVII^{e} siècle en Amérique du Nord et en Chine, deux mondes contrastés sur le plan socioculturel. Chez les Amérindiens, considérés comme des « Sauvages », les jésuites cherchèrent à « remodeler » et à christianiser à partir de leurs propres normes culturelles ; c'est dans ce contexte que sont nés deux projets apostoliques majeurs : le séminaire et la réduction. Face aux Chinois, vus comme une nation « civilisée », les missionnaires furent obligés de commencer l'évangélisation par leur propre sinisation afin de concilier le système chrétien avec les traditions confucianistes.

L'auteur analyse ici les phénomènes de rencontres interculturelles entre l'Europe et l'Amérique ainsi qu'entre l'Europe et la Chine. En comparant les éléments fondamentalement différents entre ces systèmes culturels, il éclaire les divers processus à l'œuvre : incompréhension, malentendu, impact, choc, adaptation, syncrétisme, etc. L'étude de ces phénomènes historiques facilite notre découverte, notre redécouverte et notre compréhension de la culture de l'Autre car, selon un proverbe chinois populaire, « l'histoire est un miroir de l'actualité ».

Spécialiste en histoire de la Chine, Shenwen Li est actuellement chercheur postdoctoral à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il a été professeur à l'Université de Nankai (Tianjin, Chine) et a enseigné à l'Université d'Ottawa. Ses études de doctorat à l'Université Laval lui ont permis de réaliser la présente recherche comparée. Auteur de plusieurs travaux (livres et articles), il travaille sur l'histoire de la Chine du XVI^{e} au XIX^{e} siècle et s'intéresse plus particulièrement à la rencontre Orient-Occident

ISBN 2-7637-7792-9
9 782763 777924