

Kakure kirishitan : les chrétiens cachés du Japon

Les « chrétiens cachés » de l'ère Meiji : le premier contact.

Le 17 mars 1865, moins d'un mois après l'inauguration de l'église catholique de Nagasaki, le frère Bernard-Thadée Petitjean (1829-1884)¹, membre de la Société française des Missions étrangères² et futur vicaire apostolique du Japon (mai 1866), fut abordé par un groupe de personnes originaires du village d'Urakami³, qui l'assurèrent de la similitude de leurs convictions religieuses avec celles des missionnaires revenus sur l'archipel après plus de deux siècles d'absence.

Rencontre inattendue, qu'a racontée beaucoup plus tard, sur un mode anecdotique l'évêque de Clermont-Ferrand, Mgr. Francisque Marnas. À en croire ce prélat, en découvrant la nouvelle église, les visiteurs lui auraient immédiatement demandé : « *Sancta Maria no gozowa doko?* – « Où est l'image de Sainte Marie ? ». Conduits près de l'autel consacré à la Vierge Marie, ils se seraient ensuite exclamés : - « Oui, c'est bien Sancta Maria! Voyez sur son bras : *On ko Jésus sama*, son auguste fils Jésus ! ». Ensuite, ils se seraient répandus en formules de vénération, multipliant les suffixes de déférence : - « *Deus sama, O Jésus sama, Sancta Maria sama [...]* » ; et ils auraient enfin identifié l'époque de l'année où l'on se trouvait en évoquant « [...] *le temps chagrin ...* » ; par quoi le frère aurait compris qu'il s'agissait du carême⁴.

Ainsi donc, tout espoir n'était pas perdu : il y avait encore, sur la terre japonaise, après plus de deux cents ans de fermeture du pays, durant lesquels toute manifestation visible d'appartenance au christianisme avait

¹ Ordonné prêtre en 1853, entré au séminaire des Missions étrangères, à Paris, en 1859. Voir J.-B. Chaillet, *Mgr. Petitjean (1829-1884) et la résurrection catholique du Japon au XIX^e siècle*, Montceau-les-Mines, 1919.

² Après la longue période de fermeture du Japon, la Société, établie en 1658, avait obtenu de la papauté le droit exclusif d'assurer l'action missionnaire en Extrême-Orient. Sur son action et les modalités de son développement, liées en partie à l'expansion de l'impérialisme français en Chine et en Indochine, voir Jean-Pierre Lehmann, « French catholic missionaries in Japan in the Bakumatsu and early Meiji periods », *Modern Asian studies*, 13, 3 (juillet 1979), p. 377-399 ; et Patrick Beillevaire, « Les Missions étrangères de Paris et la résurgence de la question chrétienne dans le Japon du XIX^e siècle », dans Catherine Marin (éd.), *Les Écritures de la mission en Extrême-Orient*, Brepols, 2007, p. 29-309.

³ Ce lieu, aujourd'hui intégré à la ville de Nagasaki fut l'endroit exact où explosa la bombe atomique du 9 août 1945. Sur le site d'Urakami fut entamée, dès 1895, la construction de la cathédrale sainte Marie, détruite par l'explosion nucléaire, et dont les vestiges sont dispersés dans le parc de la Paix, tout proche, ou présentés au musée de la bombe atomique. Le bâtiment a été reconstruit en 1980. Voir Guillaume Herbaut, *Urakami*, Anabet, 2006.

⁴ *La Religion de Jésus (Yaso Ja-Kyô) ressuscitée au Japon, dans la seconde moitié du XIX^e siècle*, 2^e édition, Clermont-Ferrand, Imprimerie générale-Paris, Séminaire des Missions étrangères, 1931, vol. 1, p. 487-489.

été sévèrement proscrite, des descendants des anciens chrétiens restés fidèles à la foi de leurs ancêtres !

Ainsi donc, ni la politique isolationniste⁵ connue dans l'historiographie japonaise sous le nom de *sakoku* ; ni, sur le plan religieux, les persécutions, n'avaient réussi à éradiquer complètement, après sept générations, la nouvelle religion inaugurée par l'arrivée de François Xavier⁶ à Kagoshima, le 15 août 1549. Au terme de sa période la plus faste – appelée pour cette raison « le siècle chrétien » (1549-1630)⁷ – elle aurait compté, nous dit un célèbre voyageur de la *Compagnie des Indes orientales*, Engelbert Kaempfer (1651-1716)⁸, jusqu'à trois cent mille adhérents⁹ et se serait trouvée en passe de convertir tout l'empire. Ce chiffre a été contesté : selon certains historiens, il n'y a jamais eu plus de 2% de la population qui ait embrassé la foi chrétienne¹⁰ ; mais, d'entrée de jeu, il convient de préciser qu'il ne s'agit en rien de minimiser ici le développement du catholicisme dans l'archipel, mais bien, dans la perspective de notre Colloque, de mesurer la portée de son acculturation et ses limites du point de vue de la compréhension du

⁵Tashiro Kazui, « Foreign relations during the Edo period *sakoku* reexamined », *Journal of Japanese studies*, 8, 2 (summer 1982), p. 283-306.

⁶ Sur Xavier : Georg Schurhammer, *Franz Xavier. Sein Leben und seine Zeit*, Freiburg in Breisgau, 1955-1973; *Epistolae S. Francisci Xaverii*, rééd. G. Schurhammer et Wicki, Rome, 1945 ; Henri Bernard-Maître, *Aux portes de la Chine. Les missionnaires du XVI^e siècle*, Tientsin, 1933 ; A. Brou, *Saint François Xavier, 1548-1552*, Paris, Beauchesne, 1912 ; *Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, Matriti, typ. G. Lopez del Horno, 1899-1912 (*Monumenta historica Societatis Jesu*; 5, 1-2) ; Ph. Lécrivain, *Pour une plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites*, Paris, 1991, p. 41-43 ; François Xavier (saint), *Correspondance (1535-1552) : lettres et documents*, trad. Hugues Didier, Paris, Desclée de Brouwer, Bellarmin, 2005.

⁷ L'expression, devenue canonique, a été forgée par Charles Ralph Boxer (1904-2000), auteur de *The Christian century in Japan, 1549-1650* (Berkeley, University of California Press, 1^{ère} éd. 1951 ; rééd. 1974).

⁸ Ce médecin et historien allemand avait participé à la mission hollandaise annuelle (*hofreis*) à la cour d'Edo en 1691 et 1692. Son *Histoire naturelle, civile et ecclésiastique de l'Empire du Japon*, traduite en français (1729), en hollandais (1733), en allemand (1777), etc., est restée longtemps une mine inépuisable de renseignements sur le Japon de l'époque. Voir la version anglaise (New York, Macmillan, 1906, vol. 2, p. 2). Sur l'auteur, voir Beatrice M. Bodart-Bailey, *Japan Tokugawa culture observed by Engelbert Kaempfer*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999 ; D. Haberland, D. (éd.), *Engelbert Kæmpfer. Werk und Wirkung. Vorträge der Symposien in Lemgo und in Tokyo (1990)*, Stuttgart, F. Steiner, 1993; *Engelbert Kæmpfer (1651-1716). Ein Gelehrtenleben zwischen Tradition und Innovation*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2004 (*Wolfenbütteler Forschungen*, 104).

⁹ Chiffre proposé par J. H. Kamstra, « Kakure Kirishitan : the Hidden or secret Christians of Nagasaki », *Nederlands theologisch tijdschrift*, 47/2 (avril 1993), p. 139-152; ici p. 140. L'auteur fait état de la présence de 40.000 chrétiens dans la seule ville de Nagasaki, qui ne comportait pas moins de 11 églises.

¹⁰ Peter Nosco, « Secrecy and the transmission of tradition. Issues in the study of the underground Christians », *Japanese Journal of Religious Studies*, 20/1, 1993, p. 3-29, ici p. 25.

message chrétien, et de l'adhésion des Japonais à un système de valeurs et de pratiques.

Il est évident, en tout cas, que, considérée uniquement sous l'angle d'une statistique des conversions, l'interprétation du succès historique des *bateren* (les « pères », nom donné aux missionnaires européens par les fidèles japonais) fait problème¹¹. En effet, en vertu d'un principe qui rappelle la célèbre formule occidentale *cujus regio eius religio*, les conversions se sont souvent faites de façon collective, sous l'égide des *daimyos*, intéressés entre autres par les avantages économiques résultant du commerce international mené avec les Portugais et avec la Chine¹².

Ce fut le cas d'Omura Sumitada (1553-1587), *daimyo* de Sengoku, premier seigneur chrétien, converti sous le nom de *Dom Bartolomeu*, qui ouvrit au commerce étranger le port de Nagasaki, dont il céda ensuite aux jésuites la propriété perpétuelle (1580)¹³ ; d'Arima Harunobu (*Dom Protasio*, 1567-1612), maître de la région de Shimabara ; d'Ôtomo Yoshishige (*Don Francisco*, 1530-1587), *daimyo* de Bungo et inspirateur d'une célèbre ambassade japonaise auprès du Saint-Siège, dite « Ambassade des jeunes en Occident pendant l'ère Tensho » (1582-1590)¹⁴ ; et surtout d'Oda Nobunaga

¹¹ Sur l'histoire de la mission, voir François-Xavier de Charlevoix, *Histoire du christianisme au Japon*, n^ele éd., Liège, H. Dessain, 1855 ; Joseph Jennes, *A History of Catholic Church in Japan from its Beginnings to the Early Meiji Era (1549-1873)*, Tokyo, Oriens Institute for Religious Research, 1973 ; Léon Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon. La fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le protectorat de Cosme de Torres (1551-1570)*, Lisbonne-Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1993 ; Henri Bernard-Maître, Pierre Humbertclaude, Maurice Prunier, *Présences occidentales au Japon. Du « siècle chrétien » à la réouverture du XIX^e siècle*, éd. Christophe Marquet, Paris, Cerf, 2011.

¹² G. Le Gentil, *Fernão Mendes Pinto, un précurseur de l'exotisme au XVI^e siècle*, Paris, Hermann, 1947 ; C. R. Boxer, *The Great Ship from Amacom. Annals of Macao and the old Japan Trade, 1555-1640*, Lisbonne, Centro de estudios historicos ultramarinos, 1959.

¹³ Des détails sur la « Donation de Bartolomeu », et une copie du texte de la cession du port aux Européens peuvent se trouver dans George Elison, *Deus destroyed. The Image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge Mass-Harvard, Univ. Press, 1973, p. 94-101. Il faut toutefois conserver à l'esprit que Sumitada était un des barons les plus faibles du Kyushu occidental, et que son attitude était surtout dicté par une exigence de survie (Theodore de Bary, Carol Gluck, Arthur E. Tiedemann éd., *Sources of japanese tradition, 2 : 1600 to 2000*, Columbia university press, 2nd ed., 2005, chap. 23, « The evangelic furnace: Japan's first encounter with the West », p. 143-184).

¹⁴ Sur ce voyage, voir Michael Cooper, *The Japanese mission to Europe, 1582-1590. The journey of four samurai boys through Portugal, Spain and Italy*, Global oriental, 2005. La relation de l'ambassade a été donnée par Alessandro Valignano (1538-1606), visiteur général, qui l'avait écrite en espagnole. Elle fut traduite en latin à Macao sous le titre *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam* (1590) par Duarte de Sande (1547-1599), supérieur de la mission de Chine.

(1534-1582)¹⁵, protecteur des chrétiens, qui autorisa la fondation du séminaire d'Azuchi.

Or, nous savons que, dans bien des cas, les convertis n'avaient jamais vu un prêtre chrétien en chair et en os, ni même entendu parler de l'Évangile de façon régulière. La focalisation obsessionnelle sur le motif de la conversion, caractéristique de l'historiographie missionnaire européenne, a eu en réalité pour conséquence d'occulter l'interaction entre la religion vécue et pratiquée par les chrétiens ordinaires – en clair, les « baptisés » – et l'univers religieux japonais au sens large, dont il convient de souligner la nature fondamentalement syncrétique, puisqu'elle résulte de l'amalgame d'éléments venus du *shintō*, du bouddhisme, du taoïsme, et de la religion populaire¹⁶.

Le temps de la persécution

Mais, bien entendu, la raison historique majeure de la progressive extinction du catholicisme japonais, ce furent les campagnes antichrétiennes organisées par l'État Tokugawa¹⁷, inquiet des liens étroits qu'il percevait entre les missionnaires et les autorités politiques et portugaises¹⁸ ; engagé par ailleurs dans une politique de centralisation et d'unification visant à placer tous les pouvoirs, politiques, militaires et religieux – y compris de puissants ordres religieux bouddhiques, car les chrétiens ne sont pas seuls concernés¹⁹ – sous l'autorité de l'État. Le premier

¹⁵ Adversaire déclaré des sectes bouddhiques, Nobunaga s'en prit, en 1571, à l'Enryaku-ji, le centre du mouvement *Tendai* fondé par Saichō (767-822), installé sur le mont Hiei, sur les hauteurs de Kyoto. Voir Jean-Noël Robert, *Les doctrines de l'école japonaise Tendai au début du IX^e siècle. Gishin et le Hokke-shū gi shū*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990; Paul Groner, *Saicho. The Establishment of the Japanese Tendai*, University of Hawai'i Press, 2001 (*Berkeley Buddhist Series*, 7).

¹⁶ Ikuo Higashibaba, *Christianity in early modern Japan. Kirishitan belief and practice*, Leiden, Brill, 2001 (*Brill's Japanese studies library*, 16), p. 12. On lira aussi à ce sujet, les intéressantes observations de Jumpei Kato (« La situation religieuse au Japon », *Enquêtes sur le bouddhisme. Actes de la rencontre organisée le 19 septembre 1992 par l'Institut d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles*, p. 9-16), qui concernent la période contemporaine. L'exemple de Sumitada est éclairant : il pris la tonsure (*shukke*) du bouddhisme Shingon en 1574 alors qu'il avait été baptisé en 1563 (I. Higashibaba, *op. cit.*, p. 39).

¹⁷ Nathalie Kouamé, « L'État des Tokugawa et la religion. Intransigeance et tolérance religieuses dans le Japon moderne (XVII^e-XIX^e siècles) », *Archives de sciences sociales des religions*, 137 (janv.-mars 2007), p.107-122 ; Peter Nosco, « Early modernity and the state's policy toward christianity in the 16th and 17th century Japan », *Bulletin of Portuguese-Japanese studies*, 7 (2003), p. 7-21.

¹⁸ Otis Cary, *A History of Christianity in Japan*, Tokyo, 1976, p. 175-176, évoque à ce propos le rôle ambigu joué par les Hollandais auprès du *bakufu*.

¹⁹ C'est le cas de la branche Honganji de l'École de la Terre pure, qui avait développé une théorie religieuse de la monarchie (l'École Ikkō) sous l'autorité de Kenyō (1543-1593), septième dirigeant du temple Honganji. Voir Neil McMullin, *Buddhism and the state in sixteenth-century Japan*, Princeton University press, 1984. Or,

décret²⁰ antichrétien est édicté en 1587 par Hideyoshi Toyotomi (1536-1598)²¹, responsable de formule qui proclame avec force, contre l'importation de la nouvelle religion et l'exclusivisme du Dieu unique, le principe fondamental de l'idéologie *shinkoku* : « Le Japon est le pays des *kamis* » ; c'est-dire la terre d'élection de ces innombrables et mystérieuses puissances vitales d'identité relativement incertaine, comportant aussi bien des réalités humaines que des déités, voire des réalités matérielles, qui forment la quintessence de l'*ethos* religieux japonais.

Ensuite, la persécution anti-chrétienne du *bakufu* s'amplifia sous les règnes de Tokugawa Ieyasu (1543-1616), et surtout de Tokugawa Iemitsu (1604-1651), qui se montra particulièrement cruel : de 1627 à 1634, il a liquidé environ 1200 chrétiens au Japon, dans des conditions souvent atroces.

On estime qu'au total, 3000 chrétiens furent mis à mort, et que des milliers d'entre eux furent obligés d'apostasier sous la torture²². Finalement, après l'insurrection spectaculaire, sous la conduite d'un jeune illuminé chrétien de 17 ans, Amakusa Shirō Tokisada, dit « l'enfant céleste », de plusieurs milliers de paysans et de petits *samourais* chrétiens de l'île de Kyûshû, dans la région de Shimabara-Amakusa, en 1637-1638, la proscription prit des proportions inouïes²³.

Afin d'empêcher toute résurgence de ce type de jacquerie – qui présentait dans le cas présent des aspects millénaristes inquiétants – le *bakufu* organisa la riposte d'une manière systématique, sur un modèle inquisitorial, mené par un appareil institutionnel d'État, qui allait s'occuper de la « question chrétienne » avec une méticulosité bureaucratique particulièrement efficace. À partir de 1640 est mise en place une procédure d'« enquête sur les religions », confiée à une police secrète spécialement affectée à la recherche des chrétiens. Son chef, le « kirishitan bugyô » était un ancien apostat devenu persécuteur, du nom de Inoue Masashige (1586-1661)²⁴,

Hideyoshi percevait la « menace » chrétienne dans les mêmes termes que celle de l'école Ikkô, qui constituait selon lui un danger pour « l'intégration nationale » (Herman Ooms, *Tokugawa ideology: early constructs, 1570-1680*, Princeton University Press, 1985, p. 47).

²⁰ Traduction anglaise dans G. Elison, *Deus destroyed, op. cit.*, p. 115-116.

²¹ Danielle Elisseff, *Hideyoshi. Bâtitteur du Japon moderne*, Paris, Fayard, 1986 ; Stephen Turnbull, *Toyotomi Hideyoshi. The Background, Strategies, Tactics and Battlefield Experiences of the Greatest Commanders of History*, Osprey Publishing, 2010.

²² Hubert Cieslik, « The great martyrdom in Edo (1623). Its causes, course, consequences », *Monumenta nipponica*, 10, 11 (1954), p. 12.

²³ Son histoire a été largement développée par Léon Pagès, *Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651*, Paris, C. Douniol, 1869-70 (trad. jap Yoshida Kogorô, *Nihon kirishitan shûmon shi*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1938-40). Voir aussi Masaharu Anesaki, « Prosecution of Kirishitan after the Shimabara rebellion », dans Stephen Turnbull (ed.), *Japan's hidden Christians*, Tokyo, Synapse (Japan Library), 2000, vol. 2, p. 293-300.

²⁴ Leonard Blussé, « The Grand Inquisiteur Inoue Chikugono kami Masashige, spin doctor of the Tokugawa Bakufu », *Bulletin of Portuguese-Japanese studies*, 7 (dec. 2003), p. 23-43.

véritable inquisiteur shôgunal, qui mit au point tout un système de contrôle et de dénonciation fondé sur la délation des apostats revenus au christianisme.

Plus tard, en 1687, fut promulgué un décret de « recherche des familles chrétiennes », qui autorisait l'identification des apostats sur plusieurs générations. L'instrument administratif le plus efficace mis au point par les Tokugawa, ce fut le « démantèlement » (*kuzure*)²⁵ ; terme qui décrit en réalité la sinistre opération de désagrégation des réseaux clandestins menée par les autorités durant tout le cours du XVII^e siècle, mais encore au XVIII^e et même au XIX^e.

D'autres dispositions de l'arsenal répressif achevèrent de cadenasser le système : les déclarations écrites d'apostasies en forme de serments ; la mise au point d'une procédure d'enregistrement auprès des temples bouddhistes ; l'établissement d'un principe de responsabilité collective par regroupement de familles par cinq (*goningoumi*) ; et – acte symbolique qui a surtout frappé les imaginations européennes – l'obligation, une fois par an, de fouler aux pieds les *efumi*, c'est-à-dire des plaquettes de bronze représentant le Christ ou la Vierge Marie.

Le résultat, c'est que les chrétiens japonais furent réputés, aux yeux des autorités, avoir disparu officiellement, de sorte qu'au XVIII^e siècle, il devenait difficile de savoir en quoi avait consisté exactement le christianisme. C'est, par exemple, ce que révèle le témoignage du philosophe confucéen Ogyû Sorai (1666-1728) : « Comme personne ne lit les ouvrages chrétiens, personne ne sait en quoi consiste la doctrine chrétienne »²⁶.

Les *Kakure Kirishitan* objet d'étude de la sociologie religieuse japonaise.

À la lumière de cette histoire dramatique, on comprend donc mieux l'enthousiasme du frère Petitjean: en 1865, les lois proscrivant le christianisme étaient toujours en vigueur – alors que le nationalisme japonais était en pleine croissance et que se déclenchait une nouvelle persécution – mais la découverte de « chrétiens cachés » semblait augurer favorablement de l'avenir de la re-christianisation, vivement souhaitée par le Vatican, qui venait de proclamer la canonisation, à la Pentecôte de 1862,

²⁵ Le modèle, ce fut, en 1657, le démantèlement dit « de Kôri », parce qu'il a concerné le village portant ce nom dans le district de Sonogi (ancienne province de Hizen, actuellement sur les préfectures de Nagasaki et Saga). Une relation figure dans les annales locales (Fujino Tamotsu et Shimizu Hirokazu éd., *Ômura kenmon shû - Recueil des choses vues et entendues dans le fief d'Ômura*, Takashina Shoten, 1994).

²⁶ Cité par Ôhashi Yukihiko, « Orthodoxie, hétérodoxie et *kirishitan* : maintien de l'ordre et prohibition du christianisme dans le Japon moderne », *Histoire et missions chrétiennes*, 11 sept. 2009 (*La première évangélisation du Japon. XVI^e-XVII^e s. perspectives japonaises*, éd. N. Kouamé), p. 131-160, ici p. 155. Sur Sorai, voir John Allen Tucker, *Ogyu Sorai's philosophical masterworks : the Bendo and Benmei*, Honolulu, University of Hawaiï Press, 2006.

des 26 martyrs chrétiens, européens et japonais, crucifiés à Nagasaki en février 1597.

Cet épisode dramatique, qui avait, en son temps, fortement marqué les esprits et connu un retentissement mondial, restait en effet, dans la mémoire religieuse catholique, le temps fort d'un martyrologe ressenti comme un rappel de la persécution des premiers temps du christianisme²⁷.

Toutefois, l'échange de lettres²⁸ entretenu entre Petitjean et le supérieur des missions étrangères à Paris révèle des préoccupations de nature à tempérer singulièrement l'optimisme inspiré par le « premier contact ». Très vite, en effet, Petitjean s'aperçut que ses nouveaux paroissiens utilisaient un vocabulaire religieux encombré de formules latines et portugaises dont ils n'avaient manifestement pas une claire intelligence ; et que leur formule de baptême – à laquelle ils semblaient accorder une grande importance – était problématique.

Il s'inquiétait, par exemple, d'observer, dans la phrase *kono hito o paotizo in nomne patero bilio*, la disparition du pronom personnel (« je te baptise »), remplacé par *kono hito* (« cet enfant ») ; comme il s'émouvait de la vénération manifestée pour certaines représentations figurées : un « baptiseur » (*mizukata*) – fonction institutionnalisée dans les petites communautés de ces chrétiens, dont on avait appris qu'elles peuplaient les îles et les montagnes entourant Nagasaki – lui avait entre autres montré une statue qu'il assurait être celle de Jésus-Christ, alors qu'il s'agissait manifestement d'un *shaka* (prononciation japonaise de *Sakya*, abréviation de *Sakyamuni* ou « sage de la tribu des Sakya », surnom donné au bouddha historique Siddharta Gautama).

Dès lors grandit le soupçon qu'on se trouvait en présence d'un christianisme dont l'identité catholique n'était pas très sûre, ce que sembla ensuite confirmer le fait qu'au moment de la restauration de la liberté religieuse, en 1873, plus de la moitié de ceux que Petitjean appelait alors les

²⁷ Leur supplice fut popularisé par une impressionnante gravure de Jacques Callot de 1627. Ils furent crucifiés sur la colline de Nishizaka, à Nagasaki, lieu des exécutions capitales. La colline rappelait évidemment le Golgotha ; elle fut perçue dans la suite comme une sorte de « montagne sacrée » : d'autres exécutions eurent d'ailleurs lieu au même endroit, en 1622 et 1640. Sur l'impact de cet événement dans la culture religieuse européenne de l'époque, voir Akira Hamada, « Le Japon au travers des versions franciscaines des premiers martyrs de Nagasaki », dans F. Boulerie, M. Favreau et E. Francalanza (eds.), *L'Extrême-Orient dans la culture européenne des XVII^e et XVIII^e siècles*, Tübingen, Narr Verlag, 2009 (*Biblio*, 7), p. 79-89 ; et Marie-Christine Gomez-Géraud, « Le théâtre des premiers martyrs japonais : la leçon de théologie », *Revue des sciences humaines (Martyrs et martyrologue)*, n° 269 (2003), p. 175-187. L'année de la canonisation fut à l'origine de nombreuses publications, dont celles de l'abbé Dominique Bouix (1808-1870), *Histoire des vingt-six martyrs du Japon crucifiés à Nangasaqui le 5 février 1597, avec un aperçu historique sur les chrétientés du Japon depuis cette époque jusqu'à nos jours*, Paris-Lyon, Périsse, 1862 ; et Léon Pagès (1814-1886), *Histoire des vingt-six martyrs japonais dont la canonisation doit avoir lieu à Rome le jour de la Pentecôte 1862*, Paris, Duprat, 1862.

²⁸ De mars 1865 à janvier 1866. Voir le détail des lettres dans P. Beillevaire, *op. cit.*

« nouveaux chrétiens » refusa de rejoindre l'église catholique officielle, et disparut littéralement du paysage religieux.

Ils seraient peut-être à jamais restés ignorés s'ils n'avaient été tirés de leur anonymat par un éminent représentant de la sociologie religieuse²⁹ au Japon, Tagita Kōya (1896-1994), qui a raconté lui-même les circonstances dans lesquelles il avait été amené à les redécouvrir³⁰. Alors qu'il préparait sa thèse sur la mentalité religieuse des écoliers japonais, il avait en effet constaté que, dans les nombreux questionnaires envoyés dans les écoles à travers le pays, apparaissaient des termes empruntés au vocabulaire religieux du christianisme, comme par exemple le mot « purgatoire ». Ce fut le point de départ d'une exploration qui révéla l'existence, autour de Nagasaki, de petits groupes de catholiques réfractaires, qui persistaient à respecter des traditions manifestement inspirées par le shintoïsme.

Cette découverte fut à l'origine de l'ouvrage fondamental que Tagita Kōya a consacré au sujet : *Shōwai jidai no sempuku Kirishitan* (« Les chrétiens cachés de l'ère Sōwa », Tokyo, 1954). Il fait notamment état des difficultés rencontrées au cours d'une enquête de terrain portant sur des communautés difficiles à approcher en raison d'un environnement complexe de petites îles, de péninsules, de baies enclavées, etc.

Néanmoins, il put identifier deux groupes, qu'il caractérisait moins par leur localisation géographique que par les points d'ancrage fondamentaux de leur vie religieuse.

Le premier groupe installé autour de Hirado, met l'accent sur la préservation et l'usage rituel de certains objets sacrés appelés *nandogami* (« divinités du placard » ou « déités invisibles ») conservés dans les chambres secrètes de maisons privées. À ce groupe appartiennent les chrétiens de la petite île d'Ikitsuki, parfois appelée la « Rome nippone », et qui est aussi une terre de martyre, étant donné qu'à l'est, entre l'île et la ville d'Hirado, se trouve l'îlot rocheux de *Nakae no shima*, où des chrétiens furent exécutés en 1622 et 1624³¹.

L'autre groupe, dit « groupe de Sotome-Hirado » est formé par des communautés installées sur la péninsule de Nishisonogi, qui mettent plutôt

²⁹ Shigeru Susato, « Notes sur la sociologie religieuse au Japon », *Archives des sciences sociales des religions*, 2 (1956), p. 102-110. Sur la question des chrétiens cachés, on citera les travaux de précurseurs, comme Masaharu Anesaki (1873-1949), fondateur de la chaire des religions à l'Université de Tokyo (1906), auteur de *Kirishitan shūmon no hakugai to senpuku* (« La persécution et les activités secrètes de la foi chrétienne », Tokyo, 1925) ; Urakawa Wasaburō, *Kirishitan no fukkatsu* (« La renaissance de l'église catholique au Japon », Tokyo, 1928).

³⁰ Sur la contribution de Tagita Kōya à l'étude des chrétiens cachés, voir l'introduction de Christal Whelan à son édition de *The Beginning of heaven and earth. The sacred Book of Japan's Kakure Kirishitan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1996. Voir aussi Kiyoto Furuno, *Kakure Kirishitan*, Tokyo, 1960 et S. Murai, *Kirishitan kinsei to minshū no shūkyō*, Tokyo, 2002.

³¹ Stephen Turnbull, « Martyrs and *Matsuri*: the massacre of the hidden Christians of Ikitsuki in 1645 and its relationship to local Shintō tradition », *Japan Forum*, 6, 2 (1994), p. 159-174.

l'accent sur l'observance du calendrier chrétien, dont l'introduction liturgique dans la sphère japonaise, rendue difficile en raison de la référence au cycle lunaire, avait déjà été une priorité jésuite au temps du « siècle chrétien ».

Dès lors, ceux que l'on appellera désormais les « chrétiens cachés » – *kakure kirishitan*, pour les distinguer des chrétiens qui rejoignirent l'Église catholique officielle – firent une entrée en force dans le champ de la sociologie et de l'anthropologie religieuses japonaises, inspirant toute une série de travaux, en particulier de Miyazaki Kentarō³² et Ikuo Higashibaba³³; tandis que, par ailleurs, le sujet inspirait le grand romancier catholique Endō Shūsaku (1923-1996)³⁴, et exerçait une évidente fascination sur l'anthropologie religieuse anglo-saxonne³⁵.

L'expression *kakure kirishitan* elle-même est le résultat d'une association dans laquelle on trouve le mot *kirishitan*, d'origine portugaise (*christão*), déjà employée pendant les temps modernes pour désigner les premiers fidèles, japonais ou européens, ce qui inscrit les crypto-chrétiens japonais dans la filiation historique du « siècle chrétien ».

Mais, par ailleurs, le terme *kakure*, employé aujourd'hui de manière spécifique pour désigner les chrétiens japonais qui ne se sont pas ralliés à l'église catholique, est révélateur de leur enracinement dans la sphère religieuse japonaise, puisqu'il fait allusion à une technique de camouflage présente dans le bouddhisme et le *shintō*: *kakure mino no jutsu*, ou « technique de la cape de dissimulation », supposée rendre son propriétaire invisible, que le folklore japonais attribue aux *tengu*, ces êtres fabuleux censés habiter les forêts et les montagnes, dotés d'ailes et d'un nez démesurément long³⁶...

L'existence de ces emprunts explique évidemment pourquoi l'étude des *kakure kirishitan* a investi la sociologie religieuse japonaise en lui offrant un champ de recherches extraordinaire, mais hérissé d'obstacles. Elle supposait en effet l'accès à des personnes intégrées dans des collectivités très isolées, réticentes ou incapables de s'expliquer sur le sens de leurs rituels, ce qui n'est pas étonnant si l'on admet que les pratiques des crypto-

³² Auteur de *Kakure Kirishitan. Orasho, figured bass of their souls*, Nagasaki Shimbun Shinsho, 2001, et de très nombreuses publications en japonais sur le sujet.

³³ « Historiographical issues in the studies of the Christian century in Japan », *Japanese religions*, 24, 1 (1999), p. 29-50.

³⁴ Dans son plus célèbre roman, *Chinmoku (Le Silence, 1966)* dont le cadre est le Japon du XVI^e siècle; mais aussi dans *Haha naru mono (Mères, 1969)*. Il est également l'auteur d'un livre non romanesque sur le sujet, surtout intéressant par ses photographies (1969).

³⁵ Principalement les travaux de et Stephen R Turnbull, *The Kakure Kirishitan. A Study of their development, Beliefs and rituals to the present day*, Japan Library, 1998; Christal Whelan (« Religion concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima », *Monumenta nipponica*, 47/3, p. 369-387), et Peter Nosco.

³⁶ M. W. de Visser, « The Tengu », *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 34, 2 (1908), p. 25-99; Pat Fister, « Tengu, the mountain goblin », dans Stephen Addiss (ed.), *Japanese ghosts and demons*, New York, G. Braziller, 1985, p. 103-112.

chrétiens répondent à une tendance observable dans beaucoup de sociétés fermées, où la pratique du secret finit par s'organiser autour de sa propre légitimation.

Mais l'enquête a surtout généré une série de questionnements d'une importance majeure du point de vue de l'histoire comparée des religions. Et notamment : quelles relations peut-on distinguer entre la vie religieuse de ces crypto-chrétiens et leurs antécédents historiques ? Quelles relations les croyances des chrétiens cachés nouent-elles avec les différentes religions japonaises ? Peut-on parler d'une « théologie kirishitan ? ». Et enfin, quels sont les autres facteurs politiques, économiques, socio-culturels qui ont déterminé leur survie et leur refus de rejoindre l'église catholique officielle ?

Les chemins de la mémoire

Une première question concerne la relation historique des chrétiens cachés à l'héritage religieux du proto-christianisme japonais, à la persécution, ainsi qu'à leur adaptation au contexte de contrainte dont ils furent les victimes.

En réalité, il n'y a qu'une petite partie de la foi des *kakure* qui puisse, en termes de croyances et de comportements, être associée directement avec la vie sacramentelle de l'église catholique japonaise pendant le « siècle chrétien ». On pense surtout, évidemment, aux prières³⁷, désignées, dans le jargon des *kirishitan*, par le terme *orashio* (du latin *oratio*), dont on vu que la formulation intriguait beaucoup les missionnaires du XIX^e siècle. On note par exemple des translittérations latines très corrompues, comme à Ikitsuki, où le *Je vous salue Marie* se récite :

Ame Mariya karassa binno (*Ave Maria gratia pleno*)
 Domisu terikobintsu (*Dominus tecum benedicta*)
 Tsuwaeshi moedebesu esu (*Tu in mulieribus es*)
 Berentsu furutsu bentsutsutsu intsu (*Benedictus fructus ventris tui Jesus*)³⁸.

Mélange inintelligible de latin, de portugais et de japonais, l'*orashio* semble par là-même, avoir pris une valeur magique, que suggérait déjà, à l'époque des missionnaires, une allusion contenue dans la *Dochirina*

³⁷ En 1617, le pape Paul V (1605-1621) proclama un jubilé à l'occasion de l'année sainte et demanda aux chrétiens de se repentir de leurs péchés. Il déclara l'octroi d'indulgences pour la rémission des péchés et ajouta une lettre spéciale de consolation à l'intention des chrétiens japonais souffrant le martyre. La lettre précisait quelles étaient les indulgences attachées à l'exercice d'un certain nombre de prières et d'obligations rituelles : indulgence partielle pour chaque offrande de 15 *Pater Noster* et 15 *Ave Maria* ; indulgence plénière pour chaque confession ou prière pour la passion de J. C., etc.

³⁸ S. R. Turnbull, *The Kakure Kirishitan*, op. cit., p. 144.

kirishitan – un catéchisme jésuite imprimé au Japon même au XVI^e siècle³⁹ – qui se réfère à ces prières latines en utilisant l’expression « chanter les sutras »⁴⁰, ce qui montre bien que les chrétiens interprétaient le pouvoir mystérieux de ces prières à la manière dont les moines bouddhistes récitaient les écritures dans l’espoir d’obtenir des gratifications spirituelles.

Il est donc clair que la politique d’accommodation mise au point par les jésuites dans les premiers temps de leur présence sur le sol japonais a rendu le système chrétien de valeurs et de pratiques assez flexible. Le résultat est que, dans la longue durée, les victimes de la persécution, après avoir profité de cette ambiguïté dans l’élaboration de divers techniques de camouflage, adaptèrent les symboles et les rituels chrétiens à leurs propres besoins, dans une perspective qui interpète manifestement la relation entre l’humain et le divin comme une transaction passant par la manipulation de pouvoirs mystérieux (*kuriki*).

Un autre héritage direct s’inscrit paradoxalement dans la catégorie de la défektivité que désigne la perte de contact des fidèles avec les prêtres, totalement absents à partir de 1640. Privés de sacrements – en particulier de l’eucharistie et de la confession, dont l’absence était déjà une source majeure d’anxiété⁴¹ à l’époque de la persécution – les *kakure kirishitan* n’ont donc pas eu d’autre choix que de vivre leurs croyances comme une réponse à un manque.

En témoignent certaines traditions relatives aux prêtres européens, dont le prototype légendaire est, à Sotome, le *kami* de Juan sama, qui se réfère peut-être à un personnage historique ; le capitaine d’un navire portugais échoué dans les parages de Nagasaki en 1610⁴².

³⁹ L’ouvrage a été imprimé en 1591 dans un style japonais vernaculaire, avec un mélange de caractères *hiragana* et de caractères chinois. Clairement destiné à l’édification populaire, il poursuivait les mêmes objectifs que certains catéchismes européens, comme le *Catechismus minimus* de Pierre Canisius (1521-1597). Sa source principale est la *Doctrina christā ordenada a maneira de dialogo pera ensinar os meninos, pelo padre Marco Jorge da Companhia de Iesu, Doutor em theologia* (Lisboa, 1566) du jésuite Marcos Jorge (1524-1608). Voir Kamei Takashi ; Hubert Cieslik, S. J. ; Kojima Yukie, *Kirishitan yōri : sono hon’an oyobi hon’yaku no jittai*, Tokyo, Iwanami shoten, 1983).

⁴⁰ Ikuo Higashibaba, *op. cit.*, p. 120.

⁴¹ Minako Debergh, « Deux nouvelles études sur l’histoire du christianisme au Japon. 1. Bases doctrinales et images du sacrement de l’eucharistie à l’époque des premières missions chrétiennes au Japon », *Journal asiatique*, 268, p. 397-416 ; « 2. Les pratiques de purification et de pénitence au Japon vues par les missionnaires jésuites aux XVI^e et XVII^e siècles », *Journal asiatique*, 272, p. 167-217. Dans cette dernière étude, l’auteur évoque les confessions à la chaîne pratiquées à Omura en 1751 par les rares prêtres revenus sur les lieux après une longue absence.

⁴² La légende semble se rattacher à l’épisode du *Madre de deus*, un navire portugais attaqué par la flotte de Tokugawa Yeyasu, et qui se saborda sur les côtes japonaises (Louis Frédéric, *Le Japon. Dictionnaire et civilisation*, Paris, Laffont, 196, p. 694). Voir J. L. Alvarez, « Don Rodrigo de Vivero et la destruction de la *não Madre de Deus*, 1609 », *Monumenta nipponica*, 2 (1939), p. 479-511.

Il est à l'origine d'un culte associé à un des sites chrétiens les plus importants du Japon, sur une colline où se trouve le *Karematsu jinja*. Mais il ne s'agit pas d'un sanctuaire *shintō* véritable – pas de *torii*, une simple pierre tombale chrétienne – bien que l'absence de dépouille mortelle s'accorde avec la tradition *shintō*. C'est que Juan ne serait pas mort ; il aurait prêché avant de disparaître, et l'on attendrait son retour⁴³. L'endroit où on le vénère est considéré comme sacré depuis le XVII^e siècle, et la construction du *jinja* fut recommandée par un chaman local (*kitoshi*)⁴⁴ afin d'apaiser son esprit, sa mort étant intervenue dans des circonstances tragiques : on pensait qu'il était devenu un *muen-botoke*, c'est-à-dire un bouddha sans filiation⁴⁵, demeuré en quelque sorte dans les limbes.

L'absence de prêtres a cependant été compensée par un recentrage de la foi sur la sphère domestique – les fidèles n'ont pas d'église, et pratiquent le culte dans des demeures privées – et par la mise en place d'une organisation laïque hiérarchisée : à Ikitsuki, le personnage le plus important ne tient pas son autorité de l'exercice d'un rôle sacramentel, mais des devoirs qu'il remplit soit en tant que gardien des *gozensama*, c'est-à-dire d'un certain nombre d'objets rituels ; soit en tant que « baptiseur » (*mizukata*), chargé de l'exécution d'une tâche destinée à consacrer l'intégration dans la communauté chrétienne, mais n'exigeant pas la présence d'un prêtre⁴⁶.

Il est aussi intéressant de signaler que, plusieurs jours avant l'événement, le *mizukata* pratique l'abstinence sexuelle et des rites de purification, ce qui réfère à une des constantes de la mentalité religieuse japonaise : l'obsession de la souillure et des pollutions⁴⁷, dont la forme la plus négative est la

⁴³ S. Turnbull, *The Kakure kirishitan*, *op. cit.*, p. 118-119.

⁴⁴ Ichirō Hori, *Folk religion in Japan. Continuity and change*, University of Chicago Press, 1994, p. 15, situe les *kakure kirishitan* dans la filiation des « leaders » chamaniques promettant l'obtention de faveurs divines dans ce monde-ci.

⁴⁵ Dorothea Filus, « Secrecy and kakure kirishitan », *Bulletin of Portuguese Japanese studies*, 2003, p. 93-113.

⁴⁶ Il existe des cas où le baptême est célébré, alors même qu'aucune personne n'est ondoyée, ce qui indique bien la portée essentiellement symbolique de la cérémonie (Bray, William D., « The hidden Christians of Ikitsuki island », *The Japan Christian Quarterly*, avril 1960, p. 76-84).

⁴⁷ François Xavier avait notamment observé ce tabou en ce qui concerne la menstruation : « Ils donnent comme raison que chaque femme a plus de péchés que tous les hommes du monde, à cause de la menstruation, et qu'une chose aussi malpropre qu'une femme se peut difficilement sauver, mais ils en viennent, au bout du compte, à dire que si les femmes font beaucoup d'aumônes, si elles en font plus que les hommes, elles ont tout de même le moyen de sortir de l'enfer » (G. Le Gentil, *M. Pinto*, *op. cit.*, p. 186). C'est conscients de l'importance jouée par ce facteur dans l'environnement social que les missionnaires chrétiens créèrent des hôpitaux et des léproseries et qu'ils prirent en charge certaines catégories négligées ou exclues de la population, dont les *Hinins* (les « non-humains »), que leurs activités professionnelles (boureux, bouchers chargés de tuer les animaux) situaient en-dehors de la sphère sociale. De ce fait, ils purent gagner une certaine crédibilité dans la population, et pas seulement auprès des élites (Ana Fernandes Pinto,

mort⁴⁸. De cette répugnance à l'égard de la souillure témoignent aussi les rites funéraires adoptés par les *kakure* : le corps du défunt ne peut être apprêté par une femme jeune (à cause du risque d'une éventuelle menstruation), et les prières sont dites dans une autre pièce que celle où il repose.

De l'absence de prêtres a donc découlé un transfert de la transaction spirituelle sur les prières et les rituels. C'est ce que montre, en particulier dans le groupe « Sotome-Hirado », l'observance du calendrier, assurée par un autre personnage aux fonctions spécialisées, le *chōkata*. Le calendrier est appelé *Basuchan sama no higuri* (« Le calendrier de Bastien ») par référence à une vision dont aurait bénéficié un catéchiste nommé Bastien, martyrisé en 1659 ; mais qui s'est évidemment confondu dans la mémoire collective avec *Sebasuchan*, c'est-à-dire saint Sébastien. Dans cette vision, *San Juan-sama* apparut à Bastien, et lui communiqua le calendrier avant de marcher sur la surface de la mer.

Une copie datant de 1787 du « calendrier de Bastien-sama » figura dans le dossier constitué par les magistrats de Nagasaki à propos des chrétiens d'Urakami. On y découvre l'organigramme des jours dits fériés (*sawari no hi* : « jours de repos ou mauvais jours ») ; ainsi que l'énoncé d'un certain nombre de jours d'abstinence alimentaire et de jours de jeûne complets (*zejun*, du portugais *jejum*) généralement positionnés dans les jours qui précèdent un jour de fête.

Les fêtes elles-mêmes sont un mélange d'éléments chrétiens exprimés parfois sur un mode métaphorique inaccoutumé du point de vue chrétien (par exemple, le mercredi des cendres est qualifié de *kanashimi no iri* ; « Entrée dans la tristesse ») et d'éléments liés aux fêtes locales et aux martyrs. On constate également que les fêtes chrétiennes se concentrent, de façon assez subtile, autour des périodes les plus riches en festivités *shinto*, notamment au printemps – saison de l'ensemencement du riz – et à la mi-automne, qui sont aussi les périodes où sont surtout organisés les *matsuris* ; ce qui se comprend, puisque, du temps de la persécution, cela permettait d'égarer les soupçons : ces jours étant chômés dans le *shinto*, c'était aussi

« Japanese élites as seen by jesuit missionaries. Perceptions of social and political inequality among the élites », *Bulletin of Portugues-Japanese Studies*, 1, 2000, p. 29-4, ici p. 30).

⁴⁸ Les textes sacrés du Japon décrivent le séjour des morts comme un lieu de pourriture et de décomposition, comme on le voit par exemple dans la série *Les neuf contemplations de l'impureté des corps*, parfois mentionnée sous le titre *La Mort d'une courtisane*, conservée au Musée ethnographique d'Anvers. La série est attribuée à Morishige, fils du peintre Morimasa, actif pendant la période Empō (1673-1680). D'une morbidité effrayante, cette œuvre forte avait pour sujet les différentes étapes de la décomposition du cadavre d'une courtisane, montrées avec un réalisme cru, mais dont la contemplation était censée inspirer le mépris des fastes charnels (Reproduction dans Charles Willemen et Christian Berg, *De negen overdenkingen over de onreinheid van het lichaam. Japanse schilderijen uit het legaat Max Elskamp, Verhandelingen van het Ethnographisch Museum van Stad Antwerpen*, 3, 1975) p. 3-5

l'opportunité pour les chefs chrétiens de disposer des loisirs nécessaires en vue de la célébration de leurs rituels.

Il est donc clair que si la mémoire historique des chrétiens cachés se réfère bien au contexte européen, elle n'en a pas moins intégré au fil du temps des thèmes et des motifs hérités d'autres traditions religieuses, de sorte qu'il semble pertinent de voir dans l'évolution du catholicisme tel qu'il a été vécu par les petites communautés *kirishitan* une réplique de la manière dont s'est effectuée, au Japon, l'acclimatation des autres religions. En effet, la religion chrétienne est loin d'avoir été la seule religion étrangère transplantée dans ce pays, puisqu'au XVI^e siècle – au moment où s'installèrent les missionnaires – l'interpénétration entre le bouddhisme (arrivé au Japon au milieu du VI^e siècle) et le *shintō* est achevée depuis longtemps.

Rappelons à ce propos que la caractéristique principale de la situation religieuse pré-bouddhique au Japon est la croyance aux *kamis*. Or, les *kamis* peuvent être des puissances positives, ou néfastes. Dès lors, l'essentiel du rituel consiste à se libérer de l'influence mauvaise exercée éventuellement par les *kamis* sur notre vie présente, en usant de techniques de purification. Ce fut précisément par l'intermédiaire de ces techniques que les croyances bouddhiques s'adaptèrent au contexte socio-culturel japonais, en particulier grâce au pouvoir magique attribué à la récitation des *sutras* et du *nenbutsu* – ou récitation du nom du Bouddha Amida qui devait, à l'origine, permettre l'accession au « Paradis occidental de la Terre Pure » (*Jōdo-kyō*)⁴⁹, mais se transforma ensuite en un ensemble de rites funéraires destinés à apaiser les esprits des morts.

Une modification essentielle dans la perception des *kamis* fut apportée lorsque, cessant de les envisager comme des entités vagues ou cachées, le bouddhisme les considéra comme les manifestations visibles, dans le monde matériel, de déités (*hotoke*), voire de figures historiques ou personnalités individualisées de haut rang mortes dans des conditions extraordinaires ou malheureuses. Un exemple bien connu est celui du poète Sugawara no Michizane (845-903)⁵⁰, homme politique et lettré, vénéré par le peuple japonais sous les traits de la déesse Tenjin, *kami* de la culture et de l'érudition, mort dans le désespoir à la suite d'une conjuration politique, et tenu dès lors pour responsable de diverses catastrophes, dont l'incendie de la capitale. C'est l'organisation de rituels propitiatoires qui a pacifié cet esprit et l'a rendu favorable au terme d'une manipulation

⁴⁹ Une croyance qui n'a pas manqué de se trouver en concordance avec la sotériologie chrétienne, comme on le voit dans le *Myōtei mondō* (1605) de Fabian Fukan (1575-1621), qui contient un chapitre consacré aux lieux où se déroule la vie future. Cette réfutation du bouddhisme, œuvre d'un moine apostat (revenu plus tard à ses premières convictions) a été publiée par Pierre Humbertclaude, « Myotei-mondo, une apologétique japonaise de 1605 », *Monumenta nipponica*, vol. 1, 2 (1938), p. 234-256 ; et vol. 2, 1 (1939), p. 238-267, et par G. Elison, *Deus destroyed*, *op. cit.*, p. 258-292.

⁵⁰ Robert Borgen, *Sugawara no Michizane and the early Heian court*, Honolulu, University of Hawai Press, 1994.

rituelle qu'on pourrait qualifier, en quelque sorte, d'« assurance spirituelle ».

C'est un processus semblable qui est à l'origine de la vénération toute particulière nourrie par les chrétiens cachés à l'égard des martyrs⁵¹ et des lieux qui leur sont associés. Les martyrs chrétiens sont alors vus comme formant une catégorie particulière de *kamis* ancestraux⁵², ayant leurs propres caractéristiques : ce sont des *muenbotoke*, qui n'ont pas de descendants, ou qui sont morts de mort violente, et qui, « possédés par la passion mondaine dans laquelle ils sont morts », doivent faire l'objet d'une transaction spirituelle. Ils feront l'objet d'une attention plus grande : on les vénérera en les figurant dans des mages de dévotion déguisées en icônes bouddhistes ; en se référant à la mythologie à laquelle ils ont donné prétexte ; en rendant visite aux sites sacrés auxquels ils sont liés comme l'îlot de *Nakae no shima* ; et, à Ikitsuki, de nombreux sites sacrés d'apparence shintoïste, d'où tous les éléments chrétiens identifiables ont disparu. On saisit l'ambiguïté : certes, le *shintō* accueille des *kamis* qui sont des êtres humains ; mais, à cause de la perception très négative de la mort physique, comprise comme la pire forme de pollution rituelle, généralement la personne vénérée est enterrée ailleurs. Or, ici, les lieux considérés sont d'anciennes tombes chrétiennes. En d'autres termes, le lien spirituel est double : dans la religion des chrétiens cachés, il va de bas en haut, de la terre où repose le martyr au ciel ; tandis que dans le *shintō*, le mouvement est inverse : le lieu est le « point d'atterrissage » de la sacralité de sorte que beaucoup de sites ayant une connection identifiable avec le christianisme semblent avoir acquis une qualité de sacralité, non pas exclusive, mais, au contraire, additionnelle.

Les gozensama

On s'accorde généralement à déceler dans l'approche japonaise des religions une primauté des pratiques et des rituels sur la doctrine⁵³, particulièrement dans la sphère populaire. Les jésuites en étaient, au temps du « siècle chrétien », parfaitement conscients, comme le montre une lettre du père Gnechi-Soldo Organtino (1533-1609)⁵⁴ au général de la Société de

⁵¹ Gonoï Takashi, « *Kirishitan*: les chemins qui mènent au martyr. Pour une histoire des martyrs chrétiens du Japon », dans N. Kouamé (éd.), *La première évangélisation du Japon*, op. cit., p. 39-65.

⁵² Ann M. Harrington, « The *kakure kirishitan* and their place in Japan's religious Tradition », *Japanese Journal of Religious Studies*, 7/4 (december 1980), p. 318-336.

⁵³ Winston Davis, *Japanese religion and society. Paradigms of structure and change state*, University of New York Press, 1992, p. 229.

⁵⁴ Ce missionnaire portugais de la Société de Jésus avait travaillé dans le district de Miyako (Kyoto) aux alentours de 1570. Il a construit le temple « nanban » de Kyoto (1576), ainsi que le monastère et l'église d'Azuchi (1580). Il était très favorable à une politique d'accommodation poussée, et il était connu pour ses contacts personnels avec de nombreuses personnalités japonaises. Selon une citation de J.

Jésus, le 29 septembre 1577. Il y dit que, par expérience, il est sûr que les missionnaires recevront des conversions « par millions », *si l'on promeut le culte de Deus par le rituel*. Il est d'ailleurs probable que l'essentiel du message chrétien était, à l'époque des missionnaires, communiqué par des moyens non-verbaux. Des exemples existent, comme celui de cette femme enceinte qui avait affiché sur la porte de sa demeure une croix de papier dans l'espoir d'avoir un garçon⁵⁵. Il est donc avéré que l'intérêt des catéchumènes japonais pour les symboles chrétiens était d'abord déterminé par leur confiance dans leur pouvoir de protection, ce qui s'accorde d'ailleurs avec ce que nous savons sur les superstitions populaires ayant cours en Europe à la même époque⁵⁶.

C'est ce que semble également vérifier l'investissement des chrétiens cachés dans la préservation des *gozensama*. Il s'agit en fait de tout ce matériel, dissimulé dans les ressers des demeures *kirishitan*, et servant de support à des dévotions chrétiennes camouflées sous les rituels *shintō* : *kakejikus* offrant des représentations du Christ, de Marie, des martyrs et des saints, présentés sous l'apparence de *bouddhas* et de *bodhisattvas* ; ainsi qu'un ensemble d'objets divers, vénérés comme des *kamis*, porteurs d'une qualité spécifique, qui a permis l'entrée de la sacralité dans des objets inanimés ; et dont certains furent compris comme ayant une valeur magique : on les extrait dans certaines occasions solennelles, et ils ont alors le pouvoir de communiquer leurs propriétés spirituelles aux croyants, et à eux seuls.

Parmi ces objets, on note les rosaires, uniques parmi les objets saints d'Ikitsuki, parce qu'ils sont désignés par le terme *ofuda* ; qui sont, dans la religion *shinto*, des talismans sur lesquels on écrit les noms des *kamis*. Ils sont suspendus devant des autels privés ou dans des temples, dont ils assurent la protection. On en trouve même dans les cuisines, où ils sont censés protéger du feu. Ici, ils ont un rôle divinatoire (ils permettent de prédire la bonne ou la mauvaise fortune) et sont constitués de 16 pièces de bois sur lesquelles sont écrits des caractères, dont chacun identifie un des mystères du rosaire. Il y a cinq mystères de joie (*sakisama*), cinq mystères de douleur (*nakasama*), cinq mystères de gloire (*motosama*), et le *yoka no schichiya-sama*, qui est le symbole de l'Eucharistie.

On mentionnera également les fouets, appelés *otenpesha* (mot dérivé du portugais *penitencia*), répliques modernes de ceux que l'on utilisait pendant le siècle chrétien pour les exercices de flagellation, dont le succès s'explique probablement en raison de l'enthousiasme des adeptes du *shugendo*⁵⁷ pour

F., Schütte, S. J., *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Roma, Edizioni di Storia e Letterature, 1951, p. 106, il se disait plus japonais qu'italien.

⁵⁵ Ikuo Higashibaba, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁶ William Christian, *Local religion in sixteenth-century Spain*, Princeton University Press, 1981, p. 126.

⁵⁷ G. Renondeau, *Le Shugendô. Histoire, doctrines et rites des anachorètes, dits yamabushi*, *Cahiers de la société asiatique*, Paris, Cahiers de la société asiatique, 18 (1965).

les pratiques pénitentielles⁵⁸. Ils étaient traditionnellement fabriqués à l'arrivée du printemps, et à chaque jour, on ajoutait une lanière. Ils pouvaient être utilisés pour guérir la maladie ; mais ensuite, avec le temps, ils ont perdu cet usage et sont devenus des objets symboliques qu'on a rapprochés du *gohei*, c'est-à-dire ces bandes de papier pliées en zig zag, fixées à un pilier de bambou ou suspendus à une baguette de purification.

Puis, les *omaburi*, les croix de papier, qui semblent avoir été utilisées, pendant le temps de la persécution, comme substituts aux crucifix et aux rosaires. Ils sont l'objet de toute une série de tabous : ils ne peuvent être découpés que par une femme ayant atteint la ménopause ; à Ichibu, autour du Nouvel An, on protège le bétail revenu à l'étable pour l'hiver en les insérant dans des patates douces qu'on lui donne à manger ; on les insère dans les cercueils ou dans l'oreille droite du défunt, etc...

Fait enfin partie de cet ensemble d'objets sacrés un des éléments centraux de la foi *kirsishitan*: l'eau baptismale servant à sacraliser l'entrée dans leur communauté de nouveaux membres, et qui porte curieusement le même nom que le *kami* de *Juan sama*. Le *mizukata* est chargé de la récolte de cette eau, qui, à Ikituski par exemple, ne peut provenir que de l'îlot de *Nakae no shima*, lieu de mise à mort des martyrs. Comme elle a le pouvoir de communiquer sa sainteté à ceux qui en font usage, il n'est donc pas étonnant de constater qu'à Ikituski, même les pêcheurs n'appartenant pas au groupe des chrétiens cachés se servent de cette eau pour bénir leurs nouvelles embarcations, ce qui a amené certains historiens à relever l'analogie rapproche ces pratiques de l'usage de l'eau bénite en Europe au XVI^e siècle⁵⁹.

Qu'il existe une connexion entre les croyances des crypto-chrétiens et le catholicisme populaire importé au Japon au XVI^e siècle, qui comportait encore des croyances magiques et des pratiques dévotionnelles très différentes du catholicisme orthodoxe, semble avéré ; et il est plus que probable que cette situation ait été encouragée par les missionnaires eux-mêmes, qui pensaient qu'un peu de superstition amènerait des fidèles à la foi chrétienne.

Mais, à vrai dire, cette stratégie allait en partie se retourner contre eux : il existe en effet toute une littérature antichrétienne, composée d'ouvrages de vulgarisation rapprochant le christianisme de la montée en puissance de pratiques religieuses hétérodoxes et de manifestations populaires issues

⁵⁸ Ernest Satow, « Ancient japanese rituals », *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 7, 1 (1879), p. 87-132; 9, 3 (1881), p. 182-211; Karl Florenz, « Ancient japanese rituals », *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 27, 1 (1899), p. 1-112; G. Schurhammer, S. J., *Shinto. The Way of gods*, Bonn-Leipzig, 1923. L'orientaliste et humaniste Guillaume Postel (1510-1581) évoquait déjà ces pratiques dans son *Liber mirabilium* (1552). Voir H. Bernard-Maître, « L'orientaliste Guillaume Postel et la découverte spirituelle du Japon en 1552 », *Monumenta nipponica*, IX, 1-2 (1953), p. 83-108.

⁵⁹ En particulier dans les recommandations du synode de Brindisie (1623). Voir David Gentilcore, *From bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, Manchester University Press, 1993, p. 100.

des courants ésotériques bouddhiques et de diverses sociétés secrètes *nenbutsu*. Ainsi, en 1754, des adeptes du *nenbutsu*, qui parcourent les villages et annoncent qu'il suffit de réciter une seule fois le *nenbutsu* pour accéder à la voie du Bouddha, sont arrêtés et condamnés au supplice de la croix comme « chiens de chrétiens »⁶⁰.

Remarquons enfin que les *gozensama* jouent un rôle important au cours de célébrations privées, qui impliquent les participants dans un rituel comportant les prières, bien entendu, mais aussi un repas communautaire, qui servait peut-être à camoufler la participation à une messe. Mais, manifestement, l'analogie est vague : le déroulement de la cérémonie suggère plutôt une expérience fusionnelle de groupe qu'un cérémonial sacré. De fait, comme c'est le cas dans les cérémonies *shintō* typiques, la composante religieuse et la composante sociale ne sont pas distinguées.

Écritures sacrées *shintō* ?

En 1931, Tagita Kōya fit la connaissance d'un vieil homme qui était capable de réciter de mémoire une sorte de texte fondateur, curieux hybride d'éléments bibliques et bouddhistes, dont la source semble se trouver plutôt dans l'enseignement oral des missionnaires que dans les Écritures elles-mêmes : le *Tenchi hajimari no koto*, traduit depuis et publié en français sous le titre *Les Commencements du Ciel et de la terre*⁶¹, mélange de cosmogonie et de catéchisme populaire trahissant une très forte indigénisation. Ils sont, en quelque sorte, les « Écritures saintes » des *kakure kirishitan*, et se présentent comme un curieux « hybride » d'éléments bibliques et bouddhistes, dont la source semble se trouver plutôt dans l'enseignement oral des missionnaires que dans les Écritures elles-mêmes.

Le ton est plutôt familier, avec des interpellations en style direct qui ont pu laisser penser à un texte original qui se serait dégradé sous l'effet de la tradition orale. Mais l'hypothèse d'un texte rédigé, dès l'origine, par des auteurs insuffisamment endoctrinés ne peut pas être exclue, comme le suggèrent quelques équivoques brouillant le chronotope : ainsi, après l'épisode de la pomme, Adam et Ève se prosternent devant Dieu et offrent le *Salve regina* à la Vierge Marie !

Le livre, comme son nom l'indique, expose un mythe de Création. Au centre du récit règne *Deus*, dont le nom, prononcé *Deusu*, est compris comme plutôt comme celui d'un « empereur céleste » que d'un dieu

⁶⁰ Ôhashi Yukihiro, *op. cit.*, p. 157.

⁶¹ Géraldine Antille, *Les Chrétiens cachés du Japon. Traduction et commentaire des Commencements du Ciel et de la Terre*, Genève, Labor et Fides, 2007. Sur les différentes versions du texte, voir Kojima Yukie, « Tenchi hajimari no koto no goi no Shuhen », *Kirishitan Bunka Kenkyukai Kaiho*, 2, 3 (février 1969), p. 72. Le manuscrit obtenu par Tagita Kōya en 1931, dit manuscrit *Shimomura*, dont l'auteur est anonyme, mais dont la rédaction a été fixée entre 1810 et 1830, a été réédité et annoté par Tanigawa Ken'ichi dans son édition *Kakure kirishitan no seiga* (« Peintures sacrées des chrétiens cachés »), Kabushiki Kaisha Shogakkan, Tokyo, 1999, p. 147-187.

désincarné et conceptuel⁶². *Deusu* a d'abord « divisé la lumière » et créé « le ciel solaire » : le texte dit qu'il possède 42 manifestations ; une marque de supériorité exprimant notamment l'idée qu'une partie de lui est devenue le soleil, qu'il n'a pas vraiment créé, mais qui s'identifie en partie avec lui. La tendance à accompagner les grandes figures de la théologie chrétienne de symboles cosmologiques, qui n'est pas absente de l'iconographie religieuse européenne, semble pourtant subir une sorte de changement d'échelle : le soleil et la lune sont omniprésents ; le premier parfois en association avec St. Jean Baptiste ; la seconde avec la Vierge Marie.

Ensuite, *Deusu* a créé les douze cieux – qui apparaissent dans les écritures bouddhiques – mais qui sont ici en relation avec des réalités chrétiennes occidentales : selon certains commentateurs, le ciel *Benbô* par exemple dériverait du portugais *mundo* ; le ciel *Oribeten* ferait allusion au Mont des Oliviers (*olivetum* en latin, *oliveto* en portugais) ; le sixième Ciel mentionné, *Papa*, évoquerait le Souverain Pontife du christianisme ; et le dixième, *Koroteru*, suggérerait le mot portugais *hortelo* (« jardin entouré d'un mur ») pour désigner l'Eden.

Mais *Les Commencements* ne sont pas qu'une cosmogonie ; ils incluent également une série d'épisodes de la vie du Christ, dont l'évocation répond manifestement à des intentions de catéchèse.

Maruya, la mère de Jésus (*Jisûsu*), porte le titre de *Yuki no Santa Maruya* (« Sainte Marie de la neige »), qui fait référence à l'appellation primitive attribuée à Sainte-Marie-Majeure à Rome, qui se nommait d'abord Sainte-Marie-des-Neiges, pour rappeler un miracle intervenu en 366 : un couple marié ne parvenait pas à avoir d'enfants et pria la Sainte Vierge, qui leur accorda la faveur demandée, à condition qu'ils construisent une église sur le mont Exquilin, qu'ils trouveraient le matin couvert de neige.

On voit aussi que, par rapport au Dieu biblique – celui de *l'Ancien Testament* – l'attitude de *Deusu* semble plus compréhensive que dans le scénario chrétien. Par exemple, il ne donne pas l'impression de maudire à tout jamais l'Esprit Malin, qui s'appelle ici *Jusuheru*. Pour ce dernier, comme pour les créatures humaines, le paradis n'est pas perdu pour toujours. En fait, *Deusu* se contente de le rétrograder au dixième rang des créatures dans le ciel intermédiaire (« le Ciel du milieu »), et le condamne simplement à devenir le *kami* du tonnerre pour une période limitée tandis que les anges qui l'ont suivi sont changés en *tengu*.

On parlera donc d'une théologie de la compassion, qui suppose que pardon est plus important que le châtement. Il semble que cette interprétation soit à mettre en relation avec la destinée tragique des *kakure kirishitan*, obligés, une fois par an, de fouler aux pieds les fameux *efumi* : impossible de procéder à cet acte sans la certitude du pardon, alors même

⁶² Sur les problèmes de traduction du vocabulaire jésuite, voir Georg Schurhammer, S. J., *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts*, Tokyo, Asia Major, 1928.

qu'ils ne disposaient même pas d'un prêtre à qui se confesser. Il était donc indispensable pour eux d'entretenir l'image d'un Dieu de miséricorde⁶³.

Maruya est, bien entendu, également un personnage important dans le texte. Elle est supposée née à Roson (sans doute Luçon, la plus grande des îles des Philippines) : elle a fait le vœu de rester vierge (*biruzen*), et, pour cette raison, elle refuse une proposition de mariage qui lui est faite par le roi de son pays. L'insistance mise sur la virginité est essentielle dans la tradition japonaise, parce que beaucoup de prêtres bouddhistes ne parvenaient pas à conserver leur vœu de virginité, malgré l'obligation qui leur était faite dans la forme originale du bouddhisme, et il n'est pas impossible qu'on trouve là le lointain souvenir d'une censure des bonzes, qui a caractérisé l'activisme des *bateren*, au temps de Xavier⁶⁴.

On sait que la dévotion à la mère du Christ a toujours connu un grand succès, en Chine comme au Japon. La plus populaire de toutes les divinités de la Chine est en effet une divinité, qui se présente sous les traits d'une femme, et se nomme *Guanyin*. Elle est en fait le Bodhisattva, une personnification féminine d'Amithaba, invoquée par les mères désireuses de donner le jour à un garçon, souhaité par toutes les familles chinoises. On comprend, évidemment, que, dans ces conditions, l'image de la Vierge apportée par les missionnaires était promise à un beau succès, même si elle prêtait à confusion : beaucoup de Chinois s'imaginaient que le dieu des chrétiens avait une forme féminine. C'est du moins ce que pensait un lettré témoin de l'arrivée de Matteo Ricci en Chine :

Li Ma-teou [Ricci] apporta avec lui une image du Maître du Ciel selon les pays de l'Occident : c'est une femme portant dans les bras un enfant⁶⁵.

Au Japon, la divinité correspondante de Guanyin, mais dont la féminité est beaucoup plus incertaine, est la déesse Kwannon (ou Kannon). Incarnation de la charité et de la miséricorde divine – dont le nom sanscrit est Avalokitesvara – elle est considérée comme le « fils-fille » spirituel d'Amithaba (en japonais *Amida*). C'est pourquoi on voit, dans le matériel rituel vénéré par les *kirishitan*, des objets bouddhiques auxquels on a ajouté

⁶³ Hayao Kawai, « The transformation of Biblical Myths in Japan », *Diogenes*, n° 165, vol. 42/1 (Spring 1994), p. 49-66.

⁶⁴ Le missionnaire jésuite Luis Fróis (1532-597), arrivé au Japon en 1560 dans le sillage de Xavier, fait à ce sujet des remarques très négatives dans son *Traité sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais (1621-1626)* de 1585 (éd. moderne, Paris, Chandeigne, 1993, chap 4, « Des bonzes et de leurs mœurs », p. 56.

⁶⁵ Paul Pelliot, « La peinture et la gravure européennes en Chine au temps de Mathieu Ricci », *T'oung pao. Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie orientale*, Leiden, Brill, t. 20, 1920-1921, p. 1-18, ici p. 6. Voir aussi H. Bernard-Maître, « L'art chrétien en Chine au temps du Père Matthieu Ricci », *Revue d'histoire des missions*, t. 12, 1935, p. 200-229. Sur l'identification de la Vierge européenne avec Guanyin, voir Stein, Rolf A., « Kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2, 2 (1986), p. 17-80, et Chün-Fang Yu, *Chinese transformations of Avalokitesvara*, New York, Columbia University Press, 2001.

des éléments chrétiens, comme par exemple les statues d'autel de Kannon, portant des symboles chrétiens sur la face arrière, et désignées, pour cette raison, comme *Maria-Kannon*⁶⁶, ce qui a conduit Shuzaku – auteur d'une étude sur les *kirishitan* – à définir la religion japonaise comme une « religion de la mère ». Le texte des *Commencements* accorde en effet une réelle importance au principe féminin : dans un passage, on trouve une évocation de la Trinité, qui regroupe le Père, *Deusu* (ou *Paateru*) ; le fils, *Hiiriyo* (*filio*) ; et le Saint-Esprit, *suheruto santo*, mais ce dernier est en fait qualifié de « sainte Mère » !

Quoi qu'il en soit, lorsque l'image de la Vierge chrétienne a été introduite au Japon, elle a certainement suscité une impression de familiarité avec des réalités déjà connues⁶⁷. Mais elle a probablement été vue plus comme une déesse de compassion que comme une mère, dans la mesure où elle correspondait sans doute mieux qu'un Dieu vengeur aux aspirations des *kakure*, obligés de fouler chaque année aux pieds le *e-fumi*.

On peut donc parler d'une acclimatation de la dévotion mariale, particulièrement sensible dans les représentations figurant sur les bannières conservées parmi les *gozensama*. L'avantage des bannières et des rouleaux, c'est évidemment qu'ils peuvent être facilement dissimulés. Mais leur facture et leur contenu ne sont pas toujours aisément identifiables comme étant chrétiens. C'est notamment le cas en ce qui concerne une des bannières les plus célèbres de la communauté, qui représente « l'Annonciation ». Dans *Les Commencements*, il est dit en effet que l'archange Gabriel, envoyé du Ciel, s'est agenouillé devant la *birujin* (la Vierge) *Maruya* et lui a demandé de prêter son corps. Plus tard, le Seigneur descendra sur terre sous la forme d'un papillon, qui se pose sur le visage de *Maruya*, vole dans sa bouche et la féconde. Mais là, comme dans d'autres exemples, la figure féminine représentée n'a *a priori* rien de chrétien, à moins, évidemment, qu'apparaissent des symboles chrétiens, qui sont effectivement présents dans un certain nombre de cas.

Il y a aussi des représentations de saints, et notamment de saint Jean-Baptiste (*San Jiwan*) – un des personnages le plus souvent mentionné – qui joue, comme nous l'avons vu, un rôle important dans la mythologie *kirishitan*, en raison de la valorisation extrême du baptême. Un passage des *Commencements* fait d'ailleurs allusion au baptême du Christ.

Les autres personnages sont Adam (*Adan*) et Ève (*Eva*), *Jusuheru* (Lucifer), responsable de la Chute ; et aussi l'équivalent d'Abel et Caïn, qui se nomment ici *Tanhô* et *Chikorô* (l'origine de ces noms est obscure), mais qui présentent la particularité d'être frère et sœur, de s'unir par un lien incestueux, après avoir observé la manière dont s'accouplaient les oiseaux.

⁶⁶ Reis-Habito, M., « Marie-Kannon, the mother of God in buddhist guise », *Annual Meeting of the Mariological Society of America*, Philadelphia, 47 (1996), p. 50-64; et, du même, « Maria Kannon Zen. Explorations in Buddhist-Christian practice », *Buddhist-Christian Studies*, 14 (1994), p. 145-156.

⁶⁷Junhyoung Michael Shin, « Avalokitevara's manifestation as the Virgin Mary: the Jesuit adaptation and the visual conflation in Japanese Catholicism after 1614 », *Church History*, 1 (mars 2011), p. 1-39.

Là encore, le lien avec la mythologie japonaise est patent. En effet, le *Nihongi* raconte que l'innocence d'Izanami et Izanagi fut rompue le jour où ils observèrent le manège amoureux d'une bergeronnette⁶⁸.

Il y a aussi, bien entendu, des personnages du *Nouveau Testament*, comme les rois mages, le roi Hérode (*Yorötetsu*), saint Pierre et saint Paul, etc. ; et – évidemment – les anges et les démons, les premiers inconnus de la tradition culturelle japonaise, les seconds identifiés avec les *tengus*, dont on a déjà parlé.

Les *Commencements* sont donc une extraordinaire synthèse d'éléments venus de plusieurs traditions religieuses : chrétienne, bouddhiste, *shintô* ; mais aussi en provenance de la tradition populaire, dont la mise en concordance forme un syncrétisme saisissant.

Pour ce qui est de la tradition chrétienne, on a reconnu, bien entendu, un grand nombre d'éléments stéréotypés, même s'ils font l'objet d'importantes distorsions, et aussi, bien entendu, des références culturelles.

Les éléments bouddhiques sont évidents : *Deusu* présente aussi les caractéristiques du Bouddha, comme le qualifie lui-même Jésus, parlant au Temple:

Quant à celui que vous vénerez comme Bouddha, il s'agit de *Deusu*, le Seigneur du Ciel. Il est le Bouddha qui donne aux hommes le salut dans le monde futur⁶⁹.

De même, sont manifestement d'inspiration bouddhique les concepts de degrés, de formes et de rangs éparpillant le récit, à l'image des 42 formes que peut prendre *Deusu*. Mais ce dernier peut prendre aussi les traits d'une divinité *shintô* : il sauve le fils aîné de Noé (appelé ici *Pappamaruji*) lors du Déluge. *Pappamaruji* avait dû abandonner derrière lui ce fils aîné, parce qu'il était trop faible ; mais *Deusu* parcourt la surface de la mer, sous les traits du *shishigoma*, et rapporte à son père son fils aîné. Or, le *shishi goma* est une créature hybride, entre le chien, le dragon et le lion, qui garde l'entrée des temples *shintô*. En outre, l'histoire du fils aîné semble être en relation avec celle de Hiruko, l'enfant incestueux de d'Izanagi et Izanami associé au dieu Ebisu dans le *Kojiki*⁷⁰.

Enfin, apparaissent également des éléments venus de la tradition populaire ou chrétienne ou japonaise : par exemple l'allusion au fait que, sur la colline du Karuwayô (le Golgotha), les soldats ne parviennent pas à tuer Jésus. Ils font alors appel à un aveugle, qui donne au Christ le coup de grâce. Or, dès que le sang du Christ retomba sur lui, il put à nouveau voir ; mais, quand les soldats l'eurent payé (car le service n'était pas gratuit), il redevint aveugle. L'histoire se réfère peut-être à des groupes d'aveugles qui allaient de famille en famille à Kyushu, racontant des histoires en jouant d'un instrument, le *biwa*.

⁶⁸ N. Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise*, Paris, P. Geuthner, 1928, p. 118-119.

⁶⁹ G. Antille, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁰ P. Nosco, « Secrecy and the Transmission of Tradition, *op. cit.*, p. 18, n. 24.

Le rejet de l'église catholique officielle.

Comme on l'a déjà précisé, sur l'ensemble des chrétiens « redécouverts » en 1873, la moitié seulement rejoignit l'Église catholique japonaise en voie de reconstitution : les autres préférèrent conserver leurs propres croyances et leurs traditions. Là, évidemment, on peut suspecter le poids de la tradition et le conservatisme inhérent aux sociétés traditionnelles.

Mais il y a aussi des raisons économiques. Les populations japonaise touchées en premier lieu et en ordre principal par le christianisme sont des populations maritimes installées sur les côtes nord-ouest du Kyûshû, vivant de la mer, mais aussi de la contrebande, du commerce, des échanges avec les pays alentour. Or, l'État Tokugawa est un État antimaritime, qui s'appuie sur une idéologie confucianiste agrarianiste, où le marchand est mal vu, car suspecté d'introduire *de l'extérieur* la corruption dans le corps social. Du fait de la fermeture du pays, les habitants des zones côtières furent contraints de se replier sur des terroirs exigus, et ils vécurent désormais dans un double enfermement : économique, leur avenir étant bouché de ce côté-là ; et spirituel, leur foi étant bafouée.

Il y a enfin des raisons plus structurelles : les responsables ecclésiastiques de la communauté chrétienne ayant été contraints de partir s'il s'agissait d'étrangers ; ou ayant été décimés par la répression sur place, les chrétiens cachés se sont organisés en groupe et sous-groupes familiaux, sous la houlette de responsables laïcs assurant l'encadrement : un ancien, chargé d'entretenir la mémoire collective, responsable du calendrier liturgique, des prières un « baptiseur » ; un « catéchiste », chargé de guider les prières. Cet encadrement hiérarchique a beaucoup contribué à maintenir en vie des communautés qui, autrement, se seraient complètement dissoutes : quelque part, on retrouve comme un écho lointain de la discipline des jésuites, mais aussi de l'organisation bouddhiste des temples.

On peut peut-être aussi invoquer le repli sur la sphère privée : en l'absence d'église, la maison est le lieu de réunion le plus important de la communauté, étant donné qu'elle contient des objets sacrés, et peut donc être considérée comme équivalent à une église. C'est là que se réunissent les *compania*, ou associations de fidèles qui semblent se référer aux *companhia* portugaises implantées par les missionnaires, c'est-à-dire aux sodalités, dont le but était de maintenir la foi chrétienne dans des endroits ne comportant pas de prêtres : mais ce type d'associations existait également dans l'ancien Japon, sous la forme de fraternités ou d'associations religieuses⁷¹.

⁷¹ Il faut également mettre en avant la densification de la vie communautaire résultant du développement de l'économie agraire sous les Tokugawa. Voir Kōzō Yamamura, « Return of unification : economic growth in Japan, 1550-1650 », dans John W. Hall ; Keiji Nagahara et Kōzō Yamamura, *Japan before Tokugawa : political and economic growth, 1550-1660*, Princeton University Press, 1981, p. 27-339.

De manière générale, enfin, on peut mettre en avant un « ancrage » socio-culturel diffus, dans la mesure où par la relation étroite maintenue avec les ancêtres et leurs enseignements, les *kakure kirishitan* se situent aussi dans la tradition (même inconsciente) de l'appartenance à une nation, que renforce encore leur situation dans des régions marginalisées. En effet, ils furent, pour la plupart, obligés de quitter leur terroir originel parce que leur seigneur les obligeait à s'installer sur des terres stériles, souvent dans des endroits inhospitaliers, isolés et exposés aux typhons.

C'est là qu'ils ont longtemps subsisté, avant d'entrer dans un inexorable processus de déclin, même si on assiste aujourd'hui à une tentative de résurrection : il y eut même une représentation au théâtre national de Tokyo, répétée en 1991 à Osaka, qui fit dire à un prêtre américain qu'il s'agissait de « chrétiens cachés professionnels ». Certains *kirishitan* furent reçus, vêtus de leurs vêtements traditionnels, lors de la visite de Jean-Paul II au Japon en 1981. Plus récemment, on observe une certaine volonté de sauver de la disparition les rites et les objets, dont beaucoup sont dispersés dans les nombreux musées du christianisme qui existent au Japon.

Enfin – et c'est peut-être ce qui a pu leur arriver de pire ! – du fait du déclin de l'industrie de la pêche à Ikitsuki, les chrétiens cachés de l'île sont devenus une attraction touristique...