

Colin Dodds
Dalhousie University

Shenwen Li — *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval; Paris, L'Harmattan, 2001, ii, 379 p.

Au Canada, l'activité apostolique et ethnographique des jésuites reste un sujet historique d'importance primordiale. Nous savons que les jésuites ont été aussi très actifs en Chine. Pourtant personne, jusqu'à présent, n'avait osé étudier, en même temps, le Canada et la Chine, sans doute parce que personne ne maîtrisait suffisamment les langues nécessaires à une entreprise comparative d'envergure. Voici enfin un livre qui réalise cette étude comparée, celui de Shenwen Li, jeune chercheur d'expérience, qui connaît la langue et l'histoire de son pays d'origine, la Chine, ainsi que la langue et l'histoire de son pays d'adoption, le Canada français.

Comme la thèse de doctorat qui en est à l'origine (Université Laval, 1998), le livre est très clairement structuré. L'introduction, qui présente l'état de la question, est suivie d'une reconstitution historique et de l'analyse du fonctionnement de la Compagnie de Jésus en France – son établissement, le recrutement de ses membres, leurs études, leur préparation au travail missionnaire (première partie). La deuxième partie du livre est consacrée à l'étude des jésuites dans le « monde amérindien », aux croyances et aux pratiques religieuses autochtones, puis aux stratégies et aux moyens de la conversion des autochtones. L'auteur se penche, dans la troisième partie, sur la « civilisation chinoise », sur sa population, sur son organisation administrative et politique, sur ses religions et ses philosophies, ainsi que sur les stratégies et les moyens de conversion. La quatrième et dernière partie analyse les réactions des missionnés, autochtones et chinois (ch. 8); la profondeur des conversions et leur portée (ch. 9, 11); les phénomènes syncrétiques (ch. 10); et les conversions accomplies (ch. 11). Le livre se termine avec une conclusion (qui n'est en effet qu'un résumé du livre), une bibliographie, un index et un glossaire chinois. On note avec plaisir l'absence de coquilles typographiques, l'utilisation de beaux caractères d'impression et une présentation graphique agréable à l'exception des marges trop étroites.

L'objectif premier de l'auteur est la comparaison entre « la large gamme de stratégies mises en oeuvre par les jésuites en Nouvelle-France » et « leur action missionnaire en Chine » (p. 9, 14). Il ne s'agit donc pas d'une histoire de deux expériences, mais d'une étude comparée des « actions missionnaires » et des « réactions amérindiennes et chinoises » (p. 25). La comparaison est possible, premièrement, parce qu'il ne traite que des Jésuites français. Deuxièmement, parce que les deux périodes de l'activité missionnaire des jésuites se recoupent : 1611 à 1701 (90 ans) pour le Canada, 1656 à 1717 (61 ans) pour la Chine (p. 2, 17). Nous sommes d'accord sur ce point. Cependant, le nombre des missionnaires employés nous paraît moins comparable. Li présente, dans son répertoire biographique des jésuites établis en Chine,

un instrument de travail très difficile à élaborer et d'une grande utilité pour quiconque veut travailler sur la question (p. 183–187), 68 jésuites français pour la période de 1610 à 1722, soit 0,62 par an en moyenne, pour une population chinoise composée de millions de personnes. Le répertoire de Louis Pelletier (1989) en compte, pour le Canada, 281 pour la période de 1615 à 1764, soit 1,93 par an en moyenne, pour une population canadienne de la vallée du Saint-Laurent qui n'atteignit jamais, avant 1701, 100 000 individus, populations européennes et autochtones confondues.

En ce qui concerne les « actions missionnaires », si le lecteur canadien risque d'être familiarisé avec le contenu des chapitres consacrés à l'activité missionnaire auprès des autochtones, qui a fait l'objet d'innombrables études qui puisent surtout et depuis longtemps dans les Relations des jésuites, le livre de Li lui servira quand même d'introduction aux réalités chinoises et à la difficulté des jésuites à les comprendre. Il traite aussi des difficultés de l'apprentissage des langues, du délicat problème de savoir quelle attitude adopter face aux femmes chinoises (qui fit des jésuites des véritables subversifs), de l'opposition entre moralité chrétienne et éthique traditionnelle chinoise et autochtone, et de la violence exercée en Chine contre les chrétiens, qui n'eut pas d'égale au Canada.

Dans la partie consacrée aux « réactions amérindiennes et chinoises », l'auteur dresse un tableau des différentes réactions, parfois contradictoires, vis-à-vis de la présence et de l'enseignement des jésuites. Selon lui, la nouvelle religion, considérée « vulgaire » par les ordres supérieurs de la société chinoise, a eu, somme toute, des effets limités en Chine. Il n'y a eu que 0,2 pour cent de convertis sur une population d'environ 150 millions en 1700 (p. 212, 236, 273 n79, 313–314, 319–320, 324, 326). De manière générale, les Chinois n'étaient pas intéressés aux marchandises européennes (p. 171), et la présence européenne « n'ébranle pas le système économique, politique et culturel » de la Chine (p. 173). Pourtant, les Chinois demeurent très préoccupés par le destin de leur « société confucianiste » (p. 174), par la préservation de « leur propre culture de l'envahissement européen » (p. 174), pour « les actes de piraterie » (p. 174) et pour « la sécurité nationale » (p. 278). Tous ces éléments leur causent « plusieurs remous » (p. 277), et ce serait « la proscription des cérémonies chinoises par le pape », c'est-à-dire la constitution *Ex illo die* (1715) de Clément XI contre les « rites chinois », qui causa l'interdiction du christianisme par l'empereur Kangxi en 1717 (p. 278–279).

De ce livre, nous avons apprécié surtout les parties consacrées aux questions principales, c'est-à-dire les paragraphes où l'auteur compare directement les deux expériences (p. 39, 119, 123, 175, 177), le sous-chapitre sur les points communs du bouddhisme et du christianisme (p. 166–167) et surtout le chapitre 8, intitulé « Résistance et opposition ». La comparaison de Li nous montre qu'il y a eu plus d'un modèle d'interculturalisation, mais plusieurs qui allaient de l'assimilation forcée à l'acculturation volontaire, et qui variaient en fonction des contextes, ce qui remet en question les approches en anthropologie des contacts culturels qui ont tendance à favoriser le modèle unique d'interaction.

Là où il n'y a pas de comparaison directe, c'est-à-dire surtout dans les chapitres 1

à 5, Li aborde les grands thèmes de l'histoire de la Compagnie de Jésus, de l'histoire de la Nouvelle-France, ainsi que de l'histoire de la Chine. Nous y avons remarqué certains problèmes qu'il faut quand même souligner. Pour ce qui est des sources de la Compagnie de Jésus, Li utilise, sans justifier ses choix, différentes sources imprimées dont nous disposons sur le Canada (Charles-Honoré Laverdière, 1858; Félix Martin, 1861; Laverdière et Henri-Raymond Casgrain, 1871; Reuben Gold Thwaites, 1896–1901; Lucien Campeau, 1967–1996; Guy Lafèche, 1988–1995) et sur la Chine (*Lettres édifiantes*, 1702–1776). Pour ce qui est de la Nouvelle-France, Li partage l'interprétation de la « Guerre des castors », proposée par l'école économiciste des années 1940 (George T. Hunt), et qui trouve sa formulation la plus récente et complète dans les publications du renommé archéologue canadien, Bruce Graham Trigger : pouvoir militaire et technologique français tout puissant dès le début de la colonie de la Nouvelle-France et une organisation du pays (Européens et autochtones) complètement structurée autour du commerce des fourrures. Il s'agit d'une thèse qui, selon l'auteur de ce compte rendu, ne reconnaît aux autochtones que des possibilités très limitées d'adhésion idéologique consciente à la religion catholique proposée par les missionnaires et qui les considère incapables de prendre des décisions, sinon par rapport aux besoins matériels créés par les Européens eux-mêmes. Nous aurions aimé y retrouver, dans *Stratégies missionnaires*, des références explicites à l'historiographie qui ne partage pas ou nuance le point de vue de Trigger (par exemple, James L. Axtell, José A. Brandao, Dominique Deslandres, John Dickinson, Cornelius J. Jaenen) et une utilisation plus soignée de la vaste littérature en langue anglaise.

Par rapport à la Chine, le point de départ historiographique est l'historien français Jacques Gernet, qui en 1982, avec son *Chine et Christianisme*, a véritablement révolutionné l'historiographie chinoise, et qui, contrairement à Trigger, n'a pas pour l'instant trouvé une véritable opposition (sauf, dans certains cas, de la part de l'historien américain David E. Mungello). Li traite le problème de la conversion des Chinois de la même façon qu'il le fait pour les Hurons. Les Chinois, qui acceptent la civilisation européenne et se convertissent, sont presque toujours motivés par des raisons d'ordre matériel – les maladies, les miracles, les instruments scientifiques et les objets de curiosité (p. 221, 229, 246, 286–289). Nous regrettons qu'il n'y ait aucune mention de la célèbre controverse qui précéda celle des rites, voire celle relative à la création d'un clergé autochtone, qui opposa le Saint-Siège et surtout la Sacrée Congrégation de la Propagande, et les ordres religieux sur le terrain, en Amérique et en Asie. Nous regrettons surtout le fait que le contexte des jésuites non français, ainsi que des franciscains et des dominicains, ne soient pas soulignés davantage. En effet, les stratégies jésuites furent élaborées non pas par les jésuites français, mais par leurs confrères italiens et portugais, deux générations plus tôt. En outre, Li n'analyse pas suffisamment le point de départ commun des jésuites canadiens et chinois, c'est-à-dire leur éducation dans les collèges français, qui étaient souvent les mêmes, ce qui aurait été la véritable façon de montrer comment ils auraient modifié leurs programmes de conversion pour s'adapter à des contextes différents, parfois à l'intérieur de la même région géographique chinoise.

En conclusion, les lecteurs de *Stratégies missionnaires* profiteront surtout des pages où Li compare directement les deux expériences par rapport aux populations des deux pays de mission qui étaient, selon eux, aux deux extrémités du monde connu. La conclusion de Li paraît aussi confirmer la conclusion à laquelle on arrive à travers l'analyse des sources canadiennes, c'est-à-dire, que pour les jésuites, « les Amérindiens et les Chinois représentent [...] les deux extrêmes de l'humanité non chrétienne, les premiers étant les plus "barbares" et les seconds les plus "civilisés" » (p. 16).

Luca Codignola
Università di Genova

Bradford James Rennie — *The Rise of Agrarian Democracy: The United Farmers and Farm Women of Alberta, 1909–1921*. Toronto: University of Toronto Press, 2000. Pp. 282.

At the beginning of this study, Bradford Rennie suggests that we “rarely think that major groups in recent history in our own country might have had a different world view from ours”. This is particularly true of agrarian movements, which challenge the historiographical categories of urban modernity. Consequently, agrarianism is often denigrated as hapless resistance to modernization, political naiveté, settler nativism, or a mere epiphenomenon of class, region, or frontier. When all else fails, it is consigned to a catch-all receptacle labelled “populism”. Rennie asks us to consider that the strangeness of agrarianism might obscure how, in its time and context, it provided a relatively coherent, even sophisticated way of bestowing meaning on, living in, and acting in a social world: “The point is that we are dealing with another culture. How many of us would talk about our organizations as these farmers spoke of theirs? People do not respond mechanically to their circumstances; a culture mediates their responses to their environment” (p. 7).

Rennie’s central point is that Alberta farmers and farm women created a “movement culture” which sustained one of the largest agrarian organizations in North America, drove significant economic and political initiatives, and fed a variety of educational, social, cultural, and even aesthetic projects. A comprehensive web of ideas, attitudes, and rhetoric gave farm people a place in national life and endowed them with an identity — individual and collective — as citizens, producers, and moral agents bearing a vision of a new social dispensation. Out of this culture, they articulated a moral geography of rural and urban civic space: a landscape in which they felt a responsibility to act.

Rennie’s account provides a good case for considering the United Farmers and United Farm Women as an early intimation of what are now called “new” social movements, based on collective identity, vision, and style of life as much as on economic interest or social class. Rennie does emphasize that organized farmers saw theirs as a “class” movement, but one must bear in mind that, to these people, “class” could have quite different connotations than it has in present-day usage. If