

« La Réplique du monde »

Normand Doiron

Volume 21, Number 2, Fall 1985

Cartographies

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/036860ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/036860ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (print)

1492-1405 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Doiron, N. (1985). « La Réplique du monde ». *Études françaises*, 21(2), 61–89.
<https://doi.org/10.7202/036860ar>

«La Réplique du monde»

NORMAND DOIRON

À Monic Robillard, la magique amie,
celle qui fait parler les cartes

Les songes sur tout ont icy grand crédit. [...]

Que si vous leur demandez qui a fait le Ciel & ses habitants, ils n'ont autre repartie, sinon qu'ils n'en sçavent rien. Et quand nous leur preschons un Dieu Créateur du Ciel & de la terre & de toutes choses; de mesme quand nous leur parlons d'un Enfer & d'un Paradis, & du reste de nos mystères; les opiniastres respondent, que cela est bon pour nostre Pays, non pour le leur; que chaque Pays a ses façons de faire : mais leur ayant montré par le moyen d'un petit globe que nous avons apporté, qu'il n'y a qu'un seul monde, ils demeurent sans réplique.

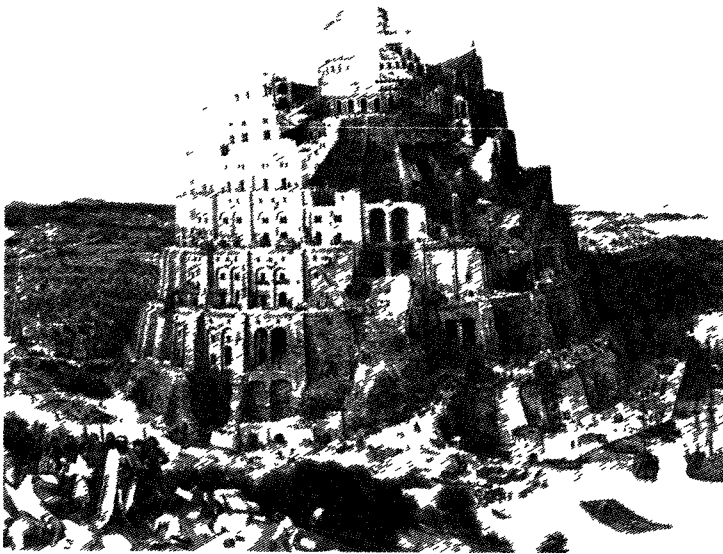
Relation de ce qui s'est passé aux Hurons, en l'année 1635, envoyée à Kébec au Père Le Jeune, par le Père Brébeuf¹.

1. LA FIN DU MONDE

— La vérité — toute la vérité, rien que la vérité — enfin découverte, n'est-elle pas ce qu'on recherche, comme l'idée la plus fixe du monde?

Que le monde soit, et qu'aussitôt il apparaisse uniforme — le globe —, univoque — les Sauvages «demeurent sans réplique» —, voilà une vérité que le P. Brébeuf tient de toute évidence pour

¹ R G Thwaites (édit.), *The Jesuits Relations and Allied Documents*, Cleveland, Burrows Brothers Co, 1897, VIII, p 122, p 118s. Le sigle JR renvoie au texte de cette édition



«Pieter Bruegel, *la Tour de Babel*, Vienne,
Kunsthistorisches Museum.»

incontestable. Ce monde, dont les parties forment un tout, où règnent partout les mêmes lois, représente à proprement parler un *univers*. Ce que prêche ici le P. Brébeuf, c'est l'unité du monde. De telle sorte qu'il n'hésite pas, au profit de sa mission catholique*, à découvrir aux yeux des Sauvages étonnés l'image d'un monde universel où la Huronie est déjà comprise, d'un monde à l'image du Dieu qui l'a créé : un même Dieu pour tout le monde. Le P. Brébeuf ne fait que suivre ainsi la méthode apostolique jésuite, utilisant la cartographie comme instrument de conversion². Cette *méthode* s'avère du reste efficace, puisque les Sauvages apercevant l'univers perdent soudain leurs particularités — la parole La seule exhibition du globe établit une démonstration péremptoire qui réfute l'argument sauvage suivant lequel «chaque Pays a ses façons de faire». Devant cette réplique du monde, les Sauvages demeurent sans réplique. Ils apparaissent tout à coup unanimes à reconnaître la représentation universelle. Ils se taisent. La carte impose silence à la singularité du monde sauvage.

Or, cette démonstration par la carte d'un seul Dieu Créateur du Ciel et de la Terre, vient interrompre, dans la *Relation* du P. Brébeuf, le récit d'une fable cosmogonique huronne, maintes fois citée par les voyageurs en Nouvelle-France³ :

Ils disent qu'une certaine femme nommée *EATAENTSIC* est celle qui a fait la terre et les hommes. Ils luy baillent pour adjoint un certain appelé *IOUSKEHA*, qu'ils disent estre son petit fils, avec lequel elle gouverne le monde (*JR*, VIII, 118).

À la mythologie manichéenne et mensongère d'*Eataentsic*, à la parole fabuleuse, féminine des Sauvages, le jésuite réplique par le dessin d'un monde vrai et bien décrit, que les lignes, même, traversent de part en part. L'œil prend la place de l'oreille⁴,

2 François de Dainville, *la Géographie des humanistes*, Paris, 1940, Genève, Slatkine Reprints, 1969

3 Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les freres mineurs Recollets y ont faits pour la conversion des infidelles* [], Paris, 1636, Edwin Tross (édit.), Paris, 1866, p 452-455, P Joseph-François Lafitau, *Moeurs des Sauvages américains, comparées aux moeurs des premiers temps*, Paris, 1724, t I, p 244, p 401

4 Svetlana Alpers, «L'œil de l'histoire L'effet cartographique dans la peinture hollandaise du XVII^e siècle», dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 49, 1983, p 71-101, François-Marc Gagnon, *la Conversion par l'image, un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975, François Hartog, «L'œil et l'oreille», dans *le Miroir d'Hérodote Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, 1980, p 271-316, Johan Huizinga, «Le verbe et l'image», dans *l'Automne du Moyen Âge*, Payot, 1975, p 341-389

comme le général celle du particulier. Et c'est d'abord une lutte de pouvoir entre la vue et l'ouïe, que j'ai voulu indiquer par l'équivoque de cette «réplique du monde», par le double sens. En tant que copie, la carte enlève au monde la parole. Le monde, le monde sauvage, le monde d'avant la découverte dorénavant se tait. Ceux qui parlaient avant la représentation sont rejetés simplement, hors du langage qui désormais fait sens, dans le bruit barbare. C'est la fin du monde — du monde sauvage.

On voit clairement se dessiner dans la manœuvre du P. Brébeuf la stratégie par laquelle le général impose à la vue son pouvoir sur le particulier : c'est l'encerclement. Le globe apparaît comme l'image de l'encerclement du monde — et la carte comme son enfermement. La fermeture de la représentation, les limites que trace si justement la carte, ce sont celles mêmes du village où, par tous les moyens, les missionnaires tentent de retenir la population des Sauvages vagabonds. Le globe, si fièrement arboré par le P. Brébeuf, dessine d'abord le cercle de la civilisation sédentaire se démarquant de la barbarie nomade⁵, c'est-à-dire l'espace fixe de la ville circonscrite par ses murs. Un espace sous surveillance, qu'on ne traverse plus en tous sens, que des frontières bien gardées empêchent qu'on ne dévaste. Des routes indiquent ses entrées, ses avenues. La carte projette des structures urbaines à l'échelle du monde. Le vœu magnifique qu'ont formé le P. Le Jeune et ses disciples d'établir en Nouvelle-France une «Hiérusalem Bénite⁶», souligne encore l'image obsédante de cette muraille qu'on voudrait élever autour du monde. De même, la Huronie apparaît-elle comme une immense forteresse où le P. Brébeuf tente valeureusement de pénétrer, dont il faut «ouvrir la porte, qui sembloit estroitement fermée à la Foy» (*JR*, VIII, 68). Les jésuites sont incapables de se représenter le monde sauvage en dehors des cadres de la cité — en l'occurrence, la cité de Dieu. De là l'importance manifeste accordée par le P. Brébeuf au choix du village où la mission devra nécessairement se fixer. Il pèse les raisons, il sent même le besoin de longuement les exposer au P. Le Jeune, de *justifier* la décision qu'il prendra finalement de

5 Bernard Bray, «L'entrée du voyageur dans la ville», dans *la Découverte de la France au XVII^e siècle*, Paris, CNRS, 1980, p 587-597, Michel de Certeau, «Labadie le nomade», dans *la Fable mystique*, Gallimard, 1982, p 374-405, Jean Duvignaud, *Lieux et non lieux*, Paris, Galilée, 1977, F Hartog, *op cit*, Jean-François Lyotard, «Éloge des Lydiens», dans *Économie libidinale*, Minuit, 1974, p 201-209, *Nomades et vagabonds*, Paris, «10-18», 1975

6 *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1635, envoyée au R Père Provincial de la Compagnie de Jésus en la province de France* par le P Paul Le Jeune, *JR*, VII, p 272

s'établir à Ihonatoria (*JR*, VIII, 100s). Certes, le P. Le Jeune s'était lancé, l'année précédente, à la poursuite des Montagnais vagabonds. Mais il s'agit précisément d'une entreprise malheureuse qu'il n'est surtout pas question de répéter. Certes, le P. Brébeuf s'aperçoit que les Hurons sont instables, que «tout l'Esté et tout l'Automne, ils sont la plus-part ou dans des cabanes champestres à prendre garde à leurs bleds, ou sur le lac à la pesche, ou en traite; ce qui n'est pas une petite incommodité pour les instruire» (*JR*, VIII, 142). Mais l'un et l'autre ne conçoivent ce déplacement sauvage qu'en termes de «voyages» ou de continuel «déménagements», c'est-à-dire qu'ils font toujours référence au nécessaire point fixe du village ou, en miniature, de la maison. Ils ont beau répéter que la «cabane» — la tente — sauvage n'est rien moins qu'habitable, ils continueront malgré tout de la décrire, quelque misérable ou précaire qu'elle leur semble, comme une maison. Aussi, la conception d'un monde sauvage en mouvement — non seulement sans domicile fixe, mais sans domicile tout court — que ne décrit ni n'arrête aucune carte, leur devient-elle insaisissable. Aussi, la conversion apparaît-elle comme une véritable *fixation*. Elle consiste à domestiquer les Sauvages, à faire qu'ils «demeurent» sans réplique. En vue d'attacher les Sauvages à la dévotion d'une religion universelle et de mettre un terme aux errements de leurs superstitions, les jésuites encerclent un monde qui, sinon, paraît complètement leur échapper.

Mais avant que de prendre de ce Nouveau Monde la mesure arrêtée par Champlain en 1632, il importe de se laisser aller à l'imagination d'un monde sauvage, singulier, illimité, bavard : le monde réellement *animé* d'avant la découverte.

SINGULIER

Ici, toutes choses apparaissent singulières, rares au point d'être uniques. La présence immédiate de cet être *unique*, quoique particulier, rend impossible l'*unité* du monde, la constitution d'une totalité, d'un univers. Ici, la singularité ne supporte aucune comparaison, ignore la commune mesure. Ici — et non plus là, ce là que la carte copie, désigne toujours à l'extérieur. Ici règne la multitude, les inextricables voies, les sentiers sauvages — le labyrinthe où ne peut se dessiner la route —, le désordre. Ainsi la bourgade de *La Rochelle*, qui compte à peine quelques milliers d'«habitants», apparaît-elle agitée de tribus innombrables et bruyantes⁷. Le P. Brébeuf décrit la tribu comme un monde

7. «[...] exposer des hommes nouveaux [les PP. Daniel et Davost] et ignorans en la langue, à une jeunesse nombreuse, qui par ses importunitéz et moqueries eust peu apporter quelque désordre» (*JR*, VIII, p. 102).

fragmenté⁸ à l'extrême, divisé par d'arbitraires et d'interminables guerres — la guérilla des Sauvages —, livré aux pouvoirs particuliers des *aki* — les «dieux de l'instant⁹».

Mais ils ont tout dit, quand ils ont dit qu'ils sont *ondaki*, c'est-à-dire des Démons : & nous relevions bien ce mot à leur profit, quand nous leur disons, Or ça mes frères, vous avez veu cela; & l'avez admiré, & vous pensez avoir raison, voyant quelque chose d'extraordinaire, de dire *ondaki*; qu'il faut que ceux qui font tant de merveilles soient des Démons. Et qu'y a t'il d'admirable, comme la beauté du Ciel & du Soleil? [...] Et ce pendant vous ne dites point, Il faut que celui qui a fait tant de beautez, & qui nous estalle tous les ans devant les yeux tant de merveilles, soit quelque excellent *oki* [...] ¹⁰.

Quand il s'agit de désigner le coupable de cette division du monde, les PP. Brébeuf et Le Jeune accusent sans hésiter celui qui, communiquant avec les esprits animés, communique au monde son mouvement : le Sorcier. Car la circulation des êtres, et non des choses, décide ici de la valeur. Le Sorcier est précisément celui qui possède le pouvoir de changer les êtres de place, de les échanger. C'est lui qui profite du partage qu'on fait du monde

8 Réal Ouellet, «Le discours fragmenté de la Relation de voyage en Nouvelle-France», communication prononcée au colloque sur *le Fragment*, Montréal, 1978

9 Ernst Cassirer, *Langage et mythe. À propos des noms de dieux*, Paris, Minuit, 1953

10 *JR*, VIII, p 110, sur l'*aki*, voir G Sagard, *op cit*, p 455s («oky»), et *le Grand Voyage du Pays des Hurons* [] *Avec un dictionnaire de la langue huronne, pour la commodité de ceux qui ont à voyager dans le pays*, Paris, 1632, Paris, éd E Tross, 1865, Samuel de Champlain, *Voyages et Découvertes faites en la Nouvelle France, 1615-1618*, Paris, 1619, édit C-H Laverdière, Québec, 1870, Montréal, éd du Jour, p 574, éd H P Biggar, *The Works of S de Champlain*, Toronto, 1929, vol III, p 143-144, et *les Voyages de la Nouvelle-France occidentale* [] *faits par le S^r de Champlain*, Paris, 1632, 1^{re} partie, IV-vii («oqui») Le verbe *aki* désigne le «pouvoir», les «forces en action» soit individuelles — le pouvoir de chasser, de combattre, de guérir —, soit naturelles — le pouvoir des plantes, des bêtes, des endroits dangereux, et surtout (quoi que dise ici le P Brébeuf) du ciel. La relation entre ces deux ordres de sens s'explique par les mentalités huronnes suivant lesquelles l'individu n'est pas ici l'agent de l'action, mais manifeste seulement une force qui lui reste en fait extérieure, avec laquelle il se trouve momentanément en contact — très souvent par le rêve. Le principe de ce pouvoir ne «réside» pas dans l'individu. Pour l'usage abusif que fait le P Brébeuf des préfixes «locatifs» et pronominaux, cf John Steckley, «Brébeuf's Presentation of Catholicism in the Huron Language: A Descriptive Overview», dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 48 1-2, 1978, p 93-115. Par ailleurs, utilisant «aki» uniquement pour désigner «les forces du mal», «le Diable», le P Brébeuf limite le sens d'un mot ambivalent qui ne contient aucune détermination quant au bon ou mauvais usage qu'on fait du pouvoir

XVI^e par le lat, d'une fam du grec *nemen* «partager», propr «attribuer à un troupeau une partie de «pâturage», d'où *nomos* «ce qui est attribué en partage», «usage», «loi» nomade*. Le Sorcier «consomme tout», gratuitement. Les Sauvages sont prêts à tout lui donner, apparemment pour rien. «Ces Sorciers les ruinent.» Le Sorcier «machine la ruine du Pays» (*JR*, VIII, 122). Ce monde du partage, ce mode d'échange¹¹, où les mœurs matrimoniales¹² n'occupent qu'une place incidente, apparaissent aux yeux du P. Brébeuf comme une perte de la valeur, comme une scandaleuse déperdition. Les Sorciers «ont accez au Diable» (*JR*, VIII, 124), c'est-à-dire à l'esprit qui divise, qui traverse, qui annonce un monde en métamorphoses, en ruines, la fin. La fragmentation du monde représente, du point de vue universel de la carte, alors que la parole n'est plus que cri, la fin du monde.

ILLIMITÉ

Les jésuites découvrent donc le monde sauvage dans l'imminence du *Jugement dernier*. La mission du P. Le Jeune et de ses émules ne constitue du reste qu'une conséquence de cette Révélation de la fin prochaine. Car la Jérusalem bénite qu'ils édifient est la Cité glorieuse des derniers jours du monde.

Or, pour la parole sauvage, même telle qu'elle apparaît fixée par la *Relation de 1635*, il est clair que la désagrégation du monde prédirait un commencement plutôt qu'une fin. Ce monde qui tombe en ruines annonce aux Hurons non pas la fin mais la création même d'un monde qui voit le jour en mouvement. En effet, la fable cosmogonique huronne raconte la chute d'*Eataentsuc* dans le monde¹³. À l'origine, *Eataentsuc* tombe et la terre sauvage naît, surgissant du vide comme le vertige d'une déesse. Décrite à plusieurs reprises par les missionnaires comme le plus important

11 Marcel Mauss, «Essai sur le don Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», dans *l'Année sociologique*, nouv série, I, 1923-1924, p 30-186

12 «Il y a assez d'ailleurs à y reprendre, quand ce ne seroit que le fréquent changement que les hommes font de leurs femmes, & les femmes de leurs maris []» (*JR*, VIII, p 120)

13 «Ils disent que cette *Eataentsuc* est tombée du Ciel, où il y a des habitans comme icy, & que quand elle tomba, elle estoit enceinte» (*JR*, VIII, p 118), cette phrase précède immédiatement la citation donnée en exergue («Que si vous leur demandez ») Le P Brébeuf racontera à nouveau cette fable à la fin de sa *Relation de 1635* «Ils nous racontent que cette femme nommé [*sic*] *Eataentsuc* tomba du Ciel dedans les eaux, dont estoit couverte la terre & que peu à peu la terre se découvrit» (*JR*, VIII, p 146) De même en sa *Relation de 1636*, 2^e partie, chap I «Ce que pensent les Hurons de leur origine» (*JR*, X, p 126)

rituel religieux de la société huronne¹⁴, la *Grande Fête des Morts* répète, de douze en douze ans, la fable cosmogomique. La surprise que provoquent les premiers ossements qui tombent avec fracas, la précipitation et le désordre avec lesquels les Hurons jettent ensuite pêle-mêle les os apportés des quatre coins de la Huronie au fond de la fosse commune, rejouent le mythe de la chute d'*Eataentsic*¹⁵. La fin du monde que prévoient les jésuites terminerait un monde immobile. Mais la fable le raconte, le monde sauvage bouge, ne possède pas de limites que pourrait copier la carte. Ni de centre ni de fin. Ou plutôt le centre et les confins ici se confondent. «Quelques uns me disent que la maison de ces deux Divinités est au bout du monde vers l'Orient; [...] d'autres les logent au milieu» (Brébeuf, 1635, *JR*, VIII, 118).

Le voyage qui mène le P. Brébeuf des Trois-Rivières en Huronie rend particulièrement sensible cette expérience d'un espace sans repères. Les négociations compliquées — entre M. du Plessis Bochard, les Bissiriniens et les Hurons — quant à savoir qui embarquerait les missionnaires, la lutte d'influence entre les deux tribus, les invitations puis les refus, les tergiversations laissent l'impression d'une équivoque que la suite du récit ne fera qu'accentuer. En effet, à la moindre «fantaisie», les Sauvages paraissent prêts à laisser là les missionnaires, en chemin, n'importe où, nulle part. «On l'abandonna [le P. Davost] à l'Isle parmi les Algonquains. [...] Le P. Daniel fut délaissé [...], pareillement Pierre [...]; le petit Martin en fin abandonné aux Bissiriniens [...]» (*JR*, VIII, 80). À mesure qu'avance la description du parcours qui conduira le P. Brébeuf enfin à bon port — je reviendrai en conclusion au terme de son voyage — à mesure que progresse le récit de cet éparpillement de l'équipage, il devient évident que le monde, plus que les missionnaires qu'on y laisse au passage, est perdu, abandonné, déserté. Ainsi le P. Le Jeune décrit-il la Nouvelle-France au tout début de sa *Relation de 1635* :

Une forest sans limites, la demeure de la barbarie; le pays de l'infidélité. [...] Bref, j'espère qu'on verra un jour ces paroles accomplies dans nos grands déserts, *Multi filii desertae, magis quam eius quae habet virum* (*JR*, VII, 254).

14 G Sagard, *le Grand Voyage, op cit*, chap XXII, P Brébeuf, *Relation de 1636*, 2^e partie, chap IX, J -F Lafitau, *op cit*, 2^e partie, chap VII

15 Gilles Thérien, «Les rites funéraires chez les Hurons», dans *Scritti sulla N -F nel Seicento, Quaderni del Seicento francese*, 6, Bari, Adriatica, Paris, Nizet, 1984, p 129-140

BABILLARD

Ce qu'on désire en l'ancienne France, c'est ce qu'on fait dans la Nouvelle.

Divers sentimens et advis des Pères qui sont en la Nouvelle France. Tirez de leurs dernières lettres de 1635 (JR, VIII, 178)

La Carte blanche — le monde désert ne donne prise d'abord qu'à la parole. Avant de convertir les Sauvages, avant de leur prêcher les vérités de la foi, il faut, péniblement, apprendre leurs langues. Se piquant d'émulation, les Jésuites se mettent à l'étude, à l'écoute du monde sauvage. Or, rien ne semble plus difficile aux PP. Le Jeune et Brébeuf que l'apprentissage des langues montagnaise et huronne. Quand il s'agit d'expliquer, en la *Relation de 1636*, «d'où vient qu'on ait si peu avancé en la conversion de ces Barbares», le P. Le Jeune allègue — encore une fois pour se justifier — les difficultés toutes singulières que présente l'étude des langues sauvages :

Ceux qui savent ce que c'est des langues, jugeront bien que d'en apprendre une sans livres, & presque sans Truchement, parmi des peuples vagabonds, & au milieu de plusieurs autres occupations, n'est pas l'œuvre d'un jour (*JR, IX, 88*).

La même année, le P. Brébeuf laisse deviner quelque découragement dans l'«advertissement d'importance» qu'il donne aux futurs missionnaires :

La langue Huronne sera vostre saint Thomas, et vostre Aristote, & tout habile homme que vous estes, & bien disant parmi des personnes doctes et capables, il vous faut resoudre d'estre assez long-temps muet parmi des Barbares; ce sera beaucoup pour vous, quand vous commencerez à begayer au bout de quelque temps (*JR, X, 90s*).

Ainsi l'apprentissage de la langue apparaît-il, après déjà des années d'efforts, comme une incessante et pénible poursuite. Poursuite impatiente de la compétence linguistique qui seule permettra un progrès sensible de la foi en Nouvelle-France. Poursuite des Sauvages eux-mêmes, les seuls qui, en l'absence d'écriture, puissent aux jésuites enseigner leurs langues. Dans l'espoir d'en apprendre les rudiments, à travers bois, sous la tente, emporté dans un canot par le courant des rivières, le P. Le Jeune ne craint pas de suivre les Montagnais partis en chasse; ni le P. Brébeuf, de faire le voyage du Pays des Hurons. Et pourtant les progrès linguistiques et religieux s'avèrent décevants, désespérément lents. Le malentendu se poursuit. Les PP. Le Jeune et Brébeuf s'exposent aux «mocqueries», à la «risée» (*JR, X, 90*) des Sauvages s'amusant à les induire en erreur. Alors les propagateurs

de la Parole, deviennent ceux-là mêmes à qui la parole toujours échappe. Résulte enfin l'impression que la langue sauvage se transforme au fur et à mesure des progrès que font les Pères à l'étude, que le sens se déplace du moment qu'ils s'en approchent : «La diversité de ses mots composez est quasi infinie» (*JR*, VIII, 132); «Les métaphores sont grandement en usage parmi ces Peuples; si vous ne vous y faites, vous n'entendez rien dans leurs conseils, où ils ne parlent quasi que par métaphores» (*JR*, X, 218). Cette multiplication des mots, cette profusion des figures conduit encore à la diversité des dialectes¹⁶ et bientôt à la découverte — dans le brassage des populations linguistiques qu'entraînent les migrations — de langues en continues transformations. La confrontation des dictionnaires que composent et ramènent la plupart des voyageurs en Nouvelle-France donne de même cette affligeante impression que les langues sauvages sans cesse changent. Encore accrochés au rêve médiéval d'une langue universelle, ponctuant régulièrement leurs *Relations* de phrases latines, les jésuites découvrent brutalement que la langue évolue, que les mots, sans l'écriture, alors qu'il n'y a rien ici pour les arrêter, se meuvent suivant celui qui nomme et ne demeurent qu'aussi longtemps qu'ils résonnent. La Tour de Babel¹⁷ représente pour la pensée classique cette menace d'une ruine du langage — avant de reconstruire Jérusalem il faudra détruire Babylone, la Grande.

Autant la poursuite, une fois engagée — contre les langues sauvages —, prend-elle l'allure d'une interminable catastrophe à laquelle courent les jésuites et l'humanité en général; autant la parole sauvage, lorsqu'on l'entend, est-elle douée d'un pouvoir jusqu'alors inouï. Les jésuites, quand ils ne comprendraient mot, paraîtraient encore captivés. Imbu des rhétoriques antiques, le

16 Le P. Brébeuf utilise le dialecte de la «tribu de l'Ours», diversement nommée dans les *Relations* atignaouantan, atinniaonten, atinniaonten, atignaontan, atignaouentan, nation de l'Ours, nation des Ours. Cf. J. Steckley, *op. cit.*, p. 94.

17 Claude-Gilbert Dubois, *Mythe et langage au XVI^e siècle*, Bordeaux, Ducros, 1970; Jacques Le Goff, «La société brisée la tour de Babel», dans *La Civilisation de l'occident médiéval*, Flammarion, 1982, p. 253-257; Michel Pierrsens, *La Tour de Babel La fiction du signe*, Minuit, 1976; J.-F. Lalitau, *Mœurs des Sauvages américains*, *op. cit.*, II-ix, p. 459, «De la langue» «Les hommes n'ont eu qu'un même langage jusqu'à cette entreprise insensée de leur vanité que Dieu se plut à confondre, en mettant un tel désordre dans leurs pensées, qu'ils ne faisoient que se troubler dans leur ouvrage par ce dérangement subit & inopiné, qui ayant brouillé toutes les especes, & la signification des mots, les mit dans l'impossibilité de pouvoir s'entendre »

P. Le Jeune ne cesse de vanter l'éloquence des Sauvages, la puissance de leurs harangues, leur force de persuasion. Le rythme et le chant et la danse — la parole du monde sauvage est entraînante. Les mots hurons semblent se composer suivant la diversité même du monde, les métaphores s'inventer suivant ses métamorphoses, et la parole se proférer ainsi que le monde avance, que le monde fuit.

ANIMÉ

Les âmes n'habitent pas le monde sauvage. Sans nulle part s'arrêter, elles le hantent. La «Demeure» des âmes que les jésuites cherchent à situer, n'existe ni au centre ni aux confins. De même, le corps n'est pas cette «maison» que l'âme quitterait au moment de la mort¹⁸. Comme si les Sauvages ne concevaient pas que des âmes restassent immobiles — au Ciel, aux Enfers, la différence importe ici assez peu —, les *Relations* ne décrivent jamais que des âmes en marche. Le Pays qu'elles recherchent n'est pas celui qu'elles atteindraient, mais celui qu'elles traversent. Loin qu'elles désirent de s'arrêter, elles sont les forces vives qui donnent au monde son mouvement. Les âmes sauvages n'ont point de repos. Elles errent, elles crient¹⁹, toujours insatisfaites, bien que les Sauvages apparaissent prêts, avec une générosité qui force l'admiration du P. Brébeuf, à tout leur donner — leur abandonner²⁰. Partout, la multitude des âmes remue. «Les chiens, les cerfs, les poissons & autres animaux ont des âmes immortelles et raisonnables à leur dire» (*JR*, VIII, 120). Non seulement les bêtes, mais les choses sont animées : tel os, telle arête qu'on jette au feu — car si les chiens les dévoreraient, les Sauvages ne captureraient plus ni gibier ni poisson —, tel rocher au carrefour des rivières, tel arbre. «Ils ont une infinité de superstitions; leurs médecines, leurs pesches, bref quasi toute la vie ne roule que sur ce pivot» (*JR*, VIII, 122). Les Sauvages ont élaboré une véritable théorie de la transmigration des âmes.

18. Le P. Brébeuf emploie pour désigner «l'âme des défunts» le terme *,asken*. Or, cette entité nommée *,asken* par les Hurons n'existe pas pendant que vit l'individu. Elle n'existe qu'après sa mort, alors que le corps est froid. Elle s'associe alors aux ossements, que le mot *,asken* désigne tout aussi bien.

19. «[...] Ils imitèrent, comme ils disent le cry des âmes, & sortirent de la cabane en criant *haéé, haéé*» (P. Brébeuf, 1636, *JR*, X, 288).

20. «[...] car ils n'y espargnent rien, non pas mesmes les plus avaricieux. Nous en avons veu quelques-uns dénuez, ou peu s'en faut, de toutes leurs commoditez, pour ce que plusieurs de leurs amis estoient morts, aux ames desquels ils en avoient fait largesse» (P. Brébeuf, 1635, *JR*, VIII, p. 120).

Or, les ossements, ce que les jésuites précisément considèrent qui repose pour toujours en terre, représentent le mieux pour les Sauvages le mouvement des âmes, mis en scène par la *Grande Fête des Morts*. Les ossements représentent non ce qui reste mais ce qui passe. «Tant y a, que voilà pourquoy ils appellent les os des morts, *Atisken*, les âmes» (*JR*, X, 286). Ils déterrent les squelettes des douze dernières années, les nettoient et les transportent à travers toute la Huronie, avant de les jeter dans le vide. Il ne s'agit pas d'un enterrement, mais bien d'un ébranlement du monde.

Ce mouvement des âmes, du point de vue universel, montre l'écartèlement d'un cadavre immense — la ruine, la perte, la fin d'un monde damné. À l'inverse, la carte contre le monde sauvage prononce un arrêt, une mortelle condamnation. Dès l'entrée de sa *Relation de 1635*, le P. Brébeuf remarque que la «contagion a couru l'année passée parmy tous ces Peuples, avec de grands ravages» (*JR*, VIII, 72). Comme si le mouvement du monde qu'on arrête se retournait contre ceux-là qui le généraient naguère, le mal «court», le mal poursuit et terrasse les Sauvages qui soudain gardent l'immobilité même de la mort. Observant que «pas un de nous n'a été pris de ce mal», le P. Brébeuf assure devoir cette protection à la Providence. À aucun moment il n'envisage qu'il pourrait être lui-même sinon la cause, du moins le propagateur du mal. Et pourtant, force lui est de constater une évidente parenté de nature entre la carte qu'il montre aux Sauvages et le mal qui les afflige. Comme la carte, la maladie est «universelle» — et le P. Brébeuf, tout au long de sa *Relation*, ne la désignera pas autrement²¹. Cette Huronie, où le P. Brébeuf, après maintes péripéties, touche enfin au port de son voyage, elle est atteinte d'une «maladie universelle»: C'est la carte qui nous montre, maintenant atteinte, la fin du monde sauvage. C'est la carte qui construira le nouveau monde, le monde qui se tait, que le voyageur dorénavant devra nommer.

C'est la carte qui tue.

2. LE NOUVEAU MONDE

Ecce nova facio omnia
Apocalypse

Un autre prenant la parole, prit la défense du vin & de l'eau de vie. Non, dit-il, ce ne sont pas ces boissons qui nous ostent la vie; mais vos écritures : car depuis que vous avez

21. *JR*, VIII, p. 86, p. 106, p. 148, etc.

décry nostre païs, nos fleuves, nos terres, & nos bois, nous mourons tous, ce qui n'arrivoit pas devant que vous vinsiez icy. Nous nous mîmes à rire, entendans ces causes nouvelles de leurs maladies. Je leur dy que nous décrivions tout le monde, que nous décrivions nostre païs, celuy des Hurons, des Hiroquois; bref toute la terre, & cependant qu'on ne mouroit point ailleurs, comme on fait en leur païs, qu'il falloit donc que leur mort provînt d'ailleurs; ils s'y accordèrent.

Relation de ce qui s'est passé en la N F. en l'année 1636 par le P. Paul Le Jeune (JR, IX, 206)

Après la destruction totale, dont le blanc de la carte nous laisse encore le souvenir horrifié, la Nouvelle-France s'édifie, une France rénovée d'après le Jugement. Un Nouveau Monde, Moderne, prend la place de l'Ancien. Un monde à nouveau entier que le XVII^e siècle dessine en rassemblant, tel un puzzle, les innombrables fragments rapportés par les voyageurs de la Renaissance. Car le P. Brébeuf associe très clairement le monde sauvage au monde des singularités humanistes²². Cet argument de la diversité des coutumes («Chaque Pays a ses façons de faire»), que les Sauvages opposent à l'universalité de la carte, les Sceptiques l'ont répété tout au long du XVI^e siècle. On croirait entendre la sagesse tolérante de Montaigne. De même, l'admiration étonnée des Sauvages nous rappelle le monde des Merveilles, le monde fragmenté, composé d'îles éparses²³, des collectionneurs inlassables de la Renaissance.

La carte reconstruit l'unité du monde. Elle reforme le grand rêve d'unité de la théologie chrétienne, qui s'était lentement désagrégé à travers la philosophie médiévale : de l'*Ars inventiva veritatum* de R. Lulle (1235-1315); à la discontinuité de l'être du subtil D. Scot; au nominalisme de G. d'Ockham; à cet échec complet que représentent, pour la théologie universaliste, les singularités humanistes; à cette catastrophe de la Religion réformée. Sur le terrain non de la théologie, non de la philosophie, mais bien de la géographie, l'idée de nationalité, née du désastre de la guerre de Cent Ans, mène de même à la destruction du rêve depuis longtemps poursuivi d'une unité politique de la Chrétienté.

22 A Dupront, «Espace et humanisme», dans *BHR*, VIII, 1946, p 7-104

23 Cf le titre du récit relatant le second voyage de Jacques Cartier *Brief récit & succincte narration, de la navigation faite es yslas de Canada, Hochelage & Saguenay & autres* [], Paris, 1545 Le meilleur exemple reste sans doute *les Singularités de la France antarctique* (1558) et *le Grand Insulaire et pilotage* (ms 1587c) du cosmographe français André Thevet, dont M Frank Lestringant est l'éminent spécialiste

«La représentation du monde se disloque²⁴», et Babel est ce monde brisé que la carte devra rebâtir. Ainsi la carte répond-elle par un paradoxe à la longue *Querelle des Anciens et des Modernes*²⁵, qui avait entraîné la ruine de la théologie universelle du XIII^e siècle. Certes, la carte représente des découvertes, une *invention*²⁶ du monde — et ainsi devient-elle l'étendard par excellence du monde moderne. Mais cette invention ne s'avère en définitive qu'une nouvelle *imitation*. Car la carte est une copie, une réplique du monde — et finalement victorieux, les Anciens, devenus cartographes, projettent devant nos yeux l'image même du rêve sublime de l'unité du monde.

La carte classique représente un espace uniformément vide — la carte blanche —, un espace qui peut tout comprendre, tout l'hétéroclite. Elle représente, dans toute son étendue, un espace religieux*, c'est-à-dire qui possède en tous points le pouvoir, autrefois privilégié de l'espace du temple seulement, de relier, de rejoindre, d'unir : les lieux épars, les plus éloignés, les plus disparates, et à la fois leurs noms, les différentes langues, les divers discours. Le pouvoir de renouveler le monde universellement, le pouvoir — droit — de la route. Comprendre et relier, voilà ce que nous montre la carte classique, à proprement parler un espace de la syntaxe*. Traversant l'espace pulvérisé du XVI^e siècle, la paniquante recherche d'une méthode²⁷ mène le XVII^e siècle à la fascination de la carte, à la représentation de la route comme méthode* : du point de vue philosophique à la recherche de la vérité, à Descartes, à Malebranche; du point de vue religieux, à la

24. Émile Brehier, *Histoire de la philosophie*, Vrin, 1967, I-iii, p. 625; E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Leipzig et Berlin, 1927, Paris, Minuit, 1983.

25. Jean-Marie Apostolidès, «Les Anciens et les Modernes», dans *Le Romachine Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Paris, Minuit, 1981; Geoffrey Atkinson, «Les Anciens et les Modernes», dans *les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Genève, 1935; Genève, Slatkine Reprints, 1969, p. 254-261; F de Dainville, *op cit*; Hubert Gillot, *la Querelle des Anciens et des Modernes en France De la «Défense» aux «Parallèles»*, Nancy, 1914; Genève, Slatkine Reprints, 1963.

26. Au moment même où elle devient l'affaire des cosmographes, la *Querelle* divise, après la logique médiévale, la rhétorique humaniste : Marc Fumaroli, *l'Âge de l'éloquence Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980.

27. N.W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, New York, Columbia U P., 1960.

nécessité de la «direction», des «instructions», à l'extraordinaire diffusion de l'«exercice» spirituel nommé le «chemin de croix²⁸», (*via crucis*). La méthode que le P. Brébeuf démontre aux Hurons, qui vise à décrire le *tour du monde* — l'image du globe qu'on oppose à la menace de la tour — fonde, ne serait-ce qu'en imagination, à nouveau un monde universel — à l'image de celui-là qui, autrefois, était à l'image de Dieu. De même la méthode apostolique jésuite suit sur la carte la propagande* de la foi. De même, par la contagion, le «mal universel» se propage. On voit l'étendue du pouvoir de la carte.

n prop *Congregation de la Propagande* 1689, trad du lat *Congregatio de propaganda fide*, fondée en 1622, du lat *propagatio* «provisionnement», de *pax, pacis* «accord fixé», d'une rac I-E *pag, *pak «fixer»

On peut regarder, à bon droit, *la Carte de la Nouvelle France, par le Sr de Champlain, en 1632*²⁹, comme la première carte moderne qui décrive cette partie du monde. Pour la première fois, on représente entièrement cette nouvelle terre. Le tracé s'avère à peu près fidèle, les principaux cours d'eau, les lieux remarquables y figurent à leur juste place. En haut, en bas, deux échelles graduées encadrent le dessin. Les bêtes exceptionnelles, les monstres qui jusqu'ici ne trouvaient nulle part de place dans la nature, quoique rejetés à la mer, sont tout de même compris dans l'espace de la

28 L'exercice consiste à suivre en esprit le trajet parcouru par N-S le Vendeur saint, du prétoire de Pilate au Golgotha. Ces pèlerinages spirituels comportaient les mêmes avantages que la visite réelle de la Terre sainte. Les premiers vestiges se trouvent dès le milieu du XV^e siècle (ms de Saint-Trond), mais c'est au XVII^e siècle que se popularise et se propage cette nouvelle forme de dévotion, où l'on note soigneusement les distances qui doivent séparer les stations. La *Perpetua crux J C* (Bruxelles, 1648) du jésuite flamand Josse Andries connut une douzaine d'éditions. À la même date, la forme définitive comptant 14 stations, que nous connaissons encore aujourd'hui, se répand en Espagne, en Sardaigne, puis en Italie. En France, la diffusion se fait sous des formes plus diverses. Retenons l'ouvrage classique du célestin P. Crespet, *le Triomphe de Jésus et voyage de l'âme dévote s'acheminant par 40 journées au mont du Calvaire*, Paris, 1588, la dévotion au Mont-Valérien, et surtout d'influence et l'immense diffusion d'un certain nombre de méthodes) (M.-J. Picard, «Chemin de croix», dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1953, II, p. 2599), notamment celle d'Adrien Parvilliers, *la Dévotion des predestinez ou les Stations de la Passion*, 1680

29 Le titre exact est encadré dans le coin sud-ouest de la carte. Champlain avait auparavant publié deux «Cartes géographiques de la Nouvelle France», dans *Voyages*, 1613, *op. cit.* Les prédécesseurs de Champlain ne donnent de la N-F qu'une image partielle, fragmentée, et le dessin ne s'attache qu'au littoral atlantique et aux côtes du St-Laurent. Cornélius Wytfliet, *Nova Francia et Canada (Descriptionis Ptolemaicae Augmentatum Sive Occidentis Notitia*, 1597). Marc Lescarbot, *la Figure de la terre neuve, grande rivière de Canada, et côtes de l'océan en la Nouvelle France (Histoire de la Nouvelle France*, Paris, 1609, 1611-1612, 1617-1618, édit. de la 2^e, E. Tross, 1866, édit. de la 3^e, H.P. Biggar et W.L. Grant, Toronto, 1907-1914)

carte. Ici les différents règnes, plusieurs perspectives, d'innombrables points de vue³⁰, tous les lieux fixés par les termes de cette charte cohabitent en paix. Trente ans durant, Champlain aura échangé son aide militaire contre les connaissances géographiques des Sauvages, la guerre contre la découverte. Mais maintenant que règne la carte — son droit, sa justice à tout le territoire étendue —, la guerre est finie. Le monde repose en paix. *Pax Christi*. Exactement au-dessus de la fameuse ville de Sainte-Croix («S^{te} ✚») — Champlain démontrait en 1608, fondant Québec, qu'elle n'était pas le lieu du premier hivernement de Jacques Cartier en Nouvelle-France, mais seulement de ce lieu le nom qui s'était déplacé en amont —, exactement au centre de la carte, sommée des armoiries de France, la Croix de l'ordre royal militaire de Saint-Louis arrête immédiatement le regard. Gonflant les voiles des caravelles, le vent souffle en direction de la France, et la forme même de cette nouvelle terre paraît nous indiquer le nécessaire retour du voyageur au point fixe du départ. L'inscription «Nouvelle France» qui se trouve en Acadie, en minuscules, donne la réplique à celle qui, en capitales, traverse la carte : NOUVELLE FRANCE. L'inscription «faite l'an 1632 par le S^r de Champlain» suit une règle enchâssée dans un compas. Cette carte achève une vie de voyages et de découvertes. Qu'il ait ou non porté le titre officiel de cartographe du Roi importe assez peu. Champlain donne la première carte moderne de la Nouvelle-France.

Tout le monde le sçait par les voyages du sieur de Champlain imprimez, avec les cartes, ports, & havres de toutes les costes qu'il fit, qui depuis chacun s'en est servy, & les ont adaptés sur les globes & cartes universelles [...]³¹.

Or, de qui ce monde nous parle-t-il avec insistance? Que voyez-vous que le monde ici représenté vous dise? Que Champlain le premier a parlé. Que la parole du monde est une réplique uniquement. Donnée à Champlain. À celui qui, prenant la parole, fonde la Nouvelle-France. Comme si le monde, hors sujet, ne pouvait parler de lui-même. Il ne s'agit pas d'un dialogue. Le découvreur n'est pas à l'écoute. Il interroge. Il s'avance et pose des

30 Louis Marin, *Utopiques Jeux d'espaces*, Minit, 1973

31 *Abregé des decouvertes de la Nouvelle France, tant de ce que nous avons decouvert comme aussi les Anglois, depuis les Virgines jusqu'au Freton Davis, & de ce qu'eux & nous pouvons pretendre, suivant le rapport des Historiens qui en ont descrit, que je rapporte cy dessous, qui feront juger à un chacun du tout sans passion* Il s'agit d'un petit opuscule joint à l'édition de 1632 des *Voyages* de Champlain C -H Laverdière, *op cit*, III, p1308

questions que le monde ne peut déplacer. De même, la traduction huronne que donne le P. Brébeuf de la *Doctrine Chrestienne du R P Ledesme*³² constitue un mode d'instruction par voie de questions. Le «Disciple» sauvage subit l'interrogatoire du «Maître» :

«Estes-vous Chrestien? Qui est celuy qu'on doit appeler Chrestien? Quest-ce que la Doctrine Chrestienne? Est-il nécessaire de sçavoir la Doctrine Chrestienne? Qui est le signe du Chrestien? Comment le faites-vous? Pourquoi le faites-vous ainsi? Et pourquoi encore? Quand le faut-il faire³³?»

Le «Sauvage de bon sens» du baron de La Hontan³⁴ ne recevra pas non plus un autre traitement. Et le monde, comme le Sauvage, en fait n'est qu'un artifice servant le progrès d'une implacable logique du même. Le dialogue ne possède qu'une seule voix. Partout dans cette carte, il est question de Champlain, de ses découvertes, de ses voyages. Au centre du territoire, là où nous conduit la route maritime du Saint-Laurent, se trouve le *Lac Champlain* — commémorant la première victoire contre les Iroquois et donc la première découverte. À l'ouest sur la même route, le vaste espace de la «Mer douce» est rempli par les «Découvertes de ce grand lac, et de toutes ses terres [...], par Champlain». Sans doute faut-il avoir lu les centaines et les centaines de pages de ses *Voyages*, pour voir à quel point cette carte XIV^e, du lat *resumere* «prendre de n'en constitue que le résumé*, la nouveau», «répéter» représentation *synthétique* — artificielle mais universelle. Les parcours longuement décrits dans le détail, les lieux nommés au fil des récits, les toponymes éparpillés le long des pages, ils sont ici réunis en une totalité d'un seul coup sensible à l'œil. La carte les relie, directement, sans que les aventures, sans que les hasards du récit soient maintenant nécessaires. Cet espace représente une *table des lieux*³⁵ rencontrés au cours du récit des *Voyages*, un index, un dictionnaire³⁶ — le livre du

32 En appendice à l'éd de 1632 des *Voyages* de Champlain C-H Laverdière, *op cit*, p 1393

33 Il s'agit des questions posées au cours des deux premières «Leçons» de la *Doctrine*, *op cit*

34 *Dialogues curieux entre l'auteur et un Sauvage de bon sens qui a voyage*, Gilbert Chinard (édit), Baltimore, Johns Hopkins P, 1931

35 *Table pour cognoistre les lieux remarquables en ceste carte*, Champlain, *Voyages*, 1632, *op cit*, p 1385

36 Ginette Michaud, «Fragment et dictionnaire», dans *Études françaises*, 18 3, 1983, p 18-59 Cf la métaphore de la mappemonde dans le «Discours préliminaire» de l'*Encyclopédie*

voyageur —, le principe même qui permet non seulement de trouver le sens juste, mais aussi de passer d'un terme à l'autre. En cette table, les *lieux* suivent non pas l'ordre alphabétique, mais les routes mêmes qu'a suivies Champlain, un itinéraire que des inscriptions, intercalées dans la liste des toponymes, indiquent comme des pancartes : «Retournant au Golfe S. Laurent & coste d'Acadie», «Les Virgines». Le langage qui fait sens suit une route que nul ne peut interrompre sans aller contre le droit.

Car, de toute évidence, cette conception du langage se fonde sur le droit — le discours qui découvrira la vérité. Ici apparaissent liées deux des plus grandes idées romaines : *jus* et *via*³⁷. Ce qui donnait à François I^{er} un droit sur ces terres nouvellement découvertes, c'était leur latitude — une ligne droite — uniquement : les «terres occidentales, estantes soubz les clymatz et parallèles de voz pays et roialme³⁸». La longue explication cosmographique qui ouvre l'épître dédicatoire du *Brief récit*, la réfutation de la théorie aristotélicienne des climats, mènent en fait à une question de droit : premier destinataire du récit, François I^{er} est aussi premier propriétaire des nouvelles terres. De même, Champlain se fonde sur le droit des découvertes faites «au nom de nos Roys devanciers jusqu'à maintenant, sous Louis le Juste XIII³⁹». Les dernières lignes de l'*Abrégé des Descouvertes* soulignent l'étroit rapport des discours cartographique et juridique, leur règle commune. Après la guerre qui mène en 1629 à la capitulation de Québec, quand il s'agit de demander aux Anglais la restitution du territoire, la carte — universellement reconnue — décide des justes frontières séparant la Nouvelle-France de la Nouvelle-Angleterre.

Le commun consentement de toute l'Europe &⁴⁰ de despeindre la Nouvelle France s'estendant au moins au 35. & 36. degrés de latitude, ainsi qu'il appert par les mape-mondes imprimées en Espagne, Italie, Holande, Flandre, Allemagne et Angleterre, mesme⁴¹ sinon depuis qu'ils se sont emparez des costes de la Nouvelle France [...] où ils ont imposé à leur fantaisie des noms de Nouvelle Angleterre,

37. Georges Dumezil, *Idées romaines*, Gallimard, 1969; A. Esmein, *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, Paris, 1921.

38. *The Voyages of J. Cartier*, éd. H.P. Biggar, Ottawa, 1924, second voyage (*Brief récit*, Paris, 1545), épître dédicatoire «Au Roy Très-Chrestien», p. 91.

39. Champlain, *Voyages*, *op. cit.*, 1632, p. 1306.

40. Lire : est.

41. Lire : Angleterre mesme, sinon...

Escosse, & autres, mais il est mal-aisé de pouvoir effacer une chose qui est cognuë de toute la Chrestienté⁴².

Ce nouveau langage n'est plus une parole qu'on entend, mais une écriture qui voit juste — celle du droit. En sa *Relation de 1633*, citant justement un aphorisme juridique, le P. Le Jeune énonce avec concision ce principe : «*Plus valet oculatus testis quam decem auriti*» (*JR*, VI, 26 : «Mieux vaut un témoin oculaire que dix oreilles»). Ainsi le récit de voyage devient-il, au début du XVII^e siècle, le discours qui détient et qui partage le pouvoir de la vérité. Car le voyageur est celui qui a vu et le récit de voyage le discours qui «fait voir», c'est-à-dire qui progresse systématiquement en s'appuyant sur des toponymes, un discours qui décrit. Pour le voyageur, écrire, c'est décrire⁴³. Dans le passage, cité en exergue à cette deuxième partie, et qui donne fallacieusement la parole aux Sauvages, le P. Le Jeune établit clairement cette équivalence. En fait, elle était déjà établie par le terme latin qu'utilisaient les cosmographes du XVI^e siècle pour désigner la carte : *descriptio* en effet signifie l'écriture aussi bien que le dessin. Elle voit sans doute la jour dans l'esprit des juristes attachés à cette tâche immense qui les occupera tout au long des XV^e et XVI^e siècles : la fixation du droit coutumier féodal, à partir des principes du droit romain. Au XVI^e siècle, elle mènera le milieu robin à cette idée d'une histoire universelle et laïque, élaborée suivant les règles de la cosmographie⁴⁴.

Ainsi, les *Relations* des PP. Le Jeune et Brébeuf prennent-elles l'allure d'un véritable procès (verbal). Ainsi comprend-on la nécessité de l'interminable justification des jésuites. Leur poursuite éperdue contre les Sauvages. La longue instruction. L'imminence du Jugement. L'arrêt prononcé par la carte. L'enfermement du monde. Enfin l'exécution. Le P. Le Jeune a beau répliquer — à son tour — à l'accusation des Sauvages, leur assurer que «nous décrivions tout le monde [...] bref toute la terre, [...] qu'il falloit donc que leur mort provînt d'ailleurs». Il se trahit

42 Dernières lignes de l'*Abrege des Descouvertes*, Champlain, *Voyages*, *op cit*, 1632, p 1313

43 Normand Doiron, «Voyage et vérité», dans *Scritti sulla N-F nel Seicento*, *op cit*, p 11-26, Christian Wentzlaff-Eggebert, «Réalisme topographique et topique de la description dans les romans français du début du XVIII^e siècle», dans *La Découverte de la France au XVIII^e siècle*, *op cit*, p 573-586

44 C-G Dubois, *la Conception de l'histoire en France au XVIII^e siècle*, Paris, Nizet, 1977, L. Febvre, «L'universalisme de Jean Bodin», dans *Revue de synthèse*, 37, 1934, p 165-168, Georges Huppert, *l'Idée de l'Histoire parfaite*, Paris, Flammarion, 1973

dès la ligne suivante, alors que, changeant seulement de paragraphe, il nous annonce d'une manière tout à fait inattendue la mort de Champlain : «Le vingt-cinquième Décembre, jour de la naissance de nostre Sauveur en terre, Monsieur de Champlain, nostre Gouverneur, prit une nouvelle naissance au Ciel [...]» (*JR*, IX, 206). Ainsi les Sauvages ne sont-ils pas les seules victimes du mal universel. Parce qu'il a forcément connu, en tant que découvreur, le monde sauvage d'avant la découverte, le cartographe, une fois sa tâche terminée, doit lui-même disparaître. Nulle trace ne subsiste ainsi de la catastrophe. La carte renferme tout le monde.

Naît alors Celui par qui le monde se sauve.

3. LA RÉPLIQUE DU MONDE

L'Être se dit en plusieurs sens.
ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, I

Mais je diray pour ma replicque, que le prince d'iceulx philosophes a lessé, parmi ses escriptures, ung bref mot de grande conséquence, qui dict que *experientia est rerum magistra*; par l'enseignement duquel, j'ay ozé entreprendre de adrecer à la veue de vostre magesté roialle cestuy propos [...]

J. Cartier, «Epître à François I^{er}», *Brief récit*, 1545

Tout au long du XVI^e siècle, voyageurs et cartographes se sont opposés. Après que dans les Universités du XIV^e siècle les *Antiqui* eurent vainement lutté, par leurs commentaires, contre l'invention moderne du nom; avant que la Querelle ne s'engage sur les terrains linguistique, esthétique, politique, elle pose d'abord au XVI^e siècle un problème géographique, à propos de terres bien réelles, de continents entiers ignorés de la science et de la sagesse antiques. En invoquant l'*expérience du lieu*, Jacques Cartier, le voyageur, le simple marinier, réplique aux cartographes qui se fondaient sur l'autorité d'Aristote pour défendre une représentation complètement désuète du monde. Il se pose en Moderne, contre les Anciens. Il ne sait ni le latin ni le grec. Seulement il connaît l'*art de naviguer*⁴⁵. Il ne connaît pas la théorie (*philosophia*), mais la pratique (*prudentia*). Et le monde lui donne raison, se découvre à lui, différent de la description qu'en donnait Aristote et ses *Météores*. Et cette *antinomie* — le processus par lequel Jacques Cartier invoque contradictoirement Aristote («le prince

45. Cf. *Traité de la marine et du devoir d'un bon marinier*, par le S^r de Champlain, *Voyages, op. cit.*, 1632, p. 1329s.

des philosophes») contre Aristote (sur l'autorité duquel les cosmographes appuient leurs théories des «zones» et des «climats»), par lequel il découvre un nouvel Aristote — définit la méthode même qui marquera le progrès des Modernes. Elle définit la méthode des humanistes, une nouvelle dialectique, un procédé logique par lequel la *nouvelleté*, la découverte apparaissent toujours *contre un fonds ancien*. L'histoire de la géographie néo-ptoléméenne fournit un exemple remarquable. Le fonds des cartes modernes, d'abord timidement placées en annexe, s'augmente au fur et à mesure des rééditions de la *Cosmographie* de Ptolémée, jusqu'à prendre la place du fonds ancien qui ne sera plus considéré par Mercator, en 1578, qu'à titre d'atlas rétrospectif⁴⁶. Parallèlement, la rhétorique réclame «la liberté de l'*ingenium* qui est alors le signe de ralliement de tous les *novatores* du style⁴⁷» s'opposant aux Anciens cicéroniens, elle accorde une nouvelle place à l'*inventio* au détriment de la *memoria*. Parallèlement, de R. Lulle à F. Bacon, la philosophie s'intéresse moins aux catégories de l'être qu'à ces deux problèmes où toujours avait achoppé la syllogistique aristotélicienne : l'invention des prémisses nécessaires, la découverte du moyen terme. Il s'agit d'un art moderne de l'invention (*ars inveniendi*).

XX^e., du lat. *ambo* «deux à la fois», d'un él. *amb-* «autour», d'où lat. *ambulare* «faire le tour», lat. class. «se promener», fr. XVI^e. *ambulant*.

Or, le voyageur s'avère *ambivalent**. Certes il est moderne, il avance et progresse, il recherche et découvre. Et les toponymes, les noms qu'il impose au passage, qui fixent les bornes de son parcours, donnent la preuve qu'il a vu, qu'il est même sur les lieux. Mais le voyageur quand il revient — et ce retour nécessaire au lieu du départ distingue le voyageur du vagabond — apparaît tout à coup comme un Ancien. Les rituels du départ tentent d'exorciser la menace d'une séparation définitive — d'une perte, d'une trahison — qui ferait que le membre qui part ne reviendrait plus à sa communauté d'origine. Alors qu'il donnait la preuve du voyage, le récit que je lis maintenant m'assure, ne serait-ce que matériellement, que le voyageur est revenu — que son discours du moins nous est parvenu. Le récit donne la preuve de sa présence à nouveau parmi nous. Le voyageur revient. À mesure qu'il s'éloigne des terres neuves qu'il parcourait, les lieux deviennent non plus ce qu'il a nommé, mais ce qu'il figurera. Le voyageur finalement revient — au même. Il devient cartographe dont le discours copie le parcours d'autrefois. Son dessin représente la victoire des Anciens. Champlain apparaît de ce point de vue comme un personnage exemplaire. Toute sa vie

46. Numa Broc, *la Géographie de la Renaissance (1420-1620)*, Paris, BN, 1980.

47. M. Fumaroli, *op. cit.*, p. 676.

voyageur, il devient enfin cartographe, réconciliant les Querelleurs. Le récit de voyage devient alors le discours médiateur qui réunit le Monde et le Livre que les humanistes avaient séparés — le discours droit que les juristes invoquent lorsqu'ils autorisent, par la thèse de la *translatio imperii* (le voyage du pouvoir à travers les civilisations), l'origine du pouvoir royal et la réfection de l'*Imperium romanum*⁴⁸ —, le discours vrai, étymologique, qui substitue la vision à la parole, la carte à la fable, l'histoire au mythe — le carrefour où se rejoignent et se partagent les discours modernes.

Tandis que le Sauvage poursuivait un monde en mouvement, jouait régulièrement le mythe et revenait — dans un «éternel retour» — au temps fixe des origines; le voyageur poursuit le temps qui passe dans un espace arrêté que représente la carte et revient au lieu fixe du départ, de l'origine : au foyer. Le voyageur possède pour véritable domaine non pas l'espace, mais le temps : l'histoire que nous raconte cette carte — périmée — de la Nouvelle-France, dont nul voyageur ne songerait à se servir aujourd'hui pour s'orienter. Toutes les difficultés de la philosophie classique résident dans cette nécessité du retour au point d'origine — des sensations, du sens. La pensée classique paraît incapable, et les théories cosmogoniques en donnent à plusieurs reprises la preuve, de penser l'*origine elle-même en mouvement*. D'une part l'*Apocalypse* affirme le pouvoir de l'œil : tandis que les anciens prophètes entendaient les révélations divines et les transmettaient oralement, l'auteur d'une apocalypse reçoit ses révélations sous forme de visions qu'il consigne dans un livre. D'autre part l'*Apocalypse* révèle cette impossibilité de penser le mouvement de l'origine — et le début des temps nouveaux — autrement que sur le mode de la catastrophe. Et le tremblement de terre, le terrible fléau de la septième coupe (*Ap.*, 14, 17-19), le «Tremble-terre universel en Canadas» que décrit le P. Jérôme Lalemant en sa *Relation de 1663*⁴⁹, et qui fait que le monde se remet à parler, le tremblement de terre est la catastrophe même qu'entraîne avec elle l'origine qui bouge. Et la carte finira par désigner le désastre et trouver la vérité que l'univers est toujours à recommencer — nouveau.

48. J.-M. Apostolidès, *op. cit.*

49. Cf. P. Berthiaume, «Le tremblement de terre de 1663 : les convulsions du verbe ou la mystification du logos chez Charlevoix», dans *RHAF*, 36 : 2, 1982; Michel Bideaux, «Le discours de l'ordre et le séisme de 1663», dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 48 : 1-2, 1978. p. 62-83.

Lors de son premier séjour en Huronie (1626-1629), le P. Brébeuf s'était établi à Toanché, dans la tribu de l'Ours. En 1629, suite à la prise de Québec par les Kirke, il revient en France. En 1634 (*Relation de 1635*), quand il retourne en Huronie, il est chargé par le P. Le Jeune de fonder une véritable mission. Nous arrivons ici au terme de ce voyage qui ramène le P. Brébeuf à ce même lieu qu'il avait quitté, il y a maintenant cinq ans :

J'arrivé aux Hurons le cinquiesme d'Aoust, jour de nostre Dame des Neiges; ayant demeuré trente jours par les chemins [...] Je pris terre au port du village de *Toanché* ou de *Teandouïata*, où autresfois nous estions habituez [...] Mes Sauvages s'oublions des caresses que je leur avois fait, & de l'assistance que je leur avois rendu, pendant leurs maladies, & outre cela des belles paroles & promesses qu'ils m'avoient faites [...] m'abandonnerent là tout seul, sans vivres, ny sans cabane, & reprindrent leur route [...] Le mal estoit, que le village de Toanché avoit changé depuis mon depart, & que je ne sçavois pas bonnement en quel endroit il estoit situé, & que ce rivage n'estant plus hanté, je ne pouvois pas bien m'asseur du chemin [...] C'est pourquoy je priois mes Sauvages de m'accompagner jusques au village, ou au moins de coucher en ce bord pour cette nuict, & garder mes hardes tandis que j'irois prendre langue. Mais leurs oreilles estoient sourdes à mes prieres, & à mes remonstrances. [...] Prenant esperance que Dieu ne m'abandonneroit point là, puis qu'il m'avoit conservé & conduit avec tant de faveurs. Apres ayant consideré que cet abbord estoit desert [...] je m'en allé chercher le village [...] ayant en passant veu avec attendrissement & ressentiment le lieu où nous avions habité, & célébré le S. sacrifice de la Messe trois ans durant, converty en un beau champ; comme aussi la place du vieux village, où excepté une cabane rien ne restoit que les ruines des autres⁵⁰.

— Ici! Écoute-moi, touche-moi, tue-moi — si tu peux m'attraper.

Labelle, 1984

Université de Montréal, 1985

Bibliographie

I. Cartographie

- Pierre d'Ailly, *Imago Mundi*, texte latin et trad. franç. des 4 traités cosmog. et des notes marginales de Christophe Colomb, Paris, Maisonneuve, 1930, 3v.
- G. Atkinson, *la Littérature géographique française de la Renaissance, répertoire bibliographique*, Paris, 1927; Genève, Slatkine, 1969.
- E. Bourgeois et L. André, *les Sources de l'histoire de France. I. Géographie et Histoire générales*, Paris, 1913.
- Numa Broc, «De quelques bibliographies anciennes utiles à l'historien de la géographie (XVI^e-XVII^e s.)», dans *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 31, 1978, p.97-130.
- François Dagognet, «Cartographie et psychologie», dans *Une épistémologie de l'espace concret. Néo-géographie*, Paris, Vrin, 1977, p. 169-209.
- François de Dainville, *le Langage des géographes du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Picard, 1964.
- M. Éliade, «Paradis et utopie : géographie mythique et eschatologie», dans *Eranos Jahrbuch*, 32, 1963, p. 211-234.
- Jean Emelina, «Comique et géographie au XVII^e s.», dans *Marseille*, 101, 1975, p. 197-204.
- Marthe Emmanuel, «Le passage du Nord et la 'mer de l'ouest' sous le régime français — Réalités et chimères», dans *RHAF*, 13 : 3, 1959, p. 344-373.
- Henry Harrisse, *Notes pour servir à l'histoire, à la bibliographie et à la cartographie de la N.-F. et des pays adjacents 1545-1700*, Paris, Tross, 1872; *Découverte et évolution cartographique de Terre-Neuve et des pays circonvoisins, 1497, 1501, 1769; essai de géographie historique et documentaire*, London, 1900.
- C.E. Heidenreich, «Seventeenth Century Maps of the Great Lakes and St-Laurence Area as Ethnohistoric Material», dans *The Western Canadian Journal of Anthropology*, 6: 1, 1976, p. 12-29; «Some General observations on Canadian 17th Century Maps as Travel Literature. An Analysis of Champlain's Maps in terms of his Estimates of Distance Latitude and Longitude», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 48 : 1-2, 1978, p. 3-45.

- R. Hervé, «Essai de classement d'ensemble, par type géographique, des cartes du Monde... pendant la période des Grandes Découvertes (1487-1644)», dans *Globusfreund*, 1978, p. 63-75.
- Alexandre Humboldt, *Examen critique de l'histoire de la géographie du nouveau continent* (trad. de l'allemand), Paris, 1836-1838, 5 vol.
- Hildebert Isnard, *l'Espace géographique*, PUF, 1978.
- Pierre Jacob, «L'idée d'une logique de la découverte», dans *l'Empirisme logique*, Minuit, 1980, p. 229-231.
- Jean Lecuir, «À la découverte de la France dans les abrégés d'histoire et de géographie des collèges jésuites du XVII^e siècle», dans *la Découverte de la France au XVII^e s.*, Paris, CNRS, 1980, p. 299-317.
- Christian Morissonneau, *le Langage géographique de Cartier à Champlain, choronymie, vocabulaire et perception*, PUL, 1978.
- Jacques Ramin, *Mythologie et géographie*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- W.G.L. Randles, «Sur l'idée de la découverte», dans Paul Adam et Michel Mollat (édit.), *les Aspects internationaux de la découverte océanique aux XV^e et XVI^e s.*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966.
- H.L. Ruland, «A Survey of the double-page Maps in the thirty Editions of the *Cosmographia Universalis* of S. Münster and the Editions of Ptolemy's *Geographia*», dans *Imago Mundi*, 1963, p. 84-97.
- Charles Schefer et Henri Cordier, *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIII^e jusqu'à la fin du XVI^e s.*, Paris, 1882-1917, 23 vol.; Genève, Slatkine Reprints, 1977.
- Norman J.W. Thrower, «New Geog. Horizons : Maps», dans *First Images of America : The Impact of the New World on the Old*, 2 vol., Berkeley, U. of California Pub., 1976.
- Marcel Trudel, *Atlas de la Nouvelle-France*, Québec, PUL, 1973.
- W. Washburn, «Examen critique des questions cartographiques», dans *la Découverte de l'Amérique*, X^e stage intermédiaire d'études humanistes, Tours, 1966; Paris, 1968.

II. Jésuites

- Michel Bideaux, «Culture et découverte dans les *Relations des Jésuites*», dans *XVII^e siècle*, 112 : 3-30, 1976.

- R.P. Canedo, «Différentes attitudes face à l'Indien : I. Les Franciscains. II. Les collèges apostoliques de *Propagande Fidei* : ses méthodes et son rôle dans l'évangélisation», dans *la Découverte de l'Amérique*, op. cit..
- Michel de Certeau, «Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e s. : une nouvelle spiritualité chez les jésuites français», dans *Revue d'Ascétisme et de Mystique*, XLI : 163, 1965, p. 339-386.
- Louis Cognet, *la Spiritualité moderne I. L'Essor (1500-1650)*, Paris Aubier, 1906.
- F. de Dainville, *les Jésuites et l'éducation de la société française : la géographie des humanistes*, Paris, Beauchesne, 1940.
- Lewis Hanke, «The Theological Significance of the Discovery of America», dans *First Images of America*, op. cit., p. 363-391.
- Guy Lafèche, «Le narrateur des premières relations», dans *RUO*, 48 : 1-2, janvier - avril 1978, p. 46-61.
- René Latourelle, *Étude sur les écrits de saint Jean de Brébeuf*, Montréal, 1952-1953.
- Hubert Létourneau, «À propos de Brébeuf et Lalemant», dans *BRH*, 55 : 1-2, 1949, p. 9-15.
- Félix Martin, *Hurons et Iroquois : le P.J. de Brébeuf*, Paris, Téqui, 1877.
- Francis Parkman, *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*, dans *France and England in N.A.*, Boston, 1880, vol. II.
- L. Pouliot, *Études sur les Relations des Jésuites de la N.-F.*, Montréal, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1940.
- Camille de Rochemonteix, *les Jésuites de la N.-F. au XVII^e s.*, Paris, Letouzey et Ané, 1895-1896, 3 vol.

III. Huronie

- Marius Barbeau, *Huron-Wyandot Traditional Narratives in Translations and Native Texts*, Canada, Dept. of Northern Affairs, 165, Anthropol. Ser., 47, Ottawa, 1960; *Huron and Wyandot Mythology*, Canada, Dept. of Mines, 80, 11, Ottawa, 1915.
- Victor E. Hanzelli, *Missionary Linguistics in New France*, La Haye, Mouton, 1969.
- C.E. Heidenreich, *Huronian 1600-1650*, Toronto, Mc Clelland and Stewart Ltd., 1971.

- Rév. Pierre Potier, *Elementa Huronicae* (1745), *Radices Huronicae* (1751), dans *Fifteenth Rep. of the Bur. of Arch. for the Prov. of Ontario*, 1918-1920.
- Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, Toronto, McGill U.P., 1976.
- Elisabeth Tooker, *An Ethnography of the Huron Indians. 1615-1649*, Washington, 1967.
- J. Warwick, «Le civilisé devant le défi du Sauvage; des premiers missionnaires au pays des Hurons», dans *Marseille*, 109, 1977, p. 177-184.

IV. *L'art de voyager*

1638. Yves Dugué, *Brief Discours de la manière de Voyager*, Bourges.
1648. La Mothe Le Vayer, «VI. De l'utilité des voïages. VII. De l'inutilité des voïages», dans *Petits traités en forme de lettres*, Paris.
1650. Sr du Gerzan, François du Soucy, *les Profitables curiositez inouyes. III. L'Art de voyager utilement, où l'on apprend à se rendre capable de bien servir son Prince, sa Patrie & soy-mesme*, Paris.
1660. S. Sorbière, Lettre LXXXIII à M. Vitré, *De l'utilité des grands Voyages, & de la lecture des Relations* (Paris, 1659), dans *Lettres et Discours*, Paris, 1660, p. 641-660.
1664. *Relation d'un voyage en Angleterre*, Paris. (Il s'agit d'un récit, mais sa grande influence fixa une manière de voyager.)
1679. Sylvestre Dufour, *Instruction morale d'un père à son fils qui part pour un long Voyage : ou Manière aisée de former un jeune homme à toutes sortes de Vertus suivi de cent Maximes chrestiennes & Morales*, Paris.
1686. Ch.-C. Baudelot De Dairval, *De l'utilité des voyages et de l'avantage que la Recherche des Antiquitez procure aux Sçavans*, Paris.
1725. Béat Louis de Muralt, *Lettres sur les Anglois et sur les François et sur les voïages*, s.l.
1763. J.-M. Gros De Besplas, *De l'utilité des Voyages, relativement aux sciences et aux mœurs*, Paris.
1765. Abbé de Lille, *Épître sur les Voyages*, Paris.