

## Études d'histoire religieuse



### À quand une ethnohistoire des missionnaires?

Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae. V : La bonne nouvelle reçue (1641-1643). VI : Recherche de la paix (1644-1646). VII : Le Témoignage du sang (1647-1650)*. Rome-Montréal, IHSI-Bellarmin, 1990, 1992 et 1994, 862 p., 805 p. et 887 p. 95 \$ le volume

Guy Laflèche, *Les saints martyrs canadiens. I : (avec la coll. de F.-M. Gagnon), Histoire du mythe. II : Le martyr d'Isaac Jogues par Jérôme Lalemant. III : Le martyr de Jean de Brébeuf selon Paul Ragueneau*. Montréal, Singulier, 1988, 1989 et 1990, 364 p., 330 p. et 342 p. 100 \$ les trois volumes

Marc Jetten, *Enclaves amérindiennes : les « réductions » du Canada, 1637-1701*, Québec, Septentrion, 1994, 158 p. 20 \$

René Latourelle, *Jean de Brébeuf*, Montréal, Bellarmin, 1993, 294 p. 40 \$

Brian Moore, *Robe noire*, Montréal, Édition du Roseau, 1986 (1985), 239 p. 18 \$

Réal Ouellet, dir., *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Québec, Septentrion, 1993, 137 p. 20 \$

Dominique Deslandres

---

Volume 61, 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007138ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007138ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (imprimé)

1920-6267 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cette note

Deslandres, D. (1995). À quand une ethnohistoire des missionnaires? / Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae. V : La bonne nouvelle reçue (1641-1643). VI : Recherche de la paix (1644-1646). VII : Le Témoignage du sang (1647-1650)*. Rome-Montréal, IHSI-Bellarmin, 1990, 1992 et 1994, 862 p., 805 p. et 887 p. 95 \$ le volume / Guy Laflèche, *Les saints martyrs canadiens. I : (avec la coll. de F.-M. Gagnon), Histoire du mythe. II : Le martyr d'Isaac Jogues par Jérôme Lalemant. III : Le martyr de Jean de Brébeuf selon Paul Ragueneau*. Montréal, Singulier, 1988, 1989 et 1990, 364 p., 330 p. et 342 p. 100 \$ les trois volumes / Marc Jetten, *Enclaves amérindiennes : les « réductions » du Canada, 1637-1701*, Québec, Septentrion, 1994, 158 p. 20 \$ / René Latourelle, *Jean de Brébeuf*, Montréal, Bellarmin, 1993, 294 p. 40 \$ / Brian Moore, *Robe noire*, Montréal, Édition du Roseau, 1986 (1985), 239 p. 18 \$ / Réal Ouellet, dir., *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Québec, Septentrion, 1993, 137 p. 20 \$. *Études d'histoire religieuse*, 61, 115-124. <https://doi.org/10.7202/1007138ar>

---

Tous droits réservés © Les Éditions Historia Ecclesiae Catholicae Canadensis Inc., 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

**Érudit**

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

## Note critique

### A quand une ethnohistoire des missionnaires?

Dominique DESLANDRES

Département d'histoire, Université de Montréal

Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae*. V: *La bonne nouvelle reçue (1641-1643)*. VI: *Recherche de la paix (1644-1646)*. VII: *Le Témoignage du sang (1647-1650)*. Rome-Montréal, IHSI-Bellarmin, 1990, 1992 et 1994, 862 p., 805 p. et 887 p. 95 \$ le volume.

Guy Laflèche, *Les saints martyrs canadiens*. I: (avec la coll. de F.-M. Gagnon), *Histoire du mythe*. II: *Le martyre d'Isaac Jogues par Jérôme Lalemant*. III: *Le martyre de Jean de Brébeuf selon Paul Ragueneau*. Montréal, Singulier, 1988, 1989 et 1990, 364 p., 330 p. et 342 p. 100 \$ les trois volumes.

Marc Jetten, *Enclaves amérindiennes: les «réductions» du Canada, 1637-1701*, Québec, Septentrion, 1994, 158 p. 20 \$

René Latourelle, *Jean de Brébeuf*, Montréal, Bellarmin, 1993, 294 p. 40 \$

Brian Moore, *Robe noire, Montréal*, Édition du Roseau, 1986 (1985), 239 p. 18 \$

Réal Ouellet, dir., *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*, Québec, Septentrion, 1993, 137 p. 20 \$

La rencontre des missionnaires et des Amérindiens est une réalité historique qui a fait et fait encore couler beaucoup d'encre, comme en témoignent ces dix ouvrages venus récemment d'horizons bien différents. De multiples points de friction se dégagent de la lecture synchronique que nous pouvons en faire mais le principal «point chaud» s'avère l'interprétation de l'épistémè<sup>1</sup> missionnaire du XVII<sup>e</sup> siècle (croisade mystique et désir du martyr), qui oppose les chercheurs jésuites Campeau et Latourelle aux autres auteurs, dont le plus virulent est sans aucun doute, le littéraire Guy Laflèche. De cette oppo-

---

<sup>1</sup> *NDLR épistémè*: «ensemble des connaissances réglées (conception du monde, sciences, philosophies...) propres à un groupe social, à une époque» (*Le Petit Robert I*).

sition découlent les principales divergences de leur compréhension des stratégies missionnaires et de leur évaluation du choc des cultures.

\* \* \*

Lorsque l'on parle de missions en Amérique française, on pense surtout à celles des Jésuites. Le monopole religieux que ceux-ci exercèrent entre 1632 et l'instauration de l'évêché de Québec mais surtout une abondance extraordinaire de sources, les fameuses *Relations*, expliquent que les chercheurs, intéressés par la rencontre euro-amérindienne, aient plus souvent concentré leur attention sur les réalisations de la Compagnie de Jésus que sur celles des autres ordres religieux, tels les Récollets, les Capucins, les Ursulines, les Hospitalières et les Sulpiciens.

Or si ces ordres actifs en Nouvelle-France n'ont pas tous laissé des témoignages à proprement parler ethnohistoriques, ils participèrent du même élan mystique, de la même épistémè missionnaire. Aussi lorsqu'on se penche sur l'histoire religieuse de cette époque, il me semble qu'il faudrait dépasser la simple évocation de «l'épopée mystique» et replacer les acteurs qui ont le plus retenu l'attention dans le contexte qui les a vus agir. Car sans enlever aux Jésuites les mérites et les défauts qui furent les leurs, cette remise en contexte permettrait de considérer l'entreprise convertisseuse de la Compagnie de Jésus autrement que comme une série d'initiatives suspectes relevant d'un plan tortueux et original visant la domination des âmes et des corps.

On oublie trop facilement, en effet, que ce qui nous paraît spécifique aux objectifs et aux pratiques jésuites était bien souvent partagé par les autres ordres. Ainsi la croisade contre Satan animait autant les Récollets que leurs confrères jésuites, le sens de la mission était aussi bien vécu par les Hospitalières que par les Ursulines qui répondirent à l'appel de Paul Lejeune, le désir de martyre habitait aussi bien une Marie de l'Incarnation qu'un Jean de Brébeuf. Par ailleurs, les «missions volantes», le quadrillage missionnaire d'une région, les «réductions», par exemple, ces innovations qu'on attribue aux Jésuites, étaient autant de méthodes utilisées au même moment par les autres ordres en France ou dans les missions lointaines. Cette communauté d'objectifs et de méthodes, bref de mentalité, explique que ces ordres, dont on a beaucoup étudié les rivalités, aient plus souvent collaboré au même grand'oeuvre que manigancé les uns contre les autres.

\*\*\*

Les missionnaires semblent, en tous cas, revenus à la mode. C'est ainsi que les grands personnages jésuites, un Jean de Brébeuf et un Paul Lejeune

par exemple, se voient encore aujourd'hui examinés de près. Il est rassurant de voir qu'au Québec, après une longue cécité de la part des chercheurs, ce champ d'investigation se remet à bouger.

Les missionnaires font rêver jusqu'aux romanciers et aux cinéastes. On a vu le succès qu'a remporté ici le film, tiré du roman historique *Robe noire* (1985). Son auteur Brian Moore cherche à illustrer les hauts et les bas de la rencontre des Jésuites et des Amérindiens. Tout y est: les peines du voyage, les difficultés de se faire accepter des Amérindiens et surtout de se faire embarquer pour la Huronie, les dangers de se faire détrousser sur le chemin, de se perdre en forêt, de se faire abandonner, de se faire attaquer, de perdre son âme... tout y est: l'ensauvagement des Français, la rusticité des Amérindiens dont le monde spirituel semble envahi par des signes contradictoires, le choc des deux spiritualités comme les affres de l'Européen confronté à une réalité et à une anthropologie qui le sidèrent.

Seulement, Moore force trop le trait. Il désire trop captiver le lecteur en lui présentant un héros qui lui ressemble, qui pose des questions et qui réagit comme on le ferait aujourd'hui. Et il manque le coche. Ainsi, son personnage principal, Laforgue, rêve de martyre sans que Moore nous en fasse comprendre les raisons. Ce héros nous est présenté comme un homme torturé dans son humanité, dans sa peur de la solitude, dans son désir sexuel frustré; des souffrances qui sont, la psychanalyse l'a enseigné n'est-ce pas, les «raisons profondes» d'une vocation religieuse... À l'instar de nos contemporains, le héros de Brian Moore est un homme qui doute, de lui comme de sa mission. Or, contrairement aux hommes d'aujourd'hui, pour qui le doute est le fondement de la raison, s'il arrivait aux religieux de cette époque de traverser des «déserts spirituels», des «évagations d'esprit», comme ils disaient alors, ils considéreraient le doute comme le fond du désespoir, comme un moment de leur cheminement spirituel dont ils espéraient sortir le plus vite possible; leurs écrits en témoignent: pour eux, douter, c'était être abandonné de Dieu.

\* \* \*

En revanche, la biographie de *Jean de Brébeuf* (1993), récemment publiée par le Jésuite René Latourelle, vient éclairer, en l'illustrant par la forme et par le contenu, cette épistémè missionnaire. Visiblement emporté par l'admiration qu'il nourrit pour son modèle, cet auteur nous présente un ouvrage tout à fait fidèle à la tradition jésuite et au ton du XIX<sup>e</sup> siècle. À l'instar de Camille de Rochemonteix, en effet, Latourelle offre ainsi une biographie riche d'informations précises (quoique trop souvent non référencées, p.93, 117, 152, 246 par exemple) et de détails anecdotiques.

Ouvrage de vulgarisation, cette biographie reprend pour l'essentiel la thèse de doctorat de l'auteur, *Étude sur les écrits de Saint Jean de Brébeuf*, parue en 1952, et se présente comme une série d'articles mis bout à bout. On regrette que, limité par l'espace, Latourelle ne pousse pas plus avant son analyse des questions théologiques dans ses trois derniers chapitres qui d'ailleurs auraient eu plus de portée s'ils avaient été traités au début de l'ouvrage. Malgré des thèmes passionnants: l'influence des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola et celle, prépondérante, de Louis Lallemand sur les différents missionnaires de Nouvelle-France; les différents types de dévotions et, en particulier, le christocentrisme exprimé et vécu par Brébeuf..., le lecteur reste sur sa faim; on aurait aimé, par exemple, voir plus amplement explicitée l'influence de saint Paul sur Brébeuf.

Latourelle fait de Brébeuf l'inventeur d'un nouveau style de vie missionnaire fondé sur l'inculturation (p.34, 67, 123, 219-220; en fait, tout au long du livre, l'auteur nous parle du processus inculturant mais il ne le définit qu'à la p.219!). L'auteur distingue quatre étapes: la première où les missionnaires s'efforcent de comprendre la culture à évangéliser, la deuxième qui permet de reconnaître dans cette culture les éléments incompatibles et assimilables qu'elle contient, la troisième consiste à proclamer ouvertement le message chrétien, la quatrième est celle où les peuples visés se convertissent effectivement, tout en gardant leurs spécificités culturelles (p.219-220).

Ce faisant Latourelle prête (p.61) à Jean de Brébeuf un réalisme stratégique qui est pourtant un trait caractéristique de tous les missionnaires de l'époque. D'un Michel Le Nobletz en Bretagne à un Chérublin de Maurienne en Savoie, en passant par un César de Bus en Provence, par exemple, de l'Amérique à l'Asie mais aussi en Afrique, à cette époque, la première tâche des missionnaires, issus des principales familles religieuses, était de faire l'état des lieux. En se familiarisant avec leur culture, en apprenant leur langue, en scrutant le sentiment religieux des autochtones, les missionnaires pouvaient ainsi distinguer les traits culturels autochtones compatibles avec le christianisme et entamer leurs missions d'évangélisation.

Enfin, Latourelle (p.160-161) décrit les stratégies missionnaires de Jérôme Lalemant qui ressemblent étrangement à celles qu'appliquèrent les Capucins de Savoie au tournant des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles: la résidence unique, au centre de la région à convertir, près d'un lac, axe de communication, devient un véritable centre d'apostolat qui dispose (comme la «Sainte Maison» de Thonon ouverte par les Capucins, près du lac de Genève, au centre de la Savoie qu'ils voulaient regagner au catholicisme) d'un hôpital, d'une école, d'une hôtellerie, d'un refuge pour les convertis, et d'où partent les missions volantes qui quadrillent la région.

\* \* \*

Dans un effort de relativisation qu'il faut applaudir, Marc Jetten consacre le premier chapitre de son ouvrage, *Enclaves amérindiennes: les «réductions» du Canada, 1637-1701* (1994), aux filiations qui existent entre les réductions jésuites du Paraguay et celles qui furent établies en Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle, ces ancêtres des réserves indiennes que nous connaissons aujourd'hui. L'entreprise est relativement convaincante mais Jetten omet de replacer l'initiative jésuite de Nouvelle-France dans son contexte historique. En effet, il ne fait aucun lien entre les missions françaises intérieures et extérieures et surtout entre ces missions et le mouvement du «grand renfermement» qui aurait éclairé bien des stratégies déployées en sol canadien.

Jetten tâche ensuite d'analyser les raisons qui poussèrent les groupes algonquins, hurons et iroquois à s'établir près des villes françaises. Pour lui, comme pour toute une historiographie sur laquelle il fonde son étude, «les Amérindiens associent la vie des réductions aux avantages matériels procurés par les missionnaires» (p.39), avantages qui sont essentiellement le secours en vivres et l'assistance militaire des Français. La dimension spirituelle des conversions se retrouve ainsi, encore une fois, complètement évaluée.

\* \* \*

Dans un autre registre, avec *Rhétorique et conquête missionnaire* (1993), le groupe de sept chercheurs dirigés par Réal Ouellet tente une «lecture plurielle» des textes du Jésuite Paul Lejeune, tels qu'ils se présentent à nous aujourd'hui, non pas dans leur «visée hagiographique mais en tant que phénomène textuel rendant compte d'une expérience et la dépassant» (avant-propos, p.9). En l'occurrence, ces chercheurs s'intéressent moins à la personne de Lejeune qu'au personnage construit au fil du texte: pionnier, héros, martyr... Chemin faisant, ils contestent la vision idyllique du missionnaire jésuite et cherchent à montrer le côté belliciste de la spiritualité jésuite qui se révèle dans les oppositions des membres de la Compagnie aux Récollets, aux marchands, aux sorciers amérindiens.

Ce recueil d'analyses littéraires forme un ensemble fort intéressant, qui pose plus de questions qu'il n'en résout. Ainsi, Rémi Savard examine aussi magistralement que brièvement (p.25-39) l'usage par Lejeune des citations bibliques; comme il l'a si bien repéré: «la Bible, dans les *Relations*, fléchit tour à tour la volonté, le jugement, l'imagination. En aucun temps le lecteur n'est laissé à lui-même» (p.39). Mais, serait-on tenté de demander à l'auteur: Lejeune fut-il jamais, en tant que rédacteur, laissé à lui-même? Ex-protestant, ne fut-il pas lui aussi totalement prisonnier de l'influence biblique?

Suit une série d'études tour à tour thématique, féministe, psychanalytique, visant à cerner la personnalité de Lejeune. Ainsi Marie-Cristine Pioffet (p.41-52) présente un peu rapidement un Lejeune «hanté par le spectacle de la guerre», attiré secrètement par la violence; un Lejeune dont Raymond Joly (p.101-129) passe la personnalité à la moulinette psychanalytique, avec un grand savoir-faire. Yvon Le Bras, quant à lui, perçoit avec beaucoup de pertinence le missionnaire comme un historien de l'instant, tout à son «effort de vraisemblabilisation» (*sic*, p.54), de traduction, et «opérateur de persuasion et de croyance» (p.61), tandis que Marie Parent (p.67-87) traque minutieusement toutes les surcharges hypothétiques (ou «restrictions de validité») qui permirent à des auteurs comme le Récollet Sagard ou le Jésuite Lejeune de se présenter au fil des textes comme des héros. Enfin Chantal Théry, dans un exposé fort convaincant (p.89-99), démontre combien l'antiféminisme du Jésuite fut une «croix» de plus à porter pour les religieuses ursulines et hospitalières. Toutes ces études font que la lecture de Lejeune ne se fera plus comme avant.

Mais le lecteur s'interroge: en quoi Lejeune, ce «redoutable stratège de l'écriture», que Réal Ouellet et Alain Beaulieu présentent dans l'avant-propos (p.11), fut-il différent des autres prédicateurs de son temps? En quoi sa «volonté de puissance manifeste, exprimée en termes militaires» (p.21), doublée d'une hantise mortifère, furent-elles propres au seul Lejeune? Le vocabulaire militaire – ou agraire d'ailleurs – qu'il employait était celui de tous les réformateurs de l'époque, vocabulaire en fait essentiellement calqué sur celui des Évangiles. Par exemple, un Érasme, qui semblait immunisé contre les enthousiasmes missionnaires, ne put s'empêcher, pour décrire la tâche du missionnaire dans son traité sur l'*Art du prédicateur*, de paraphraser l'Épître aux Éphésiens (Ep 6, 10-20) en usant de termes mystiques empruntés au vocabulaire de la croisade; un peu plus tard, les Capucins du début du XVII<sup>e</sup> siècle parlèrent des fruits de leurs missions en Savoie comme des «Trophées sacrés», des Quarante Heures comme d'une «machine de guerre» contre les protestants et les mécréants. Enfin, du côté des protestants se retrouve le même type de vocabulaire. En effet, les discours du puritain John Eliot et de ses collègues, promoteurs en Nouvelle-Angleterre des fameuses «Praying Towns», sont tout autant truffés de métaphores agraires et militaires que ceux de Lejeune.

\* \* \*

L'essentiel de l'entreprise de Guy Lafèche dans *Les Saints martyrs canadiens* (1988-1990), loge dans les commentaires qui accompagnent l'édition des textes. Ces notes qui représentent près de la moitié des trois volumes sont d'un grand intérêt; truffées d'hypothèses longuement étayées

qui peuvent emporter l'adhésion, elles portent autant sur le contexte socio-politique du texte, sa qualité littéraire que sur ses enjeux.

Mais ce qu'on reprochera à Guy Laflèche, c'est le ton provocateur qu'il emploie, à dessein dit-il, pour réveiller l'entendement et l'esprit critique du lecteur. Laflèche, qui sait qu'en provoquant on fait vendre ses livres, donne le ton dès la jaquette de ses trois volumes, par cet avertissement: «Les Éditions du Singulier Ltée [sa propre maison d'édition] considèrent que le présent ouvrage s'adresse à un public adulte et averti, car il contient des scènes de violence, l'exposé de comportements sadomasochistes et des analyses critiques de conduites religieuses», et il promet au lecteur qui feuillettera son ouvrage qu'il en saura «vite bien plus que les Jésuites eux-mêmes, qui n'ont pas compris grand-chose à cette histoire qu'ils racontent de la même manière depuis plus de trois siècles» (Laflèche, I: p.9).

En fait, ce qui choque chez Laflèche n'est pas tant les hypothèses qu'il émet que la présentation sans distinction de ses opinions et de l'information documentée; son indignation, sa dérision ou son admiration, bien que très humaines et très interpellantes, n'apportent rien de scientifique à son ouvrage, voire elles en dévaluent souvent la portée. Une cause, bonne ou mauvaise, qui s'insinue ainsi dans l'apparat critique finit par affaiblir une thèse bien appuyée.

Laflèche s'oppose à l'histoire événementielle et propose une mosaïque d'interprétations, une «configuration d'analyses» (l'informatique influence tout le monde) de ces textes pris en série et replacés dans le contexte de leur écriture. Il se présente comme un «chercheur responsable, exempt de tout fanatisme et de tout préjugé»(I: p.22), à la fois tenant du «matérialisme historique» (I: p.234, 328) et de l'hégélianisme (I: p.233), ce qui laisse planer quelque doute sur sa capacité de prendre en compte la dimension spirituelle des faits, indépendamment de la manipulation cléricale (I: p.238-240) et de cette atmosphère de sainteté en fabrication (III: p.192-196 n.27) qui baignait littéralement les religieux de France et de Nouvelle-France de l'époque.

Volontiers iconoclaste, Laflèche instruit un véritable procès d'intention en accusant Jérôme Lalemant d'être le responsable de la mort de Jogues dont il fait le récit triomphaliste dans *Le martyre d'Isaac Jogues* (II: p.9-20). Or d'une manière contradictoire, il reconnaît (II: p.272-278, n.33) que les autorités coloniales et le supérieur des missions jésuites, en se fondant sur l'illusoire plan de paix iroquoise, n'évaluaient pas bien les risques de renvoyer Jogues en Iroquoisie où il se ferait tuer.

En fait, alors qu'il s'agissait simplement de rappeler ce que nous savions tous déjà: que les récits des martyres visaient l'édification des fidèles, Laflèche utilise le passé pour régler ses comptes avec le joug qu'a fait peser sur les esprits l'establishment religieux d'avant 1960. Son agressivité



à l'égard des valeurs qui sous-tendent le «mythe» des saints martyrs canadiens et l'exploitation qu'il a connue au Québec, paraît, en effet, bien suspecte; c'est pourquoi, pour s'attaquer en toute impunité historiographique à son oeuvre de déboulonnage, Laflèche devrait faire suivre sa signature par un A.S.I. (anti-société de Jésus) ou un A.E.C. (anti-Église catholique)!

\* \* \*

S'il est un ordre qui prend soin d'annoncer la couleur, c'est bien la Compagnie de Jésus. Dès la signature de leurs oeuvres, nous savons à qui nous avons affaire. Ils sont de la S.I. (de la «Societatis Iesu») et travaillent, comme c'est leur vocation, à proclamer leur foi, *ad majorem Dei gloriam*. Au lecteur, ainsi prévenu, d'exercer son libre arbitre.

Prenons l'exemple du père Lucien Campeau. On peut considérer que, dans ses derniers ouvrages, de *La mission des Jésuites chez les Hurons* (1987) aux introductions des *Monumenta Novae Franciae* (1967-1994), il continue l'oeuvre commencée par ses collègues du XVII<sup>e</sup> siècle, qu'il fait, comme le lui reproche Guy Laflèche, de la «propagande religieuse». Campeau ne s'en est jamais défendu; il annonce d'ailleurs son objectif, celui de présenter «une histoire dans l'esprit même des documents» (*La mission*, p.13); il y réussit parfaitement. Qu'on soit ou non d'accord avec cet esprit-là n'a aucune importance du point de vue de l'historien.

Ses *Monumenta Novae Franciae* viennent corriger, compléter et bientôt supplanter l'édition bilingue des *Relations des Jésuites* de Reuben G. Thwaites, vieille d'un siècle. Cette série de la collection *Monumenta Historica Societatis Iesu* vise la publication de tous les documents relatifs à l'activité de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-France. Elle est incontournable. Les sept premiers volumes portent ainsi sur les premières missions en Acadie au début du XVII<sup>e</sup> siècle (vol.I), l'établissement à Québec (vol.II), la fondation et la destruction de la mission huronne et le travail apostolique autour de Québec (vol.III-VII).

Dans la courte introduction (20 pages) du volume V, *La bonne nouvelle reçue (1641-1643)*, Campeau s'attarde à peine sur le sentiment religieux des Amérindiens qu'il entreprend d'explorer; il privilégie plutôt les déclarations de foi au détriment de la description de l'ouvrage, si riche pourtant en nouveautés: 74 documents inédits (sur un total de 129) relatifs aux années 1641-43, une période où les missionnaires se rendent compte que les convertis sont capables de vivre une vie d'Église supérieure à maints égards à celle que mènent les fidèles de l'Ancien Monde. Ils éprouvent un regain d'enthousiasme malgré le fait que se précise l'inimitié avec les Iroquois.

Dans l'introduction encore plus courte (14 pages) du volume VI, *Recherches de la paix, 1644-1646*, Campeau étudie le décalage entre psychologie amérindienne et psychologie européenne, en particulier en ce qui concerne la technologie de la guerre. Il propose un résumé de l'histoire des différents établissements européens (espagnol, anglais, hollandais et français) en terres américaines de manière à vanter le pacifisme des Français et à montrer comment ces mêmes Français furent prisonniers de conflits amérindiens qui leur étaient étrangers. C'est pourquoi «une Nouvelle-France missionnaire, sans l'avoir escompté, s'était trouvée saisie dans les tenailles impitoyables d'un conflit primitif. C'est le risque perpétuel et multiforme de la propagande évangélique depuis la première manifestation historique de ce message» (VI: p.43\*). Signalons encore la richesse de la documentation: 104 inédits (sur 141 documents) portant sur la période 1644 à 1646, c'est-à-dire jusqu'à la paix de Montmagny.

Dans le dernier volume paru, le volume VII, intitulé: *Le témoignage du sang, 1647-1650*, Campeau consacre d'abord moins de trois pages (sur les quatorze de l'introduction) à régler ses comptes avec l'historiographie contemporaine avant de se lancer dans une véritable profession de foi, aussi honnête que passionnée, qui s'avère, ma foi, très utile à ceux qui veulent saisir par «le dedans» l'épistémè jésuite moderne, c'est-à-dire celle du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours. En cette fin de siècle, où il faut tout réexpliquer aux étudiants d'histoire du catholicisme – de la communion des saints à la Trinité, en passant par la grâce, le dogme et l'Immaculée conception – Campeau met ainsi la théologie au service de cette illustration.

Il commence donc par rappeler brièvement l'essentiel de sa thèse, pas tout à fait acceptée par les historiens démographes, sur la désertification humaine «de tout le nord des lacs Ontario, Érié et Huron entre le Sault-Sainte-Marie et Montréal» (p.31\*), que l'on trouvait exprimée dans son *Catastrophe démographique sur les Grands Lacs, les premiers habitants du Québec* (1986). Campeau s'emploie ensuite à récuser ouvertement la thèse «agressive et intolérante» de Bruce G. Trigger qui attribue aux Jésuites la destruction des Hurons et à la prédication jésuite l'émasculatation de la culture huronne. Selon Campeau, «cette vue fumeuse... étayée d'interprétations malveillantes, d'événements biaisés et souvent controvérsés» a été «accueillie avec une faveur difficile à comprendre par une intelligentsia qu'on eût crue capable de mieux» (p.32\*).

Sauf que l'intelligentsia en question n'a jamais attribué une cause unique à la destruction huronne; à part, peut-être, Denys Delâge, qui en a poussé assez loin l'idée dans son *Pays renversé* (1985), il n'y a guère d'historiens au Canada pour considérer l'activité jésuite en Huronie comme le facteur principal de l'anéantissement de la nation huronne. Et si l'oeuvre de

Trigger a reçu si bonne presse, ce n'est pas parce que celui-ci émettait l'hypothèse qui révolte tant Campeau mais bien parce qu'il a composé une oeuvre aussi admirable qu'incontournable sur l'histoire de la société huronne. En prouvant magistralement qu'ils avaient eux aussi une histoire, Trigger a rappelé la part essentielle des Amérindiens dans la construction de notre histoire et remis à l'heure nos pendules historiographiques. Seulement, occupé comme il l'était à faire l'ethnohistoire des Amérindiens, il a oublié de se faire ethnohistorien des agents convertisseurs européens; à leur égard, en effet, il a sans aucun doute manqué de cette distanciation brechtienne dont il se fait l'avocat. Il s'est attaché principalement aux conséquences de leur présence en Amérique et non aux raisons qui la motivaient. Et c'est en fait ce que lui reproche Campeau.

Par ailleurs, imputer, comme c'est la mode, aux seuls Jésuites le dessein pervers d'assujettir les âmes et les corps, c'est aller un peu vite en besogne: au début du XVII<sup>e</sup> siècle, tous les réformateurs catholiques français mais aussi italiens, espagnols, portugais poursuivirent en Europe et ailleurs, et avec les meilleures intentions du monde, le même rêve d'une société idéale et contrôlée, digne d'être «sauvée». Unis dans un même élan convertisseur, servant parfois à contre-coeur le processus d'occidentalisation de la planète, réguliers et séculiers employèrent les mêmes méthodes et subirent souvent les mêmes revers.

Il reste toutefois indéniable que l'activité missionnaire a joué un rôle considérable dans la désintégration socio-religieuse des Amérindiens: les agents de conversion la désiraient eux-mêmes. À l'image du Christ («Je ne suis pas venu pour apporter la paix, mais le glaive» (Mt 10, 34)), ils utilisèrent sciemment, en effet, de véritables stratégies de la tension qui devaient leur permettre, dans leur plan global de rédemption, de distinguer les bons et les mauvais éléments. En fait, de par leur outillage mental, ils ne pouvaient faire autrement; ils étaient sincèrement convaincus du bien-fondé de leur mission comme le sont les Jésuites aujourd'hui. Et comme le souligne justement Campeau, leur message «avait priorité absolument sur tout, même sur leur vie présente» (VII, p.44\*). C'est pourquoi leur reprocher d'avoir sapé de manière irresponsable par leur message la culture huronne et de ne pas en avoir évalué les conséquences comme nous le faisons aujourd'hui, manque singulièrement de nuances: c'est un peu comme si l'on critiquait Montcalm pour ne pas avoir utilisé de fusils mitrailleurs sur les plaines d'Abraham.