

s'adonnent également à la prédication, à la « direction spirituelle des âmes », à la réflexion théologique et même aux missions lointaines. Les « grands carmes », médiévaux d'origine, persistent (petitement) de nos jours encore, comme c'est le cas des deux branches « déchaussées » (plus de 2000 personnes en tout et en France, dont quelque 140 hommes ou à peine plus). L'histoire de ces groupes a été marquée profondément par toutes les difficultés auxquelles tous les religieux et religieuses ont eu à faire face en France et à l'époque moderne. La Révolution les ayant supprimés – radicalement dans certains cas célèbres – et tenté de les disperser, ils se relevèrent (dès le Consulat), les carmels déchaux attirant plus de candidats que les « grands carmes », les femmes plus que les hommes. Les expulsions de religieux de la fin du XIX^e et des débuts du XX^e siècle n'ont pas été sans les affecter. Là encore, ils se sont relevés.

L'histoire globale du Carmel en France n'a jamais été écrite jusqu'ici. Par contre, existent des monographies nombreuses sur des couvents ou des personnages individuels. L'organisation de l'ordre privilégie en effet le niveau local. En conséquence l'archive se présente dispersée. Enfin, la quasi spécialisation de la plupart des intellectuels de l'ordre dans la théologie – spirituelle surtout – explique, pour sa part, la distance constatée entre carmel et histoire (au sens moderne et contemporain du terme). Sans aucun doute, la chronique locale et le penchant à l'hagiographie aseptisée s'y trouvent plus répandus que l'ethno-histoire... Sont-ce là les raisons pour lesquelles ce colloque de savants historiens modernes et universitaires pour la plupart a été réuni ? La question mérite d'être poursuivie, mais on n'y trouvera pas de réponses ici.

Les vingt contributions rassemblées dans le présent volume apportent des vues neuves sur bien des points et des problèmes, ne serait-ce que sur les premières années des carmélites déchaussées (OCD) en France, ou encore sur l'histoire, plus près de nous, des *Études carmélitaines*, etc. ; et on éprouve une certaine satisfaction à voir que prises au sérieux par des historiens formés, les archives du Carmel se révèlent porteuses d'histoire au « meilleur sens du terme », selon l'expression traditionnelle. On retient en particulier que des travaux sont en cours dans le sens d'une histoire globale des carmes et carmélites de France. Mais pour ce premier essai, le but ne semble pas avoir été atteint. La dispersion des thèmes traités, des époques et des lieux abordés reste en effet importante dans les travaux ici présentés. C'est au niveau local et monographique seulement

que l'on peut recevoir l'affirmation de la page 4 de couverture selon laquelle ces recherches d'histoire universitaire replacent les carmes et les carmélites – entre les XVII^e et XX^e siècles « dans les contextes sociaux, politiques, intellectuels ou idéologiques de leur temps et renouvellent une historiographie trop cantonnée aux biographies édifiantes et aux monographies conventuelles ». Selon nous, le local et la dispersion des archives n'ont pas encore – et pour cause – été vaincus. Est-ce nécessaire, d'ailleurs, et de quelle nécessité ? La mémoire doit-elle être enlevée à ses sujets modernes et porteurs pour devenir histoire ? Et celle-ci ne peut-elle être que globale ? On craint que la globalité ne puisse se révéler à géométrie variable... « au meilleur sens du terme ».

Jean Séguy.

126.17

JACQUES (Roland).

Des nations à évangéliser. Genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient. Paris, Cerf, 2003, 715 p. (bibliogr., caract. chinois *in texto*, index) (coll. « Droit canonique. Droit civil ecclésiastique »).

Un titre modeste. Un grand livre. Et même l'ouvrage fondamental par lequel commencer et poursuivre, à quelque niveau que ce soit, des recherches sur les missions catholiques en Extrême-Orient, des origines à l'actualité la plus récente (la bibliographie riche de 581 titres s'étend jusqu'à 2001, et l'actualisation de l'information date de juillet 2002). On y trouve en effet l'essentiel des textes légaux romains, et éventuellement autochtones, réglant siècle après siècle – à l'exception du XIX^e siècle – la situation des missions, soit une foison de documents donnés en langues originales, majoritairement en latin, avec la traduction française en vis-à-vis et des notes bourrées de remarques techniques, linguistiques souvent, qui occupent une bonne moitié de chaque page (justification de la sélection opérée dans l'ample matière première, pp. 177-180 et 267-269). De sorte qu'il est bien difficile de rendre justice en quelques lignes à un travail d'une telle richesse et d'une science si solide.

L'enracinement scripturaire de l'envoi en mission, à la fois dans le Nouveau Testament et dans les trois Codes de droit canonique du XX^e siècle, indique une continuité de fond à travers l'histoire de l'Église. Mais le présent exposé est aussi destiné à faire ressortir, selon les époques, les différences de conceptions, d'objectifs et de méthodes, autant dans l'élaboration des textes canoniques que dans leur interprétation (chap. 1 et 3), à commencer par

l'identité des destinataires de la mission – nations ? peuples ? personnes humaines ? païens ? infidèles ? barbares ? Autant de termes à définir d'après les textes (chap. 2), étant entendu que l'Extrême-Orient – l'ensemble des territoires riverains de la mer de Chine, du Siam à la Corée – a constitué le défi central opposé à l'entreprise missionnaire (chap. 4). Afin de déterminer comment le droit des missions s'insère dans l'histoire de l'Église, l'attention se tourne d'abord vers le *Corpus Iuris canonici* dont la première édition remonte à 1500 (chap. 5 et 8), soit le *Décret* de Gratien, le canoniste actif dans la première moitié du XII^e siècle, dont le poids théorique provient de la réception qui lui a été faite (chap. 6) et les *Décrétales* de Grégoire IX de 1234 (chap. 7 et textes pp. 535-539).

Les quatre chapitres qui suivent traitent de la prise en main pontificale des rapports avec l'Asie centrale et l'Extrême-Orient depuis le premier concile de Lyon en 1245 jusqu'à l'approche du schisme d'Occident en 1378, c'est-à-dire durant la grande époque des missions des Ordres mendiants chez les « Tartares », les souverains mongols d'origine gengiskhanide implantés en Mongolie, en Chine, en Iran, en Russie. Et tous les textes concernés sont donnés en latin et en traduction (en annexe, pp. 540-563) – excepté deux lettres émanant des Mongols, qui ne figurent qu'en français.

L'A., qui est un lusitanisant (cf. son *De Castro Marim à Faiço. Naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*, Lisbonne, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999 [cf. *Arch.* 116]), est particulièrement à l'aise pour traiter, dans la quatrième partie en six chapitres, du droit de la croisade et du droit de la mission qui en est issu lors de l'expansion maritime du Portugal vers l'Est (textes originaux ici cités pp. 565-645). En 1415, la prise de Ceuta au Maroc par les Portugais marque le début de la conquête chrétienne en Afrique et en Asie : désormais, ce n'est plus l'autorité pontificale qui mène le jeu, mais les souverains portugais qui, à titre de champions de la chrétienté chez les infidèles, se font octroyer exemptions et privilèges canoniques sous le droit spécial du *padroado*. Commerce – y compris traite des esclaves – et évangélisation vont aller de pair (chap. 13, 14, 15). Mais les constructions juridiques se heurtent à des résistances chez les destinataires de la mission (chap. 16). La solution ultime est trouvée par Grégoire XV au cours de son bref pontificat, de 1621 à 1623 : il fonde la Congrégation *De Propaganda fide* : un droit pontifical se crée dès lors peu à peu, faisant concurrence au droit

des patronats royaux. Cependant les mentalités, marquées par l'idéologie de la croisade et de la conquête militaire, n'ont changé que très lentement et incomplètement (chap. 17 et 18).

La cinquième partie se coule dans un thème de réflexion des plus vivaces chez les missiologues en ce début du XXI^e siècle : quel a été le point de vue du destinataire de la mission et comment a-t-il reçu, en l'occurrence dans ses lois et sa jurisprudence, un message évangélique aussi visiblement européo-centré ? L'A., un fin spécialiste des premières missions au Vietnam, fait la part belle à ce pays sur la base de sources en chinois classique et en vietnamien, qu'il glose dans des notes richement fournies. Au Vietnam, la première mention d'une interdiction d'étudier la « Voie des Portugais » remonte à un décret de 1663, alors que l'activité missionnaire avait commencé un demi-siècle plus tôt ; et un rare témoignage d'une action en justice, datant de 1773, fait état des préceptes moraux déviant censément diffusés par les étrangers. Puis le code pénal de Gia-long de 1812 reprend tel quel un article du code chinois des Qing menaçant de décapitation l'Européen qui, en propageant sa religion, aura souillé les âmes (chap. 19 et 20). De même qu'à l'époque impériale le confucianisme détenait, au Vietnam comme en Chine, un monopole culturel et spirituel couvrant le domaine religieux, dans le Vietnam actuel régi par la Constitution de 1992, le marxisme-léninisme jouit de l'exclusivité idéologique (chap. 21).

En guise de conclusion, est rappelée la nécessité de contextualiser le droit canonique dans son développement historique (chap. 22) et de prendre en considération le point de vue de l'« Autre » pour laisser le dialogue s'établir – un souci bien contemporain, nous l'avons dit (chap. 23). Et le prêtre (l'A. est un OMI, Oblat de Marie Immaculée) appelle à une adaptation plus poussée des structures de la mission dans l'Extrême-Orient postcolonial. Son bilan est, somme toute, pessimiste, dans la lignée d'un Jacques Gernet. Il faut souhaiter que, pour contre-balancer cette vue, son analyse impeccable du droit public et politique soit prolongée par une réflexion sur le droit privé applicable dans les communautés de convertis, notamment sur la pratique du privilège paulin en matière matrimoniale, et les innombrables questions que les missionnaires ont posées à ce sujet à la Sacrée Congrégation de la Propagande au cours du XIX^e siècle. Car, en dépit de condamnations officielles récurrentes, des communautés catholiques ont bel et bien existé dès le XVII^e siècle, sur le terrain chinois au moins, et elles ont réglé, autant que faire se pouvait, leurs rapports internes et leur vie familiale sur les prescriptions

canoniques qu'on leur avait enseignées. Quant au fameux argument de l'incompatibilité rédhibitoire entre confucianisme exprimé en termes de logique chinoise et credo chrétien modelé par une pensée judéo-romaine, il est aisé de lui opposer la parfaite inculturation de l'islam dans la pensée confucéenne chinoise depuis le XVIII^e siècle, bien que sa théologie, son histoire sainte et son éthique soient, vues depuis la Chine, très proches de celles du christianisme.

Françoise Aubin.

126.18

LEGENDRE (Pierre).

La Passion d'être un autre. Étude pour la danse. Paris, Seuil, 2000 (1978), 353 p. (annexes, illustr.) (coll. « Points Essais »).

De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique. Paris, Fayard, 2001, 285 p. (index, illustr.).

La thèse la plus surprenante de P.L. au sujet de la danse, dans le premier ouvrage examiné ici, est qu'il s'agit d'un phénomène religieux. Pour bien comprendre cela, il faut rappeler qu'à ses yeux, ce qui spécifie la culture occidentale ce sont trois éléments essentiels : le contrat, l'État et le psychosomatisme. La danse est articulée aux deux derniers.

Un des problèmes essentiels de la politique, c'est que les institutions doivent s'adresser aux sujets, alors qu'elles sont dépourvues de corps (p. 12). Aussi faut-il les en doter. Par quel moyen ? La fiction juridique, qui implique « l'amour politique ». De ce point de vue, il ne fait aucun doute aux yeux de P.L. que l'évolutionnisme n'est pas de mise et que toute culture est sauvage selon un sens particulier. Ainsi la culture occidentale n'est pas moins *sauvage* que la culture dogon. La psychanalyse ne libère pas de la sauvagerie : les Occidentaux comme les sociétés de psychanalyse sont logés à la même enseigne que les primitifs. P.L. s'en prend à cette psychanalyse qui se met au service de l'ordre dogmatique (p. 31).

L'évolutionnisme au sujet de la danse se traduit par deux idées : d'une part, il y aurait une origine magique de la danse ; d'autre part, la danse moderne libérerait le corps, « favorisant la nouvelle jouissance sexuelle ». Or toute danse suppose une chorégraphie, c'est-à-dire un protocole ou un texte, que les danseurs (et les spectateurs) mettent en œuvre. Il n'y a pas de danse sans aliénation (p. 33). Dans cette perspective, P.L. récuse les problématiques qui opposent la danse à l'institutionnel, comme la libération à la tyrannie. C'est là « un anticonformisme officiel », qui s'accorde avec le

régime industriel : l'art et la culture sont « prescrits en calmants sociaux » (p. 25).

Une des thèses de P.L. dans cet ouvrage est : « Le corps est le premier matériau de la Loi » (p. 134), formule on ne peut plus d'actualité. N'est-ce pas de cela qu'il s'agit dans l'affaire du « foulard islamique » ? L'hostilité que celui-ci rencontre en France ne s'explique ni par le fait qu'il remet en question la laïcité d'État, ni parce qu'il ne tient pas compte de l'égalité entre hommes et femmes – il s'agit là d'idéaux (« valeurs ») qui dissimulent adroitement la Structure –, mais parce qu'il met en avant une autre « mystique du sexe » (p. 263).

Le parti pris méthodologique et théorique de P.L. est d'envisager les cultures ouest-européennes et nord-américaines comme les ethnologues et les anthropologues envisagent celles des sociétés du Tiers Monde, c'est-à-dire autrement que sur le mode spéculaire. On peut lire toute l'œuvre de P.L. comme un manifeste anti-évolutionniste et, par conséquent, anti-européocentriste.

Dans le second ouvrage, synthétique et concis, P.L. se propose de dévoiler au lecteur l'architecture de sa pensée. En effet, il y reprend, pour les condenser, ses positions théoriques déjà exposées dans les *Leçons*. Le livre est structuré en quatre importants chapitres, auxquels s'ajoute une conclusion. Comme à son habitude, P.L. accorde toute son importance à l'iconographie : outre l'illustration de la couverture, il comporte une merveilleuse reproduction de *La flagellation du Christ* de Piero della Francesca, grand peintre du Quattrocento, dont l'auteur propose une lecture (pp. 137 *et sq.*).

Déjà dans le titre, plusieurs termes posent problème. Qu'entend P.L., si opposé aux « social sciences », par *société* ? Les sociologues seront certainement troublés par cette formule « la Société comme Texte ». Ils seront nombreux à estimer qu'il s'agit d'une perspective *dangereuse* : en effet, comment peut-on assimiler société et texte ? Quant à parler d'anthropologie « dogmatique », n'est-ce pas un comble ? P.L. ne se sert pas de ce mot hâssable par provocation. Dès 1974, il mettait comme sous-titre à son premier ouvrage théorique : *Essai sur l'ordre dogmatique*. « Il y a déni d'un fait, écrit-il dès la première page : que toutes les cultures, y compris donc l'occidentale, vivent de vérités indémonstrables, de croyances aspirant au statut d'intouchables... » (p. 7). Voilà précisé d'emblée ce qu'il faut entendre par dogmatique, et en même temps circonscrit le domaine propre de l'anthropologie dogmatique. Quant au concept de Texte, il n'est pas réductible à celui d'écrit : il « ne s'épuise