

Paul Lejeune et Gabriel Sagard: deux visions du monde et des Amérindiens

Martin Fournier

Volume 17, Number 1, 1995

Amérindiens
Amerindians

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1087462ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/1087462ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (print)
1708-0401 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Fournier, M. (1995). Paul Lejeune et Gabriel Sagard: deux visions du monde et des Amérindiens. *Ethnologies*, 17(1), 85–101. <https://doi.org/10.7202/1087462ar>

Article abstract

The comparative study of the travel accounts of the Recollet Sagard and the Jesuit Lejeune reveals that these two missionaries had quite a different attitude towards Amerindian culture. Their contrasted attitudes illustrate the growing gap between French popular culture and the new culture of the ruling class during the first half of the 17th century. French traditional and Amerindian cultures appear to be more related, or at least more compatible, than with that of the ruling class of France. This study questions the accuracy of many documents written by members of the educated elite of New France evaluating the relationship that developed between non-educated French immigrants and Amerindians.

PAUL LEJEUNE ET GABRIEL SAGARD: DEUX VISIONS DU MONDE ET DES AMÉRINDIENS

Martin FOURNIER
CÉLAT
Université Laval

Le *Grand Voyage du pays des Hurons* du récollet Gabriel Sagard et la *Relation de 1634* du jésuite Paul Lejeune ont récemment fait l'objet d'études approfondies¹. Mais sur des témoignages aussi riches, il restait de nombreuses avenues encore inexplorées et l'une d'entre elles nous a paru particulièrement prometteuse: l'avenue comparative. Notre intention est ici d'établir un dialogue entre les deux textes, pour mieux révéler leurs similitudes, leurs divergences et l'identité spécifique de chacun.

La *Relation de 1634* de Paul Lejeune relate essentiellement le séjour hivernal que le missionnaire jésuite fit seul au milieu d'une bande de Montagnais (20 à 40 personnes) de novembre 1633 à avril 1634, dans le but d'approfondir sa connaissance de la langue montagnaise et d'initier ses hôtes à la connaissance de l'Évangile. Gabriel Sagard a passé exactement une année parmi les Amérindiens (du 16 juillet 1623 au 16 juillet 1624), mais en Huronie cette fois, au milieu de quelques milliers d'autochtones répartis en plusieurs bourgs importants, en compagnie de deux confrères récollets². Il nous semblait qu'en cette discrète et balbutiante Nouvelle-France, ces deux expériences missionnaires — semblables et pourtant si contrastées dans leur esprit — méritaient d'être rapprochées et questionnées à fond. Et bien vite notre démarche comparative nous a conduit au cœur d'oppositions marquantes déjà largement débattues, entre culture d'élite et culture populaire, par exemple, ou entre modernité naissante et persistance de la tradition. Sur ces questions, il nous semble que la comparaison des textes de Sagard et de Lejeune ouvre un point de vue neuf, parce qu'extérieur, celui d'Européens tout à coup plongés dans des cultures radicalement différentes de la leur, cultures qu'ils avaient l'intention naïve de transformer mais qui se sont bientôt avérées concurrentes.

1. Gabriel SAGARD, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, introduction et notes par Réal OUELLET et Jack WARWICK, Montréal, Leméac, coll. «Bibliothèque québécoise», 1990 (notre référence). *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*, sous la dir. de Réal Ouellet, Québec, Septentrion/Célat, 1993. Notre référence pour le texte de Lejeune est la suivante: Paul LEJEUNE, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, R. G. Thwaites, édit., vol. VI et VII, New York, Pageant Book Company, 1959.

2. Les pères Nicolas Viel et Joseph Le Caron.

L'attitude différente des deux missionnaires à l'égard des Amérindiens — le récollet Sagard étant nettement plus ouvert à la réalité amérindienne que le jésuite Lejeune — nous semble constituer un révélateur puissant et original des tensions et des adaptations de la nouvelle culture «moderne» en France, au moment où Louis XIII et Richelieu imposent avec autorité une nouvelle organisation de la société française.

La forme de notre communication a certainement été «contaminée» par les polarités successives que nous avons découvertes (récollet/jésuite, tolérance/intolérance peuple/élite, etc.) et nos observations porteront tout autant sur les auteurs que sur l'environnement social qui a soutenu leur engagement, forgé leurs convictions. Nous espérons que le regard alternatif que nous porterons ainsi sur deux textes et deux niveaux de réalité à la fois — l'individuel et le social — nous permettra de mieux comprendre la pluralité des attitudes et des mentalités, des motifs qui poussaient certains Européens du XVII^e siècle à émigrer en terre américaine³.

Des auteurs

Gabriel Sagard est un être attachant. La relation qui s'établit entre le frère mineur du XVII^e siècle et le lecteur du XX^e est d'abord affective. On admire chez lui une certaine bonhomie, sa curiosité fouineuse et sa bonne humeur; on se réjouit de sa relative absence de préjugés et surtout de sa capacité naturelle à s'émerveiller, qui fait le charme de son récit. La tolérance qu'il manifeste à l'égard des Amérindiens semble enracinée dans un vieux fonds de charité chrétienne assez typique des ordres mendiants⁴. Dans leur précieuse introduction au *Grand Voyage du pays des Hurons*, Réal Ouellet et Jack Warwick vont jusqu'à qualifier Gabriel Sagard de «narrateur euphorique⁵». On ne saurait mieux dire.

Bien que rédigé dans le but de convaincre les autorités tant françaises que papale de la valeur du travail missionnaire entrepris par les récollets en Amérique, le texte de Sagard ne compte aucun passage qui célèbre des réalisations missionnaires éclatantes. L'intervention la plus ferme des trois récollets (hormis

3. *Le Grand Voyage* de Sagard est publié en 1632, mais il relate des événements survenus en 1623-1624. Publiée en 1635, la *Relation de 1634* de Paul Lejeune constitue le deuxième «compte rendu» annuel sur l'activité des jésuites en Nouvelle-France. Elle est cependant la première qui soit destinée à la publication, la première aussi qui soit structurée, imposant un modèle pour les relations suivantes.

4. «Le rapprochement amour-pauvreté est d'une importance fondamentale dans la spiritualité franciscaine. [...] La spiritualité franciscaine est *affective*. [...] En vérité, de la prépondérance accordée à la vie contemplative par les réformes (des observants, des récollets, des capucins, des alcantarins) l'ordre tend, dans son ensemble, à une harmonisation de l'action et de la contemplation.» *Dictionnaire de spiritualité*, sous la dir. de Marcel VILLER, Paris, G. Beauchesne, 1937-1992, 16 vol. (Voir art. «Frères mineurs»).

5. Gabriel SAGARD, *Le Grand Voyage*, p. 47.

un incident qui concerne leur propre sécurité⁶) a pour but de préserver la paix entre le bourg huron où ils sont établis et la nation voisine des Neutres⁷. Encore ici, l'intérêt personnel des missionnaires semble contribuer à la vigueur de leur intervention. Autrement, Sagard et ses deux compagnons interviennent bel et bien dans la vie des Hurons; ils prêchent et captent l'attention par des chants et des images; ils prônent un resserrement des mœurs, discréditent les pratiques des sorciers et prêchent l'Évangile, mais tout cela avec patience et diplomatie. La seule perspective de centaines, voire de milliers de conversions possibles qui pointent à l'horizon, dans un temps indéfini, à force d'exemple et grâce à la toute-puissance de Dieu, suffit aux récollets pour envisager leurs minces progrès avec satisfaction et l'avenir avec espoir⁸.

Simple illustration de ce phénomène, les trois récollets une fois réunis, après quelques semaines d'un parcours séparé, font le choix de s'établir à l'écart du bourg huron et de consacrer une partie importante de leur temps à leurs propres dévotions religieuses. C'est la manière de faire des franciscains, qui doivent autant que possible poursuivre en mission l'observance normale de leurs règles monastiques⁹.

Mais, au total, l'engagement missionnaire de Sagard demeure flou et ses motifs difficiles à cerner. On a souvent l'impression, à le lire, qu'il est plus soucieux de poser des questions, d'amasser des informations, que de proclamer haut et fort la doctrine chrétienne qu'il est pourtant venu prêcher. On peut même se demander si la remarque de P. Dompnier, à propos des «vocations» missionnaires de certains capucins, ne pourrait pas s'appliquer à Sagard: «Beaucoup voyaient

6. Un Sauvage «voulut donner d'un gros bâton au Père Joseph»; Gabriel SAGARD, *Le Grand Voyage*, p. 244-246.

7. Gabriel SAGARD, *Le Grand Voyage*, p. 237-238.

8. «L'affirmation du modèle proposé par Ignace de Loyola constitue une rupture par rapport au modèle médiéval encore en cours, par exemple, dans les premières missions franciscaines des Amériques, lesquelles sont dominées aussi bien par des poussées individuelles que (et surtout) par un sens providentialiste de l'inévitabilité de la diffusion de la parole évangélique.» Luca CODIGNOLA et Giovanni PIZZORUSSO, *Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen Âge au XVII^e siècle: Rome sur la voie de la centralisation*, colloque du CÉLAT, Université Laval, avril 1992.

9. «En voyage comme sur les lieux de leur apostolat, les capucins doivent toujours s'écarter le moins possible de la lettre et de l'esprit de leur règle. La vie conventuelle est en quelque sorte première, et l'apostolat — pour nécessaire qu'il soit — ne doit aller à l'encontre des principes mis en pratique dans les cloîtres, l'idéal étant de vivre en mission exactement comme au couvent.» P. DOMPNIER, *Missions des Capucins et leur empreinte sur la réforme catholique en France*, dans *Mouvements franciscains et société française, XII^e-XX^e siècles*, dir. de A. VAUCHEZ, Paris, Beauchesne, 1982, p. 134. Toujours selon P. Dompnier, les capucins furent perçus à la fin du XVII^e siècle comme les spécialistes des missions populaires dans les régions de France. La pratique missionnaire de cette autre branche de la grande famille des frères mineurs franciscains semble très proche de celle des récollets, les informations recueillies sur les capucins nous aident à pallier la rareté des informations concernant spécifiquement les récollets.

surtout dans l'apostolat une occasion d'échapper pour un temps aux rigueurs de la vie conventuelle¹⁰». Nous reviendrons sur cette hypothèse.

Nous ne savons rien des origines de Gabriel Sagard. Il a lui-même jugé ses études médiocres et il ne sera jamais prêtre. Sa bonne connaissance des dialectes régionaux français est par contre connue et, à Paris, en attendant la permission de partir en missions pour le Canada, il apprend le montagnais auprès d'un Amérindien ramené en France pour être éduqué¹¹. Ce n'est qu'après neuf années d'attente que le vœu de Sagard se réalise, mais il ne demeurera qu'une quinzaine de mois au Canada, aussitôt rappelé par son supérieur en France. Par la suite, entre 1624 et 1636, Sagard semble avoir joué un rôle actif dans l'administration récollette, cherchant à faire débloquer le dossier des missions canadiennes auprès de l'administration royale. Il publie deux volumes importants sur le sujet, le *Grand Voyage du pays des Hurons* (1632) et une *Histoire du Canada* (1636), puis, quelques semaines à peine après la parution de l'*Histoire du Canada* (en novembre 1636), c'est la rupture définitive: Gabriel Sagard se réfugie au couvent des cordeliers de Paris, ordre délinquant par excellence et, de surcroît, ennemi intime des récollets.

Louis XIII en personne écrivait à son ambassadeur au Saint-Siège, en 1634, que pour mener à bien la réforme du Grand Couvent des cordeliers de Paris, il fallait y élire un gardien (le supérieur des cordeliers) qui soit un observantin fervent ou un récollet, malgré l'aversion des cordeliers pour ces derniers¹². Puis, en juin 1636, c'est au tour de Richelieu d'écrire à Louis XIII pour lui confirmer l'échec de la réforme entreprise; Richelieu ajoute qu'il faut maintenant songer à une personne de plus d'autorité pour y parvenir¹³. Rien n'y fit. Le couvent des cordeliers avait mauvaise réputation depuis presque 100 ans et il continua de faire scandale: quelques années plus tard, des frères convaincus de sorcellerie furent expulsés du couvent et une enquête de 1663 révéla que des gardiens y avaient entretenu des femmes de mauvaise vie et détourné l'argent des aumônes à leur profit¹⁴.

Pour Sagard, il s'agit donc clairement d'une rupture. Entre l'engagement missionnaire et la fuite dans un couvent déréglé, la marge est considérable. En 1638, les récollets cherchent une nouvelle fois à casser le jugement qui autorise

10. P. DOMPNIER, *Missions des capucins*, p. 136.

11. Un Montagnais de 13 ans nommé Pastedechouan, à partir de 1618. Voir Gabriel SAGARD, *Le Grand Voyage*, p. 58.

12. Lettre de Louis XIII au duc de Noailles, septembre 1634, citée dans Laure BEAUMONT-MAILLET, *Le Grand Couvent des cordeliers de Paris*, Paris, Librairie Champion, 1975, p. 146.

13. Lettre du 3 juin 1636, citée dans Laure BEAUMONT-MAILLET, *Le Grand Couvent*, p. 148, note 112.

14. Laure BEAUMONT-MAILLET, *Le Grand Couvent [...]*, p. 148-149.

Sagard à demeurer chez les cordeliers, puis on n'entend plus parler de lui¹⁵. Compte tenu du peu d'informations dont nous disposons sur la suite de sa vie, il apparaît fort délicat d'interpréter ce geste spectaculaire. À quoi Sagard renonce-t-il? Quelle amertume le pousse à fuir, à renier ainsi plusieurs années de travail intense chez les récollets? Une seule chose nous semble certaine: l'ouverture d'esprit dont il fait preuve dans son *Grand Voyage* et surtout sa propension naturelle à jouir de la vie, perceptible dans tout son récit, sont loin d'être en contradiction avec ce virage vers un «dérèglement des passions» (comme disaient les jésuites du temps) annoncé par son passage chez les cordeliers.

De même, il nous semble percevoir dans cette franche contradiction individuelle, le trouble d'une France en plein bouleversement. Les traditions sont à ce moment assaillies par un noyau dur de modernisateurs-centralisateurs dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils ne portent pas de gants blancs; des régions entières se soulèvent, des groupes sociaux résistent, la paysannerie ne fait que s'appauvrir, alors que la nouvelle classe associée à la construction de l'État accumule prestige, pouvoir et richesses. Une tendance se dessine, axée sur la gloire et la grandeur de la France, en marche vers une stabilité raisonnable fondée sur un nouveau code culturel et social que seule l'élite pourra à la fois imposer, acquérir, et perpétuer. Dans ce jeu complexe d'influences croisées, de changements rapides mais encore incertains, comment s'étonner qu'à certains moments, pour des raisons difficiles à cerner, certains individus basculent brusquement d'un camp dans un autre?¹⁶.

Chez Paul Lejeune, la rupture se produit beaucoup plus tôt que chez Sagard. Originaire d'une famille calviniste de Champagne, il se serait converti au catholicisme vers l'âge de 16 ans et, lorsqu'il entre au noviciat jésuite de Paris, à 22 ans, Lejeune a définitivement renié son passé familial. Son parcours jésuite est par la suite exemplaire: longue formation, professorat, ordination, années de probation puis profession en 1631. C'est donc un homme dynamique et expérimenté qui œuvre en Nouvelle-France à partir de 1632, à titre de supérieur des missions. De retour en France, en 1649, il occupera le poste de procureur des missions du

15. Nous avons puisé l'essentiel des informations biographiques sur Gabriel Sagard dans l'introduction au *Grand Voyage* de OUELLET et WARWICK, et dans le *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. I, W. BROWN et Marcel TRUDEL, dir., Presses de l'Université Laval, 1966.

16. Loin de nous la prétention de résumer en un paragraphe la formidable ébullition d'un siècle qui se développe dans toutes les directions. Nous espérons seulement qu'une juxtaposition rapide des différents courants d'opinions qui malaxent la société française du XVII^e siècle comme une pâte à pain nous permettra d'offrir une vision plus juste d'un siècle qu'on a souvent présenté de façon encore plus simpliste. Éric Méchoulan estime que «le XVII^e siècle apparaît comme un siècle chamière, véritable plaque tournante où s'entremêlent mutations, discontinuités, regrets, rebondissements et interférences», dans *Écrire au XVII^e siècle, une anthologie*, textes choisis et présentés par E. MORTGAT et É. MÉCHOULAN, Paris, Presses-Pocket/Agora, 1992; introduction d'Éric MÉCHOULAN, p. 7.

Canada jusqu'en 1662. On dit qu'il était estimé de certaines personnes de qualité, tant en ville (à Paris) qu'à la cour, et que sa ferveur et son ascétisme non démentis lui auraient valu le respect de plusieurs. Il décéda en 1664 et la réédition des quelques livres d'oraison qu'il a rassemblés (tous posthumes) attestent de l'ascendant qu'il avait sur un certain public dévot¹⁷. Nous chercherons, dans un premier temps, à mieux cerner la dimension *jésuite* du personnage, à travers la position sociale qu'occupe la Compagnie et surtout la mission centrale qu'elle s'est donnée, celle de propager l'autorité et la foi catholiques.

Les jésuites

La Compagnie de Jésus a joué un rôle de premier plan en France. Elle constitue un facteur essentiel du renversement socioculturel que connaît le pays au XVII^e siècle, par la formation qu'elle dispense dans ses collèges depuis plusieurs décennies et ce, pratiquement dans toutes les régions de France. Au temps de Richelieu, sans être les agents exclusifs de l'éducation, les jésuites ont formé et forment encore une grande partie de l'élite française, tant de noblesse traditionnelle que de nouvelle noblesse, robins de fraîche date souvent issus de familles marchandes dont les jésuites ont formé les fils, pour leur permettre d'accéder aux premiers échelons du pouvoir politique et fiscal en pleine consolidation¹⁸.

Au moment où Paul Lejeune quitte la France à destination du Canada, en 1632, la Compagnie de Jésus est beaucoup plus qu'un réseau de collèges: c'est une institution forte à tous points de vue, puissamment organisée autour de procédures strictes qui sont administrées à différents paliers d'autorité (supérieur, provincial, général), tous soumis à des contrôles réguliers. La Compagnie s'appuie en outre sur la formation, exceptionnelle pour l'époque, de son personnel. Mais la nouveauté presque spectaculaire qui assure le succès de la Compagnie

17. *Épîtres spirituelles écrites à plusieurs personnes de piété* (1664), *De la dévotion des élus* (1665), *Solitude ou retraite de dix jours* (1665, 1674, 1680), mais surtout *Solitude de dix jours sur les plus solides vérités, et sur les plus saintes maximes de l'Évangile, contenant vingt entretiens, pour les personnes d'Oraison, et vingt lectures sur les mêmes sujets, pour ceux qui ne sauraient méditer, ou qui se trouveraient trop distraits en leur méditation* qui connut six éditions entre 1664 et 1680. Dans Guy LAFLECHE, *Le missionnaire, l'apostat, le sorcier, Édition critique de la Relation de 1634 de Paul Lejeune*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1973, p. 228-229.

18. «Les collèges jésuites sont assez ouverts au tiers-état. Les fils de marchands en particulier constituent environ 1/5 à 1/4 de la clientèle collégiale. [...] Cet enracinement de la Compagnie de Jésus, en France, dans les rangs du tiers-état [...] explique l'emprise qu'elle exerça très vite sur ce milieu, dont elle favorisa grandement l'ascension.» François de DAINVILLE, *L'Éducation des jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*, textes réunis et présentés par Marie-Madeleine CAMPERE, Paris, Minuit, 1978, p. 80.

est son *efficacité*¹⁹. Au début du XVII^e siècle, la Compagnie de Jésus présente en effet le profil d'une organisation moderne: centralisation des décisions, communication intense entre les paliers hiérarchiques, sélection à l'«embauche» et formation du personnel. Cette organisation nouvelle s'appuie en outre sur les valeurs fortes de son temps: l'obéissance aveugle aux consignes des supérieurs, une ferveur et une culture religieuses sans faille et un comportement moral exemplaire. Plus simplement, si l'excellence évoquée ci-haut ne peut être atteinte, il suffit à tout jésuite de faire de son mieux et, surtout, de préserver l'honneur et les intérêts de la Compagnie²⁰. Car les jésuites ont une «culture institutionnelle» très développée, et leur pragmatisme (aussi qualifié d'opportunisme par de nombreux détracteurs) ramène souvent l'idéal à ce qui peut être fait concrètement dans telle ou telle situation, compte tenu des hommes en place et des circonstances.

Constatation rafraîchissante: selon les prescriptions du fondateur Ignace de Loyola, on pourrait qualifier Paul Lejeune de jésuite exemplaire²¹. Il a rompu les liens avec sa famille pour se donner complètement à Dieu et à la Compagnie, ce que souhaitait Loyola; il a risqué sa vie et s'est dépensé sans compter pour gagner toujours plus d'âmes à Dieu; il semble de plus avoir conservé tout au long de sa vie une foi profonde et des mœurs conséquentes aux valeurs qu'il a prêchées. Face à certains jésuites espagnols, et plus tard français, qui vont tricoter tout au long du XVII^e siècle les accommodements moraux de la casuistique²², Lejeune fait figure de roc édifiant. Reste à soulever le voile et à découvrir, sous la robe noire du jésuite, deux aspects troublants, deux failles (le mot est-il trop fort?) qui

19. Dès la fin du XVI^e siècle, estime A. Lynn Martin, l'efficacité de leurs actions devient pour les jésuites le but ultime, une sorte de «fin qui justifie les moyens». «The religious order established by Ignatius Loyola was the climax of the progressive organization and centralization in the development of religious life in Europe. [...] Another modernizing element of reformed Catholicism was an emphasis on action.» A. L. MARTIN, *The Jesuit Mind, the Mentality of an Elite in Early Modern France*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, p. 107 et 231; Dainville parle aussi de «l'adaptabilité du jésuite à son auditoire, à son esprit, à sa condition, pour mieux faire porter le message. [...] Cette notion existe déjà dans l'enseignement de la rhétorique, où on enseigne les mêmes principes, dans le but de convaincre et non de prouver». François de DAINVILLE, *L'Éducation des Jésuites*, p. 195.
20. La compagnie consacre de grands efforts «for avoiding scandals and for promoting and preserving the Society's honor and reputation. Jesuits moreover had an externalized rather than an internalized concept of honor; public disclosure of a fault was worse than the fault itself». A. L. MARTIN, *The Jesuit Mind*, p. 121.
21. Les données sur le type de candidat souhaité par Loyola sont analysées par A. L. MARTIN, *The Jesuit Mind*, surtout aux pages. 31-33 et 186-187.
22. «Sachant que la casuistique est l'art d'accommoder, dans le sens de la facilité, l'application des règles de la morale [...] [par des procédés comme] les opinions probables, les circonstances favorables, l'interprétation, les directions d'intention, les équivoques et les restrictions mentales.» Pierre CARIOU, *Pascal et la casuistique*, Paris, PUF, 1993, p. 9. (On sait avec quelle détermination Pascal et les jansénistes se sont opposés à la «morale mondaine des jésuites, toute d'aisance et de commodité».)

ne peuvent que discréditer à la fois son travail de missionnaire auprès des Amérindiens, et l'entreprise missionnaire elle-même. Nous discuterons d'abord de l'attachement dont témoigne Paul Lejeune pour la noblesse.

Il est probable que Paul Lejeune soit d'origine noble, ou alors qu'il ait été pris en charge par une personne de qualité après sa conversion, car il fréquente pendant trois années les classes avancées du collège Henri IV de La Flèche (surtout réservé à la noblesse) et à Caen, où il enseigne en 1629, il dirige la Congrégation des messieurs chargée de susciter les gestes de charité publique et d'amasser des fonds auprès de la noblesse²³. En outre, nous avons déjà constaté qu'en fin de carrière les milieux cultivés de la cour et de la capitale ont eu sa préférence.

De nombreuses données sur la réalité socioculturelle française de 1630 concourent à nous dépeindre une France encore bigarrée, très diverse, où la culture populaire et les valeurs traditionnelles de la paysannerie sont encore fortes et agissantes²⁴. Nous croyons que plusieurs témoignages écrits de la première moitié du XVII^e siècle *exagèrent* délibérément le fossé qui sépare le petit noyau d'une élite nouvellement éduquée du vieux fonds culturel populaire. Nous croyons que, sur de nombreux points, les mentalités des uns et des autres sont encore très proches, mais qu'une des tâches principales de cette nouvelle élite — la plus urgente en fait pour la consolidation d'un ordre social qui l'avantage — est de marquer au plus vite une infranchissable différence de *nature* entre elle et la masse inculte du peuple.

La noblesse de robe, groupe en forte ascension sociale, se distingue au départ par une certaine aisance, mais surtout par un niveau supérieur d'*éducation*. Formés pour occuper des postes dans les cours de justice, les parlements, et à différents niveaux de l'administration royale, municipale et cléricale, les robins (pour faire court) œuvrent là où les décisions se prennent. Ils travaillent donc «de la tête» et c'est sur cette incomparabilissime compétence à gérer les choses de l'esprit que la nouvelle noblesse de robe entend fonder ses droits et ses privilèges; comme l'ancienne noblesse (d'épée) avait tiré les siens de son incomparabilissime valeur pour la défense et l'extension du royaume. Il devint de bon ton de rabaisser l'intelligence pratique des artisans, par exemple, ou l'habileté des commerçants, et plus encore la sagesse et la culture populaires de la grande majorité. Aux yeux de l'élite, cette culture ne devait plus exister, elle était le néant même, un état voisin de la bestialité.

23. Étant donné le très fort «esprit de classe» qui règne au XVII^e siècle, il est presque nécessaire que la sollicitation auprès de la noblesse soit faite par un noble; efficacité oblige. (Sur la lente assimilation des nouveaux nobles, voir Roland MOUSNIER, *Les Institutions de la France sous la monarchie absolue, 1598-1789*, t. 2, Paris, PUF, 1980.)

24. *Histoire de la France rurale*, sous la dir. de Georges DUBY et Armand WALLON, t. 2, Paris, Seuil, 1975; Robert MUCHEMBLED, *L'invention de l'homme moderne*, Paris, Fayard, 1984; Roland MOUSNIER, *Fureurs paysannes, les paysans dans les révoltes du XVII^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1967.

Mais quelles compétences possédaient au juste le missionnaire Paul Lejeune au sortir de sa longue formation jésuite? Après deux ans de noviciat à Paris, le frère Lejeune fit ses trois années de philosophie à La Flèche, où il suivit, au moins partiellement, le même programme de mathématique, de physique et de métaphysique qu'avait suivi René Descartes à peine quatre ou cinq années plus tôt²⁵. Puis, après trois années comme professeur à Rennes, Lejeune termine ses quatre ans de théologie à Paris, pour un total de neuf années d'études «supérieures», dont quatre exclusivement consacrées au domaine religieux.

René Descartes reprochait à l'éducation qu'il avait reçue au collège de La Flèche d'être trop pragmatique, et même un peu trop superficielle:

Sous le nom de philosophie, on lui avait offert seulement «le moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et de se faire admirer des moins savants». Les sciences étaient détournées de leur objet propre vers des fins utilitaires, comme former des officiers d'artillerie, ou du génie, ou d'état-major²⁶.

Le jugement est sévère mais éclairant. Car il n'est guère surprenant de voir les professeurs jésuites chercher une fin utile et pratique à la formation qu'ils dispensent, puisqu'ils ont constamment en tête ce même objectif dans leur travail apostolique. D'autre part, les fonctions exercées par Lejeune entre les différentes étapes de sa formation illustrent nettement le champ de compétence du futur missionnaire. Il enseigne six années, dont cinq consacrées exclusivement à la rhétorique, élément central du programme jésuite, puis il est prédicateur à la résidence de Dieppe avant d'y être nommé supérieur, une année avant son départ pour le Canada, en 1632. On a donc essentiellement formé en Paul Lejeune un praticien de l'art oratoire, un savant rhétoricien capable de prêcher et d'enseigner en public, habile à débattre et à convaincre par écrit, ou dans les conversations de salons et les confessionnaux; Lejeune a également acquis une expérience de meneur d'hommes.

Nous savons de façon presque certaine que les cinq années de formation «laïque» de Paul Lejeune, suivant le programme à peu près identique de tous les collèges jésuites, ont été presque entièrement consacrées à l'étude d'une sélection choisie — et même expurgée — de textes antiques grecs et latins²⁷. Il faut aussi remarquer qu'à cette époque (1615-1630), on encourage l'imitation des modèles fournis par l'Antiquité, encore considérés comme parfaits, et très peu au

25 . Le collège Henri IV offre un programme «scientifique» presque unique dans le réseau des collèges jésuites.

26 . Jean-Louis DUMAS, *Histoire de la pensée, philosophies et philosophes*, t. 2, Livre de Poche, 1993, p. 77.

27 . Plusieurs des articles de François de DAINVILLE, *L'éducation des jésuites [...]*, concernent justement l'analyse du programme d'études et de son évolution du XVI^e au XVIII^e siècle. Regroupés, ils offrent une image très précise de l'éducation des jésuites, des cahiers de notes de certains étudiants aux distributions géographiques des effectifs et des collèges.

dépassement de ces modèles²⁸. Il est donc manifeste que la formation d'un Paul Lejeune, tout approfondie qu'elle semble par la durée, n'en demeure pas moins très spécialisée: une sélection pointue qui exclut largement les mathématiques, effleure l'histoire et la géographie, pour se concentrer de façon majeure sur la rhétorique des Anciens, l'art oratoire et la doctrine catholique²⁹. Cette formation est en outre destinée à une application spécifique, qui fait de Paul Lejeune un spécialiste de l'intervention missionnaire catholique bien plus qu'un généraliste de type humaniste, à la Montaigne par exemple.

Nous nous permettons d'insister sur ce point parce qu'il indique que la formation dispensée aux futurs jésuites n'était pas conçue pour ouvrir l'esprit à la spéculation métaphysique ou à la création, ou même à l'étude attentive de la nature (quoique certains jésuites s'y adonnèrent avec succès); elle visait plutôt, semble-t-il, à consolider une conception reconnue et bien étayée du monde et de l'ordre qui doit y régner, pour que le jésuite puisse agir avec force et efficacité en situation de «combat» missionnaire. En fait, il aurait été pour le moins étonnant que Paul Lejeune, jésuite zélé et bien formé, manifeste quelque forme de tolérance que ce soit à l'égard de la culture païenne amérindienne qu'il découvrirait en Amérique. Il faudra beaucoup de temps, d'expérience et de déceptions avant qu'un père Lafitau, par exemple, entreprenne l'étude de la culture amérindienne en relation avec d'autres grandes cultures du monde (surtout antiques) d'un point de vue plus objectif.

Résumons-nous. Le père Paul Lejeune a été longuement formé pour défendre et promouvoir une vision du monde extrêmement précise, qui ne peut (en théorie) souffrir de dérogation. Sa mission est exclusivement celle d'un conquérant qui doit convertir le plus d'âmes possible à la «vraie» religion. Sa stratégie est offensive; il veut agir vite et obtenir des résultats concrets. Pour y arriver, il utilise les données de l'expérience et de l'analyse (ce qui permettra aux jésuites d'intervenir avec une efficacité croissante auprès des Amérindiens, sans toutefois jamais parvenir aux succès qu'ils avaient d'abord escomptés), il privilégie enfin comme moyen d'intervention la rhétorique orale et écrite. Mais comme Lejeune connaît mal la paysannerie française et son mode de vie, n'ayant œuvré que dans les villes, les collèges jésuites et auprès des milieux privilégiés de la noblesse, il apparaît normal qu'il soit profondément déconcerté par la vie

28. Quoiqu'on présente les auteurs antiques comme des *stimulants*, on peut les dépasser mais en suivant leurs traces, leur manière: «Ainsi nos maîtres ne demandaient pas à la culture antique seulement la forme de la conscience morale, mais de stimuler la volonté. [...] En plaçant au côté de l'élève le païen vertueux, on voulait par un saisissant *a fortiori* aider sa volonté à vaincre les résistances que la nature risque d'opposer à la grâce. Cette pédagogie est une pédagogie de l'admiration.» François de DAINVILLE, *L'Éducation des jésuites*, p. 183.

29. Éric Méchoulan fait remarquer que la théorie littéraire du XVII^e siècle est une transposition presque intégrale de l'art oratoire; les règles de la rhétorique deviennent celles de la rédaction et de l'organisation des différents genres littéraires. Éric MÉCHOULAN, *Écrire au XVII^e siècle*, p. 9-10.

austère et errante qu'il doit tout à coup partager avec les nomades montagnais qu'il souhaite convertir. Lejeune était en fait très mal préparé pour rejoindre, comprendre et donc convaincre les Montagnais, au-delà même de la terrible barrière linguistique. Son mépris pour leur saleté, leurs mœurs et leur pauvreté matérielle crée une distance presque infranchissable entre eux, fossé nettement perceptible dans les remarques personnelles de Lejeune.

De façon générale, la *Relation de 1634* a été analysée de façon sévère par les historiens. En cinq mois de vie commune avec les Montagnais, Lejeune n'a converti personne et il a manqué mourir de faim; il n'est utile en rien à ses hôtes, puisqu'il ignore tout de la vie sauvage et rechigne aux tâches physiques les plus simples; en outre, il est en lutte ouverte contre le sorcier de la bande, un homme coriace, et l'infidélité relative du Montagnais éduqué en France qui l'accompagnait («l'apostat»), sur qui Lejeune comptait pour apprendre la langue, le blesse. Seul le chef, son hôte, le soutient sans faillir dans les moments difficiles, mais apparemment sans être ébranlé le moins du monde dans ses convictions autochtones. Guy Laflèche, dans son édition critique de cette relation, place au centre du texte le problème de l'échec:

[le] contenu latent [de la relation] est le récit circonstancié d'un échec que la description cache et dévoile à la fois. [...] Autocritique sous la critique, la confession qui triomphe comme un acte d'accusation, le puissant aveu d'impuissance³⁰.

La *Relation* de 1634 serait donc avant tout un exercice de rhétorique servant à camoufler le mieux possible l'échec du missionnaire. Il nous semble en outre qu'elle offre l'occasion d'une réévaluation des prétentions de supériorité intellectuelle qu'avaient les Européens de cette époque (ceux qui ont écrit) sur les Amérindiens. Voyons cela.

Paul Lejeune confirme en ces termes les témoignages de maints observateurs contemporains sur l'«intelligence» des Amérindiens:

Je n'ai vu personne jusqu'ici de ceux qui sont venus en ces contrées, qui ne confesse et qui n'avoue franchement que les Sauvages ont plus d'esprit que nos paysans ordinaires³¹.

Comme notre hypothèse est que l'élite européenne de cette époque possède encore une partie de la «lourdeur d'esprit» qu'elle reproche aux paysans de France, il nous semble que Paul Lejeune reconnaît ici candidement la force et la qualité de la pensée autochtone et nous livre sans doute la clé de son échec auprès des Montagnais. Pour nous en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil à l'argumentation rhétorique du texte de Lejeune. Malgré une formulation habile, on ne peut que déplorer la faiblesse générale de cette argumentation, qui laisse

30 . Guy LAFLECHE, *Le missionnaire, l'apostat*, p. XXX et XLI.

31 . Paul LEJEUNE, *The Jesuit Relations*, vol. VI, p. 230.

transparaître avant tout la vanité d'un Européen exalté de lui-même, venu pour transformer l'Amérique et ses habitants. À certains égards, Lejeune semble juger les Montagnais plus sages que lui:

Ils s'entr'aident les uns les autres, et s'accordent admirablement bien: vous ne voyez point de disputes, de querelles, d'inimitiez, de reproches parmy eux [...] Qui fait profession de ne se point fâcher, doit faire profession de patience; les Sauvages nous passent tellement en ce point, que nous en devrions estre confus: je les voyais dans leurs peines, dans leurs travaux souffrir avec allégresse.»³².

Mais Lejeune tient résolument à la supériorité des Européens:

Nos Français prenaient du gibier plus qu'eux (sans comparaison). [...] Les Sauvages estant remplis d'erreurs, le sont aussi de superbe et d'orgueil. L'humilité naist de la vérité, la vanité de l'erreur et du mensonge: ils sont vuides de la connaissance de la vérité, et par consequent tres remplis d'eux mesmes. [...] «Voyez comme cette robe noire ment hardiment en notre présence», [s'écria un sorcier montagnais]. Je lui demandai pourquoi il se figurait que je mentais: «Pource, dit-il, qu'on ne voit point d'hommes au monde si bons comme tu dis, qui voudrait prendre la peine de nous secourir sans espoir de récompense, et d'employer tant d'hommes pour nous aider sans rien prendre de nous; si tu faisais cela, ajouta-t-il, tu arrêterais la plupart des Sauvages, et ils croiraient tous à tes paroles»³³.

Les Montagnais ne sont visiblement ni faciles à convaincre, ni faciles à duper. Il faut encore remarquer que le sorcier et Lejeune s'affrontent sur le même terrain: celui de la supériorité des forces surnaturelles que chacun d'eux invoque. Paul Lejeune lance même un défi au sorcier:

Bats ton tabour dix jours durant, chante et fais chanter les autres tant que tu voudras, fais tout ce qui sera en ton possible pour recouvrer la santé. [...] Abstiens toy dix autres jours de toutes tes superstitions, [...] demande au Dieu que j'adore, qu'il te donne sa cognoissance, [...] je me retireray trois jours durant en oraison, [...] j'espère que tu seras délivré de ta maladie, car mon Dieu est tout puissant³⁴.

Bien que Paul Lejeune présente ce geste comme une stratégie, il ne fait aucun doute que sa propre conviction est absolue quant aux vertus ultimes de son appel à Dieu; ce pouvoir d'intervention divine est même au cœur de la théologie jésuite³⁵, comme de toute la foi catholique du XVII^e siècle. Le développement de

32. PAUL LEJEUNE, *The Jesuit Relations*, vol.VI, p. 230-232. Notons que les qualités que reconnaît Lejeune aux Sauvages font partie des ambitions spirituelles et sociales les plus élevées de la classe la mieux éduquée de France, en particulier la *maîtrise de soi*.

33. PAUL LEJEUNE, *The Jesuit Relations*, vol.VI, p. 216, 242 et 146.

34. PAUL LEJEUNE, *The Jesuit Relations*, vol.VI, p. 130-132.

35. «The Jesuit correspondence reveals a recurring emphasis on the role of providence in explaining events and the role of prayer in controlling them. Jesuits attribute to God the success or failure of every enterprise. [...] At other times mankind was merely the agent God has used to achieve His ends. [...] Jesuits did not rely solely on prayer but cooperated with divine providence, taking

la raison comme outil de connaissance et de recul critique n'a pas encore altéré le rapport fondamental qu'entretient l'homme de cette époque avec la vie, la mort et le salut. Les membres de l'élite, comme les autres, continuent d'entretenir un rapport *magique* avec le monde, une conviction d'ailleurs fondée sur un événement surnaturel: la mort et la résurrection du Christ. Tous croient fermement en la possibilité d'une intervention directe des forces divines dans la vie et le destin des hommes. L'exemple de Descartes, qui est demeuré fermement croyant malgré l'audace et la portée future de ses propositions, laisse à peine entrevoir l'effritement progressif de ce paradigme, au siècle suivant.

Des franciscains

Il est maintenant opportun de nous demander pourquoi on a empêché les récollets de retourner en Nouvelle-France, en 1632, alors que les jésuites obtenaient seuls ce droit, à la suite de la restitution de la colonie par l'Angleterre. On croit deviner là l'influence du cardinal Richelieu lui-même, bien que des doutes subsistent³⁶. De toute façon, malgré les inévitables cabales et alliances personnelles qui ont dû peser dans la balance, il demeure que l'absence prolongée des récollets hors du Canada (plus de 50 ans, malgré l'insuffisance de missionnaires maintes fois signalée) prouve que la question personnelle n'est pas seule en cause et que les raisons conduisant à l'exclusion des récollets étaient profondes, émanant sans doute de plusieurs membres successifs de la haute direction de l'État, d'une certaine «culture» du pouvoir. Mais comme Richelieu est justement celui qui façonne et incarne le mieux l'État naissant, et que son influence personnelle rayonnera de façon durable sur le pouvoir royal, nous pouvons épouser sans crainte l'hypothèse de sa responsabilité personnelle et chercher à en comprendre les motifs.

C'est au niveau des objectifs et des méthodes apostoliques que la décision dans le long terme de n'envoyer en Nouvelle-France que des missionnaires jésuites semble le mieux s'expliquer. Richelieu, on le sait, avait la passion de l'ordre et de l'organisation et prétendait même que sa maison était la mieux ordonnée d'Europe³⁷. En fait, le type d'organisation politique qu'il souhaite mettre en place en France fonctionne déjà dans la Compagnie de Jésus. Cette organisation centralisée, bien rodée, est certainement une des institutions les plus

their cue from that statement attributed to Loyola: «We should act as if everything depended on us, but pray as if everything depended on God.» A. L. MARTIN, *The Jesuit Mind*, p. 130 et 139.

36. C'est l'hypothèse retenue par OUELLET et WARWICK dans leur édition récente du *Grand Voyage*, p. 61-62.

37. «La maison du cardinal [...] s'ordonnait selon une stricte hiérarchie: une sorte de société idéale où la noblesse recevait tout l'hommage qui lui était dû.» Joseph BERGIN, *Pouvoir et fortune de Richelieu*, Paris, Robert Laffont, 1987, p. 117. Voir aussi, p. 66-67 et 98.

dynamiques d'Europe, une des plus en vue aussi, puisqu'elle représente les valeurs les plus prometteuses de toute la sphère d'influence catholique — longuement discutées au Concile de Trente — soit un esprit humaniste adapté aux directives et à l'élan missionnaire de la Contre-Réforme. Si donc le vocable *Nouvelle-France* a un sens pour le cardinal (et nous savons que Richelieu s'intéressait de près à la petite colonie, comme au renouvellement de la France, il va sans dire), il semble évident que l'ordre religieux le mieux placé pour incarner cette «nouveauté» est celui des jésuites.

Il faut ouvrir ici une parenthèse sur l'*ambiguïté* jésuite, caractéristique récurrente de cette Compagnie dont nous n'avons pas encore parlé. En effet, l'équivoque et l'ambivalence des comportements et des prises de position des jésuites déjouent souvent l'analyse et rendent toute conclusion à leur sujet fragile. Chez eux, par exemple, le développement d'un esprit rationnel côtoie l'attachement profond aux vertus «magiques» de la prière; chez eux, la pauvreté des individus baigne dans l'aisance de la Compagnie; chez eux, la férocité du combat devient souvent fine diplomatie, et l'oraison intérieure en solitaire, le contact intime avec Dieu, côtoie d'indispensables manifestations de foi publiques et des pratiques extérieures de dévotion; chez eux enfin, l'inviolabilité du dogme catholique s'accorde d'un pragmatisme fondé sur la primauté de l'expérience. Cette ambiguïté latente, à l'échelle de la Compagnie, a certainement engendré de la méfiance et suscité maintes critiques.

Bien que P. Dompnier soutienne que les méthodes apostoliques des jésuites et des capucins de France se ressemblaient:

Capucins et Jésuites comptèrent sur l'émotion sensorielle pour provoquer la conversion, organisèrent des processions renforçant le sentiment d'appartenance à la communauté, exaltèrent des formes de dévotion auxquelles étaient attachés les fidèles³⁸.

Il n'en demeure pas moins que les textes mêmes de Sagard et de Lejeune marquent une distance très nette entre ce qu'on pourrait qualifier de vision élitiste des jésuites et d'enracinement populaire des récollets. La relation habile, ordonnée et eurocentrique de Lejeune, confrontée au texte un peu brouillon et débordant de Sagard, ne pouvait que plaire à ceux qui partageaient la «nouvelle culture» enseignée précisément par les jésuites. À cette époque, dans le cadre de la monarchie absolue que s'efforce de mettre en place Richelieu, le texte naïf et de facture assez grossière de Sagard ne pouvait faire bonne figure, puisque aucun des grands enjeux de la classe montante française n'y est défendu: ordre social et raison d'État, primauté de certaines manières de dire et de faire, esprit conquérant

38. P. DOMPNIER, *Missions des Capucins*, p. 146.

et prestige de la France monarchique. Le récollet Sagard revêt ici clairement l'image du passé et le jésuite Lejeune celle de l'avenir³⁹.

Des caractères et des styles

Revenons maintenant à la question centrale qui a lancé notre étude: pourquoi l'attitude des deux missionnaires à l'égard des Amérindiens est-elle si différente?

Rappelons d'abord le contraste entre les deux «chocs culturels» encaissés par l'un et l'autre missionnaire. Sagard connaît bien les paysans de France (sa maîtrise des dialectes régionaux l'atteste) et il a la chance d'œuvrer en Huronie, dans une société sédentaire et relativement structurée (au moins politiquement).

Paul Lejeune passe au contraire d'une société éduquée et confortable à un groupe de nomades très démunis, apparemment dénué de toute organisation sociale. Ce contraste à lui seul peut expliquer certaines divergences de vue. Mais pas toutes.

Sagard est le plus ouvert à la réalité amérindienne; chez lui, aucune volonté arrêtée ne l'empêche de s'émerveiller. Il admire les conseils tenus par les Hurons (assemblées délibérantes avant la lettre), certaines de leurs réalisations techniques (canots d'écorce, ouvrages en poils de porc-épic) et il constate sans scandale les mœurs différentes des Amérindiens, qu'il présente justement comme différentes, non comme mauvaises en soi. Il participe aussi avec enthousiasme à au moins une activité amérindienne importante (un voyage de pêche⁴⁰) alors que Lejeune se refuse à toute participation active. Voyons quelques exemples de la manière simple de Sagard:

J'écris non seulement les choses principales, comme elles sont, mais aussi les moindres et plus petites, avec la même naïveté et simplicité que j'ai accoutumé. [...]

Nous ne fûmes pas peu étonnés, dès le commencement, de la prudence et sagesse de ce capitaine et comment il procéda en tout sagement, jusqu'à la fin de sa conclusion, qui fut fort à notre contentement et édification. [...]

La nuit venue les jeunes femmes et filles courent d'une cabane à l'autre, comme font, en cas pareil, les jeunes hommes de leur côté, qui en prennent par où bon leur semble, sans aucune violence toutefois, remettant le tout à la volonté de la femme. Le mari fera le semblable à sa voisine, et la femme à son voisin; aucune jalousie ne se mêle entre eux pour cela, et ils n'en reçoivent aucune honte, infamie ou déshonneur. [...]

Chrétiens, rentrons un peu en nous-mêmes et voyons si nos ferveurs sont aussi grandes, envers les âmes de nos parents détenues dans les prisons de Dieu, que celles des pauvres sauvages envers les âmes de leurs semblables défunts et nous trouverons que leurs ferveurs surpassent les nôtres et qu'ils ont plus d'amour l'un pour l'autre, et en la vie et après la mort, que nous⁴¹.

39. L'esprit d'initiative des jésuites était de nature à plaire au cardinal, lui-même assoiffé de résultats concrets, de signes tangibles qui marqueraient l'ascension de la France monarchique: «A final illustration of Jesuit activism is their confidence and optimism; they believed that their apostolic labors would produce positive results.» A. L. MARTIN, *The Jesuit Mind* / p. 232.

40. Gabriel SAGARD, *Le grand voyage*, p. 272-275.

41. Gabriel SAGARD, *Le Grand Voyage*, p. 137, 244, 200-201 et 296.

Les données nous manquent pour évaluer la représentativité de Sagard en tant que missionnaire ou même comme simple frère récollet. Néanmoins, le poste de secrétaire du provincial qu'il a occupé de nombreuses années, ses études, ses expériences de voyage et la publication de ses deux ouvrages ne laissent aucun doute sur la valeur intellectuelle de l'homme et sur les services qu'il pouvait rendre à un ordre de bonne réputation comme les récollets. Il est également évident que Sagard est en quelque sorte «à cheval» entre deux cultures, une plus populaire qui lui est sans doute naturelle, puisée dans les milieux modestes où il a grandi et vécu, et la culture des lettres qu'il a acquise au contact de l'élite religieuse au sein de laquelle il a travaillé «de la tête», comme nous disions plus tôt⁴².

À en juger par l'uniformité assez remarquable des différents témoignages que comptent les *Relations* des jésuites (révisés, il est vrai, par un rédacteur en chef), il ne fait aucun doute qu'un homme comme Sagard, plus occupé à cheminer avec bonheur à travers un monde bigarré et incertain qu'à imposer une vérité toute-puissante et exclusive, qu'un tel homme, disons-nous, devait vivre plus à l'aise et se rencontrer plus fréquemment dans les communautés franciscaines de différentes obédiences qu'en la «performante» Compagnie de Jésus, beaucoup plus engagée dans l'élaboration et la promotion des nouveaux standards culturels.

On ne décèle dans le récit de Lejeune aucune convivialité véritable avec ses hôtes montagnais. Lejeune fait auprès d'eux un travail qu'il n'aime pas, mais, en bon jésuite, il refoule ses émotions et fait preuve de volonté. Il reste fermé aux plaisirs sensuels; la sexualité doit être tue et cachée; la splendeur des paysages ne l'émeut que rarement et la richesse de la faune et de la flore ne retient son attention qu'au chapitre pertinent. Lejeune est un homme d'ordre et de principe, un homme sérieux. À le lire, on croirait qu'il n'a pas réussi à se ménager un seul petit espace de bonheur ou de détente de tout son interminable voyage.

Au contraire, Sagard prend plaisir à tout. Ses avertissements aux lecteurs sur l'étrangeté des mœurs qu'il doit décrire le dispensent même de toute forme de censure (apparemment du moins). Son vocabulaire est plus large et plus relâché que celui de Lejeune; quelques archaïsmes et des termes de métier sont utilisés, la grammaire se fait par endroits hésitante. Son récit est également moins ordonné que celui de Lejeune, et ses enquêtes (sur les mœurs, les plantes, les croyances) sont menées bien plus spontanément, quoiqu'elles nous livrent en fin de compte plus d'informations que celles de Lejeune. Par la réceptivité dont il fait preuve et le large éventail de sa curiosité, Sagard offre en effet à l'ethnologue d'aujourd'hui un aperçu relativement complet et bien circonstancié d'une vie de Huron en Huronie, vers 1623.

42. Nous avons une idée assez juste des lectures de Sagard: les historiens grecs, les livres d'évangélisation (saint Grégoire, saint Bonaventure) et les récits de voyage (Lescarbot, Champlain, Thévet, etc.). Voir Gabriel SAGARD, *Le Grand Voyage*, p. 14.

Mais l'apport le plus précieux du témoignage de Sagard, une donnée aussi rare qu'essentielle, est l'intérêt qu'il manifeste pour la Huronie, le plaisir évident qu'il a à vivre parmi les Sauvages. Les jésuites nous ont laissé peu de traces de leur joie de vivre parmi les Amérindiens. Or, le point de vue plus « jovial » et convivial de Sagard rejoint manifestement le sentiment d'une fraction importante de la population française venue tenter sa chance en Amérique: tous ceux qui choisirent de vivre à l'indienne ou proche des Amérindiens, voyageant et commerçant avec eux, unissant leurs forces et leurs ruses en différents combats, parfois leur destin en des mariages à l'amérindienne, partageant même sans trop de heurts un territoire convoité⁴³.

Sagard témoigne pleinement qu'un Européen du XVII^e siècle — même éduqué — pouvait vivre avec bonheur parmi les Amérindiennes et apprécier au moins en partie leur mode de vie. À condition de ne pas être attaché à la nouvelle culture française conquérante, exclusive et formidablement sûre d'elle-même, que représentent en Nouvelle-France les gouverneurs et les intendants, les évêques et les jésuites. Il est clair que les témoignages émanant de cette élite éduquée faussent considérablement notre perception des relations qu'ont nouées les Français peu éduqués avec les peuples autochtones de cette époque. Compte tenu des rares données disponibles sur ces relations (vente illicite d'alcool, échange de pratiques et de technologies, chasse et traite de fourrures en commun, escarmouches et meurtres isolés), on ne saurait conclure que la plupart des Français peu éduqués venus ici aient eu à l'égard des Amérindiens une attitude irréprochable, ou même développé un respect et une compréhension authentiques. Néanmoins, il est certain que les contacts entre ces Français « du peuple » et les Amérindiens devaient être plus satisfaisants, plus directs et plus spontanés que ne le laissent croire les documents écrits par les membres de l'élite française ayant œuvré en Nouvelle-France.

Cette comparaison des textes de Paul Lejeune et de Gabriel Sagard nous semble donc éclairer en profondeur le célèbre commentaire de mère Marie de l'Incarnation, qui rappelait qu'au début de la Nouvelle-France, il était plus facile de faire d'un Français un Sauvage que l'inverse, témoignant par là de la difficulté qu'il y avait à inculquer tant aux Français qu'aux Amérindiens les prescriptions morales, sociales et religieuses strictes qu'une certaine élite européenne associait alors seules à l'intelligence, à la civilisation et au mérite divin.

43 . Nous parlons ici des relations avec les nations alliées des Français. Le cas des Iroquois est, bien sûr, différent.