

Citation style

Spence, Jonathan: review of: Ronnie Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City*. Matteo Ricci, 1552-1610, Oxford: Oxford University Press, 2011, in: *Annales*, 2011, 2.1 - Mobilités, p. 540-542, DOI: 10.15463/rec.1189735891, downloaded from recensio.net

First published:

<http://www.cairn.info/revue-Annales-2011-2-page-535.htm>



Annales

Histoire, Sciences Sociales

copyright

This article may be downloaded and/or used within the private copying exemption. Any further use without permission of the rights owner shall be subject to legal licences (§§ 44a-63a UrhG / German Copyright Act).

l'intérieur du corpus se caractérisent par une certaine hétérogénéité). Donc par l'intermédiaire du persan et de la culture qu'il véhicule, se dessine une sorte de « république des lettres » à laquelle les voyageurs, qui sont tous lettrés (bien que de niveaux différents), peuvent se rattacher quelles que soient leurs origines, et cela explique qu'ils ne soient jamais aussi « déboussolés » que des Européens débarquant vers 1500 dans des univers dont ils ignoraient totalement les langues et la culture. Leurs interlocuteurs plus ou moins lointains connaissent en général les mêmes vers de Hāfiz, et le langage de la poésie persane est compris d'Istanbul à Dacca. Mais si la religion, l'islam, et la langue, le persan, créent un sentiment de familiarité, il n'empêche que la perception de la différence s'affirme aussi clairement dans ces écrits. Car, pour prendre l'exemple des voyageurs qui vont d'ouest en est, l'Inde sous domination islamique dans laquelle ils arrivent n'est pas peuplée en majorité de musulmans (ces derniers ne constituent en fait qu'une minorité dominante), et de nombreux États non musulmans y subsistent au moins jusqu'à la fin du XVII^e siècle, et même au-delà. D'où, pour nos voyageurs, ce qui s'apparente souvent à un « choc culturel » quand ils sont face à cette étrangeté, à laquelle ils réagissent d'une façon qui n'est pas tellement différente de celle des Européens. On pourrait dire, pour paraphraser Montesquieu, qu'ils se demandent parfois tout simplement : « comment peut-on n'être point Persan ? » La démarche des auteurs tend donc *ipso facto* à ramener l'orientalisme européen au rang d'une variante parmi d'autres de la gestion de l'interculturalité et à lui ôter son statut paradigmatique « post-saïdien ». Cette banalisation est l'un des acquis heuristiques les plus importants, me semble-t-il, de cet ouvrage riche en perspectives nouvelles.

On voit qu'il y a beaucoup à glaner dans ce livre qui mérite d'être savouré au fil d'une lecture paresseuse, faisant la part belle au vagabondage des voyageurs dont le texte est lui-même un reflet fidèle. Car, comme l'écrit un auteur du XVII^e siècle, Muhammad Mufid Yazdi, « le voyage est le patron de l'homme, la cour où l'on gagne du prestige, le voyage est trésor et maître d'habileté. Si l'arbre pouvait voyager, il ne tomberait pas sous le coup de la scie et

de la hache » (p. 1). Vision qui s'oppose à celle de l'atrabilaire voyageur suisse, le pasteur protestant Bêat Louis de Muralt : « Je croirois n'avoir pas voiaagé tout à fait inutilement si, en faisant voir l'abus des voyages, je pouvais empêcher quelcun de perdre son tems à voyager¹. » Opposition qui ne recouvre pas un contraste entre Occident et Orient, car les voyageurs atrabilaires ne manquent pas non plus parmi ceux qui nous sont présentés. L'un des chapitres, le plus long du livre, s'appelle significativement « L'Enfer, c'est les autres », et l'allusion sartrienne introduit une analyse nuancée de la xénologie telle qu'elle se pratique dans ces différents mondes. Au total, un ouvrage passionnant, abondamment illustré (hélas en noir et blanc), dont je recommande fortement la lecture au sédentaire comme au nomade, au spécialiste comme au profane. Pour finir, signalons que le lecteur français constatera avec plaisir la place importante que tient l'érudition orientaliste française, en particulier en la personne du regretté Jean Aubin, dans le catalogue de références utilisé par les auteurs.

CLAUDE MARKOVITS

1 - Bêat Louis de MURALT, *Lettre sur les Anglois et les François. Et sur les Voiages*, Genève, [Fabri et Barrillot], 1725, p. 464-465, cité p. 332.

R. Po-chia Hsia

A Jesuit in the Forbidden City:

Matteo Ricci, 1552-1610

Oxford, Oxford University Press, 2010,

XIV-359 p.

L'histoire a été clémente pour Matteo Ricci. Né à Macerata en 1552, ce missionnaire jésuite est mort en Chine en 1610, après avoir vécu dans trois localités différentes pendant 27 ans. Évoquer en Chine ou à Taiwan le nom chinois de Ricci, Li Madou, suscite inévitablement un hochement de tête de reconnaissance, un sourire, et la remarque qu'il était vraiment « un ami de la Chine », bien qu'il y ait été l'un des précurseurs de l'activisme missionnaire chrétien, auquel on peut attribuer bien des excès commis par les pouvoirs étrangers durant les années d'impérialisme.

Ricci lui-même a laissé un héritage aux formes multiples. Le principal étant le journal détaillé et captivant (en italien vernaculaire) qui retrace ses années en Chine et le développement local de la mission jésuite. Publié et traduit en latin par Nicolas Trigault après la mort de Ricci, puis traduit dans de nombreuses langues européennes, le livre devint un best-seller dans la première décennie du XVII^e siècle. Un autre héritage est constitué par le recueil de lettres personnelles écrites par Ricci depuis la Chine à ses compagnons d'études et anciens professeurs du collège de Rome, et au général de la Société de Jésus, Claudio Acquaviva. On peut y ajouter l'important volume de livres écrits en chinois par Ricci et couvrant une incroyable variété de sujets : un catéchisme très élaboré sur la pratique et l'exégèse chrétiennes, plusieurs versions d'une carte du monde annotée en grand format, des écrits humanistes sur l'amitié, la mnémonique et l'éthique, des livres sur la géométrie euclidienne, l'astronomie et les mathématiques, des réflexions sur la conduite d'une vie vertueuse et chrétienne, et des critiques détaillées du bouddhisme et du canon de textes classiques chinois inspirés du bouddhisme qui forment ce que l'on appelle la tradition « confucéenne » telle qu'elle était enseignée et pratiquée à l'époque. Considérés dans leur ensemble, ces ouvrages dans le domaine de la connaissance interculturelle, de la traduction, du voyage, auxquels s'ajoutent la curiosité déterminée et l'énergie manifestement sans bornes de leur auteur, permirent à Ricci de gagner un statut quasi incontesté parmi les rangs les plus élevés des pionniers de la pensée. La réputation savante de Ricci atteignit son apogée avec la publication à Rome par le jésuite Pasquale d'Elia, entre 1942 et 1949, d'une très belle édition en trois volumes de son journal, dont les références complètes et savantes renvoient au monde des contacts chinois et européens de Ricci. Depuis lors, la chasse aux sources ricciennes dans les archives du monde entier est devenue une industrie multilingue, qu'est venue appuyer la récente création de différents instituts de recherche.

L'une des directions les plus fructueuses prises par cette exploration savante examine la postérité des entreprises missionnaires en Chine après la mort de Ricci, lorsque des pro-

blèmes et des ambiguïtés suscités par les choix mêmes de Ricci finirent par balayer le projet jésuite tout entier – un déclin qui s'achèvera à la fin du XVIII^e siècle. Un autre objet de recherche a été offert par les tentatives d'émancipation de la posture pro-jésuite qui visaient à se concentrer sur les objectifs missionnaires et les stratégies des autres ordres religieux actifs en Chine pendant et après le vivant de Ricci, en particulier les expériences et les pratiques des dominicains et des franciscains.

Cette nouvelle étude passionnante de R. Po-chia Hsia, historien de la religion, laisse d'abord croire qu'elle va faire écho aux formes traditionnelles, en combinant une approche chronologique consacrée à la vie et à l'époque de Ricci avec une analyse détaillée de ses travaux et de leur réception chez ses alliés et ses adversaires chinois. On découvre ainsi l'univers familial de Ricci à Macerata et son éducation au collège de Rome, son voyage à destination de Macao en passant par Goa et, enfin, après une période d'étude intensive de la langue, son entrée dans le Sud de la Chine en 1583. Ce récit est suivi par un chapitre portant sur chacune des villes où il s'arrêta dans sa quête pour le salut des âmes : Zhaoqing, Shaozhou, Nanchang, Nanjing et enfin Pékin – sa dernière étape est celle qui donne son nom au livre, bien que Ricci n'ait jamais vécu dans la Cité interdite ou ait été reçu par l'empereur de Chine pendant les neuf ans qu'il passa dans la capitale. Toutefois, avec l'appui de lectures originales et détaillées d'archives et d'œuvres littéraires des savants chinois qui acceptèrent Ricci dans leurs cercles sociaux et intellectuels, R. Hsia construit progressivement un tout autre portrait de Ricci que celui que l'on a l'habitude de lire ; surtout, il nous conduit à examiner les techniques heuristiques et polémiques de Ricci, tout en évaluant la nature et l'efficacité de l'approche riccienne des études chinoises, et en montrant en détail les progrès accomplis par Ricci dans sa capacité à comprendre le milieu social et philosophique dans lequel il avait choisi d'évoluer.

L'analyse de R. Hsia est tout particulièrement éclairante en ce qui concerne le rôle de la contingence dans l'entreprise intellectuelle de Ricci. Il s'en fallait souvent de peu que le succès ne se changeât en échec, et chacune de ses bases missionnaires était affectée par des

difficultés d'ordre personnel et logistique qui pouvaient occasionner un brutal retournement du sort, voire le naufrage complet d'un projet trop encombrant. Les sources de main-d'œuvre et de revenus stables étaient toujours rares (malgré des interventions occasionnelles des Portugais, des Espagnols ou du pape), et à l'instabilité politique de l'Europe s'ajoutaient de fortes tensions au sein du régime impérial en Chine, au Japon et en Corée.

R. Hsia construit son analyse à travers une série de réflexions qui parsèment le livre et laisse le lecteur choisir lesquelles peuvent le mieux servir notre appréhension du personnage : ainsi R. Hsia trouve que Ricci est un « excellent » diplomate (p. 115), capable d'« excellents raisonnements » dans les débats savants (p. 128). Cependant, il remarque que Ricci est d'une certaine manière un homme de l'entre-deux, protégé à Macerata et à Rome du monde des indigents comme de celui des riches. Une fois à l'Est, Ricci est attiré par l'« art de l'action sainte » (p. 22) pratiqué par les Portugais, aspirant à la fois au drame et au service de Dieu. Ricci aime les « couloirs secrets et les chambres de la société des Mings » (p. 141) et « sait abriter l'amertume dans son cœur » (p. 127). C'est ainsi qu'il peut écrire avec sarcasme au général Acquaviva que les Chinois voient en lui (Ricci) « un autre Ptolémée » (p. 158). « Rusé », « non sans malice », « acerbe », « rigoureux » : Ricci n'est décidément « pas un saint », pour reprendre les mots de l'auteur.

La réflexion peut-être la plus sérieuse survient lorsque R. Hsia porte un regard lucide sur la manière dont Ricci rabaisse Michele Ruggieri, un autre jésuite établi en Chine. Ruggieri a été un pionnier, le premier (avant Ricci) à apprendre la langue chinoise, à louer des terres chinoises et à composer un catéchisme chrétien en langue chinoise. En minimisant les compétences de Ruggieri en chinois et en le dépeignant comme linguistiquement maladroit et socialement incompetent, Ricci relègue son seul véritable rival à l'arrière-plan de cette grande aventure, afin de se réserver à lui-même et à son projet jusque-là trop peu célébré le devant de la scène.

JONATHAN SPENCE

Traduit par VALENTINE LEYS

**Anna Bellavitis, Laurence Croq
et Monica Martinat (dir.)**

*Mobilité et transmission dans les sociétés
de l'Europe moderne*

Rennes, Presses universitaires de Rennes,
2009, 290 p.

Ce livre rassemble les contributions à deux colloques, le premier consacré aux mobilités géographique et sociale – verticale (ascension/déclassement) mais aussi horizontale (inter-professionnelle) –, le second analysant les contraintes de la transmission avec ses enjeux patrimoniaux, symboliques, mais aussi affectifs (différenciés selon les sexes). Les deux termes génériques du titre sont déclinés dans les différentes contributions qui convergent dans le souci – ou « accord de fond » (p. 49) – de contester « la vision traditionnelle d'une société immobile où les migrations sont rares » (p. 26) et qui cherchent à flexibiliser et à dynamiser la transmission, conçue dans un sens large, de biens, de connaissances et savoirs, de relations, d'objets. L'image de « sociétés d'Ancien Régime [...] beaucoup plus mobiles et fluide » (p. 53) semble en fait lier la mobilité avec les « espaces de possibilités différentiels, mais relativement ouverts » des acteurs (individuels et collectifs) historiques, y compris le « jeu des possibilités des héritiers » (p. 58). Ici se situent sans doute les divergences qui sous-tendent les contributions de ce volume, explicitées par la tension entre holisme et individualisme méthodologique, autrement dit entre « une vision individualiste de l'accomplissement social [...] et une vision déterministe de la reproduction familiale et professionnelle » (p. 123).

Dans une réflexion méthodologique, Luciano Allegra rappelle le caractère massif d'une mobilité – horizontale, intergénérationnelle – liée selon lui au marché du travail urbain préindustriel, et met en même temps en garde contre les présupposés d'une sociologie « anglo-saxonne » (américaine ?) pour laquelle le degré de mobilité d'une population donnerait automatiquement « le degré d'ouverture de la société qui en est l'expression » (p. 65).

Les contributions réunies sous un titre un peu trompeur – elles portent largement sur une Europe française, voire parisienne (avec un