

Mathis Gatelier*

Enfance, martyre et mission dans *L'Histoire des martyrs du Japon* de Nicolas Trigault (1624)

<https://doi.org/10.1515/jemc-2024-2008>

Abstract: This article analyses a still understudied figure that is present in martyrological accounts of the Early Modern Period: the child martyr which is an intriguing and important character in Catholic propaganda during the wars of religion that shook Europe. We will see how a Jesuit missionary uses this character in his account of the Christian mission in Japan. Nicolas Trigault (1577–1628), in his work *L'Histoire des martyrs du Japon* (*The History of the Martyrs of Japan*) takes up a long Christian martyrological tradition while anchoring it in a context of cultural exchanges between Europe and Japan. Using various biblical narratives (whether the Passions of Christ or the martyrdom of the Maccabees) as a point of comparison with these Japanese martyrs, Trigault places these Christians, so far removed from his target audience, in a Catholic community that extends over a long period of time and a vast geographical territory. In this use of the martyrological narrative, the death of the children proves to be a powerful argument. As exceptional figures of martyrdom, they act as witnesses to the level of faith of a community, the sacrifice of the children being the ultimate demonstration of its constancy. However, the figure of the martyred child also comes into conflict with the figure of the morally crippled child, testifying to the ambiguity that European culture and the Christian religion have with this period of life. These stories, later exported to Europe, are used to edify both the youngest children, urging them to imitate their Japanese counterparts, and the parents, presenting an ideal imagery of the Christian family.

Keywords: martyrdom; childhood; early modern Catholicism; Japan; religious missions; Nicolas Trigault

1 Introduction: Martyre, enfance et mission

Comprendre les tensions qui sous-tendent la société de la première modernité doit passer par l'étude des figures qui incarnent ces dites tensions. Or, s'il est une figure omniprésente dans la littérature des XVI^e et XVII^e siècles, c'est sûrement celle du

*Corresponding author: Mathis Gatelier, Faculté De Philosophie, Arts et Lettres, Université Catholique De Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique, E-mail: mathis.gatelier@uclouvain.be

martyr. Celui-ci, témoignant de la force de sa foi jusqu'à la mort,¹ devient une référence fondamentale de tous les côtés de la frontière confessionnelle. La prédominance de cette figure dans les écrits et les représentations de cette période est depuis plusieurs années un sujet de questionnement de choix pour l'historien. De nombreuses études se sont attelées à étudier ces massacres commis au nom de la religion, autant dans leur réalité que dans les discours produits autour.² Cet article part de l'intuition, portée par des chercheurs comme Denis Crouzet,³ que la violence, outre sa réalité matérielle, nous en dit beaucoup sur l'imaginaire, les représentations et les structures mentales d'une époque. Nous nous émancipons donc ici d'une lecture hagiographique du martyr pour prendre la direction d'une histoire culturelle du fait religieux.⁴

Ce phénomène du martyr a déjà été traité dans plusieurs ouvrages, notamment à propos de leur place dans la sainteté catholique⁵ ou sur les lieux communs et affrontements des différentes cultures confessionnelles sur cette question.⁶ Cependant, peu a été réalisé sur la typologie des figures archétypiques.⁷ Or, le questionnement des différents rôles occupés dans le martyr ouvre à une meilleure compréhension de sa mise en récit, mais également de son rôle comme support de représentations préexistantes. Nous souhaitons donc ici mettre en évidence la place des enfants, dont la présence dans les récits de violence religieuse nous interpelle, et explorer le rôle qui leur est attribué dans l'économie du martyr.⁸

1 Frank Lestringant, *Lumière des martyrs: Essai sur le martyr au siècle des Réformes* (Paris: Garnier, 2015), 114–16.

2 David El Kenz, «Le massacre, objet d'histoire», in *Le massacre, objet d'histoire*, éd. David El Kenz (Paris: Gallimard, 2005), 7–24.

3 C'est notamment le cas dans sa thèse où il explore l'angoisse eschatologique montant au XVI^e siècle ou encore l'évolution d'un imaginaire de la violence, qui passe des paroles aux actes et des actes aux paroles. Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu: La violence au temps des troubles de religion, vers 1525 – vers 1610*, vols 1 et 2 (Seyssel: Champ Vallon, 1990).

4 Sur une approche détaillée de ce processus de glissement entre histoire religieuse et histoire culturelle, voir Christian Grosse, «Le 'tournant culturel' de l'histoire 'religieuse' et 'ecclésiastique'», *Histoire, monde et culture religieuse* 26, no. 2 (2013), 75–94; Michel Lagrée, *Religion et Modernité: France, XIX^e–XX^e siècles* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2015), 35–49.

5 Eric Suire, *La Sainteté française de la Réforme catholique (XVI^e–XVIII^e siècles) d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation* (Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux, 2001).

6 Brad S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge, MA et Londres: Harvard University Press, 1999).

7 Comme le bourreau, l'apostat, le juge, etc. René Aigrain, *L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire* (Paris: Bloud & Gay, 1953), 144–47.

8 Une étude similaire a été menée par Sarah Covington du côté protestant sur la place des enfants dans les livres de John Foxe et Jean Crespin. Sarah Covington, «'Spared not from Tribulation': Children in Early Modern Martyrologies», *Archiv für Reformationsgeschichte* 97 (2006), 65–83.

L'étude de l'enfance a été largement investie par les historiens depuis les travaux précurseurs de Philippe Ariès.⁹ Ces derniers ont ouvert de grands chantiers, toujours en activité, dans le domaine de l'histoire de l'enfance.¹⁰ Ce champ est d'ailleurs largement étudié par le prisme de la violence, en témoigne la participation d'historiens aux travaux interdisciplinaires sur la question très actuelle de l'enfance violente et de la protection de l'enfance.¹¹ Mais dans ce domaine foisonnant des *childhood studies*, ce n'est que récemment que certains chercheurs francophones s'attèlent à étudier l'enfant au cœur des conflits religieux des XVI^e et XVII^e siècles. C'est notamment le cas de Florence Buttay, qui aborde l'éducation religieuse des enfants dans les milieux ligueurs parisiens. Elle y développe l'élaboration d'une pensée militante chez les plus jeunes, pensée qui peut déboucher sur l'action violente.¹² C'est aussi le cas, plus récemment encore, de Denis Crouzet qui questionne la présence des enfants comme instigateurs de violence durant les guerres de Religion.¹³ De la même manière que dans *Les guerriers de Dieu*, il se sert d'épisodes violents comme focale pour questionner le rapport qu'une société, celle de la France de la seconde moitié du XVI^e siècle, entretient avec la violence, l'enfance et le divin. Se servant d'événements précis et d'une analyse fine de leurs représentations, que ce soit dans des chroniques, des chansons ou des poèmes, il en ressort une grande toile de l'imaginaire français du XVI^e siècle, dans laquelle les enfants s'avèrent jouer un rôle important. Renversant la place de l'enfant dans le processus de mise à mort, nous souhaitons ici questionner la place de l'enfant dans le rôle du martyr, tout aussi actif que celui du bourreau. Mais cette représentation de l'enfant comme un acteur de l'histoire pose aussi la question de la place de l'histoire de l'enfance dans l'historiographie générale. L'hypothèse que nous posons ici est celle de la définition de l'enfance comme groupe subalterne. Ce terme de subalterne, d'abord théorisé par Antonio Gramsci, puis repris dans différents courants, est désormais utilisé pour

9 Avec son ouvrage phare: Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (Paris: Plon, 1960).

10 Le développement de ces différents champs se fait évidemment en parallèle des évolutions sociales que connaissent l'enfance et la famille à la fin du XX^e siècle et au début du XXI^e siècle. Egle Becchi et Dominique Julia, «Histoire de l'enfance, histoire sans parole?», in *Histoire de l'enfance en Occident: De l'Antiquité au XVII^e siècle*, éd. Becchi Egle et Julia Dominique (Paris: Seuil, 1998).

11 Gérard Noiriel, «De l'enfance maltraitée à la maltraitance: Un nouvel enjeu pour la recherche historique», *Genèses* 60, no. 3 (2005), 154–67; Satu Lidman, «Intersections of Rape Crime and Child Protection in Early Modern Courts», in *Interpersonal Violence: Differences and Connections*, éd. Marita Husso et al. (Londres: Routledge, 2016), 1–16; Marianna Muravyeva et Raisa Maria Toivo, «Honor Thy Father and Thy Mother: A History of Violence against Parents», *Journal of Family History* 41 (2016), 231–35.

12 Florence Buttay, *Peindre en leur âme des fantômes: Image et éducation militante pendant les guerres de Religion* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2018).

13 Denis Crouzet, *Les enfants bourreaux au temps des guerres de Religion* (Paris: Albin Michel, 2020).

désigner les individus sociaux «aux marges de l'histoire».¹⁴ Les enfants peuvent être considérés comme un de ces groupes exclus du pouvoir hégémonique et de son histoire¹⁵ puisqu'ils sont par excellence ceux qui n'ont pas voix au chapitre (et par conséquent à la production de sources).¹⁶ Dans cette perspective, cet article vise aussi à questionner l'agentivité de l'enfance dans une société qui, traditionnellement, ne lui en laisse aucune.

Cette marginalité de l'enfance donne un statut particulier à son martyre. Les enfants martyrisés sont rares, mais particulièrement vantés. La quasi-absence d'enfants martyrs européens et contemporains pour les auteurs catholiques¹⁷ les force à utiliser des répertoires lointains: soit chronologiquement, avec la remobilisation de persécutions anciennes,¹⁸ soit géographiquement, avec les terres de mission.¹⁹ Ce dernier terrain, et plus particulièrement les épisodes de persécution qui secouent la mission japonaise durant le premier quart du XVII^e siècle, offrent pléthores d'exemples contemporains de martyrs (dont des enfants) que les catholiques opposent aux protestants. Les récits du Japon, considéré alors comme terre de renouveau du catholicisme,²⁰ sont une source de choix pour l'étude de l'enfance martyrisée, permettant également de lier les deux dynamiques principales du catholicisme moderne: confessionnalisation et expansion extra-européenne.²¹

14 Guido Liguori, «Le concept de subalterne chez Gramsci», *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* 128, no. 2 (2016), voir <https://journals.openedition.org/mefrim/3002> (accès 3 mars 2023).

15 Steven Mintz, «Children's History Matters», *The American Historical Review* 125 (2020), 1286–92.

16 Étymologiquement, «enfant» vient du latin *infans*, qui signifie celui qui ne parle pas, celui dont la parole n'a pas de poids. Dominique Foyer, «Peut-on prendre au sérieux la parole d'un enfant ? Le regard de la théologie catholique et du droit canonique», *Recherches familiales* 9–1 (2012), 131–42.

17 Cette relative absence s'explique notamment par le ciblage des violences protestantes qui attaquent en priorité les prêtres et les images. Crouzet, *Les guerriers de Dieu*, 612.

18 Sur la réactualisation des saints anciens durant les XVI^e et XVII^e siècles, voir François De Vriendt et Philippe Desmette, éds, *Les saints anciens au temps de la Réforme catholique (Europe occidentale, XVI^e-XVIII^e siècles): Déclin ou renouveau?* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 2020).

19 Mirjam Döpfert, «Christianomachia Iaponensis: The Japanese Martyr on Stage», in *Japan on the Jesuit Stage: Transmission, Receptions and Regional Contexts*, éd. Haruka Oba, Akihiko Watanabe, et Florian Schaffenrath (Leiden: Brill, 2022), 57–83.

20 Que ce soit au début de la mission avec l'admiration des premiers missionnaires envers une société japonaise idéalisée ou à la fin avec les épisodes de persécution, le Japon a toujours eu une place à part dans les missions de la première modernité. Hélène Vu Thanh, *Devenir japonais: La mission jésuite au japon (1549–1614)* (Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2016), 296–310; eadem, «The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China, and Japan (Sixteenth to Seventeenth Centuries)», in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, éd. Ines G. Zupanov (Oxford: Oxford University Press, 2019), 428–60.

21 Sur les expressions de ces dynamiques, voir Ronnie Po-Chia Hsia, éd, *The Cambridge History of Christianity*, vol. 6, *Reform and Expansion 1500–1660* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

À ces constats de fond, il faut ajouter le fait que, dans les sources qui seront mobilisées dans cet article, les mécanismes du pouvoir agissent à des niveaux multiples: les adultes parlent à la place des enfants, et les Européens parlent à la place des Japonais. En effet, cet article, s'appuyant sur une source européenne, ne s'inscrit pas dans une démarche de croisement de sources européennes et japonaises.²² Nous pouvons néanmoins nous appuyer sur les recherches récentes ayant effectué ce travail. Parmi les plus importantes, citons les ouvrages de Vu Thanh²³ et de Marquet²⁴ sur la compréhension de la mission en elle-même, celui de Clossey²⁵ sur son intégration dans l'ensemble des missions, ainsi que ceux de Omata Rappo,²⁶ Oba²⁷ et Roldán-Figueroa²⁸ sur sa réception en Europe.

Cet article propose donc de croiser ces trois champs du martyre, de l'enfance et de la mission, afin de mieux saisir les dépendances qu'ils entretiennent les uns avec les autres ainsi que les enjeux qu'ils présentent pour le catholicisme du début du XVII^e siècle. Cette étude nous permettra d'observer certaines ambiguïtés que l'Église post-tridentine entretient sur le statut de l'enfance, ou encore la place qu'occupe le martyr japonais dans l'édification d'un idéal familial.

2 Nicolas Trigault: l'Asie au renfort de la foi européenne

Ces martyrs japonais occupent d'ailleurs une place privilégiée dans la littérature jésuite, en tant que premier ordre présent et majoritaire sur place.²⁹ Si les lettres des

22 Ces croisements se sont montrés très féconds dans leur mise en relation des historiographies. Voir le numéro dédié d'*Histoire et missions chrétiennes* à ce sujet. Nathalie Kouamé, «Quatre règles à suivre pour bien comprendre le 'siècle chrétien' du Japon», *Histoire et missions chrétiennes* 11, no. 3 (2009), 9–38.

23 Vu Thanh, *Devenir japonais*.

24 Christophe Marquet et al., eds, *Présences occidentales au Japon du «siècle chrétien» à la réouverture du XIX^e siècle* (Paris: Cerf, 2011).

25 Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

26 Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges: Les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVI^e-XVIII^e siècle)* (Münster: Aschendorff, 2020).

27 Oba, Watanabe, et Schaffenrath, eds, *Japan on the Jesuit Stage*.

28 Rady Roldán-Figueroa, *The Martyrs of Japan: Publication History and Catholic Missions in the Spanish World (Spain, New Spain, and the Philippines 1597–1700)* (Leiden: Brill, 2021).

29 Sonia Favi, «Production and Circulation of Vernacular Italian Books Related to the Jesuit Mission in Japan in the Sixteenth Century», *Annali di Ca'Foscari. Serie orientale* 54, no. 1 (2018), 365–90. Les Jésuites, à qui l'on a d'abord garanti l'exclusivité de la mission au Japon, sont ensuite frustrés par l'arrivée des ordres mendiants dans l'archipel. Cette cohabitation entre Jésuites, Franciscains,

missions d'Asie sont populaires en Europe dès la fin du XVI^e siècle (particulièrement dans les espaces italiens, allemands et espagnols),³⁰ ces récits vont prendre une ampleur nouvelle au tournant du XVII^e siècle. Le martyre de Nagasaki de 1597 connaît une large répercussion en Europe, d'abord promu par les Franciscains, rejoints ensuite par les Jésuites.³¹ Cette première intensification des publications dans la première décennie du XVII^e siècle est ensuite entretenue par l'expulsion des missionnaires du Japon en 1614 ainsi que la béatification (1619) et canonisation (1622) de François-Xavier.³² Ces récits de martyrs japonais sont au sommet de leur popularité durant la première moitié du XVII^e siècle, avec un pic entre 1620 et 1630, moment également marqué par la béatification des martyrs de Nagasaki en 1627, achevant de les ancrer dans le paysage martyrologique catholique.³³

Notre source s'inscrit entièrement dans ce paysage éditorial. *De christianis apud Japonios triumphis*³⁴ est un livre du Jésuite Nicolas Trigault (1577–1628). Publié une première fois à Munich en 1623, il est traduit en français³⁵ l'année suivante sous le titre *Histoire des martyrs du Japon*.³⁶ Présenté sous la forme d'une chronique, avec le propos d'une hagiographie collective, cet ouvrage raconte en cinq livres les persécutions subies par les catholiques au Japon entre 1612 et 1620. Ornés de plusieurs gravures, dans la même tradition que le *Theatre des cruautés* de Verstegan,³⁷ les versions latines et françaises semblent s'adresser à des publics différents. Selon Omata Rappo, la version latine, circulant surtout dans les territoires germaniques, serait plutôt à destination des milieux ecclésiastiques et du public des collèges jésuites. La version française, plus travaillée, viserait plutôt l'aristocratie, comme en

Dominicains et Augustins est d'ailleurs à l'origine de plusieurs tensions, notamment sur la question des martyrs. Voir Omata Rappo, *Des Indes lointaines*, 89–98; Henri Bernard-Maitre, «Disputes de moines et discussion de délimitation», in *Présences occidentales*, éd. Marquet et al., 169–85.

30 Clossey, *Salvation and Globalization*, 198.

31 Sur les premières hésitations jésuites à propos des martyrs japonais, voir Omata Rappo, *Des Indes lointaines*, 100–10.

32 Liam Matthew Brockey, «Books of Martyrs: Example and Imitation in Europe and Japan, 1597–1650», *The Catholic Historical Review* 103 (2017), 207–23.

33 Roldán-Figueroa, *The Martyrs of Japan*, 67–76.

34 Nicolas Trigault, *De christianis apud Japonios triumphis* (...) (Munich: Rader, 1623), cf. USTC 2527300.

35 Traduction réalisée par Pierre Morin, Jésuite français et spécialiste des langues latines, grecques et hébraïques. Augustin De Backer, Carlos Sommervogel, et Aloïs De Backer, eds, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou notices bibliographiques*, vol. 5 (Liège: Grandmont-Donders, 1869), 1325–26.

36 Nicolas Trigault, *Histoire des martyrs du Japon depuis l'an MDCXII. Jusques a MDCXX* (...) (Paris: chez Sebastian Cramoisy, 1624), cf. USTC 6020941.

37 Pour une analyse des gravures de Trigault en lien avec d'autres ouvrages martyrologiques de l'époque, voir Omata Rappo, *Des Indes lointaines*, 314–37.

témoigne l'usage du vernaculaire³⁸ et la dédicace à la reine en début d'ouvrage.³⁹ Semblant effectivement s'adresser à un public étranger au Japon, la lecture de la version française est plus guidée par le paratexte. Celui-ci contient, en plus de la table des chapitres et du catalogue des martyrs déjà présents dans la version latine, un aperçu géographique et culturel du Japon dans l'adresse au lecteur ainsi qu'une «Table des choses remarquables» et un catalogue des maisons jésuites du Japon. La version française essaie alors de s'apparenter à un récit de voyage, en plus d'un récit de martyre, afin d'attirer un nouveau public profane⁴⁰ pour lequel Trigault se pose en guide.

Or, ce que Trigault omet de préciser ici, contrairement à la version latine, c'est qu'il n'a lui-même jamais été au Japon. Né à Douai en 1577 et mort à Hangzhou en 1628,⁴¹ ce dernier a joué un rôle privilégié dans les communications entre Europe et Asie et dans le jeu d'influence qui se joue alors entre ces deux continents. Entré chez les Jésuites à 17 ans, il part en mission en 1607 après son noviciat et des études à Louvain. Partant vers la Chine, il arrive à Macao en 1610. Il en repart seulement trois ans plus tard pour l'Europe, chargé de promouvoir la mission chinoise par différents moyens.⁴² Or, ce tour de l'Europe par Trigault se place dans un contexte de tensions entre les missions chinoises et japonaises. Bien que disposant d'un supérieur particulier, la mission chinoise est alors subordonnée à la mission japonaise. Ces derniers sont réticents à l'envoi de moyens plus importants en Chine, ne partageant pas l'optimisme des missionnaires sur le continent quant à l'état de leur mission.⁴³

38 La majorité des lettres de missions circulent d'ailleurs en Europe en vernaculaire, et particulièrement en italien. Traduites dans plusieurs langues par les Jésuites, elles s'inscrivent dans une volonté de toucher un public plus large que les seuls membres des ordres. Favi, «Production and Circulation», 371.

39 Omata Rappo, *Des Indes lointaines*, 314.

40 Cette ouverture à un autre public met également d'autres thèmes en avant, dont celui de l'enfance, comme nous l'observons dans la table des choses remarquables. Cf. p. 177. C'est pour cette raison que notre analyse textuelle repose essentiellement sur la version française.

41 Gerry Dunne, «Trigault, Nicolas», in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-temático*, vol. 4, éd. Joaquín M. Domínguez et Charles E. O'Neill (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001), 3838–39.

42 Outre le recrutement de nouveaux volontaires et la recherche de mécènes dans les cours européennes, ses principaux succès sont probablement la réunion d'une importante bibliothèque pour la mission chinoise et la reconnaissance du Pape d'une liturgie en langue chinoise. Nicolas Standaert, *An Illustrated Life of Christ Presented to the Chinese Emperor: The History of Jincheng Shuxiang* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2007), 16–44; idem, «The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China», *Renaissance Studies* 17 (2003), 387–91.

43 Si la mission japonaise connaît alors plus de succès que son homologue chinois, la situation change drastiquement en 1614 avec l'expulsion des missionnaires de l'archipel. La situation compliquée de la Vice-Province du Japon profite d'ailleurs aux volontés d'indépendance de la mission chinoise.

Trigault est alors envoyé en Europe contre l'avis des supérieurs du Japon, afin de défendre la mission chinoise alors qu'un représentant de la Vice-Province du Japon est au même moment sur place pour la congrégation générale des Jésuites.⁴⁴ Si nous évoquons ici ce tour d'Europe de Trigault entre 1613 et 1619, c'est parce que c'est probablement dans ce contexte que *De christianis apud Japonios triumphis* est rédigé. Déjà en 1615, durant son tour des cours européennes, Trigault s'approprie le contexte japonais en publiant un livre sur l'état de l'Église au Japon entre 1609 et 1612.⁴⁵ Mais la première trace de notre ouvrage se trouve dans une lettre de 1620 publiée en latin et traduite en allemand,⁴⁶ envoyée quelque mois après son départ de Lisbonne, où Trigault évoque le manuscrit laissé en Europe dans lequel il a collecté les histoires des martyrs du Japon et qu'il espère voir bientôt imprimer.⁴⁷

Cette campagne de publication de Trigault pendant son séjour en Europe n'est pas originale en soi. De nombreux *procuratores* profitent de leur séjour en Europe pour imprimer des ouvrages sur leur mission, mettant en avant l'intérêt des concessions qu'ils cherchent à obtenir.⁴⁸ Cependant, nous pouvons nous demander pourquoi Trigault, représentant de la mission chinoise alors en tension avec la mission japonaise, écrit sur cette dernière. Si cette question demande une étude plus poussée de la correspondance de Trigault, nous pouvons déjà apporter ici plusieurs suppositions. Le Japon comme terre de mission dispose d'une aura certaine en Europe à la suite des persécutions récentes et des écrits qui circulent. Trigault, disposant déjà d'une bonne célébrité grâce à ses récits de Chine,⁴⁹ semble, en

44 Cette manœuvre audacieuse porte d'ailleurs ses fruits puisque le supérieur général des Jésuites, Acquaviva, donne un statut particulier à la mission chinoise en 1614, la détachant de la mission japonaise. Edmond Lamalle, «La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 9 (1940), 49–120.

45 Nicolas Trigault, *Rei Chistianae Apud Iaponios Commentarius (...)* (Augsburg: apud Christoph Mang, 1615), cf. USTC 2133010.

46 Nicolas Trigault, *R.P. Nicolai Trigautii Societatis Jesu Praeambula Compendiosa Narratio de Successu Navigationis Suae (...)* (Mainz: Lippius, 1620), cf. USTC 2524393; R. P. D. Nicolai Trigautii, *der Societet Jesu, Send-Schreiben: Darin er sein und seiner Mitgesellen Reiß oder Schiffahrt nach Goa (...)* (Cologne: Brachel, 1620), cf. USTC 2036880.

47 Dans cette lettre, Trigault dit également attendre des nouvelles de Chine et du Japon pour compléter les quatre livres déjà existants. Effectivement les versions de 1623 et 1624 contiennent bien cinq livres, avec donc ces dernières nouvelles. Nous n'avons pas trouvé de trace d'une version plus courte circulant dès 1620 comme le désire alors Trigault.

48 Sur les stratégies éditoriales d'un autre auteur à succès sur les martyrs du Japon, Antonio Cardim, voir Frederico Palomo, «Procurators, Religious Orders and Cultural Circulation in the Early Modern Portuguese Empire: Printed Works, Images (and Relics) from Japan in Antonio Cardim's Journey to Rome (1644–1646)», *e-Journal of Portuguese History*, 14, no. 2 (2016), see <https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:840980/> (accès 27 décembre 2024).

49 Il est d'ailleurs conscient de son succès, et particulièrement de l'édition du livre *De Christiana Expeditione apud Sinas* de son maître Matteo Ricci. Clossey, *Salvation and Globalization*, 200.

s'emparant de la mission japonaise, vouloir accaparer une partie du succès des histoires japonaises, assimilant celles-ci à la mission chinoise.⁵⁰ Il joue alors sur la confusion d'un public non-averti, comme il le fait dans la traduction française en se posant comme guide du Japon sans dire qu'il ne s'agit pas de sa mission. L'ouvrage de Trigault poursuit des buts sur plusieurs niveaux: édifier ecclésiastiques comme laïcs avec des histoires merveilleuses, défendre l'action jésuite et ses martyrs face aux critiques d'autres ordres, participer à la propagande pour la béatification des martyrs japonais⁵¹ et enfin promouvoir la mission (ici sans distinguer la Chine et le Japon) auprès des mécènes des cours européennes.⁵²

Cette stratégie s'avère efficace puisque l'ouvrage de Trigault connaît un certain succès. En compilant des nouvelles de lettres de missions⁵³ autour des événements les plus exceptionnelles qu'elles présentent, Trigault offre une vision édifiante du Japon. Trigault participe, avec sa traduction française, à la popularité des récits japonais dans le nord de l'Europe, devenant l'auteur de référence pour les histoires ultérieures du catholicisme au Japon publiées en France et aux Pays-Bas.⁵⁴ Si cette littérature n'est pas nouvelle, Trigault est représentatif d'une nouvelle vague de récits qui ne s'intéressent plus uniquement aux prêtres, comme c'était le cas dans les récits du martyre de Nagasaki, mais également aux laïcs japonais.⁵⁵ Cette mise en lumière nouvelle des laïcs, couplée avec l'influence de cet ouvrage dans le nord de l'Europe et sa mise en récit centrée autour des martyrs font de l'œuvre de Trigault une source de choix pour étudier la place de l'enfant dans la culture catholique des martyrs.

Car l'œuvre de Trigault et son rôle de passeur entre les mondes européen et asiatique⁵⁶ doivent être compris dans le contexte religieux qu'est celui du début du

50 Il compare d'ailleurs les deux missions dans sa lettre de 1620 en mettant en avant les ressemblances entre elles. Trigault a une position ambivalente vis-à-vis du Japon: il cherche à s'en distancer auprès des autorités jésuites afin d'acter l'autonomie de la Chine, tout en le mobilisant dans ses écrits touchant un public plus large afin d'attirer une audience.

51 Sur le conflit entre Jésuites et Franciscains et la course à la béatification, voir Omata Rappo, *Des Indes lointaines*, 89–98.

52 Roldán-Figueroa, *The Martyrs of Japan*, 49.

53 Trigault se base sur les lettres de missionnaires japonais comme Luis Frois, Pedro Morejón, et Luis Cerqueira. Voir Omata Rappo, *Des Indes lointaines*, 345.

54 Parmi les histoires utilisant les récits de Trigault, les plus importantes sont: François Solier, *Histoire ecclésiastique des Îles et Royaumes du Iappon (...)* (Paris: chez Sébastien Cramoisy, 1627–1629), cf. USTC 6023302; Jean Crasset, *Histoire de l'Église du Japon (...)* (Paris: Chez Estienne Michallet, 1691), cf. USTC 6117699; Cornelius Hazart, *Kerckelycke Historie van de gheheel wereldt* (Antwerpen: Michiel Cnobbaert, 1667–1771), cf. USTC 1535078.

55 Hélène Vu Thanh, «Les triomphes chrétiens des martyrs du Japon (1624)», *Dix-septième siècle* 272–73 (2016), 549–50.

56 Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China. 635–1800* (Leiden: Brill, 2001), 866.

XVII^e siècle.⁵⁷ Dans cet Europe post-tridentine, le catholicisme se réaffirme après avoir vacillé sous les attaques des réformes protestantes. Désormais pleinement engagée dans une lutte pour la vérité chrétienne, l'Église catholique mobilise comme argument clé ses martyrs, qu'ils soient européens ou bien plus lointains, récents ou anciens. En effet, les anciens martyrs sont remis sur le devant de la scène dans ce catholicisme qui voit alors dans les assauts qu'il subit un renouveau des persécutions de ses premiers âges. Cette sensibilité martyrologique est entretenue par les différents ordres religieux, que ce soit dans leurs écrits, dans les images produites, ou encore dans leurs actes, avec cette volonté de convaincre le monde entier de la vérité de leur foi.⁵⁸ Nicolas Trigault et son œuvre s'inscrivent dans ce mouvement et ce projet d'une Église universelle.

3 *Topoi* anciens pour une mission actuelle: inscrire les Japonais dans la foi catholique

Le genre particulier du récit de mission charrie un imaginaire catholique récurrent, avec ses grandes figures, thématiques et métaphores. Afin de désigner cet imaginaire construit sur le temps long et actualisé avec les événements du XVII^e siècle, nous parlerons dans cet article de *topoi*.

L'œuvre de Trigault regorge de la dévotion pour la Passion du Christ et pour les saints, propre à la période post-tridentine. Ils sont abondamment cités, que ça soit par Trigault ou par les martyrs qu'il met en scène. On retrouve en tout point l'univers catholique post-tridentin: celui qui trouve dans les actes des apôtres et les Passions du Christ l'origine de tous les martyrs.⁵⁹ Plus largement, ce sont les premiers âges du christianisme et ses protomartyrs qui sont abondamment cités.⁶⁰ Ce rapprochement entre les martyrs des premiers siècles et ceux du Japon, s'exprimant souvent avec la phrase de Tertullien considérant le sang des martyrs comme une «sainte

57 Il est d'ailleurs intéressant de noter que les conflits confessionnels européens apparaissent également au Japon et dans l'œuvre de Trigault. Celui-ci accuse les hérétiques hollandais et anglais d'avoir monté les Japonais contre les catholiques espagnols et portugais. Trigault, *Histoire*, 18–25.

58 Gregory, *Salvation at Stake*, 250–52.

59 Gregory, *Salvation at Stake*, 250–52. Cet imaginaire imprégné de la figure du Christ se retrouve également dans les *indipetae*, montrant son impact sur les mentalités des missionnaires européens. Camilla Russel, «Imagining the Indies: Italian Petitions for the Overseas Missions at the Turn of the Seventeenth Century», in *L'Europa divisa e I nuovi mondi*, vol. 2, éd. Adriano Prosperi (Pisa: Edizioni Della Normale, 2011), 179–90.

60 On retrouve aussi, parmi Saint Paul, Saint André, Saint Laurent et bien d'autres saints des premiers siècles, la mention de personnalités propres à la Compagnie de Jésus et très récemment canonisées telles que Saint Ignace et Saint François-Xavier.

semence»,⁶¹ se retrouve déjà dans les récits autour du martyre de 1597.⁶² Comme eux, Trigault voit dans les persécutions des Japonais un renouveau de l'âge d'or de la chrétienté, et utilise cette comparaison comme argument pour leur béatification.

Qui niera maintenant que les siècles dorez de l'Eglise naissante ne soient revenues en nostre temps, puis que nous voyons des choses non moins admirables, que celles que nous avons leu de ces premiers Chrestiens, & nous en sommes estonnez.⁶³

Par ces références constantes à un imaginaire très présent en Europe à cette époque, Trigault tend à rapprocher le Japon, le rendant moins exotique. Il étend la matrice commune des protomartyrs à l'archipel nipponne, incluant celle-ci dans une Église universelle et inscrivant ces catholiques japonais à la fois dans la communauté des croyants, mais aussi dans la longue tradition catholique. Cependant, plus que de les inclure dans le catholicisme, Trigault considère les Japonais comme des chrétiens exemplaires.

Au reste nostre Europe a dequoy imiter en ces beaux exemples d'un peuple qui nagueres n'avoit point de Dieu. On ne pourra plus dire désormais que ceste une chose difficile a des vieux catholiques de confirmer & défendre la Foy contre les heretiques par l'effusion de leur propre sang; puis que nous avons des nouveaux Chrestiens en un monde nouveau qui nous y exhortent par leur exemple marchans devant nous.⁶⁴

En faisant des Japonais de meilleurs chrétiens que les Européens ainsi que des exemples à suivre, Trigault défend ici évidemment l'œuvre missionnaire jésuite au Japon, avec en sous-texte la possibilité d'avoir des résultats similaires en Chine.⁶⁵ Le Japon, où la pénétration du catholicisme est ici idéalisée,⁶⁶ sert alors d'exemple sur l'importance d'investir dans les efforts missionnaires en Asie, présentée comme un espace de régénération du catholicisme.

On retrouve aussi différents *topoi* propres à l'enfance et à son martyre. À ce sujet, les références bibliques se concentrent sur la figure d'Abraham (et du sacrifice

⁶¹ Trigault, *Histoire*, 405.

⁶² Döpfert, «Christianomachia Iaponensis», 57–83.

⁶³ Trigault, *Histoire*, 216.

⁶⁴ Trigault, *Histoire*, 467.

⁶⁵ Pour Trigault, les Chinois sont mêmes plus aptes à l'exemplarité que les Japonais: «[les Japonais] surpassent en vertu & probité de mœurs toutes les autres nations fraîchement decouvertes, excepté peut estre les Chinois». Trigault, *Histoire*, Au lecteur.

⁶⁶ Si l'entreprise missionnaire a connu de réels succès, différents travaux ont démontré que l'assimilation des doctrines et dogmes catholiques ne s'est pas déroulée sans heurt. C'est notamment le cas du mariage, où l'accommodation jésuite se montre inefficace. Vu Thanh et Tallon, *Devenir japonais*, 259. Ou encore la divinité unique et toute puissante qui rend les Japonais sceptiques. Kouamé Nathalie, «Quelques remarques concernant trois débats ayant opposé Jésuites et Japonais à l'aube du siècle chrétien du Japon», *Histoire et missions chrétiennes* 22, no. 2 (2012), 35–54.

d'Isaac) ou, de manière plus implicite, sur celles des frères Maccabées (sept enfants juifs mis à mort avec leur mère), en lien avec la question de la famille et du martyre. C'est notamment le cas dans l'histoire de Tite (Titus en latin), un gentilhomme du royaume du Bungo, et nouveau Abraham, et de sa famille. Alors que son seigneur lui ordonne d'abjurer sa foi, Tite refuse et préfère envoyer sa famille à la mort que de renoncer à sa religion. S'attendant à être tué lui aussi et rejoindre sa famille auprès de Dieu, son seigneur lui annonce qu'il s'agissait d'un test, et que sa famille n'a pas réellement été tuée. Ayant démontré leur constance, Tite et sa famille sont autorisés à vivre et à professer publiquement leur foi.⁶⁷

Ces récits mettant en scène la tension entre amour familial et volonté de mourir pour la foi sont extrêmement présents chez Trigault et sont issus d'une tradition martyrologique bien plus ancienne. Ces deux tendances vis-à-vis de la famille sont déjà présentes dans les récits martyrologiques antiques. Une première tradition, plutôt ancrée dans le judaïsme, voit la famille comme un bastion de conservation de l'identité religieuse. La tradition chrétienne, quant-à-elle, est beaucoup plus suspicieuse de la famille et voit en elle un frein à la mort noble du martyr.⁶⁸ On y retrouve une certaine hostilité envers les liens familiaux, qu'on encourage à quitter pour suivre Jésus.⁶⁹ Les Jésuites développent d'ailleurs un discours sur cette question de l'amour maternel. Cet amour, bien que naturel, doit être subordonné à un amour spirituel.⁷⁰ Les deux visions de la famille sont bien présentes chez Trigault, qui explique le danger des liens familiaux lorsque l'amour maternel prédomine.

Car il s'est trouvé beaucoup de Chrestiens, lesquels après avoir souffert de cruels tourmens, sans sentir quasi aucune douleur, si tost qu'ils ont oüy parler qu'on traittoit en Justice de supplicier leurs parens, de les réduire en servitude ou de les exposer tout nuds à la risée d'une populace Payenne, ont perdu courage & sont devenus autant de lievres craintifs, de lions forts & robustes qu'ils estoient.⁷¹

Cependant, il loue la famille lorsque les membres de celle-ci se motivent mutuellement à la constance et au martyr.⁷² Ces visions de la famille chez Trigault sont à la fois le fait d'une intertextualité verticale, avec une nette inspiration biblique, et d'une

⁶⁷ Trigault, *Histoire*, 289–90.

⁶⁸ Ra'anan Boustani et Kimberly Stratton, «Children and Violence in Jewish and Christian Traditions», *Journal of Religion and Violence* 4 (2016), 305–16.

⁶⁹ Paul Middleton, «'Suffer Little Children': Child Sacrifice, Martyrdom, and Identity Formation in Judaism and Christianity», *Journal of Religion and Violence* 4 (2016), 337–56.

⁷⁰ Raphaële Garrod, «Conceptual Eclecticism and Ethical Prescription in Early Modern Jesuit Discourses about Affects: Suarez and Caussin on Maternal Love», in *Ordering Emotions in Europe, 1100–1800*, éd. Susan Broomhall (Leiden: Brill, 2015), 180–96.

⁷¹ Trigault, *Histoire*, 394.

⁷² Trigault, *Histoire*, 86.

intertextualité horizontale, puisque le développement de ces thèmes est commun aux écrits jésuites de l'époque.⁷³

Pour décrire les enfants dans ces situations, Trigault utilise une autre symbolique héritée d'un temps ancien: celle de l'enfant comme un agneau innocent. Ce symbole chrétien fort représente à la fois le membre du troupeau guidé par le berger – le Christ –, mais aussi la victime sacrificielle de Pâques.⁷⁴ Cette symbolique de l'enfance innocente ne vient cependant pas des récits bibliques, lesquels présentent l'enfant comme un être insensé devant être corrigé.⁷⁵ Sans pouvoir être datée avec précision, l'enfance comme exemple d'innocence et de pureté trouve ses origines dans l'épisode des Saints-Innocents au I^{er} siècle, et dans sa prise d'importance dans les pratiques dévotionnelles durant les siècles qui suivent.⁷⁶

4 L'enfant martyr: les paradoxes de l'enfance à la première modernité

Si les enfants sont omniprésents dans le récit, et leurs martyrs sont particulièrement vantés, ces mises à mort d'enfants sont finalement assez discrètes. On retrouve en effet seulement quatre épisodes d'enfants martyrisés dans tout l'ouvrage, dont deux sont des martyrs collectifs. Peu présentes par leur nombre, ces histoires sont cependant particulièrement mises en avant, comme observé dans la «Table des choses remarquables» présente dans la traduction française. Dans celle-ci, plusieurs entrées dirigent vers les mêmes histoires et mentionnent systématiquement l'âge des jeunes protagonistes, accentuant ainsi leur importance dans l'œuvre.

Durant ces quatre épisodes de mise à mort d'enfants, l'accent est particulièrement porté sur leur innocence, à l'aide des *topoi* vus précédemment. Ces petits agneaux acquièrent alors une supériorité morale sur les adultes, leur montrant par leur sacrifice la voie à suivre.⁷⁷ Cette innocence exemplaire renvoie les adultes, et particulièrement les bourreaux, à leur propre cruauté. Ces enfants servent alors de

73 Nicholas De Sutter et Joran Proot, «Titus Iapon on the Jesuit Stage in the Provincia Flandro-Belgica: Neo-Latin Intertextuality and the Economics of Jesuit Drama», in *Japan on the Jesuit Stage*, éd. Oba, Watanabe, et Schaffenrath, 132–88.

74 Michel Feuillet, *Lexique des symboles chrétiens* (Paris: Presses universitaires de France, 2017), 7.

75 Elena Zocca, *Infanzia e santità: Un difficile incontro alle origini del cristianismo* (Rome: Viella, 2020), 28.

76 Eric Berthon, «À l'origine de la spiritualité médiévale de l'enfance: Les saints Innocents», in *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne*, éd. Robert Fossier (Toulouse: Presses universitaires du Midi, 1997), 31–38.

77 Trigault, *Histoire*, 166.

double argument: leur présence sert de témoignage de la foi exemplaire d'un groupe, et de marqueur de la cruauté des ennemis du Christ.⁷⁸

Outre cette innocence intrinsèque à l'enfant, Trigault insiste aussi sur d'autres qualités que présentent ces jeunes martyrs, notamment considérés comme particulièrement sages. C'est le cas de Jacques, onze ans, destiné au bûcher avec sept coreligionnaires et qui reprend plusieurs fois ses confrères, passant pour le plus sage de la troupe de condamnés.⁷⁹ Ils sont aussi montrés comme extrêmement pieux et courageux, ce qui doit servir d'exemple aux adultes. Voici comment est décrit le frère du prince d'Arima, exécuté par ce dernier:

Et de vray on voyoit desia reluire tant d'estincelles d'un meur & solide jugement parmy les ténèbres d'un si bas aage [...] bien que l'enfant n'eust pas encore appris que c'estoit d'avoir peur.⁸⁰

Le fait d'apprendre à avoir peur n'est pas ici une question d'éducation, mais bien une caractéristique liée à l'âge. Trigault insiste sur l'aspect exceptionnel de la présence de telles qualités chez des enfants. Autrement, les enfants sont considérés comme manipulables et peureux, et donc incapables de la constance nécessaire au martyr.⁸¹ On voit donc ici apparaître le paradoxe de l'enfant martyr: l'enfance agit comme une icône, une image portant un caractère particulièrement sacré. Cette figure est forte dans la rhétorique catholique, mais l'enfant «réel», quant à lui, est considéré comme inapte au martyre. Ces deux conceptions antinomiques, entre le martyr parfait et l'inapte au martyre, coexistent pourtant au sein du discours catholique. Cette contradiction est présente dès les premiers âges du christianisme, alors que celui-ci s'implante dans une société gréco-romaine où l'enfance est peu considérée. L'idée alors développée défend que le Christ se soit incarné en enfant comme symbole d'humilité, faisant *de facto* de l'enfant un exemple de sainteté à imiter.⁸² Malgré cette importance nouvelle donnée à l'enfance par le christianisme antique, le rapport entre enfance et sainteté demeure problématique durant les siècles qui suivent. L'enfant conserve l'image d'un être inachevé, informe moralement. Au XVII^e siècle, il est considéré comme humain imparfait, en devenir, mais donc encore incapable du raisonnement moral nécessaire au martyr.⁸³ Durant le Moyen Âge, alors que le culte

78 Trigault, *Histoire*, 374. On retrouve cette notion du meurtre d'enfant comme marqueur des frontières entre la civilisation et de l'ennemi immoral dans les martyrs antiques. Boustan et Stratton, «Children and Violence», 305–16.

79 Trigault, *Histoire*, 212–15.

80 Trigault, *Histoire*, 163.

81 Trigault, *Histoire*, 424–551.

82 Zocca, *Infanzia*, 56–113.

83 Erica Fudge, *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England* (Ithaca, NY et Londres: Cornell University Press, 2006), 53–74.

des enfants martyrs perdure, plusieurs raisons sont avancées pour justifier l'accès d'enfants au statut de martyr. On estime qu'à partir de 7 ans, appelé âge de raison, les enfants commencent à être capables de discernement, et peuvent donc présenter les premières facultés nécessaires au martyre.⁸⁴ De plus, la vie de ces enfants est réécrite afin de les présenter comme hors-norme, particulièrement matures, sages et pieux dès leur jeune âge. Ces *puer senex* nient l'appartenance de ces jeunes martyrs au groupe de l'enfance.⁸⁵ Malgré ces manipulations, la tension entre enfance, martyre et sainteté subsiste.⁸⁶ À partir de la fin du XII^e siècle, les cultes des enfants martyrs tendent à disparaître alors que la papauté, souhaitant contrôler les dévotions populaires parfois teintées de croyances magiques ou folklorique, met en place les procès de canonisation formelle.⁸⁷

Lorsque des enfants martyrs réapparaissent au Japon, l'Église catholique est dans une situation de contrôle accru des récits martyrologiques et de son catalogue de saints. Face aux critiques humanistes puis protestantes, la quête de récits solides et attestés nettoie une partie des vies de saints fabulés. La réglementation pour la reconnaissance des saints, gérée par la Congrégation des Rites instituée en 1588, est de plus en plus lourde. Les martyrs ne sont plus automatiquement assimilés à la sainteté.⁸⁸ Trigault reprend en partie les justifications anciennes du martyr des enfants, mais reste très prudent. Par exemple, les enfants martyrs sur lesquels il s'attarde ont passé l'âge de raison et ont entre huit et onze ans.⁸⁹ Nous avons également noté qu'ils sont d'une sagesse et d'un courage exemplaires.⁹⁰ Cependant, Trigault ne reprend pas non plus le concept du *puer senex*, puisqu'il montre que ces

84 Foyer, «Peut-on prendre au sérieux la parole d'un enfant ?».

85 Patricia Healy Wasyliv, *Martyrdom, Murder, and Magic: Child Saints and Their Cults in Medieval Europe* (New York: Lang, 2008), 30–74.

86 Car, au départ, les martyrs deviennent presque automatiquement des saints. Sur cette question, voir Paul-Albert Février, «Martyre et sainteté», *Publications de l'École Française de Rome* 149 (1991), 51–80.

87 Wasyliv, *Martyrdom, Murder and Magic*, 86–94.

88 Yves Krumenacker, «Sainteté catholique et sainteté protestante (XVI^e-XVII^e siècles)», in *Changing Concepts of Sainthood and the Holy Life*, voir http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/52/83/13/PDF/SaintetA_.pdf (accès 23 mars 2023). C'est du moins la politique romaine à ce sujet, très frileuse d'ailleurs dans la reconnaissance des martyrs japonais comme des saints. Dans la dévotion populaire, ces nouveaux martyrs, européens comme extra-européens, deviennent de nouveaux saints intercesseurs. Gregory, *Salvation at Stake*, 251.

89 Il évoque aussi le massacre de nourrissons «qui pendoient aux mamelles de leurs mères» mais il ne les considère pas individuellement. Ils servent surtout à montrer la constance des chrétiens en tant que groupe. Trigault, *Histoire*, 628.

90 Un motif retrouvé aussi dans les hagiographies européennes. Philippe Loupès, «L'enfant dévot au XVII^e siècle d'après les hagiographies tridentines», in *Enfance, assistance et religion*, éd. Olivier Christin et Bernard Hours (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2006), 19–33.

jeunes martyrs restent des enfants avec certains comportements qui leur sont associés, comme l'affection portée à leur famille.

Et l'ayant sçeu caressant leur grand-mère comme des enfans, congratulant doucement leur mère, & rians avecque les autres domestiques.⁹¹

Pour justifier la sagesse exceptionnelle de ces enfants, Trigault utilise une rhétorique déjà présente dans les premiers âges du christianisme: l'intercession divine. Les enfants sont les intermédiaires privilégiés du Christ, et leurs actions témoignent de la volonté divine. Cette enfance qui prend un rôle presque prophétique⁹² se retrouve aussi dans les conclusions de Denis Crouzet sur les enfants bourreaux durant les guerres de Religion. Qu'ils soient victimes ou auteurs de violence, les jeunes enfants sont considérés comme porteurs du message divin.⁹³ C'est le cas chez ce jeune homme dont Trigault justifie le courage par la présence de Dieu.

Car ils virent évidemment que ceste constance ne convenoit pas à son aage, mais qu'il avoit quelque chose de divin dedans ceste ame.⁹⁴

Mais comme avec le *puer senex*, Trigault reste cependant assez prudent avec cette justification, et il la complète avec une seconde: l'éducation. Régulièrement, il vante la façon dont les enfants apprennent à devenir ces martyrs privilégiés par le Christ.

Mais c'estoit une chose admirable de voir la vie que menerent ces petits enfans tout ce temps-là, tant il importe d'avoir appris dès son enfance ce qu'on doit faire en quelque accident que ce soit.⁹⁵

En vantant particulièrement cette enfance exemplaire, tout en montrant que ce statut ne lui est pas forcément intrinsèque, mais est bien quelque chose qu'elle peut apprendre, le récit de Trigault apparaît comme un formidable argument pour l'éducation jésuite. Rapidement mise en place après la création de l'ordre, cette éducation visant d'abord à former les missionnaires va rapidement s'élargir à des pans plus larges de la société. Devenant l'action principale de la Compagnie en Europe,⁹⁶ l'éducation jésuite va également s'implanter dans les terres de mission. Petites écoles, collèges et séminaires sont fondés au Japon afin d'instruire les enfants

⁹¹ Trigault, *Histoire*, 157.

⁹² Au Moyen Âge, les corps des jeunes enfants étaient vus comme possédant des capacités magiques servant à la divination. Wasyliv, *Martyrdom, Murder and Magic*, 86.

⁹³ Crouzet, *Les enfants bourreaux*, 227.

⁹⁴ Trigault, *Histoire*, 36.

⁹⁵ Trigault, *Histoire*, 163–64.

⁹⁶ John W. O'Malley et Edouard L. Boné, *Les premiers jésuites 1540–1565* (Paris: Desclée De Brouwer, 1999), 299–302.

chrétiens ainsi que leurs parents. D'abord installée pour créer un clergé indigène,⁹⁷ cette éducation jésuite s'avère être un outil de propagation de premier plan,⁹⁸ permettant d'enraciner une contre-culture chrétienne via les enfants, considérés comme plus malléables. Ces petits êtres, encore vierges des conceptions bouddhistes, sont ensuite considérés comme des relais de la foi catholique auprès de leurs parents.⁹⁹ Dans ce contexte de mission, les Jésuites développent une vision bidirectionnelle de l'éducation, où l'enfant apprend à sa famille et où la famille apprend à ses enfants.¹⁰⁰

5 L'enfant au cœur du discours sur la famille

Ces enfants martyrs, édifiants par leur foi exemplaire, restent cependant des exceptions. Les enfants, présents tout au long des récits, sont le plus généralement en arrière-plan. L'agentivité qu'ils ont lors du martyre et du témoignage de leur foi leur est la plupart du temps niée. Des autorités parlent en leur nom; particulièrement leurs parents. Ceux-ci choisissent à la place de leur progéniture d'apostasier,¹⁰¹ ou au contraire de les envoyer vers les persécutions.¹⁰²

Il est donc essentiel d'apprivoiser cette figure de l'enfant martyr avec une approche systémique, qui remet l'enfant dans le contexte de vie et de martyre qui est le sien. Cela permet d'analyser le jeu de rôles du système. L'enfant martyr doit être étudié aussi dans les rapports qu'il entretient avec sa famille, car c'est presque toujours la manière dont ils sont appréhendés par Trigault. Les enfants sont avant

97 Pour beaucoup, dont le visiteur du Japon Alessandro Valignano, ce clergé indigène est une condition indispensable pour la pérennité du catholicisme en Asie. Cette question reste longtemps en débat au sein de la Compagnie. Trigault soutient également la création d'un clergé indigène dans sa propre mission, en Chine. Standaert, *Handbook of Christianity*, 621.

98 Si cette stratégie trouve écho chez Trigault, c'est probablement parce que la mission chinoise utilise elle aussi la transmission de savoirs et connaissances européennes comme porte d'entrée pour la mission. Que ce soit dans les collèges du Japon ou via la bibliothèque jésuite de Beijing, l'introduction à la culture européenne apparaît comme le meilleur moyen de façonner les asiatiques dans le moule catholique..

99 Vu Thanh, *Devenir japonais*, 295–317.

100 Notons l'aspect exceptionnel d'une telle conception, surtout en comparaison avec l'éducation jésuite en Europe. Le contexte particulier des missions force les Jésuites à modifier leurs comportements vis-à-vis des groupes sociaux non-hégémoniques car ceux-ci leur permettent d'accéder à de nouveaux espaces. Ainsi, l'utilisation des enfants pour toucher la famille peut être comparé à l'utilisation des femmes (point adressé dans la suite de l'article) pour toucher les nobles. Cf. pp. 183–84.

101 Cette option est évidemment fortement critiquée par Trigault, qui estime qu'en agissant de la sorte les parents «trompoit ainsi si dangereusement» leurs enfants. Trigault, *Histoire*, 291.

102 C'est le cas dans un extrait où les mères décident d'aller inscrire leurs enfants dans le registre des catholiques de la ville. Trigault, *Histoire*, 236.

tout les fils et filles de leurs parents. Les relations sentimentales, mais aussi l'autorité parentale, sont autant de freins ou de tremplins au martyre. À l'aide des *topoi* vus précédemment, Trigault dresse le tableau des familles qui renoncent à leur foi par peur de la mort de leurs proches, mais aussi celui des familles exemplaires, soit celles qui s'encouragent mutuellement à la constance. Dans ce rôle, les enfants retrouvent aussi une forme d'agentivité. À la manière des sept frères Maccabées qui se soutiennent dans le martyre, les enfants peuvent aussi exhorter leurs parents ou leur fratrie à conserver leur foi.

Il n'y a que le soin de ceste petite creature qui m'afflige, car ie ne sçay qu'elle deviendra après ma mort. A quoy la fille respondit, ne soyez point en peine de cela, mon père, faites seulement que quand il vous faudra mourir, ie meurs la première, vous obtiendrez facilement ceste grâce des bourreaux, & puis vous mourrez sans soucy & sans peine.¹⁰³

Néanmoins, même si les actions des enfants dans ce sens sont vantées par Trigault, c'est sur les parents que celui-ci met l'emphasis. Ceux-ci jouent un rôle primordial dans le martyre car ils endossent plusieurs responsabilités: l'éducation des enfants aux valeurs religieuses, l'encouragement à la constance et l'exemplarité. Trigault montre de nombreuses scènes de parents apprenant à leurs enfants l'art de mourir en martyr et testant leur foi.

Cest enfant alla voir en ce mesme temps son grand pere, qui luy dit en se iouant avecque luy: On crucifera bien tost tous les Chrestiens, & partant prepare toy à mourir avecque les autres. Auquel l'enfant sans estre aucunement estonné: mon père & ma mère ont desja fait faire des habits pour eux, pour moy & pour toute nostre famille, à celle fin que nous mourrions honnestement en Croix.¹⁰⁴

Il est donc du ressort des parents de préparer leur famille au martyre. Cette injonction à l'éducation religieuse et morale des enfants par les parents est le reflet de la promotion de l'éducation qui a lieu en Europe depuis l'humanisme. Les moralistes catholiques insistent sur l'importance d'instruire ses enfants à la bonne doctrine, que ce soit dans les petites écoles, les collèges jésuites qui fleurissent alors, ou bien au foyer.¹⁰⁵ Mais si les parents doivent préparer leur progéniture au martyre, c'est bien toute la famille qui le subit: hommes et femmes, parents et enfants. Cependant, Trigault souligne régulièrement l'aspect unique d'une telle situation.

¹⁰³ Trigault, *Histoire*, 86.

¹⁰⁴ Trigault, *Histoire*, 110–11.

¹⁰⁵ Isabelle Robin-Romero, «Chapitre XV. Éducation et accès au savoir des enfants», in *Les sociétés au XVII^e siècle: Angleterre, Espagne, France, Rennes*, éd. Annie Antoine et Cédric Michon (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2015), 367–87.

Les femmes qui sont de nature plus mollasses; les enfans & les petites filles qui ont le sentiment plus delicat; les vieillards foibles pour leur aage; les ieunes gens ausquels le desir de la vie fait abhorrer la mort; en un mot toutes sortes d'aage, de sexe, & de condition entrent en lice, & surmonteront les défauts de la nature par la faveur de la grâce de Dieu.¹⁰⁶

On voit se dresser par la négative le portrait du martyr moyen selon lui: l'homme adulte. Justifiant la place de chacun par des causes «naturelles», Trigault défend ici la structure familiale promue dans l'Europe moderne. Il s'agit de la famille nucléaire, où les époux se prêtent assistance mutuelle, où le mari est chef de famille, mais où la femme dispose aussi de sphères d'action importantes, notamment dans l'éducation des enfants.¹⁰⁷ Le dépassement de ces rôles traditionnels témoigne de l'aspect exceptionnel de la mission japonaise. Cependant, ceux-ci restent présents dans les récits des martyrs du Japon.

Le père est plus généralement celui qui meurt en montrant l'exemple à ses enfants.¹⁰⁸ Ce père qui ne s'accomplit plus dans la défense presque guerrière de sa famille, mais dans l'abandon de celle-ci et dans l'exemplarité de sa foi, reprend les codes du modèle de masculinité jésuite et les applique aux laïcs. Cette refonte de l'idéal masculin par les Jésuites sert à contrer les attaques venant des protestants, lesquels investissent une masculinité qui s'exprime à travers le rôle du père fort et autoritaire.¹⁰⁹ Se basant à la fois sur Ignace de Loyola, exemple d'une masculinité qui a troqué ses armes et sa colère pour des larmes et un bâton de pèlerin, et sur François-Xavier, dont la masculinité s'exprime par sa capacité à transformer ses peurs indignes en outil d'édification,¹¹⁰ cette nouvelle masculinité jésuite se retrouve aussi chez ces pères japonais qui mettent leur vie et leur famille en jeu pour propager la foi catholique.

La mère, quant à elle, s'assure de l'éducation et de la constance de ses enfants malgré les persécutions. Contrairement au rôle du père, dont l'expression de la masculinité est transformée par la culture jésuite, celui de la mère n'entre pas en contradiction avec son rôle traditionnel (européen comme japonais). Cependant, la culture jésuite propose aux femmes japonaises de nouveaux modèles, où leur rôle de mère et de tutrice est mis en avant, ce qui n'est alors présent ni dans les traités

106 Trigault, *Histoire*, 128.

107 Scarlett Beauvalet, «Chapitre X. Le cadre familial: entre autorité et individu», in *Les sociétés au XVII^e siècle*, éd. Antoine et Michon, 245–61.

108 Trigault, *Histoire*, 438–39.

109 Pour une approche plus complète de la masculinité protestante, voir Yves Krumenacker, «Les pasteurs réformés et la masculinité au XVII^e siècle», *Chrétiens et Sociétés XVI^e-XXI^e siècles* 28 (2021), 63–92.

110 Ulrike Strasser, *Missionary Men in the Early Modern World: German Jesuits and Pacific Journeys* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020), 58–88.

d'instruction, ni dans la littérature japonaise.¹¹¹ L'appropriation des discours jésuites (dont Trigault est ici le représentant) sur la maternité par les femmes japonaises leur permet de mettre en avant une facette de leur rôle, qui leur était jusqu'alors nié dans la société japonaise.¹¹²

Le rôle de la littérature dévote est de donner des modèles aux croyants. Trigault crée ici une série d'injonctions pour les différents membres de la famille européenne, cadrant celle-ci par la morale religieuse et assurant son emprise sur ses comportements. Cependant, cette définition des rôles familiaux prend des formes nouvelles, façonnées par l'enchevêtrement de contextes spécifiques aux missions, aux persécutions, et aux conflits européens. L'enfance gagne en agentivité en éduquant ses parents et se faisant martyr, le mari adopte une masculinité nouvelle calquée sur celle des ecclésiastiques et la femme (japonaise) met l'accent sur ses devoirs maternels. Ces nouveaux contours de la famille catholique ne sont pas circonscrits au Japon. Ces familles japonaises idéales représentées par Trigault servent ensuite à édifier les familles européennes, qui doivent se calquer sur elles.

6 Le martyr au cœur des allers-retours entre Europe et Asie

Ce récit des martyres démontre clairement l'apport de Trigault à la mission jésuite. Celui-ci joue un rôle de pont entre les cultures, servant alors à créer une nouvelle source de modèles pour les catholiques européens. Son objectif étant de défendre en même temps la foi catholique et le projet jésuite, il se sert de la mission pour créer de nouveaux modèles pour les croyants européens. Avant de noter l'influence qu'il a en Europe, il faut souligner qu'il fait état d'une certaine pénétration des idées catholiques au Japon. Tous les *topoi* utilisés par Trigault et cités précédemment ne sont pas uniquement le fruit d'une interprétation du contexte japonais à travers une lentille catholique. Avec le développement de la mission, les Jésuites, ayant besoin des supports typiques de la Contre-Réforme pour instruire les Japonais, vont exporter l'imprimerie européenne au Japon, et avec elle tout leur arsenal littéraire. On voit

¹¹¹ Yonemoto, *Problem of Women*, 126–42.

¹¹² Nous rejoignons ici les arguments de Haruko Nawata Ward qui, via l'exemple de Toma Gracia, a montré l'utilisation du catholicisme par les femmes japonaises pour s'émanciper des normes japonaises. Haruko Nawata Ward, *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century: 1549–1650* (Farnham: Ashgate, 2009), 200–66. Cette émancipation est permise car les Jésuites, bien loin de leur politique sur le continent européen, vont rapidement s'appuyer sur les femmes et leur mobilité pour mener à bien la mission. Ces dernières vont acquérir des charges de prédication, d'enseignement ou de dispute normalement réservées aux hommes. Vu Thanh, *Devenir japonais*, 149.

ainsi se développer dans l'archipel une dévotion centrée sur la vie de Jésus¹¹³ et des saints,¹¹⁴ miroir de celle qui se développe aussi en Europe et dans laquelle baignent les missionnaires.¹¹⁵ Les chrétiens du Japon, adultes comme enfants, intègrent donc cette foi militante propre à la Contre-Réforme à travers des ouvrages, mais aussi des pratiques comme les processions.¹¹⁶ Cette assimilation par les Japonais d'un imaginaire catholique est aussi appuyée par la politique d'éducation que mettent en place les Jésuites sur l'archipel.¹¹⁷ Enfin, avec le début des persécutions, des livres préparant les Japonais au martyre apparaissent sur l'archipel, achevant de faire des chrétiens japonais des guerriers de la foi catholique.¹¹⁸ Parmi ces guerriers, dont le sacrifice doit servir à témoigner de la vérité de leur croyance, nous avons pu observer que les enfants constituent une élite rare mais particulièrement vantée.

Les Jésuites ont donc réussi avec plus ou moins de succès à exporter au Japon un imaginaire et un art de mourir étranger. On peut décemment croire Trigault lorsque celui-ci nous narre les invocations des saints parmi ces Japonais prêts à mourir pour la foi. Ces échos de l'Extrême-Orient, qu'ils soient sous forme de recueils de lettres ou bien mis en récit, connaissent en Europe un succès retentissant et participent à la propagande catholique comme au prestige jésuite.¹¹⁹ Ces ouvrages très populaires en France et dans les territoires des Pays-Bas au XVII^e siècle servent aussi de sources pour les prêches et les sermons des prêtres. Ceux-ci reprennent l'image idéalisée de ces catholiques japonais purs et constants ainsi que de leur sacrifice.¹²⁰ Enfin, ces histoires japonaises sont aussi reprises dans le théâtre d'éducation mis en place dans les collèges jésuites. Les ballets japonais connaissaient alors, avec les histoires des

113 *L'Imitation de Jésus Christ* est traduite en japonais en 1591 et connaît plusieurs rééditions. Gonoï Takashi et Nathalie Kouamé, «Kirishitan: Les chemins qui mènent au martyre», *Histoire et missions chrétiennes* 11, no. 3 (2009), 39–65. Trigault présente d'ailleurs plusieurs épisodes où des futurs martyrs se préparent au tourment avec cette lecture. Trigault, *Histoire*, 317.

114 *La Légende Dorée* est notamment le premier livre imprimé dans l'archipel par les Jésuites, en 1581.

115 Sur la question des influences mutuelles entre missionnaires et missionnés, voir Nicolas Standaert, «Le rôle de l'autre dans l'expérience missionnaire à partir de la Chine: L'identité jésuite façonnée par le chinois», in *Tradition jésuite: Enseignement, spiritualité, mission*, éd. Etienne Ganty et al. (Namur: Presse universitaire de Namur, 2002), 115–37.

116 Jacques Marx, «Comment faire passer le goût du martyre? La répression des chrétiens japonais (XVI^e-XVII^e siècles)», in *Des saints et des martyrs: Hommage à Alain Dierkens*, éd. Sylvie Peperstraete et Monique Weis (Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2018), 95–108.

117 Dans le domaine de l'éducation, les Jésuites ne pratiquent pas l'accommodation. Ils immergent entièrement les Japonais dans un contexte européen. Vu Thanh, *Devenir japonais*, 295.

118 Takashi et Kouamé, «Kirishitan», 39–65.

119 Jean Balsamo, «Les premières relations des missions de la Chine et leur réception française (1556–1608)», *Nouvelle Revue du XVI^e siècle* 16, no. 1 (1998), 155–84.

120 Bruno Dubois, «Le Japon chrétien dans le théâtre des jésuites (XVII^e et XVIII^e siècles)», *小樽商科大学人文研究, (Otaru University of Commerce Humanities Research)* 132 (2016), 179–248.

premiers âges de la chrétienté, un grand succès.¹²¹ Ceux-ci se basent notamment sur les histoires de Trigault et présentent, eux aussi, des histoires de martyrs devant sacrifier leurs familles et des enfants martyrs. Le traitement de ces thématiques est similaire à celui de Trigault. L'amour du Christ doit surplomber l'amour familial, et les enfants sont des exemples de vertu et de constance.¹²²

Ces différents médiums de propagation des martyres japonais (histoires, sermons, théâtres) ont tous un rôle d'édification des catholiques européens. En présentant ces étrangers exemplaires dans leur foi, les récits de martyrs importés depuis les terres de missions servent à rappeler aux parents l'importance de leur rôle d'éducation religieuse, mais invitent également les enfants à suivre leurs homologues japonais dans leur constance. De la même manière que les missionnaires ont largement participé à l'influence du catholicisme au Japon aux XVI^e et XVII^e siècles, les martyrs japonais et leurs histoires ont forgé une partie de l'imaginaire de l'Europe en retour, et ce jusqu'au début du XVIII^e siècle.

7 Conclusion

Par son utilisation de l'enfance, du martyre et de la mission japonaise, le but de Trigault est double. Tout d'abord, en montrant ces Japonais exemplaires, il cherche à édifier les catholiques européens, et particulièrement la famille européenne. Il crée une série de modèles pour les familles catholiques qui doivent s'assurer de l'éducation religieuse, de l'exemplarité et de la constance de ses membres, au Japon comme en Europe. Il cherche dans son ouvrage à défendre la mission jésuite en Asie, sans distinction des missions chinoises et japonaises. Il montre les succès de cette entreprise, à la fois via les martyrs, mais aussi via l'éducation des Japonais aux valeurs catholiques, et particulièrement les enfants. Ceux-ci apparaissent comme un nouvel acteur dans la conversion, leur donnant, dans ce contexte missionnaire, un espace d'action jusque-là insoupçonné.

L'Histoire des martyrs chrétiens du Japon est à l'image du rôle de son auteur dans sa propre mission; ils servent de ponts entre les mondes européen et asiatique, démontrant les allers-retours culturels qui se jouent au XVII^e siècle entre ces régions éloignées. Aller lorsque les Jésuites exportent un imaginaire catholique et une culture européenne dans ces espaces, et retour lorsqu'ils en retirent des histoires édifiantes pour instruire les Européens. Mais ces allers-retours sont aussi

¹²¹ Pierre Peyronnet, «Le théâtre d'éducation des jésuites», *Dix-Huitième Siècle* 8 (1976), 107–20.

¹²² On retrouve par exemple l'histoire de Juste Ucondono (Takoyama Ukon) et celle du roi d'Arima, directement tirées de l'ouvrage de Trigault. Joran Proot et Johan Verberckmoes, «Japonica in the Jesuit Drama of the Southern Netherlands», *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies* 5 (2002), 27–47.

chronologiques, puisque le refaçonnement du catholicisme post-tridentin dans ces manifestations collectives et individuelles repose sur des motifs et *topoi* anciens datant des premiers siècles de la chrétienté.

Dans ces motifs, nous avons aussi pu observer que celui de l'enfance est au cœur de la rhétorique jésuite, mais reste compliqué à manier. Devant jouer entre une enfance sacralisée particulièrement vantée dans la doctrine catholique et une enfance réelle considérée inapte au martyre car incapable de discernement moral, les enfants-martyrs de Trigault mettent la culture catholique face à ses contradictions et paradoxes vis-à-vis de cette période de la vie.