

Université de Montréal

Convertir des âmes et des castors :

Rivalités missionnaires et accusations commerciales en Nouvelle-France au XVII^e siècle

Par

Arnaud Dupont-Germain

Département d'histoire

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en Histoire,
option Histoire au collégial

Août 2022

© Arnaud Dupont-Germain, 2022

Université de Montréal

Département d'histoire, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

Convertir des âmes et des castors :

Rivalités missionnaires et accusations commerciales en Nouvelle-France au XVII^e siècle

Présenté par

Arnaud Dupont-Germain

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Ollivier Hubert

Président-rapporteur

Thomas Wien

Directeur de recherche

Dominique Deslandres

Membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire explore les rivalités entre les missionnaires jésuites, récollets et sulpiciens en Nouvelle-France au XVII^e siècle. Plus précisément, il porte sur le discours polémique à propos des missionnaires, qu'il provienne de concurrents religieux ou de membres de l'administration coloniale. Même si ces missionnaires participaient tous à un projet apostolique commun, les sources nous révèlent que différents réseaux luttaient à cette époque pour que certains missionnaires puissent jouir d'un monopole sur les âmes de la colonie, tandis que les autres étaient relégués au second plan. Dans cette Église naissante, plusieurs désaccords sévissent entre ces trois familles religieuses et permettent d'expliquer les tensions que l'on retrouve dans leurs écrits. Il s'agit principalement de la francisation des Premières Nations et de la fondation de l'évêché de Québec. En outre, les rivalités entre les Jésuites, les Récollets et les Sulpiciens dépassent largement le cadre spirituel et débouchent régulièrement sur des questions de nature commerciale. Certains missionnaires, les Jésuites en particulier, seront accusés tout au long du siècle par divers acteurs de s'enrichir de différentes manières et notamment de se livrer au trafic des fourrures. Plutôt que de s'intéresser à la véracité de ces attaques, ce mémoire propose de les analyser et de chercher à comprendre leur origine ainsi que leur fonction. Ces accusations doivent également être mises en relation avec les rivalités auxquelles les missionnaires devaient faire face dans leurs autres missions à la même époque.

Mots-clés : missionnaires, rivalités, polémique, Jésuites, Récollets, Sulpiciens, traite des fourrures, XVII^e siècle, Nouvelle-France.

ABSTRACT

This thesis explores the rivalries between Jesuit, Recollect and Sulpician missionaries in the 17th century in New France. Specifically, it examines the polemical discourse about the missionaries, whether it came from religious competitors or from members of the colonial administration. Although these missionaries were all part of a common apostolic project, the sources reveal that different networks were struggling at the time so that some missionaries could enjoy a monopoly over the souls of the colony, while others were relegated to the background. In this nascent Church, several disagreements that raged between these three religious families can help to explain the tensions that we find in their writings. The main issues were the francization of the First Nations and the founding of the bishopric of Quebec. Furthermore, the rivalries between the Jesuits, the Recollects and the Sulpicians went far beyond the spiritual framework and regularly led to commercial issues. Certain missionaries, the Jesuits in particular, were accused throughout the century by various actors of enriching themselves in various ways, and of engaging in the fur trade. Rather than focusing on the veracity of these attacks, this thesis proposes to analyze them and to try to understand their origin and function. These accusations must also be put in relation to the rivalries that the missionaries had to face in their other missions during the same period.

Keywords: missionaries, rivalries, polemic, Jesuits, Recollects, Sulpicians, fur trade, 17th century, New France.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
ABSTRACT	ii
LISTE DES ABRÉVIATIONS	v
REMERCIEMENTS	vi
INTRODUCTION	1
Un siècle de compagnies et de monopoles	1
Problématique	11
Sources	13
Plan du mémoire	17
CHAPITRE 1 : UNE ÉGLISE DÉSUNIE	20
Des rivalités historiques... et historiographiques	20
Francisation ou christianisation : quelle priorité pour les missionnaires ?	29
La « guerre des mots » : un conflit religieux et linguistique	37
Monsieur l'évêque et ses « adherens »	41
Conclusion partielle	50
CHAPITRE 2 : LES MISSIONNAIRES AU PAYS DES FOURRURES	52
Revue de l'historiographie de la question du trafic chez les missionnaires	52
Les rentés et les mendiants : un antagonisme économique-spirituel	59
Les accusations liées au commerce et les réponses des missionnaires	69
Explorateurs et missionnaires, une autre source de rivalités	80
La question de l'eau-de-vie.....	90
Conclusion partielle	94

CHAPITRE 3 : L’ANTIJÉSUITISME AU XVII^e SIÈCLE	96
Grandeur et misère des Jésuites dans la France moderne	96
La querelle des rites chinois.....	101
Jésuites et Franciscains au Paraguay	104
Le cas spécifique de la Nouvelle-France dans une perspective mondiale	108
Conclusion partielle	114
CONCLUSION GÉNÉRALE	116
BIBLIOGRAPHIE	120
Sources manuscrites.....	120
Sources imprimées et éditions critiques.....	120
Ouvrages de références	124
Ouvrages généraux	125
Monographies et ouvrages collectifs	125
Articles.....	129
Thèses et mémoires.....	134
Sites web	135

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AJC	Archives des jésuites au Canada
ANOM	Archives nationales d'outre-mer
DBC	Dictionnaire biographique du Canada
<i>GVPH</i>	<i>Le grand voyage du pays des Hurons</i>
<i>HC</i>	<i>Histoire du Canada</i>
<i>HCNF</i>	<i>Histoire chronologique de la Nouvelle-France</i>
<i>JJ</i>	<i>Journal des Jésuites</i>
<i>JR</i>	<i>Jesuit Relations</i>
<i>MNF</i>	<i>Monumenta Novae Franciae</i>
<i>PEF</i>	<i>Premier établissement de la foy</i>
RAPQ	Rapport de l'archiviste de la province de Québec
<i>RHAF</i>	<i>Revue d'histoire de l'Amérique française</i>

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d’abord à exprimer toute ma reconnaissance envers mon directeur de recherche Thomas Wien. Merci de m’avoir guidé patiemment dans cet apprentissage, de mes premiers cours au baccalauréat jusqu’à la rédaction de ce mémoire, avec votre érudition et votre humour. Merci également pour vos suggestions de lecture et vos nombreux commentaires constructifs qui m’ont permis de me dépasser et d’enrichir ma recherche et mon écriture.

Je remercie ensuite les professeurs du département d’histoire de l’Université de Montréal qui m’ont initié à la méthode historique et qui m’ont transmis leur passion pour leurs objets d’étude respectifs. Un grand merci également aux *Études supérieures et postdoctorales* qui m’ont permis de me consacrer entièrement à la rédaction en m’accordant la bourse de fin d’études de maîtrise de l’hiver 2022.

Je ne saurais oublier la gentillesse de l’équipe des *Archives des Jésuites au Canada* et en particulier Catherine Barnwell qui, malgré la fermeture de leurs bureaux lors de la pandémie de COVID-19, m’ont fait parvenir par courriel tous les documents numérisés dont j’avais besoin pour ma recherche.

Je tiens également à exprimer toute ma gratitude envers mes parents, sans qui rien de tout ceci n’aurait été possible. Merci pour votre soutien inconditionnel et pour vos encouragements tout au long de mon parcours universitaire.

Finalement, je me dois de remercier mon épouse Elsa, qui fut également ma confidente ainsi que ma correctrice et qui a vécu avec moi au rythme des missionnaires durant ces deux dernières années. Merci pour ta douceur, ta compréhension et surtout pour tes conseils avisés ; je n’y serais jamais arrivé sans toi.

« Je me suis souvent étonné de voir des hommes qui professent la religion chrétienne, religion d'amour, de bonheur, de paix, de continence, de bonne foi, se combattre les uns les autres avec une telle violence et se poursuivre d'une haine si farouche ».

Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, 1670.

INTRODUCTION

Un siècle de compagnies et de monopoles

Les missionnaires occupent une place sans égale dans l'historiographie portant sur le XVII^e siècle en Nouvelle-France. Jadis dépeints comme d'impeccables apôtres, ces hommes demeurent des témoins incontournables pour les chercheurs contemporains s'intéressant à cette histoire coloniale. Par ailleurs, les historiens ont longtemps cherché à écrire un récit monolithique des missions sans chercher à éclaircir les singularités des différentes congrégations religieuses, occultant de ce fait les rivalités qui pouvaient sévir entre celles-ci. Cela étant dit, si l'importance de leur rôle dans l'histoire canadienne nous paraît aujourd'hui évidente, la présence même de missionnaires sur ce territoire n'allait pas de soi.

Dans sa première relation de voyage de 1534, le Malouin Jacques Cartier notait la réflexion suivante à propos des peuples autochtones d'Amérique du Nord : « Je estime mielx que aultrement que les gens seroient faciles à convertir à nostre sainte foy¹ ». La même année, l'ancien soldat basque Ignace de Loyola et ses compagnons prononçaient ce que l'on connaîtra plus tard sous le nom de « vœu de de Montmartre² », premier balbutiement de la future Compagnie de Jésus dont les membres deviendront le fer de lance de la propagation du catholicisme à travers le monde durant l'époque moderne. Il faudra cependant attendre longtemps avant que les Jésuites ne parviennent dans cette région que les Français nommaient Nouvelle-France. En effet, au temps des explorations de Cartier, les élites catholiques françaises ne cherchaient pas encore à étendre leur influence spirituelle en Amérique, le but de l'expédition étant encore de trouver un passage vers l'Asie. Tout au plus y avait-il des aumôniers pour s'occuper des sacrements des hommes d'équipage³.

Le désintérêt du royaume de France pour l'Amérique du Nord au XVI^e siècle, tant sur le plan spirituel que sur le plan impérialiste, s'explique assez facilement par deux raisons. D'abord,

¹ Jacques Cartier, *Voyages au Canada* (Montréal : Lux Éditeur, 2002), 44.

² Pierre-Antoine Fabre, « La Compagnie de Jésus et le souvenir du vœu de Montmartre (1534) », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 24, 1 (2000) : 102. Fabre précise cependant qu'aucun document contemporain n'atteste l'historicité de ce rituel.

³ Cornelius Jaenen, *The role of the church in New France* (Toronto : Mcgraw-Hill Ryerson, 1976), 4.

il suffit de penser à la première tentative de colonisation Cartier-Roberval en 1541-1543 qui s'est avérée assez infructueuse, notamment à cause relations tendues entre les colons et les populations locales⁴. Ensuite, les guerres de Religion accaparaient déjà largement le pouvoir en place. La lutte contre la propagation du protestantisme demeurera un objectif important sous le règne des Bourbons et se poursuivra au siècle suivant. Même durant l'âge d'or des missionnaires de la Nouvelle-France, autrement dit à l'époque des « martyrs » jésuites où les missions lointaines et périlleuses comme celle du Canada représentaient un idéal « où les résultats étaient plus manifestes et les risques plus grands » qu'en Europe et où nombreux étaient ceux qui voulaient être de l'aventure, la plupart des missionnaires obtenaient pour seule réponse de leurs supérieurs que leurs véritables « Indes » à évangéliser se trouvaient en France⁵. Sous le règne d'Henri IV, le royaume semble retrouver pour un temps une période de relative stabilité⁶. L'année 1598 est marquée par l'édit de Nantes qui marque la fin – ou plutôt un temps d'arrêt – des guerres de Religion ainsi que par la paix de Vervins qui met fin à la guerre avec l'Espagne.

Entre temps avait eu lieu le célèbre concile de Trente (1542-1563) qui avait notamment pour but de réaffirmer et de préciser certains dogmes catholiques contestés et critiqués par les luthériens, calvinistes et autres protestants. Le constat du concile œcuménique est sans équivoque : le clergé catholique doit être mieux formé et passer à l'offensive. Il faut impérativement lutter contre la superstition, l'ignorance et l'hérésie protestante. Les campagnes européennes doivent être réévangélisées et les « païens » du Nouveau Monde doivent se convertir à la « vraie foi ». Tous les éléments sont en place pour parvenir à former cette nouvelle Église tridentine : c'est ce que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de « Contre-Réforme » ou encore de « réforme catholique ». Issus d'un ordre religieux récemment fondé par un vétéran, les Jésuites, souvent surnommés les « soldats de Dieu », seront les principaux architectes de ce mouvement. À la mort d'Ignace de Loyola en 1556, la Compagnie de Jésus compte déjà 1000 membres ; ils seront 15 000 un siècle plus tard et non des moindres : « Confesseurs des princes d'Europe et astronomes des empereurs de Chine,

⁴ Des colonies éphémères similaires seront également fondées par des Français dans les années 1550-1560, notamment dans la péninsule de Floride ainsi que dans la « France antarctique », aujourd'hui au Brésil.

⁵ Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle* (Paris : Le Centurion, 1985), 201.

⁶ Pour accéder au trône, Henri IV s'était notamment engagé auprès de Rome à réintégrer les Jésuites dans le royaume de France après que ces derniers en eurent été bannis à la suite de l'assassinat d'Henri III.

missionnaires et enseignants remarquables, les Jésuites constituèrent, surtout entre 1550 et 1650, l'élément le plus dynamique de l'Église romaine⁷ ».

C'est d'ailleurs en ce début du XVII^e siècle, au temps de Samuel de Champlain, que les missionnaires français seront invités – ou plutôt s'inviteront – à prendre part dans l'entreprise coloniale. Loin d'être une simple rencontre entre les peuples, il est important de préciser qu'il s'agit d'emblée d'un projet de domination dans lequel les missionnaires joueront un rôle de premier plan. Ce fut d'abord la brève mission acadienne des pères jésuites Pierre Biard et Ennemond Massé en 1611 qui prit fin de manière abrupte en 1613 lors de la prise de l'Acadie par des colons virginien menés par Samuel Argall. Cependant, nul besoin d'attendre la destruction de Port-Royal pour s'apercevoir que l'arrivée des deux jésuites était contestée. Les pères Biard et Massé se heurtèrent rapidement à certaines résistances de la part des Autochtones qui semblaient préférer le prêtre séculier Jessé Fléché aux deux jésuites qui s'opposaient à l'optimisme de ses baptêmes collectifs⁸.

Le prêtre originaire de Langres, premier véritable « missionnaire » français en Amérique du Nord, était parvenu dans la petite colonie en 1610 dans l'espoir d'évangéliser les Mi'kmaq à la demande de Jean de Biencourt de Poutrincourt, lieutenant-gouverneur d'Acadie et premier commandant de Port-Royal. Fléché détenait une juridiction pontificale, tout comme les pères jésuites qui arriveront un an après lui. Cela peut paraître étrange, mais la situation était assez irrégulière ; il n'y avait pas encore d'autorité ecclésiastique en Nouvelle-France⁹. Le père Fléché, qui avait réalisé pendant son apostolat une centaine de baptêmes, fut sévèrement critiqué par les pères Biard et Massé qui le jugeaient trop expéditif, ceux-ci étant plutôt partisans d'une évangélisation post-tridentine en profondeur¹⁰. Pour leur rigorisme qui semble perturber la colonie naissante, les deux jésuites auront également des démêlés avec Poutrincourt et son ami, l'avocat Marc Lescarbot, qui ne se réjouissaient pas non plus de la venue des pères de la Compagnie de Jésus. La première mission d'Acadie se solde donc par un double échec, tant du point de vue

⁷ Sur le sujet du rôle des Jésuites dans le concile de Trente, voir : Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris : Presses Universitaires de France, 2010), 92-116.

⁸ Isabelle Lachance, « "Ils estoient si subjects à leur bouche": la Relation de 1616 face à la topique antijésuite » dans *Jesuit Accounts of the Colonial Americas : Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, Marc-André Bernier, Clorinda Donato et Hans-Jürgen Lüsebrink, dir. (Toronto : University of Toronto Press, 2014), 270-271.

⁹ Lucien Campeau, « La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval », *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* 39, 1 (1972) : 91-92.

¹⁰ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire : Les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)* (Paris : Fayard, 2003), 213.

colonial que du point de vue évangélique. Il faudra attendre une douzaine d'années avant de revoir des Jésuites en Nouvelle-France.

Vinrent ensuite les Récollets, membres d'une branche réformée de l'ordre des Franciscains¹¹, qui furent les premiers missionnaires à remonter le Saint-Laurent en 1615 à la demande de Champlain. Quatre récollets de la province de Saint-Denys furent choisis pour cette mission : il s'agit des pères Denis Jamet, le supérieur de la mission, de Joseph le Caron et de Jean Dolbeau accompagnés du frère Pacifique Du Plessis. Champlain choisit les Récollets comme missionnaires sur la recommandation de son ami Louis Houël, contrôleur général des salines du Brouage et secrétaire du roi. Le choix ne relève pas du hasard : un couvent de récollets avait ouvert ses portes en 1610 à Brouage, ville d'origine de l'explorateur saintongeais. Les Récollets dionysiens seront les premiers à aller s'installer chez les Hurons-Wendats et à suivre les Innus dans leurs déplacements. Des récollets de la province d'Aquitaine seront également présents en Acadie entre 1619 et 1624, à la demande de Charles de Biencourt (le fils de Jean de Poutrincourt), bien que leur mission demeure assez méconnue, faute de documents¹². Au fil des ans, les Récollets seront rejoints par d'autres membres de leur province, mais leurs effectifs demeureront assez limités¹³.

Les missionnaires seront cependant confrontés assez rapidement à un problème de taille sur les rives du Saint-Laurent : leur présence devient de plus en plus impopulaire auprès des marchands de fourrures qui sont souvent des protestants. Il est important de noter qu'à cette époque, la colonisation de la Nouvelle-France est encore une affaire qui relève largement du privé. En effet, certaines compagnies commerciales avaient obtenu le monopole de la traite des fourrures dans la colonie et étaient censées, en échange, faire parvenir des colons dans la colonie pour peupler le territoire. Ce fut notamment la Compagnie des marchands de Rouen et de Saint-Malo entre 1613 et 1620, puis, de 1620 à 1627¹⁴, la Compagnie de Montmorency souvent surnommée la

¹¹ Pour en savoir plus sur les Récollets, voir : Caroline Galland, Fabien Guilloux et Pierre Moracchini, *Les Récollets en quête d'une identité franciscaine* (Tours : Presses universitaires François-Rabelais, 2014).

¹² Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi: les récollets en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris : Éditions du Cerf, 2012), 124-129.

¹³ Le tableau des effectifs des Récollets en Nouvelle-France établi par Galland nous indique qu'ils ne seront jamais plus de 13 durant leur première mission. Voir : *Ibid.* 470.

¹⁴ Sur les différentes compagnies commerciales en Nouvelle-France au XVII^e siècle, voir le tableau dans Jacques Mathieu, *La Nouvelle-France. Les Français en Amérique du Nord. XVI^e-XVIII^e siècle* (Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2001), 102.

« Compagnie de Caen » parce qu'elle avait à sa tête le protestant Guillaume de Caen ainsi que son oncle Ézéchiél et son neveu Emery. La colonie est donc encore un comptoir ; les compagnies ne s'occupent que du commerce et ne remplissent pas leur part du marché¹⁵. De plus, lesdites compagnies sont régulièrement critiquées par les Récollets. Ces derniers, qui, comme tous les Franciscains, sont des religieux mendiants, vivent aux frais des marchands qui leur reprochent de nuire à leurs activités. À l'inverse, les Récollets attribuent le peu de succès de leur mission à l'omniprésence des marchands et autres « mauvais chrétiens » qui nuisent à l'image des Français que se font les Autochtones. Des missionnaires tels que les pères Joseph Le Caron et Georges Le Baillif se lanceront dans l'écriture de pamphlets qui réprimandent âprement les marchands de la colonie¹⁶. Les ouvrages des années 1630 du frère Gabriel Sagard, célèbre historien récollet, s'inscrivent également dans cette tendance¹⁷.

À l'arrivée des Récollets en 1615, il n'existait pas encore d'institution romaine qui coordonnait et organisait les missions éloignées comme en Nouvelle-France. Ce sera chose faite en 1622 avec l'avènement de la Congrégation de *Propaganda Fide*, un dicastère fondé par le pape Grégoire XV pour répandre la foi catholique chez les infidèles et la consolider dans les régions où le catholicisme est menacé. La Propagande, qui démontre par ailleurs assez peu d'intérêt pour l'Amérique du Nord dans ses premières années, semble toutefois favoriser les Franciscains dans cette région¹⁸. Ce sera le cas pour les Récollets du Canada, mais également pour les Capucins, membres d'une autre branche de l'ordre de Saint-François qui établiront notamment une mission en Acadie auprès des Mi'kmaq entre 1632 et 1635 puis entre 1639 et 1656. Des jésuites furent également envoyés à Québec en 1625, à la demande d'Henri de Lévis, duc de Ventadour, qui venait justement de devenir vice-roi de la Nouvelle-France. Assez mal reçus dans la colonie lors de leur arrivée, les pères devront apprendre à vivre avec les Récollets. En outre, les missionnaires devront aussi se partager la mission en Huronie. Si les Récollets semblent jouir de l'appui de la Propagande, les Jésuites pourront également compter sur le soutien d'un nouveau joueur de taille. En 1627 fut fondée la Compagnie de la Nouvelle-France, mieux connue sous le nom de Compagnie des Cent-Associés, par le Cardinal de Richelieu, une nouvelle compagnie approuvée par l'autorité royale et

¹⁵ Marcel Trudel, *Initiation à la Nouvelle-France* (Montréal et Toronto : Holt, Rinehart et Winston, 1968), 43-44.

¹⁶ Deslandres, *op. cit.*, 267-268.

¹⁷ Marie-Christine Pioffet, « Gabriel Sagard, l'insoumis : archéologie d'une historiographie polémique », *Études littéraires* 47, 1 (2016) : 47.

¹⁸ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 81.

ayant des visées coloniales et commerciales, mais aussi spirituelles. La Compagnie, formée de cent actionnaires ayant investi ensemble 300 000 livres, avait à sa tête Richelieu lui-même ainsi que de nombreux marchands et financiers français. Champlain en fait également partie, de même que Louis Houël ainsi que Jean de Lauson, futur gouverneur de la Nouvelle-France. Alors que les Récollets pouvaient naguère compter sur l'influence de Houël, les Jésuites seront désormais les protégés de Lauson – et de Richelieu – ce qui jouera grandement en leur faveur dans les décennies suivantes¹⁹. Le Cardinal constate que les compagnies commerciales, dont les membres sont majoritairement protestants, n'ont pas respecté leur part du contrat ; la colonie est toujours un comptoir et les marchands ne se préoccupent que des fourrures, délaissant de ce fait le programme de peuplement. Dorénavant, la Nouvelle-France sera exclusivement catholique et les Cent-Associés s'engagent à faire traverser 300 hommes de métier dès 1628, ainsi que 4000 colons, hommes et femmes, d'ici 15 ans. Ce programme ambitieux a pour principal motif de « civiliser » les Autochtones et, ainsi, de prendre véritablement possession du territoire :

Le Roy continuant le mesme désir que le défunct Roy Henry le Grand, son Père, de glorieuse mémoire, avoit de faire rechercher et descouvrir ès Pais, Terres et Contrées de la Nouvelle France, dite Canada, quelque habitation capable pour y establir colonie, affin d'essayer, avec l'assistance divine, d'amener les peuples qui y habitent à la cognoissance du vray Dieu, les faire policer et instruire à la Foy et Religion Catholique, Apostolique et Romaine, Monseigneur le Cardinal de Richelieu, Grand Maistre, chef et surintendant général de la navigation et commerce de France, estant obligé par le devoir de sa charge, de faire réussir les saintes intentions et desseins des dits Seigneurs Roys, avoit jugé que le seul moyen de disposer ces peuples à la cognoissance du vray Dieu, estoit de peupler ledit païs de naturels François Catholiques, pour, par leur exemple, disposer ces peuples à la cognoissance de la Religion Chrestienne, à la vie civile, et mesme y établissant l'autorité Royale, tirer des dites terres nouvellement descouvertes, quelque'avantageux commerce pour l'utilité des sujets du Roy²⁰.

Néanmoins, malgré l'investissement considérable de chacun des associés, cinq ans seulement après sa création, la Compagnie de la Nouvelle-France est au bord de la ruine. La cause de cette débâcle monumentale peut se résumer en un évènement fondamental : la prise de Québec par les frères Kirke en 1629. Les fils de Gervase Kirke, un marchand anglais établi à Dieppe, s'embarquent pour le Saint-Laurent afin d'y écartier les Français et de prendre le contrôle du

¹⁹ Vincent Grégoire, « » La mainmise des jésuites sur la Nouvelle-France de 1632 à 1658: l'établissement d'un régime théocratique ? », *Cahiers du dix-septième : An Interdisciplinary Journal* 11, 1 (2006) : 20-21.

²⁰ *Collection de manuscrits contenant lettres, mémoires, et autres documents historiques relatifs Nouvelle-France* (Québec : Imprimerie A. Côté, 1883) 62.

commerce des fourrures. Menés par leur aîné David, les frères Lewis, Thomas, John et James Kirke sont accompagnés d'un transfuge qui connaît déjà la région, un certain Jacques Michel. Ce dernier, un huguenot français, sera jugé très sévèrement par Samuel de Champlain et par l'historiographie, bien que l'on sache relativement peu de choses sur lui. On sait cependant qu'il mourut peu de temps après la prise de Québec, accablé de honte et de regrets aux dires de Champlain : « la vérité était que cet homme était fort pensif, triste et mélancolique de se voir méprisé de sa patrie, abhorré du monde, retenu pour un perfide et traître Français qui méritait un châtement rigoureux²¹. » 1629 voit donc ainsi s'achever la première mission des Récollets et la deuxième mission des Jésuites de la même manière que la mission d'Acadie en 1613 : par la conquête militaire anglaise. Lorsque la France récupéra Québec, à la suite du traité de Saint-Germain-en-Laye de 1632, les Jésuites furent les seuls missionnaires autorisés à y revenir. Les Récollets, malgré leurs multiples démarches et leurs demandes répétées²², devront attendre 1670, soit une quarantaine d'années, avant de pouvoir retrouver leurs ouailles en Nouvelle-France.

Dans les années qui suivirent la restitution de la colonie à la France, les Jésuites, seuls religieux présents sur le territoire, purent donc jouir d'un « monopole sur la vie socioreligieuse du Canada²³ », au même titre que la Compagnie de la Nouvelle-France qui bénéficiait d'un monopole sur la traite des fourrures. Cette époque, caractérisée par la publication annuelle des fameuses *Relations* des Jésuites²⁴, s'inscrit parfaitement dans ce que les historiens appelleront longtemps « l'âge héroïque du Canada ». Pour les missionnaires, il s'agissait d'évangéliser les Hurons-Wendats ainsi que d'établir des *Réductions* pour sédentariser les peuples nomades dans la vallée laurentienne. Le point culminant de cette mission étant bien évidemment la destruction de la Huronie par les Haudenosaunees en 1649 ainsi que l'épisode célèbre des « martyrs canadiens ». La dispersion de la nation huronne-wendate, principale alliée militaire et partenaire commerciale des Français, marque un tournant décisif dans le XVII^e siècle canadien. Il s'agira désormais de

²¹ Samuel de Champlain, *Récits de voyages en Nouvelle-France 1603-1632*, éd. par Mathieu d'Avignon (Québec : Presses de l'Université Laval, 2018), 594.

²² Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 108-124.

²³ Deslandres, *Croire et faire croire*, 277.

²⁴ Ces écrits volumineux, qui décrivent minutieusement les missions jésuites en Nouvelle-France entre 1632 et 1673, sont une spécificité de la Compagnie de Jésus. Destinées au départ pour le public lettré européen afin d'attirer des donateurs, les *Relations* constituent également des sources inestimables pour les chercheurs contemporains. Voir : Catherine Desbarats, « 1616-1673 • Les Jésuites : Relations des Jésuites » dans *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien : Aux origines d'une tradition culturelle*, Claude Corbo, dir. (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2014), 58.

repandre l'ambition d'étendre l'empire au-delà du Saint-Laurent et de former de nouvelles alliances avec les peuples éloignés pour aller trouver de nouvelles sources de fourrures. Cet idéal sera partagé par les différents gouverneurs successifs depuis Québec jusqu'à la fin du siècle, ce qui impliquerait commodément un rôle accru pour les Jésuites qui furent amenés à fonder des missions à l'intérieur du continent, notamment en Iroquoisie et dans la région des Grands Lacs.

Les fils de Loyola ne purent cependant garder éternellement le rôle de solistes dans le concert religieux du Canada. En 1635, année de la mort de Champlain, les Jésuites avaient pu fonder, grâce au soutien de la Compagnie des Cent-Associés, un collège consacré à l'éducation des garçons. Il semblait donc naturel de former un établissement pour filles, un projet que réalisèrent les Ursulines dans leur couvent dès 1639. L'Hôtel-Dieu de Québec ouvrit également ses portes la même année à l'arrivée dans la colonie des Hospitalières²⁵. Cette époque est marquée par l'influence des « dévots » en France et, notamment, de la Compagnie du Saint-Sacrement, une société semi-secrète catholique fondée en 1627 par le duc de Ventadour, qui soutenait le parti des missionnaires jésuites en Nouvelle-France²⁶. Parmi les acteurs de ce mouvement, composé à la fois d'ecclésiastiques et de laïques dévots, figurent Jérôme Le Royer de La Dauversière et l'abbé Jean-Jacques Olier, fondateurs de la *Société de Notre-Dame de Montréal pour la conversion des sauvages*. C'est en effet à ces derniers que l'on doit la « folle aventure » de Ville-Marie en 1642, une entreprise visant à coloniser l'île de Montréal et évangéliser les Autochtones des régions environnantes. Montréal, emplacement stratégique pour les échanges commerciaux et lieu de passage obligé sur le fleuve, était cependant à proximité des attaques des Haudenosaunees qui condamneront longtemps les efforts apostoliques des dévots. L'abbé Olier, curé de la paroisse de Saint-Sulpice, est également connu en tant que fondateur de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice qui œuvrera de manière notable dans l'évangélisation des Autochtones d'Amérique du Nord. Après les Jésuites et les Franciscains, les Sulpiciens forment le troisième et dernier type de missionnaire que l'on rencontre en Nouvelle-France à partir de 1657²⁷. Les prêtres de Saint-Sulpice se distinguent d'une manière assez remarquable dans leur style de vie, comme le rappelle Dominique Deslandres dans un ouvrage collectif consacré aux Sulpiciens : « les prêtres séculiers

²⁵ L'arrivée des Ursulines et des Hospitalières dans la colonie en 1639 poussa notamment les Récollets à entreprendre de nouvelles démarches pour revenir à Québec. Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 120.

²⁶ Jaenen, *op. cit.*, 7-9.

²⁷ Ces derniers sont cependant nettement différents, d'abord parce qu'ils ne sont pas à proprement parler des « réguliers » membres d'un ordre religieux, mais bien une communauté de prêtres qui se placent sous l'autorité d'un évêque.

réunis par Olier vivent en communauté sans prononcer de vœux, chacun restant propriétaire de son patrimoine et incardiné, c'est-à-dire incorporé à un diocèse particulier, ce qui fait qu'il peut à son gré quitter la compagnie²⁸. » Le vœu de pauvreté en particulier, qui était requis chez les Jésuites et – sans doute plus encore – chez les Récollets, n'était pas un obstacle pour les Messieurs de Saint-Sulpice qui pouvaient demeurer maîtres de leurs biens, ce qui leur permettait de financer leurs projets. Ils deviendront rapidement des missionnaires influents dans la colonie, construisant un séminaire à Montréal dès 1659 et fondant plusieurs missions, d'abord à Kenté au nord du lac Ontario en 1668, puis au Fort de la Montagne vers 1685 et enfin des missions auprès des Anishinabés et des Haudenosaunees dans la région de Montréal.

De ce fait, les Sulpiciens sont, dès leur arrivée, en concurrence directe avec les Jésuites qui n'ont plus le monopole des âmes de la colonie. En outre, le premier supérieur des Sulpiciens en Nouvelle-France, Gabriel de Thubières de Queylus, arrive au Canada avec des lettres qui le nomment grand-vicaire de l'archevêque de Rouen, lettres que possédait également le supérieur des Jésuites, Jean de Quen. En effet, l'archevêque de Rouen, qui avait déjà autorité sur l'Hôtel-Dieu de Québec depuis 1639, aura également le reste du Canada sous sa juridiction. M^{gr} de Harlay se montra cependant assez discret à ce sujet, mais ce ne fut pas le cas de son neveu, Harlay-Champvallon qui reprit son titre à partir de 1653 et qui offrit les lettres à Queylus²⁹. L'abbé avait donc été pressenti pour devenir le premier évêque du Canada, mais la Compagnie de Jésus, qui voyait d'un mauvais œil les prétentions du nouvel archevêque de Rouen, préférait voir François de Montmorency Laval, sur le siège épiscopal.

En réalité, il s'agissait ici du conflit entre le gallicanisme – autrement dit l'autonomie de l'Église catholique française par rapport à la papauté – défendu ici par les prêtres de Saint-Sulpice (rejoints plus tard par les Récollets) et l'ultramontanisme, c'est-à-dire la primauté de Rome sur le spirituel en accord avec les principes de la Compagnie de Jésus. Jésuites et Sulpiciens se regardaient donc en chiens de faïence en ne sachant pas lequel de leurs candidats aurait autorité sur l'autre. Après cet épisode de lutte intense, Laval fut nommé vicaire apostolique en 1658, puis finalement évêque en 1674³⁰. Les Jésuites semblaient donc avoir triomphé, mais l'époque de leur

²⁸ Dominique Deslandres, « Les fondations » dans *Les Sulpiciens de Montréal. Une histoire de pouvoir et de discrétion. 1657-2007*, Dominique Deslandres, John A. Dickinson et Ollivier Hubert, (Montréal : Fides, 2007), 23.

²⁹ Jean Blain, « L'Archevêque de Rouen, l'Église du Canada et les historiens, un exemple de déformation historique », *RHAF* 21, 2 (1967) : 204.

³⁰ Sur la question complexe de l'érection d'un l'évêché en Nouvelle-France, voir : Campeau, *loc. cit.*, 105-108.

missionnariat exclusif était bien loin derrière eux. En effet, les Sulpiciens étaient là pour rester : « [les Jésuites] gagneront, mais non sans rencontrer encore une fois sur leur chemin ces encombrants Messieurs de Montréal³¹. »

Les années 1660 marquent un tournant dans l'histoire de la Nouvelle-France. À partir de 1663 s'amorce ce que Yann Lignereux qualifie de « royalisation » de la colonie³². La Compagnie des Cent-Associés, qui avait cédé son monopole sur la traite des fourrures à la Compagnie des Habitants depuis 1645, est dissoute par Louis XIV qui prend les choses en main, aidé de son ministre Jean-Baptiste Colbert. Le peuplement sera désormais assuré par la royauté et le commerce des fourrures par la Compagnie française des Indes occidentales. La Nouvelle-France serait dorénavant une province française avec un Conseil souverain composé de trois personnages principaux : l'évêque, le gouverneur et désormais un intendant. L'évêque, bien entendu, avait autorité sur les questions religieuses et étendait sa juridiction à toute la Nouvelle-France. Alors que le gouverneur s'occupait, entre autres choses, de la défense et des relations diplomatiques, l'intendant avait pour principales prérogatives les affaires de justice, de police ainsi que les finances³³. Du point de vue religieux, cette royalisation signifiait une recrudescence de l'influence gallicane, comme on peut le constater dans une consigne du roi : « À l'égard de l'Église, mon intention est que les droits et privilèges de ma couronne et les libertés de l'Église gallicane soient observées pour tout ce qui concerne le spirituel³⁴ ».

C'est précisément dans cet état d'esprit que les Récollets furent réintroduits dans la colonie en 1670. Effectivement, c'est pour contrebalancer l'influence des Jésuites que Colbert recommande à Jean Talon, premier intendant de la Nouvelle-France, de veiller sur les Récollets, mais également sur les Sulpiciens. Les Récollets, proches du pouvoir royal dans les années 1660-1670³⁵, sont également, à l'instar des prêtres de Saint-Sulpice, des défenseurs des intérêts gallicans. Cependant, le retour des franciscains dans la colonie ne se ferait pas dans l'harmonie. Pour reprendre la formule de l'historien, et jésuite au demeurant, Joseph Cossette, : « ils ne savaient peut-être pas dans quel guêpier ils se jetaient, et quel jeu on voulait leur faire jouer ! [...] Le fait d'entrer ainsi dans les vues

³¹ Jean Blain, « L'Église de la Nouvelle-France 1632-1675. La mise en place des structures » (Thèse de Ph. D., Université d'Ottawa, 1967), 80.

³² Yann Lignereux, « Représenter le roi en Nouvelle-France. D'une difficulté à un échec ? », *Bulletin d'histoire politique*, 26, 1 (2017) : 49.

³³ Sur ce sujet, voir : Mathieu, *op. cit.*, 103.

³⁴ Cité dans Lionel Groulx, « Le gallicanisme au Canada sous Louis XIV », *RHAF* 1, 1 (1947), 63.

³⁵ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 152-154.

gallicanes du roi, de Colbert et de Talon, allait leur créer une situation pleine de difficultés³⁶. » Les disciples du *poverello* sont effectivement accueillis en trouble-fêtes par les autorités religieuses de Québec. On ne leur accorde que des missions éloignées de second plan, comme aux Trois-Rivières, en Gaspésie ou en Acadie. Mais les frères n’avaient pas dit leur dernier mot ; on les retrouvera également dans les décennies suivantes au Pays d’en Haut, notamment au fort Cataracoui (renommé plus tard en fort Frontenac) ainsi qu’en Louisiane³⁷.

Ainsi, trois types de missionnaires devaient apprendre à cohabiter sur ce territoire qu’ils s’étaient divisé. L’ordre de Saint-François, la Compagnie de Jésus et la Compagnie des prêtres des Saint-Sulpice, malgré leurs différends, ne travaillaient-ils pas au même but – dans la mission telle qu’ils la conçoivent – à savoir évangéliser le continent et gagner des âmes à la foi catholique ?

Problématique

À la lumière de ces récentes publications, il n’est désormais plus possible de traiter des missionnaires en Nouvelle-France comme d’un « élan » unique animé par les Jésuites où les autres pouvaient être relayés à l’arrière-plan. Certes, Jésuites, Récollets et Sulpiciens travaillaient au même but, évangéliser les Autochtones, mais leurs intérêts divergent et leurs querelles s’insèrent dans les rivalités de différents réseaux entre ordres religieux, compagnies commerciales et pouvoir temporel. Or, et c’est bien le projet de ce mémoire, il semble que cette discorde dépasse largement le domaine spirituel. En effet, les missionnaires et leurs réseaux s’attaquaient régulièrement dans leurs écrits et accusaient également leurs rivaux de toutes les bassesses.

Un aspect en particulier et, nous semble-t-il, central de ces rivalités mérite notre attention ; il s’agit des accusations portées contre les missionnaires à propos de leur participation supposée au commerce des fourrures. Dans une lettre à Colbert du 2 novembre 1672, Louis de Buade, comte de Frontenac et de Palluau, parlait en ces mots des Jésuites de la Nouvelle-France : « pour vous parler

³⁶ Joseph Cossette, « Jean Talon, champion au Canada du gallicanisme royal, 1665-1672 », *RHAF* 11, 3 (1957) : 345.

³⁷ Les Récollets ne seront peut-être plus des missionnaires à l’avant-garde, mais ils auront d’autres succès inespérés, d’abord auprès des colons mais également en tant qu’aumôniers des troupes du roi. Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 28, 336-350.

franchement, *ils songent autant à la conversion du castor, qu'à celle des âmes*³⁸, car la plupart de leurs missions sont de pures moqueries, et je ne croirais pas qu'on leur dût permettre de les étendre plus loin³⁹ ». Sa remarque désormais célèbre, grave accusation outrancière pour certains, simple plaisanterie ironique pour d'autres, aura fait couler beaucoup d'encre. Le gouverneur étant reconnu pour son sens de la formule et son tempérament bouillant, l'histoire aurait pu en rester là. Mais l'accusation de Frontenac n'est pas sans rappeler celle de Jacques Michel, le déserteur du temps de Champlain. Lors de la prise de Québec, le général Kirke avait émis des doutes quant aux motivations des Jésuites au Canada, ce à quoi le père Jean de Brébeuf avait rétorqué : « Pardonnez-moi, monsieur [...] Ce n'est que de la pure intention de la gloire de Dieu qui nous y a menés, nous exposant à tous [les] dangers et périls pour cet effet et [pour] la conversion des sauvages de ces lieux. » C'est alors que Michel lança : « Oui, oui, convertir des sauvages, mais plutôt *convertir des castors*⁴⁰ », ce que s'empressa de nier Brébeuf⁴¹. Cette contiguïté frappante entre les accusations de Michel et de Frontenac ne saurait être une simple coïncidence. En vérité, le lecteur attentif remarquera que ce type d'accusations – directes ou indirectes – traverse tout le XVII^e siècle, de la première mission en Acadie jusqu'à la Grande Paix de Montréal.

Précisons une chose d'emblée : notre propos n'est pas ici de s'intéresser à la véracité de l'implication des missionnaires dans le commerce des fourrures. Nous démonterons plutôt que ces accusations font partie d'un ensemble rhétorique qui visait à disqualifier *certaines* missionnaires. En effet, impliquer des missionnaires catholiques dans des activités commerciales, n'était-ce pas porter atteinte à leur honneur et à leur réputation ? L'analyse discursive des sources nous révèle que les missionnaires et les acteurs de leurs réseaux respectifs usaient de ces différentes stratégies pour parvenir à leurs fins et ainsi consolider leur présence sur le territoire. Par ailleurs, un florilège de questions naît de cette problématique. De quelle nature étaient ces rivalités ? Quel sens faut-il accorder réellement à ces accusations et ces critiques ? Quelles en sont les causes profondes ? Comment se sont-elles articulées au fil du XVII^e siècle ? Jusqu'à quel point ces rivalités s'inséraient-elles dans celles de ces religieux ailleurs dans le monde ? Quelles sont les répercussions de ces conflits dans l'historiographie ?

³⁸ Nous soulignons.

³⁹ *Rapport de l'archiviste de la province de Québec* [ci-après désigné par l'abréviation RAPQ] 1926-1927 : 20.

⁴⁰ Nous soulignons.

⁴¹ Champlain, *op. cit.*, 595.

Notre mémoire propose de répondre à ces questions et d'ainsi éclaircir le discours entourant les rivalités entre Jésuites, Récollets et Sulpiciens. Pour commencer, il convient de circonscrire le sujet et d'en préciser les limites. Étant donné leur concentration en Acadie et leur présence limitée dans le temps, il ne sera à peu près pas question des Capucins. Les Hospitalières et les Ursulines, bien qu'elles fussent des religieuses importantes durant cette période, n'étaient pas exactement des « missionnaires » au sens propre et ne feront pas l'objet d'une étude approfondie dans ce mémoire. Par ailleurs, ces religieuses n'étaient ni les victimes ni les autrices d'accusations liées à ce commerce. Cela dit, elles s'intègrent naturellement dans les différents réseaux rivaux de cette époque et leur témoignage n'en demeure pas moins précieux. Pour ces raisons, elles feront parfois, comme les Capucins, des apparitions ponctuelles dans notre récit. Ensuite, nous l'avons vu, notre histoire concerne tout le XVII^e siècle, autrement dit de l'arrivée des missionnaires dans les années 1610 jusqu'en 1701. Cependant, certains *moments forts* des rivalités sont identifiables : les années 1630 entre les Récollets qui souhaitent revenir dans la colonie et les Jésuites qui ne partagent pas leur monopole, la fin des années 1650 avec la querelle entre Jésuites et Sulpiciens et finalement la période allant des années 1670 aux années 1690, période où les trois familles religieuses se partagent le territoire et où tous les coups semblent permis. Cette dernière phase marque certainement les hostilités les plus vives, surtout à Montréal et dans les missions éloignées. Enfin, notre mémoire porte sur la Nouvelle-France dans sa globalité, de l'Acadie à la Louisiane en passant par la vallée laurentienne et le Pays d'en Haut. Cela dit, nous verrons également à titre comparatif où se situent les rivalités religieuses de la Nouvelle-France à l'échelle du monde. Nous verrons aussi que cette histoire, loin de se limiter au domaine religieux, aborde des questions aussi variées que celles du commerce et de la politique, mais aussi celle de l'identité à travers la question de la francisation des Autochtones. Les multiples surprises émanant de la lecture des sources nous ont également confirmé une chose : l'étonnante modernité de ces rivalités sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

Sources

Du fait de l'abondance de leurs écrits sur les missions de la Nouvelle-France et à travers le monde, les Jésuites offrent un terrain de recherche immense pour les historiens. Cela s'explique

par leur longue tradition scripturaire provenant des *Constitutions* de Loyola qui invitaient à noter systématiquement le déroulement de leurs missions, singularité que l'on ne retrouve que chez ces « rapporteurs infatigables » en Nouvelle-France : « D'autres ont fait autant, mais sont moins enclins, ou sont moins en mesure, de laisser des traces écrites⁴². » Si les *Relations*⁴³ des Jésuites forment généralement le corpus de sources pour les travaux sur les missionnaires, c'est également dans leur *Journal*⁴⁴ que nous puiserons nos informations. Contrairement aux *Relations*, le *Journal* des Jésuites contient les réflexions personnelles des membres de la Compagnie de Jésus, qui n'avaient pas vocation à être lues par le public. Les Jésuites étant assez pudiques en matière de rivalités⁴⁵, c'est tout naturellement dans leur *Journal* que se retrouvent les mentions les plus intrigantes. Certaines évocations de querelles interreligieuses sont également présentes dans leur correspondance que l'on peut retrouver dans les *Monumenta Novae Franciae* ainsi que dans les fonds des Archives jésuites au Canada à Montréal (ci-après désignées sous l'abréviation AJC). La version inédite des *Historiae canadensis* de l'historien jésuite François Du Creux traduite par Lucien Campeau contient également de précieuses réflexions sur la question du commerce des fourrures⁴⁶.

De leur côté, les Récollets ne nous ont pas laissé autant d'écrits. Tradition moins importante chez les Franciscains que chez les Jésuites, l'écriture de la mission récollette s'est également retrouvée amputée par un incendie de leur couvent à Québec en 1796 qui réduisit en cendres une bonne partie de leurs archives. Néanmoins, les ouvrages des Récollets sont les plus ouvertement

⁴² Desbarats, *op. cit.*, 52.

⁴³ Deux éditions principales des *Relations* sont utilisées par les chercheurs : il s'agit de celles de Reuben Gold Thwaites (*The Jesuit Relations and Allied Documents*, ci-après *JR*), publiées en 73 volumes entre 1896 et 1901 et portant sur les missions de 1610 à 1791 ainsi que de celles de l'historien jésuite Lucien Campeau (les *Monumenta Novae Franciae*, ci-après *MNF*) publiées entre 1967 et la mort de Campeau en 2003. L'oeuvre de Campeau, édition moderne comportant une grande quantité de documents autour des missions jésuites, sera privilégiée pour ce mémoire. Cependant, le travail monumental de Campeau demeure inachevé. Nous compléterons donc les années qu'il n'a pas pu couvrir avec l'édition de Thwaites. Autour du débat historiographique sur ces deux éditions, voir l'article suivant : Luca Codignola, « The Battle Is Over: Campeau's *Monumenta* vs. Thwaites' *Jesuit Relations*, 1602-1650 », *European Review of Native American Studies* 10, 2 (1996): 3-10.

⁴⁴ Charles-Honoré Laverdière et Henri-Raymond Casgrain, éd., *Le journal des jésuites : publié d'après le manuscrit original conservé aux archives du Séminaire de Québec* [ci-après *JJ*] (Québec : Léger Brousseau, 1871).

⁴⁵ Codignola remarque par exemple qu'aucune allusion entre les rivalités entre Jésuites et Récollets n'apparaît dans les *Relations*. Codignola, « The Historiography on the Jesuits of New France », Août, 2020, https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/*_COM_220170; Greer mentionne également une certaine « étiquette » des Jésuites qui les empêchait de mentionner leurs rivalités avec les Sulpiciens et les Récollets. Greer, *Mohawk Saint*, 137-138.

⁴⁶ Lucien Campeau, trad. *Histoire des Canadiens ou de la Nouvelle-France en dix Livres jusqu'à l'an du Christ MDCLVI par le Père François Ducreux, de la Compagnie de Jésus*. AJC, 0900-3008. L'ouvrage n'étant pas paginé, nous utilisons les numéros de page attribués au document de traitement de texte.

polémiques et sont donc les principales sources qui traitent explicitement des rivalités avec les autres missionnaires, particulièrement avec les Jésuites. Par exemple, les ouvrages de Hennepin mentionnés plus tôt ainsi que *Le grand voyage du pays des Hurons* et surtout l'*Histoire du Canada* de Sagard sont d'une valeur inestimable pour comprendre le contentieux⁴⁷. Par ailleurs, deux autres titres peuvent également nous éclairer et combler certaines lacunes historiques ; il s'agit du *Premier établissement de la foy*⁴⁸ et de l'*Histoire chronologique de la Nouvelle France*⁴⁹. Ces deux livres, nettement plus controversés du fait de leur nature polémique et antijésuite, sont généralement attribués à deux historiens récollets, respectivement Chrestien Le Clercq et Sixte le Tac, mais il ne semble pas y avoir de consensus définitif sur la paternité de ces deux ouvrages⁵⁰. Néanmoins, il nous apparaît essentiel d'en analyser le discours et de les confronter aux autres sources afin de saisir les principaux faits reprochés à la Compagnie de Jésus.

Les prêtres de Saint-Sulpice se situent probablement à mi-chemin entre les Récollets et les Jésuites en ce qui concerne leurs sources écrites. Par cette formule, nous entendons que leurs productions sont à la fois présentes en bonne quantité tout en étant relativement explicites à propos des rivalités avec les ordres religieux concurrents. Trois ouvrages sulpiciens principaux couvrent la période étudiée : l'*Histoire du Montréal* de François Dollier de Casson⁵¹ ainsi que les deux opuscules de François Vachon de Belmont, à savoir l'*Histoire du Canada* et l'*Histoire de l'eau-de-vie en Canada*⁵². En outre, l'on retrouve aussi des lettres de Sulpiciens, parfois assez virulentes, conservées aux AJC. Impossible toutefois d'aborder les rivalités entre Saint-Sulpice et la

⁴⁷ Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons suivi du dictionnaire de la langue huronne* [ci-après GVPH] éd. par Jack Warwick (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1998) ; *Id. Histoire du Canada et voyages que les freres Mineurs Recollets y ont faits pour la conversion des Infidelles* [ci-après HC] (Paris : Claude Sonnius, 1636).

⁴⁸ Chrestien Le Clercq, *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle-France contenant la publication de l'Evangile, l'histoire des colonies françoises, & les fameuses découvertes depuis le fleuve de Saint Laurent, la Louïsiane & le fleuve Colbert jusqu'au Golphe Mexique, achevées sous la conduite de feu monsieur de la Salle* [ci-après PEF] (Paris : Amable Auroy, 1691), 2 vol.

⁴⁹ Eugène Réveillaud, éd., *Histoire chronologique de la Nouvelle France ou Canada (mil cinq cents quatre) jusques en l'an mil six cents trente deux* [ci-après HCNF] (Paris, G. Fischbacher, 1888).

⁵⁰ Sur la question épineuse de l'identité des auteurs de ces deux œuvres, voir Galland *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 20-24. Voir également Raphaël Hamilton, « Who Wrote *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle-France* ? », *Canadian Historical Review*, 57 3 (1976) : 265-288 ; Guy Laflèche et Serge Trudel, *Un janséniste en Nouvelle-France* (Laval : Singulier, 2003) ; Catherine Broué, « Le *Premier établissement de la foy*, une œuvre collective supervisée ? Étude de la réécriture d'un passage de l'*Histoire du Canada* », *Études littéraires* 47, 1 (2016) : 77-96.

⁵¹ François Dollier de Casson, *Histoire du Montréal 1640-1672* (Montréal : Eusèbe Sénécal, 1871).

⁵² Tous deux furent publiés par la *Société littéraire et historique de Québec* dans Georges-Barthélemi Faribault, éd., *Collection de mémoires et de relations sur l'histoire ancienne du Canada : d'après des manuscrits récemment obtenus des archives et bureaux publics en France* (Québec : William Cowan et fils, 1840).

Compagnie de Jésus sans évoquer les mémoires du père sulpicien Antoine d'Allet reproduits dans les *Œuvres* d'Antoine Arnauld⁵³. Surnommé le « Grand Arnauld » par ses contemporains, ce théologien était l'une des figures de proue du jansénisme⁵⁴ dans l'Europe du XVII^e siècle. Il choisit de commenter les missions du Canada sous un angle antijésuite et donc, stratégiquement, de jeter son dévolu sur les Sulpiciens et les Récollets qu'il n'aura de cesse de défendre. Les deux mémoires d'Allet critiquent en effet vertement les Jésuites de la Nouvelle-France ainsi que leur domination sur tous les aspects de la colonie. On comprend donc aisément pourquoi ces deux mémoires, qu'Arnauld aurait reçus en 1693, furent longtemps critiqués – ou tout simplement ignorés – par l'historiographie, en particulier au Québec⁵⁵.

Enfin, les écrits des laïcs et du pouvoir temporel fourmillent d'accusations en tout genre envers les missionnaires. Outre les récits de Champlain, ceux de Lescarbot sont certainement parmi les témoignages les plus importants pour les premières phases du conflit⁵⁶. Par la suite, ce sont principalement les lettres de Talon et de Frontenac éditées dans les *Rapports de l'archiviste de la province de Québec* qui nous intéressent⁵⁷. La correspondance générale contenue dans les séries C11A et C11E des *Archives nationales d'outre-mer*⁵⁸ permet finalement de compléter la trame événementielle du mémoire et de couvrir certains aspects des rivalités missionnaires, notamment l'« affaire du prie-Dieu » à Montréal en 1694 – une dispute entre l'évêque de Saint-Vallier et le gouverneur de Montréal Louis-Hector de Callière qui se solda par la fermeture de l'église des

⁵³ Antoine Arnauld, *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, de Sorbonne. Tome trente-quatrième, Contenant les Nombres XXXI, XXXII & XXXIII de la troisième Partie de la cinquième Classe* (Paris : Sigismond d'Arnay & Compagnie, 1780).

⁵⁴ Il s'agit d'un terme un peu vague (personne ne s'étant jamais déclaré janséniste) qui englobe toute une série de penseurs allant de Jean Racine à Blaise Pascal. Ces prétendus jansénistes étaient réputés pour leur affirmation de la toute-puissance de la grâce divine dans la tradition de Saint-Augustin, selon l'interprétation d'un certain Cornelius Jansen. Ces derniers nous intéressent tout particulièrement pour leur opposition inflexible envers les Jésuites. Sur le sujet du jansénisme, voir Monique Cottret, *Histoire du jansénisme* (Paris : Perrin, 2016), 724-734.

⁵⁵ Campeau, par exemple, en conteste complètement l'authenticité. Il reproche également à l'historien Faillon d'avoir attribué les mémoires à d'Allet. Lucien Campeau, « Les Mémoires d'Allet rendus à leur auteur », *Les Cahiers des Dix* 43,1 (1983) : 27-30.

⁵⁶ Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France : contenant les navigations, découvertes, & habitations faites par les François es Indes Occidentales & Nouvelle-France, par commission de noz Roys Tres-Chrétiens, & les diverses fortunes d'iceux en l'exécution de ces choses, depuis cent ans jusques à hui* (Paris : Adrian Perier, 1617). Dans le cinquième livre de cette « troisième Edition enrichie de plusieurs choses singulieres, outre la suite de l'Histoire », Lescarbot ne se prive pas de critiquer les Jésuites et leurs actions en Acadie.

⁵⁷ RAPQ (1926-1927), RAPQ (1927-1928) et RAPQ (1928-1929) pour les mandats de Frontenac ainsi que RAPQ (1930-1931) pour l'intendance de Talon.

⁵⁸ Ces archives sont disponibles en ligne à l'adresse suivante : Bibliothèque et Archives Canada, « Archives de la Nouvelle-France », 19 octobre, 2016, <https://nouvelle-france.org/fra/Pages/archives-nouvelle-france.aspx>.

Récollets – ainsi que les attaques de Lamothe Cadillac contre les Jésuites lors de la fondation du poste de Détroit au début du XVIII^e siècle.

Un élément important à propos des sources consultées demeure à préciser. Qu'elles proviennent de laïcs ou de missionnaires, les pages de cette histoire concernent également les « missionnés », autrement dit les membres des Premières Nations de l'Amérique du Nord. Jusqu'à l'avènement de l'ethnohistoire, ces derniers furent longtemps ignorés par l'historiographie ou relayés au second plan en simples statistiques des baptêmes dans les missions. Toutefois, les chercheurs contemporains ont bien démontré que cette histoire ne peut plus s'écrire sans faire des Autochtones des acteurs du récit. Or, les sources européennes et canadiennes du XVII^e siècle comportent toutes une limite de taille : « Il s'agit, comme le dit Gilles Havard, de documents écrits qui nous parlent de l'*extérieur* des peuples de tradition orale. Les auteurs, qui sont européens ou d'origine européenne, s'inscrivent tous par ailleurs dans une dynamique de conquête : ce sont des acteurs de la colonisation⁵⁹. » Notre mémoire, qui ne porte pas spécifiquement sur l'histoire ou l'ethnologie des peuples autochtones, propose néanmoins d'explorer les sources écrites européennes afin de rendre compte du rôle des Autochtones dans l'histoire des missionnaires. Nous verrons que certaines mentions dans les archives nous laissent présumer que, à l'instar des gouverneurs, des intendants et des commerçants, les premiers habitants du continent avaient parfois eux aussi leurs préférences en matière de missionnaires et que les accusations envers les missionnaires ne les laissaient pas non plus indifférents.

Plan du mémoire

Le premier chapitre sera consacré aux différentes formes que prennent les rivalités dans le discours des missionnaires et des membres influents de leurs réseaux. Nous traiterons d'abord les raisons qui poussaient le pouvoir temporel et les compagnies commerciales à préférer certains missionnaires, ce qui permet d'interpréter l'arrivée et le départ des uns et des autres. Il sera également question dans cette section des rivalités missionnaires dans l'historiographie portant sur

⁵⁹ Gilles Havard, *Empire et métissages : Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715* (Québec : Septentrion, 2017), 31.

le Régime français. Ensuite, nous traiterons du désaccord, fondamental s'il en est, entre le projet des Jésuites et des Récollets, à savoir s'il faut privilégier la « francisation » des Autochtones ou leur simple « christianisation ». À ce titre, les Sulpiciens sont encore une fois plus ambivalents et modifieront leur modèle au fil des décennies. Cette question amène également le débat sur les compétences linguistiques des missionnaires, qui n'hésitaient pas à accuser leurs concurrents d'être plus inexpérimentés en matière de langues autochtones afin d'asseoir leur monopole. Le conflit linguistique nous intéressera tout particulièrement lorsqu'il débouche sur une véritable « querelle des dictionnaires », pour reprendre l'expression de Pioffet⁶⁰. Pour conclure ce chapitre, nous expliquerons les rivalités qui touchent aux questions de juridiction, plus précisément de l'évêché. Loin de se limiter à la dispute entre Queylus et Laval, nous verrons qu'il s'agit là encore d'une discorde séculaire.

Par la suite, le deuxième chapitre sera entièrement dédié aux accusations liées au commerce des fourrures et à l'accumulation de richesses, que ces accusations proviennent de missionnaires ou d'acteurs de leurs réseaux respectifs. Il s'agit ici certainement du morceau principal de ce mémoire. L'analyse discursive des principales sources primaires mentionnées plus haut nous permettra de saisir le sens à accorder à ces accusations. Ces incriminations, qui peuvent être directes ou indirectes, ont fait l'objet d'un long débat historiographique qu'il conviendra d'abord de détricoter. Ensuite, nous traiterons des différences et des spécificités de chacune des trois familles religieuses dans leurs rapports aux finances et au commerce : les Récollets défendent mordicus la pauvreté proverbiale propre à l'ordre mendiant de Saint-François tandis que Jésuites et Sulpiciens – bien que distincts les uns des autres – sont parmi les plus riches seigneurs et employeurs de la colonie. Naturellement, cette dissemblance ne pouvait qu'alimenter les accusations des Récollets qui soutiendront qu'ils sont les seuls à être présents en Nouvelle-France par intérêt évangélique et non lucratif. Mais, comme l'a bien démontré Galland, la pauvreté des frères pouvait également se retourner contre eux⁶¹. Les missionnaires les mieux nantis, qui pouvaient subvenir à leurs propres besoins, devenaient ainsi plus à même de mener à bien leur apostolat, mais s'exposaient de ce fait à des accusations les impliquant dans le commerce des fourrures. Subséquemment, nous analyserons plus en profondeur ces accusations, qu'elles proviennent de laïcs influents ou de

⁶⁰ Marie-Christine Pioffet, « Comment disent les Amérindiens ? Gabriel Sagard et les langues autochtones » dans *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleux et Émilie Urbain, dir. (Paris : Hermann, 2019), 250.

⁶¹ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 86.

missionnaires rivaux. Cette section portera également sur les réponses des missionnaires qui tentaient de se disculper de ces charges incriminantes. En poursuivant, nous examinerons les rivalités discursives qui proviennent de la participation des missionnaires aux expéditions officielles. Les explorateurs avaient également des inclinations pour certains missionnaires, qu'elles proviennent de convictions personnelles ou de pressions de leurs réseaux, qui les poussaient à choisir tels religieux comme compagnons de voyage. À ce titre, nous constaterons que nul n'incarne mieux les rivalités entre Jésuites, Récollets et Sulpiciens que Cavalier de La Salle. Pour clore ce chapitre, nous traiterons du trafic de l'eau-de-vie avec les Autochtones dans la colonie, sujet de discordes majeur au XVII^e et autre source d'accusations commerciales envers certains missionnaires.

Enfin, le troisième chapitre permettra de comparer le discours et l'historiographie sur les concurrences entre missionnaires durant la même période dans d'autres régions du monde. Ce chapitre se concentrera particulièrement sur les attaques contre les Jésuites, ces derniers étant les principaux « missionnaires à l'époque moderne. Par souci de cohérence et afin de cibler des exemples qui se prêtent mieux à la comparaison, nous avons choisi de nous concentrer sur trois centres principaux de querelles missionnaires au XVII^e siècle d'où émanent également certaines accusations mercantiles contre les Jésuites : d'abord la France, où l'on retrouve les conflits entre gallicanisme et ultramontanisme ainsi que les principaux penseurs du courant janséniste et antijésuite ; ensuite, nous nous intéresserons à la dissension catholique majeure des XVII^e et XVIII^e siècles, la fameuse « querelle des rites » en Chine, où les Jésuites se distinguent une fois de plus de leurs homologues ; pour terminer, nous traiterons des « réductions » du Paraguay auprès des Guaraní, qui furent d'abord l'apanage des Franciscains et ensuite des Jésuites . Les autres cas de rivalités missionnaires pour cette époque, nous pensons par exemple à la situation au Brésil, aux Antilles, au Japon ou encore au Malabar, ne seront que brièvement mentionnés. Ce chapitre aura pour ultime fonction de situer les rivalités missionnaires de la Nouvelle-France dans une perspective mondiale.

CHAPITRE 1 : UNE ÉGLISE DÉSUNIE

Des rivalités historiques... et historiographiques

Après la réforme protestante et les guerres de Religion, les ecclésiastiques français avaient espoir d'établir en Amérique du Nord une France « nouvelle » qui serait exempte de péchés, de vices et de superstitions. Ce projet était inextricable de la domination coloniale du territoire et de ses habitants par le royaume de France. En cette époque millénariste, les missionnaires espéraient sauver leurs âmes en sauvant celles des autres et il leur fallait profiter de la colonisation pour implanter un nouveau pays où tous seraient catholiques¹. Pourtant, ce continent était déjà peuplé par de nombreuses nations qui avaient leurs propres croyances et qui ne ressentaient pas d'emblée le besoin d'être « sauvées ». De nombreuses stratégies furent employées par les missionnaires et les autorités coloniales pour tenter de christianiser les Autochtones et, si les historiens ont longtemps cherché à savoir si le résultat de ces méthodes pouvait être qualifié de « réussite » ou d'« échec », force est de constater qu'une véritable lutte entre les missionnaires s'est superposée au processus d'évangélisation.

Bien que l'on puisse identifier clairement des épisodes de collaboration entre les missionnaires, comme lors des années 1625-1629 où Récollets et Jésuites missionnent de concert², manifestement, nous assistons à travers tout le XVII^e à des conflits d'intérêts entre les différentes congrégations de la Nouvelle-France. Jésuites, Récollets et Sulpiciens n'ont pas les mêmes alliés et n'ont pas non plus droit aux mêmes honneurs. C'est ce que remarque le voyageur suédois Pehr Kalm en 1749 lors de son passage en Nouvelle-France. Sa réflexion révélatrice de la différenciation entre les missionnaires, bien qu'elle soit ultérieure à la période que nous étudions, mérite d'être citée dans sa totalité :

¹ Sur le rôle du millénarisme dans la conquête évangélique de l'Amérique, voir : Jean Delumeau, « Une traversée du millénarisme occidental », *Religiologiques* 20, 1 (1999) : 8-9.

² Dominique Deslandres, « “Ils ont toujours conservé un même esprit” Le cas de la collaboration missionnaire entre Récollets et Jésuites en Nouvelle-France » dans *Les Récollets en Nouvelle-France. Traces et mémoire*, Paul-André Dubois, dir. (Québec : Presses de l'Université Laval, 2019), 120.

L'évêque mis à part, on trouve au Canada trois sortes d'ecclésiastiques, à savoir les Jésuites, les prêtres³ et les moines déchaux⁴. Tous sont de religion papiste, mais appartiennent à trois ordres⁵ différents. Les Jésuites en sont sans aucun doute les plus distingués et doivent avoir le pas sur les deux autres. On dit également ici, sous forme de dicton : "pour faire un recollet, il faut un hachet, pour faire un prêtre, il faut un ciseau, mais pour faire un jésuite, il faut un pinceau". *C'est ainsi qu'on souligne à quel point l'un surpasse l'autre. Ces messieurs les Pères Jésuites, sont ordinairement tous très instruits, ils étudient avec acharnement, sont d'un commerce assez agréable et plus fructueux que celui qu'on peut espérer des autres*⁶.

En effet, et même si le terme « catholique » (du grec *katholikos*) signifie théoriquement « universel », les chercheurs en histoire socioreligieuse remarquent assez rapidement que le catholicisme est souvent une histoire de discorde. Les dissensions et les algarades sont effectivement si nombreuses et si bruyantes qu'il est souvent difficile d'y voir un ensemble uni et cohérent, tout comme il n'est pas chose aisée d'y démêler le vrai du faux. Une lecture approfondie des travaux sur la Nouvelle-France semble nous indiquer que, si les missionnaires réalisaient effectivement leur apostolat pour la même religion, ils ne préconisaient pas toujours la même approche. Au-delà des désaccords profonds entre les ordres réguliers, certains individus avaient des objectifs bien particuliers qui ne correspondaient pas nécessairement à l'idéal souhaité par les supérieurs de leur ordre, ni aux aspirations qui émanaient de Rome. Ce qui peut paraître étonnant, c'est que nous assistons à une compétition qui dépasse largement le simple cadre théologique, comme on pourrait s'y attendre de la part de religieux ou d'ecclésiastiques. En réalité, les rivalités entre les missionnaires semblent s'intégrer dans des luttes entre des « réseaux concurrents ». Les conflits entre les compagnies commerciales d'abord, puis entre les membres de l'administration royale et coloniale ainsi qu'entre les autorités religieuses de Québec, de France, de la Propagande et de la papauté exerceront une influence notable sur le développement des missions et le choix des missionnaires. L'historien Luca Codignola, identifie trois phases dans ces rivalités⁷. La première, qui débute au XVI^e siècle et se termine par l'arrivée des jésuites Massé et Biard dans la colonie, ne

³ Kalm désigne par « prêtre » tous ceux du clergé séculier, y compris les Sulpiciens.

⁴ Le voyageur décrit ainsi les Récollets qui, comme tous les Franciscains, se promenaient pieds nus dans leurs sandales.

⁵ En réalité, les Sulpiciens ne sont pas membres d'un ordre religieux, mais plutôt d'une société de prêtres qui vivent en communauté.

⁶ Pehr Kalm, *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*, trad. Jacques Rousseau et Guy Béthune (Montréal : Pierre Tisseyre, 1977), 513. Nous soulignons.

⁷ Luca Codignola, « Competing Networks : Roman Catholic Ecclesiastics in French North America, 1610–58 », *The Canadian Historical Review*, 80, 4 (1999) : 540.

nous en apprend pas beaucoup, faute de sources. La deuxième, en revanche, est plus riche en travaux et documentation. Elle correspond à la période allant de la première mission jésuite et la prise de l'Acadie jusqu'à la prise de Québec par les frères Kirke en 1629, autrement dit les années de la mission des Récollets (1615-1629) et l'arrivée des jésuites en 1625. Cette phase, où l'on peut observer une forme de « collaboration⁸ » entre les Franciscains et les Jésuites, semble être en fait une « alliance de circonstances contre les marchands » pour reprendre l'expression de Caroline Galland⁹. Enfin, la troisième phase, s'étalant de 1632 à 1658, coïncide avec le monopole des Jésuites au Canada. Époque sans doute la plus connue et la mieux documentée où se déroule la fameuse mission jésuite en Huronie, elle voit également l'entrée en scène des Hospitalières et des Ursulines en 1639. Les Jésuites étant les missionnaires exclusifs du Canada durant cet intervalle, les rivalités sont plutôt à chercher du côté de l'administration coloniale ainsi que, dans une certaine mesure, en Acadie où les Récollets (pourtant absents de la vallée laurentienne) sont en concurrence avec les Capucins¹⁰.

En admettant que la concurrence missionnaire se poursuive tout au long du siècle, nous estimons que deux autres phases s'ajoutent à liste de Codignola : la période allant de 1657-58 à 1670, c'est-à-dire la décennie correspondant à l'apogée du pouvoir des Jésuites qui est marquée par l'arrivée des Sulpiciens dans la colonie et qui ouvre le débat sur les questions de juridiction et de l'évêché. Finalement, la cinquième et dernière phase est la période 1671 à 1701, où les conflits s'accroissent avec le retour des Récollets. Cette cinquième phase, où les rivalités paraissent culminer, se clôt par la Grande Paix de Montréal et la fondation de Détroit. Après cette période, on observe d'une manière générale, une baisse de l'influence des missionnaires, déjà bien entamée depuis les années 1660, au profit de l'administration coloniale. Dans cette cinquième phase, la querelle est d'autant plus intense dans les régions où se côtoient les différents missionnaires, notamment au Pays d'en Haut, mais aussi à Montréal, où Récollets et Jésuites viendront rejoindre les seigneurs sulpiciens.

Les deux mandats du gouverneur Frontenac, respectivement entre 1672 et 1682 puis de 1689 à sa mort en 1698, marquent des moments forts des rivalités missionnaires. Frontenac, pour rester dans les bonnes grâces de Colbert, se devait d'être un défenseur des intérêts gallicans.

⁸ Deslandres, « Ils ont toujours conservé un même esprit », 109-110.

⁹ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 87-93.

¹⁰ *Ibid.* 132-137.

Farouche opposant des Jésuites, le gouverneur était le champion des Récollets. Son antijésuitisme déteindra d'ailleurs sur les membres de son réseau personnel, en particulier sur ses protégés René-Robert Cavelier de La Salle et, peut-être plus encore, sur Antoine de Lamothe Cadillac. La relation de Frontenac avec Saint-Sulpice est plus ambivalente ; d'abord un défenseur des prêtres gallicans, il s'opposa à l'abbé François de Salignac de la Mothe Fénelon durant l'affaire Perrot¹¹, ce qui ternit naturellement leurs relations. Cela dit, le gouverneur se rasséra par la suite et se ravisa à propos des Sulpiciens. Loin d'avoir agi de gaieté de cœur, Frontenac s'était fait ordonner d'être plus courtois avec les Messieurs de Saint-Sulpice par Colbert, celui-ci venant tout juste de marier son fils à la cousine germaine de l'abbé d'Urfé, un missionnaire sulpicien au Canada¹².

Cette histoire des rivalités missionnaires est d'autant plus complexe à détricoter que les historiens qui l'ont abordée ont longtemps eu tendance à prendre parti pour une famille religieuse plutôt qu'une autre. En agissant ainsi, ils reproduisaient, parfois involontairement, ces rivalités religieuses et les projetaient sur leur présent. Cet anachronisme avait déjà été étudié par Lucien Febvre à propos des historiens du XIX^e siècle : « catholiques, protestants ou neutres, tous se sont glissés dans la soutane, le froc ou la robe de leurs devanciers, sans s'apercevoir que c'étaient habits de controversistes ou de prédicateurs plaidant chacun sa cause mais n'instruisant pas de haut un procès d'intelligence historique¹³. » Au Québec en particulier, cette tendance historiographique du XIX^e aura la vie particulièrement longue, notamment parce que nombreux y furent les historiens qui s'étaient *littéralement* « glissés dans la soutane ». Comme le remarquait Jean Blain, parmi les premiers à oser parler d'une « rivalité d'ordres religieux différents » et même d'une « querelle de subalternes frustrés¹⁴ », les historiens québécois avaient manqué de recul sur ces questions :

¹¹ Cette « affaire » correspond à une dispute assez virulente entre Frontenac et François-Marie Perrot, neveu de Talon et proche des Sulpiciens, qui fut gouverneur de Montréal de 1669 à 1684. Perrot se livrait à un trafic de fourrures illégal sur l'île (qui porte aujourd'hui son nom) où se rencontre la rivière des Outaouais et le Saint-Laurent. En établissant un fort au lac Ontario en 1673, Frontenac minait les activités des marchands de Montréal et surtout de Perrot. Celui-ci fit arrêter Jacques Bizard, l'aide de camp de Frontenac, avant que ce dernier ne riposte en faisant emprisonner Perrot à Québec. Le gouverneur avait agi subrepticement : pour faire venir Perrot, il avait demandé à Fénelon – leur ami commun qui devait servir d'arbitre dans ce litige – d'inviter Perrot à se rendre à Québec. Frontenac arrêta le gouverneur de Montréal sur le champ, se brouillant de ce fait avec Fénelon et Saint-Sulpice. Voir : William J. Eccles, « François-Marie Perrot », dans *Dictionnaire biographique du Canada* [ci-après DBC], 1986, http://www.biographi.ca/fr/bio/perrot_francois_marie_1F.html.

¹² Lionel Groulx, « Frontenac vs l'abbé de Fénelon : Une tragi-comédie judiciaire », *RHAF* 12, 3 (1958) : 371.

¹³ Lucien Febvre, *Au cœur religieux du XVI^e siècle* (Paris : Service d'Édition et de Vente des Publications de l'Éducation Nationale, 1968), 146.

¹⁴ Blain, « L'Archevêque de Rouen », 214 : « la querelle qui oppose M. de Queylus aux Jésuites paraît être une querelle de subalternes ou de subalternes frustrés, accentuée par la rivalité d'ordres religieux différents et surtout par l'opposition Montréal-Québec qui existe de façon tenace depuis 1642 ».

« Notre historiographie, en ce qui touche ces problèmes a été bâtie moins par des historiens que par des canonistes¹⁵. »

En tant qu'historien (mais également en tant que témoin), c'est Pierre-François-Xavier de Charlevoix qui fera longtemps autorité comme annaliste des missions en Nouvelle-France. Étant lui-même un jésuite et estimant assez peu le travail des Récollets¹⁶, on comprend mieux pourquoi la Compagnie de Jésus aura le beau rôle dans les Histoires du Canada pendant aussi longtemps. Bien d'autres éminents historiens des missionnaires canadiens étaient également des jésuites, de Camille de Rochemonteix à Lucien Campeau en passant par Jean Delanglez. Ce dernier avait d'ailleurs commenté cette situation délicate dans l'avant-propos de son ouvrage consacré à Frontenac et aux Jésuites :

The attitude of prejudice, besides being in itself unscholarly, implies that Jesuits writing history now cannot be as honest as Jesuits who made history earlier. Moreover, it confounds the idea of writing about a controversy with the idea of being a controversialist. If the premise is followed to its logical conclusion and extended beyond the point of excluding Jesuits from writing on Jesuit affairs, some serious restrictions will have to be put on all historical writings ; for by the same argument no Southerner and no Northerner can write objectively about the Civil War, neither Royalist nor Republican can write objectively about the French Revolution, neither Catholic nor Protestant about the Reformation. On the other hand it has too long been assumed that anyone attacking the Jesuits in this matter of their controversy with Frontenac is objective, while anyone defending their stand or interpreting the documents otherwise than in favor of Frontenac and other favorites of colonial times in French lands must necessarily be unobjective¹⁷.

Sa réflexion touche ici à un point fondamental ; en effet, le fait d'être à la fois acteur d'un mouvement et auteur sur ce mouvement ne suffit pas pour disqualifier un argument et n'empêche pas l'objectivité, si tant est qu'une telle chose soit atteignable en histoire. Cependant, il faut tout de même souligner une chose : la prédominance des historiens jésuites, naturellement portés à étudier les grands faits des membres de leur ordre et à prendre parti pour eux en cas de conflit, a provoqué un désintérêt pour la recherche sur les autres missionnaires et a contribué à limiter les interprétations. C'est certainement en bonne partie par l'abondance de sources jésuites et de travaux sur la Compagnie de Jésus en Nouvelle-France que Francis Parkman, historien américain d'une

¹⁵ *Ibid.* 210.

¹⁶ Guy Poirier, « Charlevoix, lecteur de Sagard », *Études littéraires* 47, 1 (2016) : 100-104.

¹⁷ Jean Delanglez, *Frontenac and the Jesuits* (Chicago : Institute of Jesuit history, 1939), v-vi.

influence considérable sur l'historiographie du XIX^e siècle, a choisi d'accorder un traitement aussi dithyrambique aux Jésuites dans ses ouvrages¹⁸. Dans le même ordre d'idées, les Sulpiciens ont pu bénéficier des écrits d'Étienne-Michel Faillon, un sulpicien français du XIX^e siècle, pour redorer l'image de Saint-Sulpice en Nouvelle-France. Cornelius Jaenen précise à juste titre que les Canadiens français auront longtemps tendance à répéter les récits de Faillon et de Rochemonteix, tandis que les Canadiens anglais se contentaient de Parkman¹⁹.

Les Récollets n'auront vraisemblablement aucun historien franciscain pour s'intéresser à leur histoire avant Odoric-Marie Jouve au début du XX^e siècle²⁰. Du Régime britannique à la Révolution tranquille, les Récollets demeureront les grands oubliés de l'histoire des missionnaires en Nouvelle-France²¹. On ne trouve guère que le Trifluvien Benjamin Sulte et son *Histoire des Canadiens français* (8 volumes publiés entre 1882 à 1884) pour critiquer les Jésuites et prendre le parti des Récollets²². Or, dans le Québec ultramontain des années 1880, choisir le mauvais camp dans cette histoire controversée s'avéra être largement condamnable, comme en témoigne la riposte du père Taché : « Tous les vrais Canadiens-Français diront : Nous devons une dette, dette immense, de reconnaissance aux Jésuites ; vous les outragez de la façon la plus grossière, M. Sulte, et cela en notre nom ; on ne doit pas, on ne peut pas se gêner avec vous et vous ne devez pas jouir d'une impunité qui comporterait, de notre part, une infâme lâcheté²³. »

Dans sa biographie de Jean Talon publiée en 1904²⁴, Thomas Chapais reproche à l'intendant d'avoir favorisé le retour des missionnaires gallicans dans la colonie en 1670. Le franciscain

¹⁸ Francis Parkman, *Les Jésuites dans l'Amérique du Nord au XVII^e siècle*, trad. Madame La Comtesse G. De Clermont-Tonnerre (Paris : Didier et Cie, 1882) ; sur l'évolution de l'historiographie sur les missions jésuites en Nouvelle-France, voir : Luca Codignola, « The Historiography on the Jesuits of New France ».

¹⁹ Cornelius Jaenen, « Church-State Relations in Canada (1604-1685) », *Canadian Catholic Historical Association Study Sessions* 34, 1 (1967) : 9.

²⁰ Les travaux de Jouve (1875-1953), qui a consacré la majeure partie de sa vie à l'étude des Récollets, seront largement ignorés jusqu'à la fin du XX^e siècle. Son œuvre majeure, le *Dictionnaire des Récollets*, sera publiée à titre posthume en guise d'hommage à l'initiative du père René Bacon. Odoric-Marie Jouve et Archange Godbout, avec la collaboration de Hervé Blais et René Bacon, *Dictionnaire biographique des récollets missionnaires en Nouvelle-France* (Montréal : Bellarmin, 1996).

²¹ Sur l'absence des Récollets dans l'historiographie, voir : Caroline Galland, « Les récollets de la Nouvelle-France : autopsie d'une amnésie » dans *Mémoires canadiennes*, Marc Bergère, Hélène Harter, Catherine Hinault, Éric Pierre et Jean-François Tanguy, dir. (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2018), 145-153.

²² À ce titre, il est étonnant que Caroline Galland ne mentionne pas le cas de Sulte dans ses travaux sur l'historiographie des Récollets.

²³ Joseph-Charles Taché, *Les histoires de M. Sulte : protestation* (Montréal : Librairie Saint-Joseph, Cadieux & Derome, 1883), 3.

²⁴ Son livre sera d'ailleurs encensé par le père jésuite Rochemonteix.

Colomban-Marie Dreyer, qui lui répond dans le but de rectifier les dires de l'historien à propos des Récollets, nous fait part de son désarroi quant à leur absence dans l'historiographie : « Ne croyez pas d'ailleurs que je redoute de voir une polémique se produire sur cette question. Les Récollets n'ont rien à perdre : tout est perdu pour eux²⁵. » Chez François-Xavier Garneau pas plus que chez Lionel Groulx les disciples de Saint-François n'auront le droit de faire partie de l'histoire des missionnaires de la Nouvelle-France. Pour Galland, l'œuvre des Récollets est un « obstacle majeur au mythe d'une Église primitive unie ». Elle fut jugée trop « discordante » et finit par devenir « une sorte de tabou dans l'historiographie²⁶ ». À l'inverse, les Jésuites sont toujours perçus comme les plus compétents des missionnaires. Par exemple, William J. Eccles, dans sa biographie de Frontenac, ne tarissait pas d'éloges à l'égard des disciples de Loyola. Alors que ces derniers sont jugés d'un « haut niveau d'intelligence, adroits et ayant des manières raffinées²⁷ », les Récollets lui paraissent suspects de vouloir réduire l'autorité royale de la colonie²⁸. De leur côté, les Sulpiciens sont décrits, à l'inverse des Récollets et malgré leurs différends avec les Jésuites, comme ayant au moins la lucidité de s'unir avec les autres religieux face à Frontenac²⁹.

Malgré la rupture qui s'opère dans l'historiographie québécoise et canadienne avec la Révolution tranquille et le concile œcuménique de Vatican II, il semble que ce sont toujours les Jésuites qui demeurent les favoris dans les années 1960³⁰. À titre de contre-exemple, nous devons toutefois mentionner Jean Hamelin et Marcel Trudel qui tentèrent d'intégrer les Récollets dans leurs travaux. Hamelin et Trudel, à l'instar de Benjamin Sulte, étaient originaires de la région de Trois-Rivières, bastion des Récollets depuis le Régime français. Les deux historiens y firent leurs études au collège séraphique tenu par des franciscains. Dans son autobiographie, Trudel se compare d'ailleurs lui-même à un récollet de la Nouvelle-France³¹.

²⁵ Cité dans Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 144.

²⁶ *Ibid.* 145.

²⁷ William J. Eccles, *Frontenac, the courtier governor* (Toronto : McClelland & Stewart, 1959) 58. Notre traduction.

²⁸ *Ibid.* 73.

²⁹ *Ibid.* 73-74.

³⁰ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 146.

³¹ Marcel Trudel, *Mémoires d'un autre siècle* (Montréal : Boréal, 1987), 79. L'historien fait également un parallèle éloquent entre son présent et les querelles de réseaux missionnaires du XVII^e siècle : « Duplessis s'était fait aux Trois-Rivières le protecteur des franciscains, comme sous le Régime français les Récollets (leurs prédécesseurs) avaient vécu sous la main du gouverneur. Duplessis avait trouvé parmi eux les plus grands prédicateurs contre le communisme ». *Ibid.* 172.

Avec le développement de l'ethnohistoire dans les années 1970-1980, de nouvelles perspectives d'étude s'ouvraient aux chercheurs, et les écrits des missionnaires représentaient de formidables pistes pour en savoir plus sur les Premières Nations. Curieusement, encore une fois, ce sont les Jésuites qui semblent être privilégiés, même quand il s'agit de les critiquer. Bruce Trigger, même s'il fut parmi les premiers à reconnaître la valeur historique du témoignage de Sagard en Huronie, semblait accorder une certaine bienveillance aux Jésuites. Certes, Trigger dénonçait les effets dévastateurs de la présence des missionnaires auprès de la nation huronwendat, mais il affirmait pourtant que, malgré leur échec à évangéliser la région : « les Jésuites n'en méritent pas moins notre admiration pour avoir su faire preuve d'humanité et de respect des différences culturelles³² ». À l'inverse, les Récollets sont, tout comme Champlain, caractérisés par « l'arrogance » et « l'ethnocentrisme »³³. Cependant, la tendance générale depuis cette époque fut de s'intéresser aux Jésuites en particulier pour les critiquer³⁴. James Axtell, à ce titre, fait office de contre-exemple dans son ouvrage *The Invasion Within* où il affirmait que les Jésuites n'avaient pas à se justifier de leurs actions durant le Régime français, pas plus qu'ils n'ont à le faire aujourd'hui³⁵. Pour Axtell, les Jésuites avaient des méthodes « non seulement uniques, mais en somme plus efficaces que celles de leurs compétiteurs », c'est-à-dire les Récollets, les Capucins et les Sulpiciens³⁶.

Depuis quelques dizaines d'années, nous assistons cependant à une diversification des travaux sur les missionnaires ainsi qu'à la publication de plusieurs études sur les rivalités religieuses en Nouvelle-France. Les travaux de Blain et de Jaenen cités précédemment peuvent être considérés comme pionniers sur ce sujet. *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle* de Louise Dechêne, bien que ne portant pas spécifiquement sur les questions religieuses, permet d'entrevoir le climat de discordance entre les Récollets, les Jésuites et les seigneurs de Montréal vers la fin du siècle³⁷. À partir des années 1990, une série de publications mettent en lumière les rivalités entre les ordres missionnaires et leurs réseaux. Nous pensons, pour paraphraser l'historien jésuite

³² Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, trad. Georges Khal (Montréal : Boréal, 1992), 406

³³ *Ibid.* 468

³⁴ Allan Greer, *Mohawk Saint : Catherine Tekakwitha and the Jesuits* (New York : Oxford University Press, 2005), 207. Note 4.

³⁵ James Axtell, *The Invasion Within : the contest of cultures in Colonial North America* (New York : Oxford University Press, 1985), 70.

³⁶ *Ibid.* 72. Notre traduction.

³⁷ Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle* (Montréal : Boréal, 1988), 451-456.

Michel de Certeau, que la nouvelle place de la religion dans nos sociétés, qui se sont délestées considérablement du christianisme, ont conduit l'histoire religieuse à devenir un l'objet d'étude d'un « nouvel exotisme³⁸ ». Concrètement, au Québec, cela se traduit par une nouvelle génération d'historiens qui, tout en intégrant les sources missionnaires dans leurs études, n'avaient plus intérêt à prendre parti pour une famille religieuse plutôt qu'une autre. Alain Beaulieu par exemple, dans son ouvrage consacré aux missions jésuites chez les nomades durant la période 1632-1642, n'hésite pas à souligner les différences entre Jésuites et Récollets³⁹. L'article cité précédemment intitulé « Competing Networks » de Luca Codignola, le premier à être entièrement consacré à ces questions, ouvrira la voie à de multiples études. Nous pensons ici notamment au travail de Dominique Deslandres dont l'ouvrage *Croire et faire croire* accorde une place importante à la première mission des Récollets et à leurs relations avec les Jésuites⁴⁰.

Depuis une vingtaine d'années, nous assistons également à un regain d'intérêt pour les missionnaires autres que les Jésuites. Les Sulpiciens auront par exemple droit à un article rédigé par l'historien sulpicien Rolland Litalien en 1999⁴¹ ainsi qu'à un ouvrage collectif majeur sur leur histoire en 2007⁴². L'historien italien Matteo Binasco, qui a travaillé la thématique des rivalités missionnaires sur le cas particulier de l'Acadie, s'inscrit dans cette tendance⁴³. Plusieurs sources récollettes obtiendront une édition critique, notamment grâce aux travaux de Pauline Dubé⁴⁴ et de Mylène Tremblay⁴⁵. Deux ouvrages importants seront également publiés sur les Récollets en 2012 et en 2018⁴⁶. Par ailleurs, trois chercheuses se spécialiseront sur les Récollets et leurs relations avec les autres missionnaires ; nous pensons à Marie-Christine Pioffet, autrice de nombreuses publications sur Sagard⁴⁷, à Catherine Broué⁴⁸, spécialiste des Récollets Louis Hennepin et

³⁸ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris : Gallimard, 1975), 55.

³⁹ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn : Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642* (Québec : Nuit blanche, 1990), 20 et passim.

⁴⁰ Deslandres, *Croire et faire croire*, 241-276

⁴¹ Rolland Litalien, « Les sulpiciens au Canada de 1657 à aujourd'hui », *Cap-aux-Diamants* 58, 1 (1999) : 14-19.

⁴² Deslandres, Dickinson et Hubert, *op. cit.*

⁴³ Matteo Binasco, « Capucins, jésuites et récollets en Acadie de 1610 à 1710 : une première évangélisation assez chaotique », *Histoire et missions chrétiennes*, 2, 2 (2007) : 163-176.

⁴⁴ Pauline Dubé, éd., *Les frères insoumis ou « l'ombre d'un clocher »* (Québec : Nuit blanche, 1995).

⁴⁵ Mylène Tremblay, « Édition critique du *Nouveau voyage* de Louis Hennepin » (Thèse de Ph. D., Université Laval, 2006), 2 vol.

⁴⁶ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi* ; Paul-André Dubois, dir., *Les Récollets en Nouvelle-France : traces et mémoire* (Québec : Presses de l'Université Laval, 2018).

⁴⁷ Un numéro entier de la revue *Études littéraires* sera d'ailleurs dédié au frère Sagard en 2016.

⁴⁸ Voir notamment Catherine Broué, « Une rhétorique du silence : l'œuvre jésuite dans la Description de la Louisiane du récollet Louis Hennepin » dans *Jesuit Accounts of the Colonial Americas : Intercultural Transfers, Intellectual*

Chrestien Le Clercq ainsi qu'à Caroline Galland, experte sur les Récollets en Nouvelle-France et dans le monde. En outre, les récentes tendances en histoire autochtone semblent intégrer les différences, et donc forcément les rivalités, des projets religieux jésuites, récollets et sulpiciens⁴⁹.

En somme, les rivalités entre les missionnaires de la Nouvelle-France sont loin d'être un phénomène linéaire résultant d'une cause unique. Entrecoupées par des périodes de collaboration, elles évoluent et se complexifient au fil du XVII^e siècle avec l'arrivée de nouveaux acteurs dans les différents réseaux concurrents. Les historiens ont longtemps écrit une histoire des missionnaires à la fois partielle et partiale ; que ce soit pour leurs convictions personnelles, leur passion envers leur sujet d'étude ou encore pour des questions de conflit d'intérêts, force est d'admettre que les chercheurs ont profusément favorisé leurs missionnaires de prédilection et œuvré à écarter les autres de leur récit historique. Si les Jésuites ont souvent fait l'objet d'un favoritisme dans l'étude multidisciplinaire des missions en Amérique du Nord, il convient désormais d'écrire l'histoire des rivalités à la lumière des récents travaux qui incluent les points de vue des autres missionnaires.

Francisation ou christianisation : quelle priorité pour les missionnaires ?

Une pierre d'achoppement était posée sur le chemin des premiers missionnaires, à savoir les différences culturelles entre les Français catholiques de l'Ancien Régime et les différentes nations qui habitent le territoire nord-américain. Bien que cette question se pose en des termes relativement similaires dans les autres missions à travers le monde, le nomadisme des peuples algonquiens contrecarre particulièrement les projets des missionnaires. Cela dit, même chez les Hurons-Wendats et les autres sédentaires, les Français auront beaucoup de difficulté à concrétiser leur projet de faire des colons et des Autochtones « un mesme peuple et un mesme sang⁵⁰. » Cet idéal défendu par les élites gallicanes allait devenir un point de divergence fondamental entre les

Disputes, and Texualities, Marc-André Bernier, Clorinda Donato et Hans-Jürgen Lüsebrink, dir. (Toronto : University of Toronto Press, 2014), 291-304.

⁴⁹ Jean-François Lozier établit ainsi une distinction nette entre les trois familles religieuses dans son ouvrage sur les missions de la vallée laurentienne. Jean-François Lozier, *Flesh Reborn: The Saint Lawrence Valley Mission Settlements through the Seventeenth Century* (Montréal : McGill-Queen's University Press, 2018), 167-169.

⁵⁰ Cette aspiration de Colbert avait déjà été évoquée du temps de Champlain. Elle traverse de manière inégale les élites françaises tout au long du siècle. Voir : Saliha Belmessous, « Être français en Nouvelle-France: Identité française et identité coloniale aux dix-septième et dix-huitième siècles », *French Historical Studies* 27, 3 (2004) : 510, n9.

différentes factions missionnaires au fil du XVII^e siècle. On peut donc résumer cette question ainsi : faut-il franciser les Autochtones avant de les christianiser ? Par cette notion de « francisation », nous entendons l'assimilation des Autochtones à la culture française. Elle peut donc être considérée comme une *conséquence* logique de la colonisation. Parfois traduit en « francization » ou encore en « frenchification », le concept de francisation a fait couler beaucoup d'encre ces dernières années. Par le passé, d'autres chercheurs ont utilisé des termes différents pour décrire une réalité plus ou moins similaire⁵¹. Néanmoins, le terme de « francisation » nous semble plus juste, car il décrit exactement ce dont il est question ici. La francisation ne doit pas être confondue avec le métissage : il s'agit très exactement de faire en sorte que les Autochtones, en suivant l'exemple des colons français, soient amenés à se sédentariser, à vivre de leur terre et en dernière instance à devenir catholiques. Ce n'est donc pas qu'une simple question linguistique, car la francisation ne se limite pas à l'apprentissage du français. En fait, elle touche à l'identité des peuples autochtones et à la compatibilité de leur mode de vie avec la religion des Français. À cet égard, les missionnaires feront office de formidables agents de l'entreprise coloniale. Or, et c'est bien là le problème, tous ne s'entendent pas sur cette question. En effet, deux écoles de pensée semblent s'affronter. D'un côté, celui du pouvoir temporel, l'évangélisation des Autochtones doit passer obligatoirement par leur francisation. Étant donné leur proximité avec ce pouvoir, les Récollets et les Sulpiciens sont généralement de cet avis. De l'autre côté, d'abord celui des marchands, la sédentarisation pose un problème de taille. Les Autochtones francisés délaissent la chasse, ce qui signifie bien évidemment moins de fourrures et donc une baisse des revenus. Pour des raisons historiques qu'il convient de développer, c'est de ce côté que vont finalement pencher les Jésuites.

C'est vraisemblablement à Lescarbot que l'on doit la première mention de ce projet ambitieux mêlant colonisation du territoire et sédentarisation des Autochtones : « noz peuples de la Nouvelle-France se rendront faciles à recevoir la doctrine Chrétienne si une fois la province est sérieusement habitée⁵² ». Et d'ajouter que la « culture de la terre » est « la principale chose qui peut attirer les hommes à croire ce que l'on voudra, d'autant que de la terre vient tout ce qui est nécessaire à la vie [...] Ces peuples n'ont rien de cela, par manière de dire, car ce n'est point à être

⁵¹ Blain par exemple parlait d'une « occidentalisation — bien dosée — des populations indigènes qui seront par là-même mieux orientées sur la voie de la vérité évangélique ». Jean Blain, « Les structures de l'Église et la conjoncture coloniale en Nouvelle-France, 1632-1674 », *RHAF* 21, 4 (1968) : 750.

⁵² Lescarbot, *op. cit.*, 710-711.

couvert d'être toujours vagabond et hebergé souz quatre perches, & avoir une peau sur le dos⁵³ ». En somme, colonisation et évangélisation doivent aller de pair, le tout requérant bien entendu le soutien financier de l'État. Sur ce point, les pères Jésuites Biard et Massé sont d'accord avec lui, comme on peut le lire dans la première *Relation* de 1616 :

Le résultat de toutes les opinions, avis, expériences, raisons et conjectures des sages ne pourroit estre guières que cestui-cy, sçavoir est qu'il n'y a point d'apparence de jamais pouvoir convertir ny aider solidement à salut ces nations, si l'on n'y fonde une peuplade chrestienne et catholique ayant suffisance de moyens pour vivre et de laquelle toutes ces contrées dépendent, mesmes quand aux provisions et nécessités du temporel. Tel est le résultat et conclusion des avis⁵⁴.

C'est également le constat que firent les Récollets lors de leur arrivée dans la vallée du Saint-Laurent. Forts de l'expérience de leurs homologues franciscains en Amérique du Sud, ils considèrent que l'apprentissage de la langue des colonisateurs, au-delà du prestige réel ou supposé qui y est associé, permet de répondre de manière pratique à la barrière linguistique. Sans véritable *lingua franca* parmi les Autochtones d'Amérique du Nord, il paraissait naturel que la langue française dût faire office de langue commune. Ce procédé permettait également d'éviter d'avoir à apprendre les multiples langues locales dans lesquelles il était difficile de traduire les principales notions du catholicisme⁵⁵. Pour s'imposer, le français devait cependant passer par la colonisation de cette vaste étendue. Denis Jamet, premier commissaire provincial de la province de Saint-Denys en Nouvelle-France (1615-1620), contemple le territoire de la nouvelle mission et regrette de le trouver « inhabité⁵⁶ », autrement dit sans colons français. Dans une lettre de 1620, il articule son programme qui repose sur la présence de colons aux côtés des missionnés en exhortant Charles de Boves, grand vicaire de Pontoise, de favoriser la venue au Canada de :» ceux qui pour l'amour de Dieu & du salut des ames, quittent la douceur de leur patrie pour s'établir en un pays Sauvage & inculte ; afin qu'en cultivant les terres, l'on trouve moyen de cultiver les ames⁵⁷ ». Le père Joseph Le Caron, l'un des premiers missionnaires auprès des Hurons-Wendats et des Innus, exprimait des volontés similaires : « il faut esperer qu'à mesure que la Colonie se peuplera, nous humaniserons

⁵³ *Ibid.* 713-714.

⁵⁴ *MNF*, I : 509.

⁵⁵ Paul-André Dubois, *Lire et écrire chez les Amérindiens de Nouvelle-France : aux origines de la scolarisation et de la francisation des Autochtones du Canada* (Québec : Presses de l'Université Laval, 2020), 17-20.

⁵⁶ *GVPH*, 446.

⁵⁷ *HC*, I : 58.

les Barbares ; ce qui est premierement necessaire, leur esprit s'ouvrira & le bon sens dont ils ont le fonds : on les policera par les loix et les manieres de vivre à la Françoisie, afin de les rendre capables d'entendre raison sur des Mysteres si élevez⁵⁸ ». Il ajoutait aussi : « il faudra donc les fixer & les porter à défricher & à cultiver les terres, à travailler differens métiers, comme les François, après cela peu à peu on les civilisera entre eux & avec nous⁵⁹ ». Sagard écrivait ainsi dans son *Histoire* que les « langues sauvages » devaient être remplacées et que l'on devait plutôt y « introduire en leur place la langue Françoisie par tout⁶⁰ ».

Cependant, les Récollets n'obtiendront pas les résultats escomptés. Par manque d'appuis et surtout de moyens, le vaste projet d'évangélisation et de colonisation allait devoir attendre. Pour l'heure, ce sont plutôt les missionnaires qui doivent aller s'installer chez leurs ouailles et tenter, tant bien que mal, d'apprendre leurs langues. L'arrivée des Jésuites à Québec en 1625 n'y changea pratiquement rien et la prise de Québec par les Kirke marqua un temps d'arrêt. À leur retour en 1632, c'est pourtant un nouveau plan que les Jésuites allaient tenter de mettre en œuvre. Franciser les enfants autochtones s'était manifestement révélé beaucoup plus complexe que prévu, comme en témoigne le supérieur de la mission jésuite, Paul Le Jeune : « Ils sont vuides de la connoissance de la vérité et, par conséquent, très remplis d'eux-mesmes. Ils s'imaginent que par droit de naissance ils doivent jouir de la liberté des asmons sauvages, ne rendant aucune subjection à qui que ce soit, sinon quand il leur plaist⁶¹. » Après quelques essais peu fructueux auprès d'enfants autochtones éduqués en Europe afin d'en faire de futurs agents de conversion auprès des leurs⁶², Le Jeune opina qu'il fallait trouver une nouvelle solution pour parvenir à convertir les Autochtones. Une méthode en particulier avait fait ses preuves auprès de la Compagnie de Jésus, celle des

⁵⁸ *PEF*, I : 264.

⁵⁹ *Ibid.* 285-286.

⁶⁰ *HC*, II : 365 ; Pioffet, à l'instar de Trigger, précise à propos de ce passage qu'il s'agissait probablement d'une interpolation, Sagard étant personnellement si attaché aux langues autochtones. Pioffet « Comment disent les Amérindiens ? », 248.

⁶¹ *MNF*, II : 601.

⁶² Nous pensons notamment au cas de Pierre-Antoine Pastedechouan, jeune innu emmené en France par les Récollets qui demeura par la suite au Canada. Il devint par la suite un élève des Jésuites qui finirent par l'abandonner. Déchiré entre ses deux cultures, son éducation avait fait de lui un jeune homme mésadapté pour vivre dans sa communauté d'origine et il ne satisfaisait pas aux exigences des Jésuites. Rejeté par son peuple et par les missionnaires, il connut un destin funeste et mourut seul dans les bois en 1636. Sur la vie de Pastedechouan et sur sa relation avec les missionnaires, voir : Emma Anderson, *La trahison de la foi : Le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale*, trad. Michel Buttiens (Québec : Presses de l'Université Laval, 2009). D'autres enfants élevés par les missionnaires auront cependant une vie moins tourmentée et se révéleront de meilleurs pupilles pour les Jésuites. Nous pensons ici au jeune huron-wendat Amantacha (baptisé Louis de Sainte-Foi). Voir : *MNF*, II : 176-182 et passim.

réductions en Amérique du Sud, notamment auprès des Guaranís du Paraguay. Le terme « réduction » (de l'espagnol *reducciones*) correspond aux missions établies par les Franciscains et les Jésuites dans les colonies espagnoles entre les XVI^e et XVIII^e siècle. Il s'agissait d'entreprises gérées par les missionnaires eux-mêmes à l'écart de l'administration coloniale afin de regrouper et de « civiliser » les populations autochtones afin de leur faire adopter un mode de vie à l'Européenne.

Les Jésuites espéraient pouvoir reproduire ce modèle en Amérique du Nord pour parvenir à sédentariser et christianiser les Innus et les Anishinabés près de Québec. Le Jeune compare ainsi les Autochtones du Canada à des Guaranís dans sa *Relation* :

Ce peuple est las de ses misères. Il y en a de deux sortes. Les uns sont stables ; les autres, vagabonds. Pour les nations stables, j'y voy toutes les mesmes choses qu'on nous a autrefois escrit des Paraquais⁶³. Si tost qu'on sçaura leur langue il sera bien aisé de les instruire [...] Pour les nations errantes, comme sont celles où nous demeurons à Québec, il faut à mon advis dresser des séminaires pour nourrir et eslever leurs enfans et les instruire à notre façon de faire⁶⁴.

Il est significatif de noter qu'à ce stade-ci, les Jésuites estiment que c'est à eux d'apprendre la langue des autochtones plutôt que l'inverse. Ce n'est donc pas par l'exemple des colons que les Autochtones deviendront chrétiens, mais par une vie à l'écart des Français, auprès des missionnaires. Les Jésuites ne considèrent pas que la simple imitation des colons puisse suffire à en faire de bons catholiques et abandonnent définitivement le projet d'en faire des paysans français⁶⁵. Il s'agit d'un mode de fonctionnement typiquement jésuite, ces derniers étant reconnus pour leur relativisme culturel et leur capacité à s'adapter aux coutumes locales⁶⁶. Ce faisant, les

⁶³ « Paraquais » désigne ici les habitants du Paraguay. Le Jeune réitère cette comparaison plus loin : « Il me semble que les nations qui ont une demeure stable se convertiroient aisément. Je puis dire des Hurons tout ce que nous en a escrit il y a quelque temps le père d'un jeune homme des Paraquais ; sçavoir est qu'il y a grandement à souffrir parmy eux, mais qu'il s'y peut faire de grands fruitcs et que, si les consolations de la terre y manquent, celles du paradis s'y goustent dèsjà. » *MNF*, II : 306.

⁶⁴ *Ibid.* 288.

⁶⁵ Denys Delâge, *Le Pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est – 1600-1664* (Montréal : Boréal, 1991), 176 ; Beaulieu, *op. cit.*, 86-87 ; Deslandres, *Croire et faire croire*, 95.

⁶⁶ Havard, *Empire et métissage*, 477-478.

Jésuites espéraient également préserver leurs ouailles de l'influence jugée néfaste des colons français, de la même manière qu'au Paraguay⁶⁷.

Bien que l'on puisse affirmer que les résultats de la réduction de Sillery auprès des nomades furent plutôt limités à partir de 1637⁶⁸, le modèle missionnaire des Jésuites était désormais bien enraciné. Leurs missions des décennies suivantes auprès des populations sédentaires établies à Laquette, Kentake et Kahnawake allaient reproduire cette mise à l'écart des colons français au sein du projet missionnaire. Cette ségrégation visait à éviter l'influence pernicieuse des colons auprès des Hurons-Wendats et des Haudenosaunees, en particulier celle des vendeurs d'eau-de-vie⁶⁹. Le projet de francisation semble donc être abandonné par les pères de la Compagnie qui privilégient le projet plus réaliste de prioriser la christianisation⁷⁰. Les Innus et les Anishinabés semblaient avoir assez peu d'intérêt pour la vie sédentaire à la française. Leur pratique de la chasse hivernale faisait partie intégrante de leur mode de vie et leur permettait d'avoir accès aux précieuses marchandises françaises. Cela explique donc leur dédain pour l'agriculture, ce qui était tout à l'avantage des marchands français : « Comme c'est surtout l'intention des marchands d'aller chercher les fourrures, il est vrai que, si le goût de chasser disparaissait, périrait aussi toute raison de commerce. Rien ne pourrait être si désastreux pour ces nations, auxquelles la foi a été portée d'abord par ce genre de transaction⁷¹. »

Après cette période d'essoufflement, le projet de francisation allait cependant redevenir une priorité pour l'administration coloniale. Les instructions de Colbert à l'intendant Talon en 1666 sont limpides sur ce sujet :

Je vous avoue que j'ay jugé comme vous que l'on s'est fort peu soucié jusques icy de la police & et la vie civile en la nouvelle france envers les Algonkins & les hurons qui sont il y a longtemps sousmis a la domination du Roy *en faisant peu d'efforts pour les destacher de leurs coustumes sauvages et les obliger a prendre les nostres, et sur tout a s'instruire dans n^{re} langue, au lieu que pour avoir quelque commerce avec eux nos françois ont esté necessitez d'apprendre la leur ; Vous avez commencé de remédier a cette longue negligence*

⁶⁷ Marc Jetté, *Enclaves amérindiennes : les "réductions" du Canada, 1637-1701* (Québec : Septentrion, 1994), 17 ; Cornelius Jaenen, « Francisation et évangélisation des Amérindiens de la Nouvelle-France au XVII^e siècle », *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* 35, 1 (1968) : 39.

⁶⁸ Cela était notamment dû à l'impossibilité pratique, tant pour les Autochtones que pour la colonie, d'arrêter la chasse. Beaulieu, *op. cit.*, 133-140 ; Lozier, *op. cit.*, 55-85.

⁶⁹ Saliha Belmessous, *loc. cit.*, 525 ; Greer, *Mohawk Saint*, 90.

⁷⁰ Lozier, *op. cit.*, 59. Lozier note également que le terme « réduction » disparaît systématiquement des *Relations* à partir de la fin des années 1630.

⁷¹ Campeau, *Histoire des Canadiens [...] par le Père François Ducreux*, AJC, 0900-3008, 111.

et vous devez tascher d'attirer ces peuples sur tout ceux qui ont embrassé le Christianisme dans le voisinage de nos habitations et s'il se peut les y mesler⁷², afin que par la succession du temps n'ayant qu'une mesme loy & un mesme maistre ils ne fassent plus ainsy qu'un mesme peuple et un mesme sang⁷³.

Le mandat est clair, c'est aux Autochtones d'apprendre le français et il faut également qu'ils vivent au sein même des colons. Les Sulpiciens seront les premiers à récupérer ce projet d'envergure dans leurs missions. Ils auront d'abord tenté une mission à Kenté en 1668 au nord du lac Ontario auprès des Cayugas, mais sans grand succès. Ils estimèrent qu'il serait mieux possible de mettre en place la politique de francisation dans les environs de Montréal, plus près des colons⁷⁴. Fénelon, qui semble avoir quelques doutes sur les progrès des missions éloignées tenues par les Jésuites aux vues de la déconvenue de Kenté, estime que la christianisation ne pourra pas se faire tant que les Autochtones n'adopteront pas le mode de vie des Français, particulièrement en ce qui a trait aux nomades algonquiens : « Mon sentiment là dessus [...] seroit qu'il faut rendre les sauvages raisonnables avant pouvoir establir chez eux solidement la religion, en les policent et les accoutument à une vie sédantaire. En effet, y a-t-il rien de si contraire aux loix de l'esglise que cette vie vagabonde qu'ils mesnent constamment dans les bois⁷⁵. » Les Récollets, revenus dans la colonie en 1670 pour « soulager les consciences » des colons et modérer l'ardeur des Jésuites⁷⁶, seront les fidèles agents du pouvoir royal et seront donc également des thuriféraires de la francisation⁷⁷. Toutefois, ils n'auront qu'assez peu de missions auprès des Autochtones où ils pourront mettre en œuvre ce projet.

Les Jésuites avaient pourtant bien remarqué que la francisation ne pouvait être envisagée sérieusement en Nouvelle-France. L'ampleur du projet paraissait aussi irréaliste, voire impossible

⁷² Nous soulignons.

⁷³ RAPQ 1930-1931 : 72.

⁷⁴ John A. Dickinson, « Évangéliser et former des prêtres : les missions sulpiciennes » dans Deslandres, Dickinson et Hubert, *op. cit.*, 352.

⁷⁵ Armand Yon, « François de Salignac-Fénelon, sulpicien : Son Mémoire sur le Canada [1670] », *Les Cahiers des Dix* 35, 1 (1970) : 185.

⁷⁶ Les Récollets soutiennent qu'ils sont retournés en Nouvelle-France pour cette raison : « nous sommes envoyés en ce pays pour y soulager les consciences estrangement gehennées par une conduite aussi extraordinaire que celle des autres ». *HCNF* : 200.

⁷⁷ Selon Galland, il s'agit d'une différence fondamentale avec les Jésuites. Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 301.

à Marie de l'Incarnation et aux Ursulines⁷⁸. Le manque de fonds, la petite taille de la colonie et surtout le manque d'intérêt des Autochtones pour le mode de vie à la française ne sont que quelques-unes des raisons qui expliquent l'échec de la francisation⁷⁹. Ironiquement, comme les historiens l'ont souvent constaté, c'est même souvent le phénomène inverse qui se produit, c'est-à-dire des colons français qui adoptent des coutumes locales du pays⁸⁰.

Néanmoins, cette histoire nous intéresse du fait des rivalités et des critiques qu'elle suscite au sein de clergé. Un personnage truculent comme Frontenac n'aura pas manqué d'utiliser le peu d'intérêt des Jésuites pour la francisation, alors qu'il s'agissait pourtant du modèle officiel préconisé par la couronne française, pour les attaquer. C'est ce que l'on remarque dans sa lettre au ministre du 2 novembre 1672 : « [je] leur ai dit que je croyais que dans leurs missions ils devaient songer en rendant les sauvages sujets de Jésus-Christ, de les rendre aussi sujets du Roi » et bien sûr que pour réaliser ce plan « il leur fallait inspirer l'envie d'apprendre notre langue [...] essayer de les rendre plus sédentaires, et de leur faire quitter une vie si opposée à l'esprit du Christianisme, puisque le véritable moyen de les rendre chrétiens était de les faire devenir hommes⁸¹. » En 1679, l'intendant Duchesneau, pourtant souvent en désaccord avec le gouverneur, abonde dans le même sens et se montre très satisfait du programme des Sulpiciens et donc moins favorable à celui des Jésuites⁸². Il soutient que, parmi tous les moyens possibles, « celui dont on peut attendre plus de succès » est sans nul doute « celui d'Établir au milieu de nous des villages de ces peuples », autrement dit le que le moyen préconisé par les Messieurs de Saint-Sulpice serait le « meilleur »⁸³. Pour ces derniers, leurs efforts pour assimiler les missionnés aux coutumes françaises servent également de prétexte pour s'attirer les bonnes grâces du pouvoir royal et pour éreinter leurs

⁷⁸ Mairi Cowan attribue l'échec de la francisation trois facteurs : la possibilité pour les jeunes filles de quitter le couvent, leur « humeur » encline à la liberté ainsi que les différences culturelles entre la manière de discipliner les enfants autochtones et européens. Mairi Cowan, « Education, *Francisation*, and Shifting Colonial Priorities at the Ursuline Convent in Seventeenth-Century Québec », *Canadian Historical Review* 99, 1 (2018) : 18-21.

⁷⁹ George F.G. Stanley, « The Policy of "Francisation" as Applied to the Indians During the Ancien Regime », *RHAF*, 3, 3 (1949) : 347.

⁸⁰ Jaenen, « Francisation et évangélisation », 39 ; tout comme les Jésuites, Marie de l'Incarnation constate que « les Françaises s'indianisent beaucoup plus rapidement que les Amérindiennes ne s'europanisent ». Claire Gourdeau, *Les délices de nos cœurs : Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes 1639-1672* (Québec : Septentrion, 1994), 61.

⁸¹ RAPQ 1926-1927 : 20.

⁸² Jetten, *op. cit.*, 129

⁸³ « Lettre de Duchesneau au ministre, 13 novembre 1681 », ANOM, C11A 5 : 291.

concurrents jésuites⁸⁴. Le mémoire anonyme d'un Sulpicien établi à Montréal se montre également particulièrement virulent à l'endroit des Jésuites et de leurs méthodes :

Pour que les Sauvages soient entièrement soumis aux RR.PP. [jésuites], qu'ils en soient les seuls maîtres et en aient seuls la connaissance, ils croient qu'il faut les retenir dans leur grossièreté sauvage et leur conserver tout ce qu'il y a de contraire à la politesse française qui pourrait les apprivoiser, et ne communiquer avec les Français, disant que les Français ne feront que les corrompre. C'est la principale différence qu'il y ait de notre conduite à la leur ; nous soutenons et pratiquons le contraire⁸⁵.

Il ajoutait qu'il est indispensable de sédentariser les Autochtones et de leur apprendre le français afin de les convertir⁸⁶. Toujours est-il que le projet de francisation, bien que si ardemment souhaité par le pouvoir colonial, ne fut jamais couronné de succès. Les Jésuites furent les premiers à le comprendre et ils furent rejoints dans leur conclusion par les autres missionnaires avant la fin du siècle⁸⁷. Ce fut néanmoins le désaccord principal entre les trois familles de missionnaires sous le Régime français.

La « guerre des mots⁸⁸ » : un conflit religieux et linguistique

En Nouvelle-France comme dans leurs autres missions, les Jésuites mirent résolument l'accent sur l'apprentissage des langues locales. Ils étaient convaincus de l'idée d'une « grammaire universelle » qui se retrouvait également dans les langues autochtones d'Amérique du Nord et qu'il fallait tout simplement la restaurer et la purger de toute influence maléfique provenant de leurs traditions non chrétiennes. En d'autres termes, les Jésuites concevaient sans problème que les Autochtones possédaient, au même titre que les Européens, toutes les capacités pour raisonner à propos des mystères de la religion catholique. Ils reconnaissaient une forme de grâce dans leurs cultures dont ils furent, sans doute mieux que leurs adversaires, des interprètes assez

⁸⁴ Louise Dechêne, *op. cit.*, 29-30.

⁸⁵ « Copie d'un mémoire d'un missionnaire de St-Sulpice établi à Montréal », [s.d.], AJC, 0100-4013, 141.

⁸⁶ *Ibid.* 141-149.

⁸⁷ Lozier, *op. cit.*, 295 ; Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 329.

⁸⁸ Nous empruntons cette formule à Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 307.

accommodants⁸⁹. Il s'agissait aussi d'un atout non négligeable pour les fils de Loyola que d'apprendre ces langues, car devant le refus de la plupart des Autochtones d'apprendre le français, le travail quotidien des Jésuites auprès de leurs hôtes se déroulait majoritairement dans leurs langues⁹⁰. On pourrait également arguer qu'il s'agissait d'un moyen offensif très efficace pour disqualifier leurs rivaux⁹¹.

Comme nous l'avons évoqué dans la section précédente, les Récollets auront tôt fait de remarquer la difficulté de l'apprentissage des multiples langues autochtones. Sagard, qui avait reçu une initiation à la langue innue auprès de Pierre-Antoine Pastedechouan⁹², reconnaissait que la maîtrise des langues serait un obstacle considérable pour ses confrères, particulièrement parce qu'il fallait en apprendre plusieurs simultanément. En tâchant d'ajouter la langue des Népissingues à son apprentissage de l'innu-aimun et du wendat, le frère avouait sa confusion : « en pensant parler d'une j'y entremellois des mots de l'autre, je courois apres trois lièvres & n'en prenois aucun⁹³. » Son honnêteté et ses lacunes lui seront pourtant reprochées par les Jésuites qui jugèrent sévèrement son dictionnaire français-wendat intégré à la fin du *grand voyage du pays des Hurons*. Les compétences linguistiques des Récollets et leurs relations avec les interprètes ou truchements sont remises en question dès 1626 par le père Charles Lalemant dans une lettre à son frère Jérôme⁹⁴. Les Récollets y répondent dans les ouvrages de Sagard et vantent les mérites de leur mission chez les Neutres par rapport à celle des Jésuites en Huronie⁹⁵. Il semble cependant que ces attaques ne concernent pas seulement la question linguistique. Les uns et les autres tentent vraisemblablement de légitimer leur ordre : les Récollets souhaitent revenir dans la colonie dans les années 1630 tandis que la Compagnie de Jésus cherche à consolider son monopole. Avec cette grille de lecture, on comprend mieux le foisonnement de publications missionnaires à partir de 1632. Les premières *Relations* font office de réponse aux écrits de Sagard. Pour reprendre l'expression de Pioffet, la

⁸⁹ Peter A. Dorsey, « Going to School with Savages : Authorship and Authority among the Jesuits of New France », *William and Mary Quarterly* 55, 3 (1998) : 402.

⁹⁰ John E. Bishop, « Qu'y a-t-il de si drôle dans la chasse au canard ? Ce que les ouvrages linguistiques nous disent de la rencontre entre les Jésuites et les Nehiraw-Iriniw », *Tangence* 92, 1 (2010) : 41.

⁹¹ C'est ce que nous confirme une récente thèse doctorale. Les progrès de la mission présentés dans les *Relations* ne permettaient pas seulement d'attirer des donateurs : « du même souffle, ils présentaient leurs rivaux missionnaires comme moins versés dans les langues autochtones, assurant ainsi leur position hégémonique en Nouvelle-France. » Voir la thèse en question : Fannie Dionne, « Encre la parole : écrit et oralité dans les dictionnaires jésuites en français et wendat (XVII^e -XVIII^e siècles) » (Thèse de Ph. D., Université McGill, 2020), 7.

⁹² Anderson, *op. cit.*, 120.

⁹³ *HC*, II : 361-362.

⁹⁴ *MNF*, II : 149-150.

⁹⁵ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 300.

« bataille pour l'évangélisation » prenait ici la forme d'une « querelle des dictionnaires⁹⁶. » Il est intéressant de noter que Jésuites et Récollets insistent sur les différences et sur l'originalité de leur missionnariat et de leurs méthodes alors qu'ils désirent pourtant la même chose⁹⁷.

Au cours de la longue absence des Récollets dans la colonie, les Jésuites se sont bien installés et sont présentés comme les seuls connaisseurs des langues du pays⁹⁸. Entre temps, ils avaient fait le même coup aux Sulpiciens, ce qui se révéla également plutôt efficace. Ainsi le gouverneur Voyer d'Argenson écrivait aux pères que les Messieurs de Montréal » n'ont point cognoissance de la langue des Sauvages et par conséquent quelque zèle qu'ils puissent avoir ils sont tout à fait incapables des missions qui s'y peuvent faire⁹⁹. » Le second mémoire d'Allet concernant les missions des Sulpiciens rend également compte du climat de concurrence avec les Jésuites sur la question linguistique : « Comme ils étoient depuis longtemps dans le pays, ils avoient eu soin d'apprendre exactement les langues des Sauvages, ils les avoient réduites en méthode, & ils en avoient fait des Dictionnaires. Mais tout cela n'étoit que pour eux, & ils ne communiquoient aucunes de leurs lumieres à personne, non pas même à ces Ecclésiastiques qui avoient une grande ardeur d'apprendre ces langues¹⁰⁰. »

À leur retour au Canada en 1670, les Récollets eurent droit au même genre de remarques sur leur inhabileté en langues autochtones de la part des Jésuites et de leurs alliés au sein du pouvoir temporel. Dans son *Premier établissement de la foy*, Le Clercq répond indirectement à ces accusations en affirmant que ce n'est pas Le Jeune qui a écrit en premier un dictionnaire français-wendat, mais qu'il s'agissait en fait du père Le Caron qui avait ébauché un dictionnaire dès 1616 avant que celui-ci ne soit perfectionné par ses confrères¹⁰¹. Dans leur *Mémoire instructif* publié en 1684, les frères déplorent que le récollet François Wasson, qui était missionnaire au fort Frontenac, ait été remplacé par le jésuite Pierre Millet selon les volontés du gouverneur Denonville. La raison :

⁹⁶ Pioffet, « Comment disent les Amérindiens ? », 250.

⁹⁷ Fabienne Henryot, « Le grand voyage du pays des Hurons de Gabriel Sagard : un contre-témoignage sur les missions en Nouvelle-France au début du XVII^e siècle » dans *La mission et le sauvage : huguenots et catholiques d'une rive atlantique à l'autre, XVI^e-XIX^e siècle*, Nicole Lemaître, dir. (Paris et Québec : Éditions du CTHS – Presses de l'Université Laval, 2009), 203.

⁹⁸ Ils enseignent également ces langues à Marie de l'Incarnation pour qu'elle puisse les transmettre aux Ursulines. Goudreau, *op. cit.*, 86.

⁹⁹ *Bulletin des recherches historiques* 27, 11 (1921) : 338.

¹⁰⁰ Arnould, *op. cit.*, 729.

¹⁰¹ *PEF*, I : 326-327.

il est indispensable pour un missionnaire du fort de maîtriser la langue des Autochtones¹⁰². À en croire les Récollets, qui admettent volontiers la difficulté de l'apprentissage de ces langues¹⁰³, il semble que Wasson avait commencé à progresser dans son apprentissage et qu'il ne s'agissait en réalité que d'un prétexte pour le remplacer :

Comme les langues sont différentes parmi chaque nation des sauvages, quand un Récollet s'est formé à une langue et qu'il commence à faire quelque progrès, *l'on cherche des prétextes pour le retirer dans son couvent et envoyer un nouveau religieux en sa place, Monsieur l'Évesque ne voulant pas qu'à l'avenir un mesme religieux y soit plus de trois ans, quoiqu'il n'en use pas de mesme à l'égard des autres missionnaires*¹⁰⁴ qu'on laisse dans un mesme poste parmi les sauvages plus de quinze et vingt années ; ce qui met les Récollets hors d'état de réussir à la conversion des sauvages, sujets de Sa Majesté¹⁰⁵.

Denonville, grand ami des disciples de Loyola, affirme que le Récollet du fort a été renvoyé parce qu'il était « inutile au service de Sa Majesté parce qu'il ne sçait pas deux mots de la langue iroquoise¹⁰⁶ ». À l'inverse, les Jésuites sont décrits par le gouverneur comme étant « les plus capables de gouverner l'esprit de toutes les nations sauvages estans seuls maitres des différentes langues¹⁰⁷ ». Au siècle suivant, Charlevoix ne manquera pas non plus de dénigrer les compétences linguistiques de Sagard en langue wendat¹⁰⁸, de Le Clercq à propos de celle des Mi'kmaq¹⁰⁹ et finalement de Hennepin concernant les langues des nations de l'intérieur du continent¹¹⁰. Le dédain du jésuite pour les Franciscains expliquera en bonne partie leur absence dans l'historiographie du XIX^e siècle¹¹¹.

Pour conclure, on peut dire que l'apprentissage des langues autochtones correspond à un enjeu de taille pour les missionnaires. Bien plus qu'un simple moyen de communication dans leur apostolat, il s'agissait d'un moyen redoutable pour évincer les rivaux. Certes, il est permis de

¹⁰² Le commissaire Exupère Dethune, qui trouvait cette mesure arbitraire, ordonnait au père Wasson de ne pas quitter le fort. René Bacon, « Père François Wasson », dans Jouve et al., *op. cit.*, 875.

¹⁰³ *HCNF* : 219.

¹⁰⁴ Nous soulignons.

¹⁰⁵ Dubé, *op. cit.*, 123. L'éditrice du mémoire confirme qu'à l'inverse des Récollets, certains Jésuites et même des Sulpiciens restent effectivement en poste pendant une quinzaine d'années.

¹⁰⁶ « Lettre de Denonville au ministre », 10 novembre 1686, ANOM, C11A 8 : 131v.

¹⁰⁷ « Résumé de lettres (Denonville, Champigny) », 1690, ANOM, C11A 11 : 185v.

¹⁰⁸ Pierre-François-Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France : avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale* (Paris : Chez Rolin fils, 1744), vol. 3, 196.

¹⁰⁹ *Ibid.* vol. 1, 222.

¹¹⁰ *Ibid.* 461.

¹¹¹ Poirier, *op. cit.*, 105-106.

douter, comme le fait John Bishop, de la maîtrise des langues autochtones de la part des Jésuites, dont « les dictionnaires dévoilent régulièrement les limites de leur connaissance de la langue et de la culture amérindiennes¹¹². » Il ne fait cependant aucun doute que l'autorité des Jésuites en matière de langues servira ainsi d'argument décisif aux pères de la Compagnie pour asseoir leur souveraineté en Nouvelle-France face aux Récollets et aux Sulpiciens prétendument incompetents¹¹³.

Monsieur l'évêque et ses « adherens¹¹⁴ »

La création d'un évêché en Nouvelle-France n'allait pas de soi et cette question complexe remonte à une quarantaine d'années avant la mise en fonction de Laval en tant qu'évêque de Québec en 1674. Cette question tumultueuse allait néanmoins devenir une source de rivalités entre les missionnaires durant près d'un siècle. Dans les années 1620, au temps de la première mission des Récollets et des Jésuites, la petite colonie était toujours officiellement sous le contrôle de l'archevêque de Rouen, c'est-à-dire sous l'égide l'Église gallicane en conflit perpétuel avec Rome et la Sacrée Congrégation pour la propagation de la foi. En effet, il semble que trois « réseaux » espéraient pouvoir placer leur candidat sur le siège épiscopal : un jésuite pour la Compagnie des Cent-Associés, un prêtre séculier pour la Compagnie du Saint-Sacrement et finalement un récollet pour la Propagande¹¹⁵.

Cela faisait déjà un moment que la Compagnie de Jésus militait pour obtenir au Canada les « privilèges des Indes » dont elle jouissait dans les colonies espagnoles et portugaises et qui lui concédaient plus de droits, mais la Sacrée Congrégation lui répliquait que ces prérogatives n'étaient pas valables en Amérique française¹¹⁶. Or, les prétentions de la Propagande n'étaient pas non plus

¹¹² Bishop, *op. cit.*, 44 remarque à propos de Jésuites que « les dictionnaires dévoilent régulièrement les limites de leur connaissance de la langue et de la culture amérindiennes. »

¹¹³ Plusieurs spécialistes reconnaissent par exemple la valeur ethnolinguistique du dictionnaire du frère Sagard. Sur ce sujet, voir : Pioffet, « Comment disent les Amérindiens ? », 235-238.

¹¹⁴ Tiré du *Mémoire instructif* des Récollets de 1684 dans Dubé, *op. cit.*, 121. Les « adherens » de l'évêque sont évidemment les prêtres du Séminaire ainsi que les Jésuites.

¹¹⁵ Jaenen, « Church-State Relations in Canada (1604-1685) », 32.

¹¹⁶ Giovanni Pizzorusso, « Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la congrégation "de Propaganda Fide" et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle », trad. Jean-Marc Ticchi dans *Les antijésuites. Discours*,

les bienvenues, particulièrement aux yeux gallicans du clergé français. Francesco Ingoli, premier secrétaire de la Propagande et réputé pour sa méfiance envers les Jésuites, entreprit des démarches entre 1631 et 1634 pour faire nommer un récollet installé à Rome, le père Pierre Pons, comme évêque de la Nouvelle-France¹¹⁷. En voulant faire revenir les récollets à Québec et en voulant écarter définitivement les Jésuites, le secrétaire venait pourtant de commettre une erreur importante. En vertu du concordat de Bologne de 1516, ce n'est pas au Saint-Siège de nommer les évêques, mais plutôt au roi de France. Cette maladresse n'aura pas manqué de déplaire fortement à la cour de Louis XIII ainsi qu'à la Compagnie des Cent-Associés, qui n'avait pas été consultée. Selon Campeau, il s'agissait de la part d'Ingoli d'une « gaffe diplomatique de grande taille » dont les retombées allaient ternir la réputation des Récollets et c'est d'ailleurs ce qui expliquerait leur éviction du Canada pour les quarante prochaines années¹¹⁸. À noter cependant qu'il existe un désaccord historiographique sur cette question ; le retour des Récollets dans la colonie aurait plutôt été empêché par les menées des Jésuites et de la Compagnie des Cent-Associés selon Galland¹¹⁹. C'est du moins ce que nous veut nous faire comprendre ce passage de l'*Histoire chronologique de la Nouvelle-France* :

Ces raisons estoient des prétextes & la suite fit assés connoitre que ce n'estoit point cela qui portoit les marchands associés à empescher les PP. Recollects de passer, mais que c'estoit les PP. Jesuites qui avoient leur interest dans cette compagnie de marchands vû qu'ils en avoient trois parts, & qui vouloient mettre un eveque qui fût leur créature, comme ils en mirent un en effect l'an 1657, qui est M^r de Laval, que c'estoit eux, dis-je, qui y formoient opposition secrette & qui faisoient agir les marchands sans qu'ils parussent eux-mêmes¹²⁰.

C'est en effet à partir de 1657 que cette histoire entra dans son dénouement. Cela faisait plus d'une dizaine d'années que des marchands de la colonie réclamaient un évêque, ou à tout le moins de nouveaux missionnaires pour contrebalancer l'autorité des Jésuites. Si l'on en croit le *Premier établissement de la foy*, certains habitants commençaient même à s'ennuyer des Récollets

figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne, Pierre-Antoine Fabre, et Catherine Maire, dir. (Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010), 544.

¹¹⁷ Codignola, « Competing networks », 554.

¹¹⁸ Campeau, « La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval », 97.

¹¹⁹ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 110-116.

¹²⁰ *HCNF* : 168.

et priaient pour leur retour à Québec afin de parer à la « genne des consciences¹²¹ ». Le 10 janvier 1657, une assemblée tenue par le cardinal Mazarin et le haut clergé sur l'érection d'un évêché en Nouvelle-France recommanda la nomination de Thubières de Queylus à titre de premier évêque. Alors que cette candidature était d'abord censée être « agréable aux jésuites », Mazarin opina finalement que ces derniers préféreraient un membre de leur choix : « [le cardinal] jugea qu'il était plus expédient de se conformer dans cette occasion au désir des Pères Jésuites, qui, d'ailleurs, seuls missionnaires dans le Canada, & possédant les langues des nations sauvages, étaient devenus comme nécessaires à la Colonie Française dans ce pays¹²². » C'est donc dans cette optique qu'ils proposèrent plutôt leur ancien élève, François de Laval.

En arrivant le 29 juillet 1657 avec les lettres de l'archevêque de Rouen, l'abbé et ses trois missionnaires sulpiciens inquiétèrent effectivement les membres de la Compagnie de Jésus¹²³. En qualité de grand-vicaire, Queylus partit pour Montréal dès les premiers jours du mois d'août et fit immédiatement remplacer le jésuite qui était sur place, le père Claude Pijart, par l'un des siens, le sulpicien Gabriel Souart¹²⁴. C'est certainement ce qui explique la colère du jésuite, qui ne manquera pas d'attaquer Queylus et les Sulpiciens. Après le renvoi de Pijart, Jean de Quen – le supérieur des Jésuites qui possédait les mêmes lettres de grand-vicaire que Queylus – lui octroya les fonctions curiales de Notre-Dame de Québec. Lorsque l'abbé de Queylus apprit la nouvelle, il retourna à Québec pour reprendre les clés de la paroisse au jésuite. Pijart les lui remit, mais lui aurait rétorqué « fort vertement » : « voilà les clefs ; mais nous avons des canifs & des plumes que nous allons tailler¹²⁵ ». Ces « plumes » bien aiguisées, les Jésuites allaient apparemment s'en servir pour contester l'autorité de Saint-Sulpice dans les années qui suivirent.

L'offensive de Pijart ne s'arrête d'ailleurs pas là. Une curieuse remarque du *Journal des Jésuites* nous apprend que le père aurait profondément piqué l'abbé dans une de ses lettres où il

¹²¹ PEF, II : 84-85. Cette affirmation semble peu probable si l'on considère qu'un nombre limité de colons vivant dans la vallée laurentienne à cette époque ne connaissait les Récollets, ces derniers étant absents de la colonie depuis une trentaine d'années.

¹²² Étienne-Michel Faillon, *Histoire de la colonie française en Canada* (Villemarie : Bibliothèque paroissiale, 1865), vol. 2, 274.

¹²³ Dollier de Casson, *op. cit.*, 67.

¹²⁴ Camille de Rochemonteix, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle* (Paris : Letouzey et Ané, 1896), vol. 2, 217.

¹²⁵ Arnould, *op. cit.*, 728.

aurait affirmé que Queylus : « nous faisoit une guerre plus fâcheuse que celle des Iroquois¹²⁶. » Étrangement, la plupart des sources sulpiciennes ne mentionnent pas cet épisode de rivalité et semblent insister sur l'atmosphère cordiale qui régnait avec les Jésuites. Cette attaque avait néanmoins été vociférée en pleine période de guerre avec la ligue iroquoise ; la remarque est tout sauf anodine¹²⁷. Elle fait d'ailleurs écho à la crainte de Marie de l'Incarnation, qui, dans une lettre de 1659 adressée à son fils, affirmait que le « glaive des Hiroquois » n'était pas le plus grand danger à guetter le Canada :

pour le païs en general, sa perte, à mon avis, ne viendra pas tant du côté de ces barbares que de certaines personnes qui par envie ou autrement écrivent à Messieurs de la Compagnie quantité de choses fausses contre les plus saints & les plus vertueux, & qui déchirent même par leurs calomnies ceux qui y maintiennent la justice, & qui le font subsister par leur prudence. Comme ces mauvais coups se font en cachette on ne les peut parer ; & comme la nature corrompue se porte plutôt à croire le mal que le bien, on les croit facilement¹²⁸.

Le premier acte de la querelle prit fin à l'été de 1658 lorsque l'archevêque de Rouen divisa la Nouvelle-France en deux. Le nœud gordien fut tranché dans un premier temps en limitant les pouvoirs de l'abbé de Queylus à l'île de Montréal, tandis que les Jésuites obtinrent le reste de la colonie pour leur missionariat. Par la suite l'arrivée de Laval à Québec le 16 juin 1659 empêcha définitivement Queylus de pouvoir prétendre à une autorité spirituelle sur la colonie. L'ancien élève des Jésuites se fit immédiatement désigner comme « évêque » tandis que le supérieur des Sulpiciens n'est qu'un simple « abbé¹²⁹ ». Queylus reçut l'ordre de rentrer en France en 1659 « qu'on luy fit signifier à Montréal par un commandant et une escouade de soldats¹³⁰. » Il tenta de rentrer subrepticement dans la colonie en 1661 avant de devoir à nouveau la quitter de force, puis

¹²⁶ JJ : 222. L'abbé de Queylus ne manqua pas de leur répondre dans l'un de ses prênes en comparant les Jésuites à des « pharisiens ».

¹²⁷ Il nous apparaît significatif que l'historien jésuite Jacques Monet, auteur de la notice sur Pijart dans le DBC n'en fasse aucune indication et insiste plutôt sur le « caractère sympathique » du père. Voir : Jacques Monet, « Pijart, Claude » dans DBC, 1986, http://www.biographi.ca/fr/bio/pijart_claude_1F.html.

¹²⁸ Marie de l'Incarnation, *Lettres de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France* (Paris : Louis Billaine, 1681), 544.

¹²⁹ JJ : 258. Cette distinction symbolique était possible étant donné le fait que Laval portait le titre honorifique d'évêque titulaire de Pétrée depuis 1658. Voir : Campeau, « La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval », 106.

¹³⁰ Vachon de Belmont, « Histoire du Canada » dans *Collection de mémoires et de relations sur l'histoire ancienne du Canada*, 10.

il fut autorisé à y revenir officiellement à partir 1668 où il put concentrer les efforts de ses prêtres dans les missions auprès des Autochtones.

Dans les décennies suivantes, les Messieurs de Montréal eurent des relations généralement plus harmonieuses avec Laval – qui devint évêque en 1674 – ainsi qu’avec ses successeurs¹³¹. Toutefois, leur activisme en faveur de la francisation des Autochtones, qui leur permettait de rester dans les bonnes grâces de l’Église gallicane et de l’autorité royale, obligea l’évêque (qui penchait plutôt du côté des Jésuites sur cette question) à se plier à leurs méthodes. Ayant appris que le roi souhaitait que « l’on tâchast d’élever à la manière de vie des François, les petits enfans Sauvages, pour les policer peu à peu », Laval fit ouvrir un petit séminaire en 1668 pour les jeunes Hurons-Wendats : « j’en ay pris un nombre à ce dessein ; & pour y mieux réussir, j’ay esté obligé d’y joindre des petits François, desquels les Sauvages apprendront plus aisément, & les mœurs & la langue, en vivant avec eux¹³². » Même si les relations des Sulpiciens avec le prélat se sont effectivement adoucies avec le temps, on ne peut pas en dire autant de leurs rapports avec les Jésuites. Ces derniers, qui finiront aussi par s’installer à Montréal en 1663, n’auront d’ailleurs pas toujours autant d’appui de la part des évêques après le mandat de Laval. Dans une lettre de 1694 adressée au père Juheneau, le jésuite Chauchetière espère même que le prochain évêque qui succédera à Saint-Vallier – évêque de Québec entre 1688 et 1727¹³³ – sera plus clément avec eux et leur permettra d’avoir le dessus sur les Sulpiciens à Montréal¹³⁴.

Les Récollets ne pourront pas non plus compter sur le soutien des évêques. À leur retour dans la colonie, ils sentent rapidement qu’ils ne sont pas les bienvenus. Dans une lettre à « un de ses Amys », l’auteur de l’*Histoire chronologique de la Nouvelle-France* soutient que l’évêque et ses alliés leur sont particulièrement défavorables et leur empêchent de mener à bien leur mission :

Je scay que c’est une chose inconcevable en France que des Jesuittes, que des Seminaristes, que des Communautés religieuses même passent la mer pour bander tout leur zelle à perdre une petite Communauté de Religieux de Saint-François. C’est néanmoins ce qui se fait avec les plus belles apparances d’amitié du monde. Un Eveque, un Gouverneur, un

¹³¹ Dechêne, *op. cit.*, 452 précise que « Saint-Sulpice fait le nécessaire pour vivre en bonne intelligence avec l’évêque, mais ne se laisse pas dicter sa conduite. »

¹³² *JR*, LII : 46

¹³³ Saint-Vallier avait d’ailleurs fait ses études en théologie au séminaire de Saint-Sulpice à Paris et il garda des relations cordiales avec les seigneurs de Montréal. Alfred Rambaud, « La Croix de Chevrères de Saint-Vallier, Jean-Baptiste de » dans DBC, 1991, http://www.biographi.ca/fr/bio/la_croix_de_chevreres_de_saint_vallier_jean_baptiste_de_2F.html.

¹³⁴ « Lettre du P. Claude Chauchetière, s.j. au P. Jacques Juheneau, s.j. », 20 septembre 1694, AJC, 0100-0387, 4.

Intendant agissent unanimement, & travaillent sans cesse à renverser & terrasser ces pauvres Religieux¹³⁵.

C'est d'abord parce qu'ils sont envoyés pour soulager les consciences qui auraient été gênées par les Jésuites que les Récollets sont vus d'un mauvais œil par Laval. Ainsi, l'évêque, qui est bien obligé d'accueillir ces Récollets envoyés par le roi, se montre d'abord cordial et « toujours favorable à [leur] ordre », mais ne leur accorde aucune mission auprès des Autochtones, ni de cures auprès des Français¹³⁶. Les seules missions que l'évêque leur accorde en 1675 sont trop éloignées (comme en Gaspésie ou en Acadie) ou sinon auprès des colons (comme au fort Frontenac ou à Trois-Rivières) et ces deux types d'apostolat sont contestés¹³⁷. Les Récollets soutiennent que les Jésuites et les prêtres du Séminaire de Québec mèneraient des enquêtes auprès de leurs pénitents pour s'assurer que ceux-ci ne sont pas allés chez les Récollets quand ils manquent d'aller à confesse. Les frères se sentent aussi persécutés que dans un pays protestant et affirment devoir se cacher « comme dans une Hollande ou dans une Angleterre¹³⁸ ». L'évêque annule même carrément leur travail : « Après qu'un Recollet a passé par une coste, mon sieur de Kebeck y envoie de ses prestres comme autant de commissaires déclarés de son inquisition pour rechercher la conduite du Recollé, la decréditer et la tourner mesme en criminelle. » Les absolutions du récollet sont ainsi déclarées nulles « si elles ont été données à des personnes qui ne sont pas dans les interest de messieurs les Ecclesiastiques¹³⁹. » En conclusion, les Récollets sentent qu'on tente parfaitement de les rendre « inutiles au soulagement des consciences¹⁴⁰. »

Les Récollets n'en sont cependant pas à leur première escarmouche et ne craignent pas de se mouiller dans la polémique. Ces derniers essayent donc de subsister tant bien que mal dans ce « pays de chicane¹⁴¹ ». Ils peuvent d'ailleurs compter sur le soutien de Frontenac qui n'hésite pas à dénoncer les Jésuites et leurs manœuvres pour contrôler le clergé de la colonie¹⁴². Lorsque le

¹³⁵ *HCNF* : 6-7.

¹³⁶ Citation tirée de l'annexe III dans Dubé, *op. cit.*, 148-149.

¹³⁷ Galland, *op. cit.*, 173.

¹³⁸ *HCNF* : 203 ; Ils réitérent cette comparaison piquante dans leur *Mémoire instructif* de 1684 : « Cette rigueur est sy exacte pour les Récollets et pour les peuples que ceux cy n'ont pas plus à cet esgard de liberté en Canada que s'ils vivoient dans un pays heretique. » Dubé, *op. cit.*, 115.

¹³⁹ *Ibid.* 122.

¹⁴⁰ *Ibid.* 113.

¹⁴¹ *Ibid.* 160

¹⁴² RAPQ 1926-1927 : 20-21.

récollet Adrien Ladan conteste vivement les divisions du clergé dans l'un de ses sermons en 1681, il s'attire les foudres de l'évêque, mais il est défendu par le gouverneur¹⁴³. Les Récollets n'hésitent pas à condamner la « mauvaise volonté », la « jalousie » et même « l'inquisition » menée par l'évêque ainsi que ses connivences avec les Jésuites¹⁴⁴. Quand Laval interdit aux frères de se faire construire un clocher jugé trop élevé dans leur hospice¹⁴⁵, ils se défendent en publiant leur *Mémoire instructif*. Les mots des Récollets y sont particulièrement durs pour l'image de l'évêque et son intransigeance à leur égard semble se retourner contre lui : « il paroist qu'il aime mieux voir une partie de ses ouailles sans secours spirituel et plusieurs années sans faire leur Pasque, des enfants mourirs sans baptesme et des adultes sans confession plusieurs exposés à faire des sacrileges que de leur envoyer des Recollets¹⁴⁶ ». Le roi finit par trancher cette question du clocher au détriment de l'évêque qui remit sa démission après toutes ces divergences avec le pouvoir temporel. Le retour de Frontenac à titre de gouverneur en 1689 et le mandat du nouvel évêque de Saint-Vallier semblaient sonner le début d'une nouvelle ère plus sereine pour les Récollets qui obtinrent par ailleurs de nouveaux territoires pour leurs missions. L'affaire du prie-Dieu trouble pourtant cette « période d'accalmie¹⁴⁷. »

Cette « affaire » survenue à Montréal en 1694 fait ressortir les vieilles rivalités et résume parfaitement la querelle entre les missionnaires et l'évêché. L'arrivée des Récollets, mêlée au retour des Jésuites en 1692, dans la ville des Sulpiciens, ne semblait pas être une idée particulièrement agréable pour ces derniers. Pour rester dans les bonnes relations de Laval, les seigneurs de Montréal avaient d'ailleurs tout fait pour y « différer » la venue des Récollets qui voulaient venir s'y établir dès 1684¹⁴⁸.

Après le changement d'évêque, la situation avait changé et les habitants de Montréal, qui se plaignaient toujours de la « gêne des consciences », exigeaient la présence de nouveaux religieux. Dans une lettre du 2 mars 1691, le sulpicien Louis Tronson écrivait ces mots à Vachon de Belmont : « il ne faut plus s'attendre d'empêcher les Jésuites et les Récollets de s'établir, car on

¹⁴³ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 398.

¹⁴⁴ Dubé, *op. cit.*, 161.

¹⁴⁵ L'évêque et ses alliés craignaient qu'un nouvel serait plus clément avec les Récollets à l'avenir et leur permettrait d'exercer pleinement leurs fonctions. Voir l'annexe XLI dans Dubé, *op. cit.*, 208-209.

¹⁴⁶ *Ibid.* 119.

¹⁴⁷ *Ibid.* 48.

¹⁴⁸ C'est ce qu'on peut lire dans leur correspondance. Voir les annexes XXXVIII, XXXIX et XLII dans *Ibid.* 206-207 et 209.

veut la liberté de conscience¹⁴⁹. » Les frères mineurs purent donc y ouvrir leur église qui fut terminée en 1694. Toute la fine fleur du pays fut conviée à la première célébration du père Joseph Denis, supérieur des Récollets à Montréal, dans la nouvelle église : les Jésuites, les Sulpiciens, l'évêque l'intendant et le gouverneur de Montréal Louis-Hector de Callière. Mais alors que leurs relations avec l'évêque et les autres congrégations se portaient étonnamment bien, un incident allait venir perturber cette quiétude. Deux places d'honneur étaient réservées, l'une pour Saint-Vallier et l'autre pour Callière, qui avaient chacun droit à leur propre prie-Dieu¹⁵⁰. Le gouverneur général de la colonie avait effectivement droit d'avoir son prie-Dieu près de l'autel, mais le règlement est muet en ce qui concerne le gouverneur particulier de Montréal¹⁵¹. Les historiens franciscains soutiennent que c'était la petitesse de l'église qui obligeait cet arrangement du prie-Dieu de Callière¹⁵², mais le sulpicien Bertrand de La Tour n'est pas de cet avis : « Les Récollets, *pour lui faire leur cour*¹⁵³, peut-être par inadvertance, lui dressèrent ce prie-dieu fatal, sur lequel il se mit fierement¹⁵⁴. » Quoi qu'il en soit, l'évêque en fut choqué et trouvait que le prie-Dieu du gouverneur était situé en place plus honorable que le sien. L'affaire peut sembler banale, mais elle était bien loin de l'être dans les codes de bienséance de la société de l'Ancien Régime¹⁵⁵ ; l'évêque demanda que l'on retire immédiatement le prie-Dieu du gouverneur au père Joseph. Les frères s'exécutèrent et, pour éviter de froisser le gouverneur, envoyèrent un domestique pour le prévenir de ne pas assister à la cérémonie.

Or, c'est à ce moment précis que Callière entra dans l'église sans avoir été averti. Ses officiers ayant remarqué l'absence du prie-Dieu et n'ayant pas été informés de ce qui se tramait, le replacèrent et le gouverneur alla s'y agenouiller. Saint-Vallier lui ordonna sur-le-champ de quitter son prie-Dieu, ce que Callière refusa. Frustré de la tournure des événements et imputant le blâme aux Récollets, l'évêque quitta leur église pour n'y plus revenir. Il exigea que l'on retire tous les prie-Dieu, même le sien. La guerre ne faisait pourtant que commencer : « Le Père [Joseph Denis] obéit avec bien de la répugnance ; deux jours après Mr de Callières fit remettre les prie-Dieu en la

¹⁴⁹ Cité dans Hugolin Lemay, *L'établissement des récollets à Montréal, 1692* (Montréal : 1911), 25.

¹⁵⁰ *Ibid.* 53.

¹⁵¹ RAPQ 1923-1924 : 71.

¹⁵² Lemay, *op. cit.*, 53 ; René Bacon, « Joseph Denis (de La Ronde) », dans Jouve et al., *op. cit.*, 330.

¹⁵³ Nous soulignons.

¹⁵⁴ Bertrand de La Tour, *Mémoire sur la vie de M. de Laval, premier Évêque de Québec* (Cologne : Jean-Frédéric Motiens, 1761), 210.

¹⁵⁵ Sur ce sujet, voir : Colin M. Coates, « La mise en scène du pouvoir : la préséance en Nouvelle-France », *Bulletin d'histoire politique* 14, 1 (2005) : 111-113.

même place dont ils avaient été ôtés par le major, officiers et gens de guerre sans remettre celui de l'évêque¹⁵⁶. » Les Récollets furent ainsi – bien malgré eux – voués aux gémonies : l'évêque déclara que leur église, après sa première célébration, devait fermer ses portes. Il s'agissait bien entendu d'un prétexte pour attaquer le gouverneur Callière. Les Récollets tentèrent de la rouvrir au bout de deux mois, mais on en informa aussitôt l'évêque qui fit faire trois monitions¹⁵⁷, auxquelles s'opposèrent les Récollets et Callière. En affirmant vouloir les « corriger » plutôt que les « détruire », l'évêque s'engageait cependant à nourrir les religieux en vertu du droit canonique, ce qui obligeait les Récollets à accepter la sentence¹⁵⁸. Finalement, Saint-Vallier réitéra ses défenses de dire la messe en cette église et menaça les frères d'excommunication s'ils osaient prêcher ou confesser dans Ville-Marie¹⁵⁹. Cette querelle du prie-Dieu allait ainsi durer plus d'un an et semer la division à Montréal où deux camps s'étaient formés. D'un côté, l'évêque était soutenu par les Sulpiciens, l'intendant, et une partie de la population qui refusait, par peur ou par conviction, de fréquenter l'église défendue. De l'autre, les Récollets étaient, comme à l'accoutumée, protégés par Frontenac qui reprochait vertement à l'évêque son zèle sans concessions. Certains prétendent même qu'il aurait continué de fréquenter l'église des Récollets de Montréal malgré l'interdiction¹⁶⁰. Les frères furent également soutenus par Callière, qui s'opposait au rigorisme de l'évêque et qui réclamait la présence des Récollets à Montréal » afin que les peuples de mon gouvernement ne fussent pas privés plus longtemps des secours spirituels qu'ils sont capables de leur donner¹⁶¹. » Les Jésuites commentèrent également cet épisode de désunion cléricale. Dans la lettre du père Chauchetière mentionnée précédemment, on peut lire des propos qui ne sont pas sans rappeler ceux tenus quelque quarante ans auparavant par le père Pijart :

Vous aurez appris les brouilleries qui sont entre Mgr de Quebec et les Recollets. Il a interdit leur église eux ayant obei un mois ou environ, l'ont ouverte. Ils leurs a fait des monitions, ils ont persisté et puis ont montré leurs privileges qui disent qu'un évêque ne peut interdire

¹⁵⁶ RAPQ 1923-1924 : 104.

¹⁵⁷ Une monition est un « avertissement fait par autorité Ecclesiastique à un clerc de corriger ses mœurs qui portent scandale. Il faut que trois *monitions* ou avertissements precedent la sentence qui prive un ecclesiastique de son benefice. » Antoine Furetière, « Monition » dans *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts* (La Haye et Rotterdam : Arnout & Reinier Leers, 1690), vol. 2, 657.

¹⁵⁸ *Ibid.* 78.

¹⁵⁹ RAPQ 1923-1924 : 105.

¹⁶⁰ *Ibid.* 74.

¹⁶¹ « Lettre de Callière au ministre », 27 octobre 1695, ANOM, C11A 13 : 376v.

leur église qu'en mesme temps la ville ne s'oblige a les nourrir. *Cette guerre ecclésiastique entre les M.M. de S. Sulpice et les religieux est pire que la guerre des Iroquois*¹⁶².

Figure déterminante dans l'histoire des missionnaires et des différents réseaux de la colonie, l'évêque de Québec explique à lui seul une bonne partie du dénouement des rivalités entre les divers partis de la Nouvelle-France. Alors que les tentatives des Récollets et des Sulpiciens de faire nommer leur candidat respectif ont été vaines, les Jésuites sont finalement parvenus à changer la donne avec la nomination de Laval. Si les seigneurs de Montréal sont généralement en bons termes avec le prélat, on ne peut pas en dire autant des Récollets qui verront leurs attributions fortement diminuées après 1670. Le successeur de Laval étant moins complaisant envers les Jésuites, cet avantage face à leurs concurrents devait cependant être éphémère. Les querelles n'en reprendraient que de plus belle vers la fin du siècle lorsque ces trois familles religieuses devraient cohabiter sur l'île de Montréal.

Conclusion partielle

Nous l'avons vu, les manifestations des rivalités missionnaires prennent ainsi des formes assez diverses. Ces conflits ont été en bonne partie passés sous silence par les historiens qui n'ont longtemps écrit qu'une histoire des Jésuites, omettant de ce fait leurs concurrents qui auraient pu remettre en question le paradigme d'une Église unie aux premiers temps de la Nouvelle-France. S'il existe bel et bien des périodes de collaboration entre les missionnaires qui, après tout, prennent part à un idéal évangélique commun, il faut garder à l'esprit que leurs intérêts divergent sur certaines questions névralgiques. Les rivalités entre les Jésuites, Sulpiciens et Récollets sont aggravées par les relations entre ces congrégations et leurs alliés du pouvoir temporel dans la colonie et en métropole ; c'est pourquoi les enjeux dépassent amplement les questions spirituelles. En effet, les tensions entre ces missionnaires prennent des allures modernes surprenantes et touchent à des questions telles que la juridiction, la langue et l'identité.

¹⁶² « Lettre du P. Claude Chauchetière, s.j. au P. Jacques Juheneau, s.j. », 20 septembre 1694, AJC, 0100-0387, 2. Nous soulignons.

La francisation des Autochtones correspond au premier désaccord profond qui marquera les missionnaires pour l'ensemble du siècle. Alors que les Jésuites conclurent que cette démarche était secondaire et inutile, les Récollets, en phase avec le pouvoir colonial, y virent une priorité qui leur permettait de miner le travail des pères. Ce fut également le point de vue des Sulpiciens, avant de réaliser qu'il s'agissait d'un vœu pieux. En guise de réponse aux attaques, les Jésuites usèrent de leur autorité en matière de langues autochtones pour parvenir à évincer leurs rivaux. Leur monopole durant les années 1630-1650 et leur alliance subséquente avec Laval leur permirent de demeurer les principaux missionnaires de la colonie tout au long du XVII^e siècle, exception faite de Montréal. Néanmoins, ce règne ne se fit jamais sans résistance de la part des adeptes d'Olier et de Saint-François. Un aspect demeure cependant à soulever et il nous apparaît central dans le discours entourant ces querelles : les accusations liées à la participation des pères au commerce des fourrures et, d'une manière générale, le goût du lucre attribué à certains missionnaires.

CHAPITRE 2 : LES MISSIONNAIRES AU PAYS DES FOURRURES

Revue de l'historiographie de la question du trafic chez les missionnaires

Les missionnaires seraient-ils venus en Nouvelle-France pour « convertir des castors » plutôt que de se préoccuper des Autochtones ? Si les insinuations de ce type paraissent aujourd'hui comme une curiosité historique, voire une « ironie¹ » de la part des accusateurs, il en était tout autrement au XVII^e siècle. La remarque de Jacques Michel, reprise par Frontenac et par tant d'autres de manière plus ou moins subtile, aura sérieusement entaché la réputation des religieux. L'implication de missionnaires dans le commerce, qu'elle fut réelle ou une simple attaque diffamatoire est un sujet de premier plan dans les rivalités des différents réseaux de la colonie et son impact est indéniable.

De nombreux historiens et autres spécialistes se sont penchés sur cette question délicate et l'on pourrait même dire que ce débat historiographique remonte en fait jusqu'au Régime français. La plupart des travaux réalisés sur le sujet comportent en revanche des écueils importants. Tout d'abord, ils portent presque tous exclusivement sur le cas des Jésuites et leurs détracteurs. Ensuite, la plupart des études importantes sur ces accusations ont été rédigées par des historiens qui étaient eux-mêmes membres de la Compagnie de Jésus ; les Jésuites étant ainsi à la fois les victimes des accusations, les chercheurs qui défendent leur ordre et finalement leur propre objet d'étude, ce qui pose un biais considérable lorsque l'on cherche à démêler le vrai du faux. Enfin, une seule question semble avoir guidé les historiens : « les Jésuites ont-ils pris part au commerce des fourrures en Nouvelle-France ? ». Question qui suscite peu de réponses possibles et qui n'a servi bien souvent qu'à affermir les rivalités. L'opposition binaire entre les camps « pro-jésuite » et « anti-jésuite » s'est avérée peu fructueuse et perdure encore de nos jours dans quelques ouvrages récents. Sans chercher à valider ou à réfuter l'implication des Jésuites dans la traite des fourrures, il nous apparaît que la question de la *fonction* de ces accusations – à quoi ou à qui servent-elles et comment se

¹ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 172.

manifestent-elles ? – mérite d’être abordée. De surcroît, l’analyse discursive d’un tel sujet se doit d’inclure les points de vue des rivaux des concernés, autrement dit les Récollets et les Sulpiciens.

C’est Charlevoix qui donne le la aux historiens du XIX^e siècle en ce qui concerne l’histoire son ordre. Pour redorer son image, il procède de deux façons : en décrédibilisant les calomnieux et en inversant les accusations. Ce faisant, il prend soin de ne jamais noter explicitement le contenu des attaques dans son travail. La remarque de Jacques Michel, qui prétendait que les Jésuites n’étaient au Canada que pour « convertir des castors », ne figure pas dans ses écrits. Michel est toutefois décrit comme un « calviniste furieux » qui avait non seulement trahi les Français, mais également trompé les frères Kirke : « Le perfide Michel leur avoir persuadé que ces Religieux [les Jésuites] étoient fort riches ; mais les Anglois furent bientôt détrompés, & ils déchargèrent une partie de leur chagrin sur le Délateur². » Pour mettre un terme aux rumeurs sur la cupidité des Jésuites, Charlevoix retourne l’accusation contre les marchands et plus spécifiquement les protestants qui « ne pensoient qu’à la Traite de la Pelleterie, les Esprits s’aigrissoient de plus en plus au sujet de la Religion³. » En guise de réponse à l’accusation de traite alimentée par Frontenac quelque quarante plus tard, l’historien jésuite Camille de Rochemonteix utilise le même procédé rhétorique, c’est-à-dire l’inversion des accusations. Lorsque le gouverneur affirme que les Jésuites songent « autant à la conversion du castor qu’à celle des âmes », Rochemonteix lui rétorque :

Lorsque ce gouverneur écrivait cette injure encore plus sottise que grossière, il obéissait sans doute à un moment de mauvaise humeur, et sûrement à son antipathie pour les Jésuites. De l’école de Talon, il s’imaginait volontiers que tout était permis contre des adversaires ; et pour ruiner leur réputation ou diminuer leur influence, il jouait sans scrupule de l’arme de la calomnie. Aussi, à peine débarqué à Québec, au commencement de l’automne de 1672, sans même prendre le temps de se renseigner, il envoie à Colbert une lettre chiffrée, où, en un trait de plume, il supprime le désintéressement des missionnaires qui ne possédaient rien en propre et vivaient au sein des plus incroyables privations. Juste retour des choses humaines ! *On reprochera bientôt, et avec fondement, à ce gouverneur délicat, de se livrer à un commerce prohibé⁴.*

Une autre stratégie discursive que l’on retrouve fréquemment dans ce débat correspond à citer abondamment les témoignages de ceux qui infirment l’hypothèse d’un commerce des

² Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, vol. 1, 171-172.

³ *Ibid.* 161.

⁴ Rochemonteix, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle*, vol. 1, 359. Nous soulignons.

pelletteries perpétré par les Jésuites. Certains historiens font par exemple état du *Voyage* de Pehr Kalm mentionné au chapitre précédent. Dans son ouvrage, le naturaliste affirmait que les Jésuites « ne font aucun commerce, ni de fourrures, ni d'autre chose. Les prêtres ne s'occupent pas davantage du commerce des fourrures, car cela regarde les seules compagnies⁵. » Cette stratégie est d'autant plus efficace lorsque les historiens citent le témoignage des adversaires des Jésuites ayant conclu que l'on ne pouvait prouver leur participation au commerce de peaux de castors. Deux noms reviennent fréquemment dans l'historiographie sur ce sujet : Jean Talon et Louis-Armand de Lom d'Arce, baron de Lahontan. Dans le *mémoire de Talon sur l'état présent du Canada* de 1667, l'intendant, qui ne cachait pas sa méfiance envers l'ordre de Loyola, assurait que les accusations à l'endroit des Jésuites ne pouvaient être prouvées de « science certaine⁶. » Le baron de La Hontan, ami de Frontenac et ennemi de ses ennemis, affirmait lui aussi que l'on ne pouvait démontrer la culpabilité des Jésuites dans cette histoire : « Plusieurs personnes m'ont assuré que les Jésuites faisoient un grand Commerce de Marchandises d'Europe & de Pelletteries du Canada ; mais j'ai de la peine à le croire , ou si cela est, il faut qu'ils ayent des Correspondants , des Commis & des Facteurs aussi secrets & aussi fins qu'eux-mêmes , ce qui ne sauroit être⁷. » Rochemonteix interprète ainsi la phrase de Lahontan : « Conclusion : il n'est pas possible qu'ils fassent le commerce, cela se verrait. » Et d'ajouter : « Ce témoignage a son prix, venant d'un personnage très peu soucieux de la réputation des ecclésiastiques et en particulier des Jésuites, contre lesquels il se livre, chaque fois qu'il en trouve l'occasion, aux attaques les plus déplacées et les plus injustes⁸. »

Malgré les efforts des historiens jésuites, on trouve encore des auteurs qui valident ces accusations et qui ternissent l'image de leurs héros du XVII^e siècle. Benjamin Sulte par exemple n'hésitait pas à contredire le baron de Lahontan : « Il n'y a pourtant pas à se cacher que les jésuites faisaient la traite dans plus d'une mission. La Hontan est le seul qui en doute⁹. » Le père Rochemonteix insistait sur un fait : les fourrures servaient de monnaie d'échange dans les missions et les Autochtones offraient régulièrement des présents aux Jésuites pour leurs de « services

⁵ Kalm, *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*, 515.

⁶ RAPQ 1930-1931 : 64.

⁷ Lahontan. *Œuvres complètes*, éd. par Réal Ouellet et Jack Warwick (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1990), vol. 1, 617-618.

⁸ Rochemonteix, *op. cit.*, vol. 3, 135. Note ; Joseph Cossette reprend également les dires de Talon et Lahontan pour contredire les accusations, mais il attribue faussement la « conclusion » de Rochemonteix à Lahontan lui-même qui aurait admis cela dans « ses *Mémoires* ». Cossette, *loc. cit.*, 339.

⁹ Benjamin Sulte, *Histoire des Canadiens-français* (Montréal : Wilson & Cie, 1882), tome VII, 55, n1 ; Sulte précisait que ce commerce était le seul fait des Jésuites, les Sulpiciens s'abstenant de trafiquer. *Ibid.* tome V, 39-40.

rendus dans l'exercice de leurs fonctions apostoliques, par exemple, en souvenir d'une conversion, d'un baptême, d'une première communion, d'une messe, d'un service funéraire. » En échange, les Jésuites leur fournissaient des outils de conception européenne, car les missionnés, chez qui la coutume de l'échange de présents était bien ancrée, auraient mal perçu que « la Robe noire s'en dispensât ; ils auraient vu dans ce seul fait un manque d'égard absolu, l'esprit mercantile des *chercheurs de peaux*¹⁰. » La clé de l'explication de Rochemonteix réside dans le droit canon: les Jésuites ne cherchaient pas à revendre ni à s'enrichir et il ne leur était pas défendu par l'Église d'échanger leurs fourrures, « la monnaie du pays, la seule employée », aux commerçants français afin de subsister et de faire vivre la mission¹¹.

Tandis que certains apologistes des Jésuites vont choisir d'éluder cette question¹², les historiens de la première moitié du XX^e siècle vont reprendre les travaux de Rochemonteix et tenter de faire taire les mauvaises langues. Dans un article intitulé « Les Jésuites ont-ils trafiqué dans la Nouvelle-France ? », Désiré Girouard cherche à enrichir ce débat et à établir l'innocence des pères. Sa formation étant de nature juridique avant d'être historique, il analyse le problème en ajoutant le droit civil à l'interprétation canonique de Rochemonteix. S'autoproclamant « exempt de préjugé ou de sympathie¹³ », son travail n'apporte pour autant rien de neuf en matière de conclusion. Bien qu'il comprenne l'origine des soupçons provenant des accusations, Girouard soutient que les biens échangés par les Jésuites ne constituent pas une opération commerciale selon le droit civil :

Il manquait deux éléments essentiels, le gain et la profession. Les Jésuites ne faisaient pas métier de trafiquer ; leur profession était d'enseigner et d'évangéliser les sauvages. [...] C'était pour remplir cette mission que les Jésuites revendaient les marchandises qui leur étaient envoyées d'Europe ; ils les vendaient ou échangeaient, peu importe le mot, non pas dans le dessein de s'enrichir, mais tout simplement pour vivre, ce qui n'est pas le but du

¹⁰ Rochemonteix, *op. cit.*, vol. 1, 343-344.

¹¹ *Ibid.* 346-347.

¹² Par exemple, Parkman note l'accusation de Frontenac, mais il semble n'y voir qu'un signe de la mésentente entre le gouverneur et les Jésuites. Francis Parkman, *Count Frontenac and New France under Louis XIV* (Londres : Macmillan and Co, 1899), 28 ; le sulpicien Faillon cite également l'attaque de Frontenac à laquelle il ne consacre qu'une note de bas de page. Il retourne lui aussi l'accusation contre le gouverneur : « [o]n peut penser avec quelque fondement que M. de Frontenac ne craignait pas de rendre suspectes les personnes les plus recommandables, pour écarter plus sûrement, par ce zèle apparent, les soupçons auxquels sa propre conduite pouvait donner lieu. Faillon, *Histoire de la colonie française en Canada*, vol. 3, 475. Note.

¹³ « Je n'ai pas même l'honneur de connaître les Jésuites personnellement. J'ai reçu mon éducation chez les Sulpiciens que le P. de Rochemonteix ne ménage pas toujours ». Désiré Girouard, « Les Jésuites ont-ils trafiqué dans la Nouvelle-France ? » *La semaine religieuse de Montréal*, 7 avril, 1900, 231.

commerce [...] Voilà ce qu'enseigne le droit canon, dit le P. de Rochemonteix, et c'était aussi la règle des lois civiles françaises en vigueur au Canada¹⁴.

Les historiens des décennies suivantes arriveront aux mêmes conclusions. Dans un article de 1933, Patrick J. Lomasney fait le point sur l'historiographie anglophone concernant les accusations et avance lui aussi que les Jésuites ne font pas de commerce, seulement des échanges de présents qui leur sont nécessaires pour subvenir à leurs besoins, sans faire aucun profit. Leurs opposants sont au mieux des jaloux, sinon eux-mêmes empêtrés dans des activités illicites¹⁵. Il évoque cependant un point intéressant en citant une lettre de 1678 signée par le jésuite Dablon : les autres congrégations religieuses de la Nouvelle-France, Saint-Sulpice, les Ursulines et les Hospitalières, avaient également besoin d'échanger des biens pour arriver à vivre. L'absence des Récollets dans l'énumération est éloquente quand on sait qu'ils étaient pourtant présents sur le territoire à cette époque. L'œuvre de Jean Delanglez sur Frontenac et les Jésuites, dont près de la moitié porte sur les accusations commerciales envers les missionnaires, allait devenir déterminante sur cette question. En somme, il ne fait que donner raison à Rochemonteix et surtout à Girouard qu'il laisse conclure son œuvre¹⁶. Néanmoins, en plus de Frontenac, l'historien blâme les témoignages de trois récollets : Hennepin, Le Clercq et Le Tac¹⁷. Ces derniers ont effectivement alimenté les accusations peu flatteuses envers les Jésuites et leur implication supposée dans la traite des fourrures. Le réquisitoire de Delanglez contre les frères s'accompagne de ses remontrances envers Sulte, Margry et Réveillaud qui auraient approuvé aveuglément leur travail¹⁸. À l'instar des trois récollets, ces auteurs seront donc jugés peu dignes de confiance. Le dossier semblait clos. À notre connaissance, Lionel Groulx ne traitera jamais explicitement de ces accusations dans ses écrits, bien qu'il y réponde parfois de manière indirecte. Convertir des castors plutôt que convertir des âmes ? Ce n'est pas le genre du jésuite Charles Albanel qui fit voyage jusqu'à la baie d'Hudson en 1672, la même année que l'accusation de Frontenac : « cette longue route, il ne l'a pas entreprise pour s'enrichir, mais pour les enrichir [les Autochtones] des biens de la foi ; il ne convoite pas leurs peaux, mais leur âme¹⁹ ». Pour Eccles, il ne fait aucun doute que si les accusations de Frontenac

¹⁴ *Ibid.* 224.

¹⁵ Patrick J. Lomasney, « The Canadian Jesuits and the Fur Trade », *Mid-America* 15, 3 (1933) : 142-147.

¹⁶ Delanglez, *Frontenac and the Jesuits*, 269-270.

¹⁷ *Ibid.* 252-265.

¹⁸ *Ibid.* 176, 264 et passim.

¹⁹ Groulx, *Notre grande aventure*, (Montréal : Bibliothèque québécoise, 1990), 157-158.

ont d'abord été un moyen pour lui d'avérer les suspicions de Colbert à l'égard des Jésuites, le gouverneur finira par s'en convaincre lui-même, estimant qu'il eût été impossible que les pères ne se livrent pas à des activités commerciales dans leurs missions²⁰.

Il fallut attendre les années 1960-1970 pour que des chercheurs se remettent à écrire sur ce sujet qui avait été, semble-t-il, réglé et relégué aux oubliettes de l'histoire. C'est d'abord Bruce Trigger, alors jeune anthropologue de 28 ans, qui choisit de consacrer un article aux Jésuites et à la traite des fourrures. Selon lui, les historiens ayant interprété la présence des missionnaires en Huronie comme étant commerciale avant d'être religieuse sont le produit d'une société laïque, qui fournit des efforts pour comprendre la spiritualité non occidentale, mais qui ne comprend plus la sienne. Il termine son analyse en indiquant que les Jésuites, contrairement aux Récollets, ne cherchaient pas à changer les Hurons-Wendats en Français et que leur engagement dans le commerce des fourrures se faisait essentiellement pour des motifs religieux, autrement dit pour rendre possible leur mission²¹. En 1970, c'est au tour de Cornelius Jaenen de faire l'historique de cette question délicate. C'est la première fois qu'une étude porte sur le clergé catholique dans sa globalité et de son rôle dans la traite en Nouvelle-France, plutôt que sur le cas exhaustif des Jésuites. Jaenen soutient que les Récollets et les Sulpiciens, bien qu'ils s'en soient défendus et malgré leurs critiques envers la Compagnie de Jésus, avaient également recours aux échanges, lesquels étaient nécessaires dans le cadre de leur apostolat parce que les libéralités de l'administration étaient simplement insuffisantes²². Les missionnaires cherchaient-ils également à s'enrichir ? Rien n'est moins sûr, conclut l'historien qui contredit au passage Lahontan sur un point : on ne peut tout simplement pas mesurer l'étendue du commerce illicite, faute de sources. Les interdictions de cette traite clandestine, sans cesse répétées par l'Église et l'État, nous laissent néanmoins supposer de son importance. Quant à l'implication des missionnaires dans cette affaire, aucune preuve tangible ne permet de faire pencher d'un côté plutôt que de l'autre ; les accusateurs n'ayant jamais pu démontrer leurs dires et les religieux étant dans l'incapacité d'établir leur innocence. C'était, en somme, l'éternelle dichotomie entre les opinions et les faits²³. En 1975, le père Campeau semblait

²⁰ Eccles, *Frontenac, the courtier governor*, 53, 58. L'historien cherchait notamment à répondre à Clarence Walworth Alvord qui, en 1920, donnait raison au gouverneur à propos des Jésuites.

²¹ Bruce G. Trigger, « The Jesuits and the Fur Trade », *Ethnohistory* 12, 1 (1965) : 50-51.

²² Les Ursulines et les Hospitalières auraient, elles aussi, eu des intermédiaires dans la traite des fourrures. Cornelius Jaenen, « The Catholic Clergy and the Fur Trade 1585-1685 », *Historical Papers / Communications historiques* 5, 1 (1970) : 75-78.

²³ *Ibid.* 79-80.

bien mal à l'aise de traiter d'un tel sujet, auquel il ne consacre qu'un modeste passage dans son ouvrage sur les finances publiques de la colonie, où il ne reprend en fait que les conclusions des historiens du siècle précédent : les Jésuites recevaient des fourrures pour leurs services, il s'agissait de la monnaie du pays. Il ajoutait que cela ne pouvait être qualifié de commerce, puisque les pères ne cherchaient pas à s'enrichir, mais simplement à assurer le bon fonctionnement des missions : « Interdire aux missionnaires de recevoir des castors, c'eût été paralyser toute activité économique des églises²⁴. »

Durant les décennies suivantes et jusqu'à aujourd'hui, on sent bien que le vent a tourné et les historiens qui cherchent à tout prix à défendre les missionnaires face aux accusations se font rares. Dans son ouvrage sur les Jésuites chez les Innus et les Anishinabés, Alain Beaulieu rejoint l'interprétation de Jaenen : « Aucune preuve irréfutable ne permet d'affirmer que les jésuites profitent de cette activité commerciale pour garnir les coffres de la Compagnie ; mais il ne fait guère de doutes maintenant qu'ils participent d'une façon ou d'une autre à la traite et que les profits servent à financer une partie des missions²⁵. » Dans son travail sur les martyrs jésuites, le littéraire Guy Laflèche relance même le vieux débat lorsqu'il décrit ce qu'il appelle une « économie cachée, secrète, dirais-je, c'est l'*économie missionnaire*, qui n'a jamais été étudiée nulle part²⁶ » ! Laflèche conclut cependant lui aussi que les Jésuites n'étaient pas des commerçants, ils réinvestissaient leurs profits dans les missions²⁷.

De Charlevoix à Campeau, en passant par Rochemonteix et Delanglez, les historiens jésuites n'auront pas manqué de défendre la réputation de leur ordre. On retrouve dans l'ensemble leurs travaux les mêmes procédés rhétoriques : attaquer leurs détracteurs et leur renvoyer les accusations pour les faire mentir tout en rapportant les témoignages des opposants des Jésuites qui ne reconnaissent pas le bien-fondé des accusations. C'est seulement à partir des années 1970, avec les publications de Jaenen, que l'on assiste à une nouvelle interprétation historique de ce phénomène qui prend en compte l'ensemble des familles religieuses de la Nouvelle-France. De cette explication, il en ressort un constat clair : toutes les congrégations qui formaient le clergé (régulier et séculier) de la colonie semblent avoir eu recours, d'une manière ou d'une autre, à

²⁴ Lucien Campeau, *Les finances publiques de la Nouvelle-France : 1632-1665* (Montréal : Bellarmin, 1975), 78.

²⁵ Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn*, 50.

²⁶ Guy Laflèche, *Les Saints Martyrs Canadiens. Volume 3 : Le martyre de Jean de Brébeuf selon Paul Ragueneau* (Laval : Singulier, 1988), 127.

²⁷ *Ibid.* 130.

l'échange des fourrures pour assurer la subsistance de leurs missions, mais rien ne permet d'affirmer avec certitude que certains en ont réellement profité pour s'enrichir.

Les rentés et les mendiants : un antagonisme économique-spirituel

Nous avons pu le constater, il existe des disparités en ce qui concerne les accusations envers les missionnaires ; tous n'ont pas la même réputation et certains sont volontiers décrits comme s'intéressant davantage à la recherche du gain qu'au salut des âmes. Effectivement, Jésuites, Récollets et Sulpiciens sont loin d'avoir le même rapport à l'argent et, partant, ils n'arrivent pas en Nouvelle-France avec les mêmes avoirs. Afin de mettre en lumière les racines des accusations, il convient donc de s'intéresser aux trois traditions économiques de ces familles religieuses et d'en cerner leurs conséquences.

Ce n'est pas un hasard si ce sont d'abord les Jésuites qui vont récolter des attaques à leur égard. Ordre religieux moderne, la Compagnie de Jésus se distingue rapidement de ses homologues des ordres mendiants fondés à l'époque médiévale. Cette différence n'est pas seulement de degré, mais de nature. En effet, le rôle des Jésuites ne se limite pas à l'évangélisation : ils visent le bien public²⁸. Ce sont des hommes de leur temps, et pas des moindres. Il s'agit bien souvent de l'élite académique la plus prestigieuse d'Europe. Parmi leurs spécificités, celle qui nous intéresse le plus est leur interprétation de la pauvreté qui coïncide avec l'évolution de ce concept en Europe à l'époque moderne²⁹. Avec la croissance de leur ordre et de leurs intentions apostoliques, les Jésuites modifièrent leurs vues sur la pauvreté matérielle. Pour l'entretien des missions, ils pouvaient désormais recevoir des dons, posséder des bâtiments et surtout des terres, desquelles ils pouvaient tirer des revenus³⁰. Gabriel Sagard rapporte que c'est précisément pour cette raison que les Récollets durent faire appel à eux dans la vallée laurentienne en 1625 :

²⁸ John W. O'Malley, « The Distinctiveness of the Society of Jesus », *Journal of Jesuit Studies* 3, 1 (2016) : 2-4.

²⁹ Alors qu'elle était honorée au Moyen Âge selon la tradition chrétienne, la pauvreté devint largement réprimée par le pouvoir royal à partir du XVII^e siècle où les pauvres furent enfermés et séparés du reste de la société. Les missionnaires jouèrent un rôle de premier plan dans cette mutation à travers différentes œuvres de charité qui avaient notamment pour but l'instruction religieuse des pauvres. Sur ce sujet, voir : Jean-Pierre Gutton, *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789* (Paris : Honoré Champion, 2018 [1^{ère} éd. 1971]), 430-455.

³⁰ Anh Q. Trang, « Poverty », sous la direction de Thomas Worcester, *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, (Cambridge : Cambridge University Press, 2017), 636-637.

Pour entretenir tant de peuplades, continuer la conversion des Sauvages et établir des Séminaires partout pour l'instruction de la jeunesse, *il nous estoit nécessaire d'avoir le secours de quelques Religieux rentez*, qui peussent par leurs propres commoditez & moyens, fournir aux frais & à la nourriture desdits enfans & nouveaux convertis puis que la compagnie des marchands s'excusoit sur son impuissance, & nous sur notre règle qui nous deffend les revenus.

Entre tous les Religieux, nous proposames *les RR. PP. Jesuites, lesquels comme personnes puissantes pouvoient beaucoup à ces peuples indigens, où il faut nécessairement avoir dequoy donner si on y veut avancer, car plus on leur donne et plus on les attire*³¹.

À la dissolution de la Compagnie des Cent-Associés, les Jésuites possédaient déjà six seigneuries considérables, auxquelles s'en ajouteront de nouvelles après 1663. Ils étaient de loin les plus grands seigneurs du Canada³². Au-delà de leurs rentes, il ne fait aucun doute que les Jésuites sont ouverts – davantage que leurs compétiteurs – aux réalités de l'économie³³. Lors de leur première mission en Acadie en 1611, les pères Biard et Massé signent ainsi ouvertement le « Contract d'association des Jésuite au trafique de Canada » avec Charles Biencourt qui stipule que les pères « jouissent et ayent à leur proffit la totale moitié de toutes et chacunes les marchandises, proffits et autres choses en circonstances et dépendances qui pourront provenir de la traicte qui se fera audict lieu de la Nouvelle-France³⁴. » Comme nous le verrons dans la prochaine section de ce chapitre, ce contrat leur sera néanmoins défavorable et leur portera préjudice, ce qui les poussera à agir différemment dans la vallée laurentienne. Dès les années 1630, la Compagnie de Jésus sera néanmoins, après les Cent-Associés, le plus grand employeur de la colonie³⁵. En 1666, ils auront toujours plus de domestiques que n'importe quelle autre communauté religieuse, ces derniers étant répartis partout au Canada³⁶. En 1646, les ouvriers sont payés entre 30 et 35 sols par journée de labour³⁷. Comment les pères arrivent-ils à s'acquitter de ces frais ? Certes, la publication annuelle

³¹ *HC*, IV : 862. Nous soulignons.

³² Allan Greer, *Property and Dispossession : Natives, Empires and Land in Early Modern North America* (Cambridge : Cambridge University Press, 2018), 166.

³³ Sur ce sujet, voir : Paola Vismara, « Les jésuites et la morale économique », *Dix-septième siècle* 237, 4 (2007) : 739-754.

³⁴ *MNF*, I : 113.

³⁵ Lucien Campeau, « La Condition économique des Jésuites dans une Nouvelle-France pionnière (1625-1670) », *Les Cahiers des dix* 50, 1 (1995) : 25.

³⁶ Ils en ont 21 à cette époque et les seuls qui semblent rivaliser avec eux sont les Sulpiciens qui emploient 19 domestiques. Voir le « Tableau 4 » dans Arnaud Bessière, « Les domestiques des communautés religieuses au Canada au XVII^e siècle », *Études d'histoire religieuse* 74, 1 (2008) : 50.

³⁷ *JJ* : 51.

de leurs *Relations* permet de recevoir de précieuses donations de lecteurs pieux en Europe, mais ce n'est pas tout.

Rapidement, les Jésuites s'intègrent à l'économie mise en place par les compagnies de fourrures. Ils apprennent à se servir du castor comme un moyen d'échange dès l'époque de Champlain, qui mentionne par exemple que le père Charles Lalemant, pour subvenir aux besoins de ses collègues et de leurs ouvriers, traite « dix barriques de galette du magasin au prix des sauvages, à sept castors pour barrique de galette, que ledit père avait recouvert des uns et des autres à un écu comptant pour castor³⁸. » Petit à petit, la présence des pères au sein des communautés autochtones devient un prérequis pour préserver l'alliance politique et commerciale avec les Français. Le castor devenait quant à lui un objet capable de racheter les fautes commises auprès des Français. Lorsque les néophytes de Sillery tuent la vache d'un Français qui s'était aventurée dans leurs blés, la sanction est déterminée sans ambages : la vache étant estimée à 75 livres, les Autochtones doivent payer six castors³⁹. Après le meurtre de deux donnés des Jésuites par les Poutéouatamis à la mission de Saint-François-Xavier en 1682, les coupables compensent le tort commis en répandant sur les morts deux colliers de wampum et quatre paquets de castors⁴⁰. Dans les missions lointaines comme celle-ci, qui se trouve à la baie des Puants, c'est même directement dans la maison des Jésuites que les trafiquants français stockent leurs castors. Lorsque leur église et que leurs bâtiments furent incendiés, plusieurs y perdirent des sommes importantes, comme Nicolas Perrot qui vit quarante mille francs de castor partir en fumée⁴¹.

Après les dons, les rentes et les échanges de fourrures, les Jésuites tirent également des bénéfices de bien d'autres espèces que le castor. La faune ayant été largement décimée sur leur territoire par la chasse et la pêche intensives, certains Innus vivant entre Québec et Tadoussac acceptent l'aide matérielle fournie par les Jésuites et s'installent à Sillery⁴². Pour équilibrer les présents offerts par les pères, les néophytes leur rapportent du poisson et du gibier qui peuvent être consommés dans la réduction, mais qui sont parfois aussi échangés à profit quand il y a des surplus, particulièrement des anguilles⁴³. C'est fort probablement la raison de l'emplacement de Sillery,

³⁸ Champlain, *Récits de voyages*, 502-503.

³⁹ *JJ* : 62.

⁴⁰ Claude-Charles Bacqueville de La Potherie, *Voyage de l'Amérique : contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans l'Amérique septentrionale depuis 1534 jusqu'à présent* (Amsterdam : Chez Henry des Bordes, 1723), vol. 2, 154.

⁴¹ *Ibid.* 209.

⁴² Jetten, *Enclaves amérindiennes*, 35-38.

⁴³ *Ibid.* 59.

lieu ancestral des Innus pour la pêche à l'anguille⁴⁴. Il arrive que les pères partent eux-mêmes à la pêche, mais la plupart du temps, ce sont bien les Innus et les Anishinabés convertis qui s'en chargent.

Du reste, on retrouve également l'éthique économique des Jésuites dans leurs rapports avec les Premières Nations dans les missions, notamment à travers une série d'incitatifs économiques ayant pour but d'accroître le nombre de conversions. Ainsi, les missionnaires obtiennent des commerçants des avantages non négligeables pour leurs convertis : prix moins élevés auprès des Français, davantage de présents de la part du gouverneur et, surtout, l'accès à la vente d'armes à feu. Cette stratégie n'est pas sans conséquence ; elle affaiblit notablement les Hurons-Wendats face à leurs ennemis de la ligue Haudenosaunee qui ont un accès direct aux armes des Hollandais. Pour reprendre la formule de Denys Delâge, c'est la dépendance des Hurons-Wendats aux Français qui « permet aux missionnaires de leur vendre l'idéologie chrétienne en échange de marchandises de traite et d'armes⁴⁵. » Cette dépendance économique allait au fil du siècle se généraliser aux autres nations. Nous pouvons l'observer à travers le cas d'une femme de Kahnawake, Gandeaceua, et de son mari Tonsanhoten qui offraient leur aide aux pères (en offrant des produits de la chasse et surtout grâce à leurs connaissances linguistiques) en espérant obtenir des avantages économiques de la part des Français⁴⁶. Pour bénéficier de l'alliance commerciale et de ces avantages, il arrive que ce soient les Autochtones eux-mêmes qui demandent d'avoir une « robe noire » chez eux. Deux Abénaquis se rendent par exemple à Québec en 1646 pour réclamer la présence d'un jésuite pour les instruire « que cela estant une fois, ils ne viendroient plus icy, & ne donneraient aucun ombrage à M. le Gouverneur pour la traite⁴⁷. » Lorsque le Huron-Wendat Pierre Honaatichiai dit Sansoucy entre au service des Jésuites, il offre à Jérôme Lalemant un présent considérable pour lequel, dit-il, « nous sommes redevables » : « 21. livres pesant de castor, à cause que j'étois son Pere, qui furent donnés au magasin & estimés 63. livres en argent, qui nous furent affectés⁴⁸ ».

⁴⁴ Greer, *Property and Dispossession*, 76.

⁴⁵ Delâge, *Le pays renversé*, 128 et en particulier 154 pour la citation ; on retrouve ce phénomène dans la vie du jeune innu Pierre-Antoine Pastedechouan que nous avons évoquée au chapitre 1. Après s'être révélé inapte à vivre parmi les siens, Anderson estime que c'est notamment pour des « considérations économiques » que Pastedechouan est obligé de revenir s'établir chez les Jésuites. Anderson, *La trahison de la foi*, 166.

⁴⁶ Greer, *Mohawk Saint*, 92

⁴⁷ *JJ* : 57.

⁴⁸ *Ibid.* 114

Si Ignace de Loyola a d'abord créé sa Compagnie pour lutter face à la propagation du protestantisme, la mission de Saint-François a toujours été de lutter contre l'argent, la propriété et finalement la cupidité. En effet, c'est à leur célèbre ardeur dans la pauvreté que l'on reconnaît les Franciscains⁴⁹. Les Récollets de la Nouvelle-France ne font pas exception à cette règle. C'est d'abord parce qu'ils sont « brûlants de charité » que Champlain les choisit : « il fallait bien peu de chose pour contenter un homme qui ne fait profession que d'une perpétuelle pauvreté et qui ne recherche autre chose que le ciel⁵⁰ ». D'aucuns y ont vu, avec raison, la volonté de Champlain de légitimer son rôle héroïque de fondateur avec des aspirations plus élevées que le simple appât du gain⁵¹. Toujours est-il que, pour un temps, l'indigence des frères est entièrement à leur avantage. Les marchands, qui ont pour mandat de s'occuper de la subsistance des religieux, n'ont d'abord aucun problème avec leur pauvreté qu'ils choisissent même d'encourager⁵². Se tenant à l'écart du commerce, les frères sont également en adéquation avec les Autochtones qui perçoivent les Français comme des hommes au « cœur de femmes » qui ne savent « faire autre chose que la guerre à leurs pelleteries⁵³. »

Les frères vont pourtant vite devoir déchanter. D'une part, leurs rapports avec les Autochtones sont moins efficaces que prévu et les conversions demeurent limitées. Alors que les truchements français vivent au sein même de leurs hôtes en Huronie, les religieux s'en distancent en refusant d'habiter chez les familles non converties. Alors qu'ils auraient pu être nourris gratuitement, ils doivent donc demander aux marchands de payer pour leur nourriture⁵⁴. De surcroît, les Récollets s'avèrent être de piètres négociateurs quand on les compare aux Jésuites ; en témoigne le cas de Joseph de La Daillon qui provoqua la colère des Hurons-Wendats en tentant de convaincre les Neutres de commercer directement avec les Français⁵⁵. D'autre part, leur pauvreté

⁴⁹ Sur l'évolution de cette notion dans le franciscanisme, voir : Neslihan Şenocak, « The making of franciscan poverty », *Revue Mabillon* 24, 1 (2014) : 5-26.

⁵⁰ Champlain, *op. cit.*, 310, 315 ; voir également Sagard qui décrit ses confrères comme étant « les plus utiles & de moindre charge à la compagnie pour cette Mission. » *HC*, I : 11.

⁵¹ Mathieu d'Avignon, *Champlain et les fondateurs oubliés : les figures du père et le mythe de la fondation* (Québec : Presses de l'Université Laval, 2008), 126-132.

⁵² Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 263.

⁵³ Champlain, *op. cit.*, 225. Ce commentaire à propos des Français visait sans doute à se moquer de leur manque de vaillance et de leurs intérêts strictement mercantiles, allant jusqu'à refuser de faire la guerre. Cette tâche étant l'apanage des hommes chez les Premières Nations, l'on comprend mieux cette expression d'hommes « au cœur de femmes ».

⁵⁴ Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, 281

⁵⁵ Le frère frôla la mort et dut ainsi quitter les Neutres à cause de cette « querelle d'Allemand ». *HC*, IV : 887 ; Galland voit dans cette expression une manière de jouer avec le nom des jésuites « Lalemant ». Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 300.

est un frein à la plupart de leurs projets, comme la fondation de séminaires⁵⁶. Ils se plaindront fréquemment du manque de financement qui les empêche de mener à bien leur apostolat. Le manque d'effort et de volonté pour coloniser le territoire est un obstacle majeur à leur idéal de francisation :

si on y vouloit faire la despense nécessaire, qu'on n'en pourroit estre chassé par aucun ennemy ; mais si on n'y veut rien faire davantage que du passé, la France Antartique aura tousjours un nom en l'air, & nous une possession imaginaire en la main d'autrui & si la conversion des Sauvages sera tousjours imparfaicte, qui ne se peut faire que par l'assistance de quelques colonies de bons & vertueux Chrestiens, avec la doctrine & l'exemple des bons Religieux⁵⁷.

C'est aux marchands, qui sont parfois des protestants ou à tout le moins de « mauvais exemples » pour les nouveaux convertis, que les Récollets attribuent la faute. Une série de publications polémiques signées par les Récollets vont s'en prendre aux marchands dans l'espoir de modifier l'opinion de l'administration. Nous pensons ici notamment au document intitulé *Advis au Roy sur les Affaires de la Nouvelle-France* qui est généralement attribué à Joseph Le Caron⁵⁸. Ce pamphlet de 1626 dénonce effectivement la « pure avarice » des marchands de fourrures qui nuisaient au projet des missionnaires, particulièrement à la colonisation du territoire et à la francisation des Autochtones⁵⁹. Dans son *Histoire*, le frère Sagard réitère ces accusations lorsque des marchands menacent de fustiger les néophytes innus des Récollets si ces derniers tentent de les sédentariser, ce qui limiterait le nombre de fourrures : « O mon Dieu, le sang me gelle quand je rentre en moy-mesme, & considere qu'ils faisoient plus d'estat d'un castor que du salut d'un peuple qui vous peut aymer⁶⁰. » En assumant pleinement leur vœu de pauvreté, c'est-à-dire sans rentes ni revenus, le récollet marque ici une distinction nette avec les membres de la Compagnie de Jésus qui seront mieux acceptés par les marchands⁶¹. En somme, si la pauvreté des Récollets jouait en leur faveur en 1615, ce n'est plus le cas dans les années 1630. L'incapacité des frères à participer

⁵⁶ Dubois, *Lire et écrire chez les Amérindiens de la Nouvelle-France*, 32 ; en Acadie, les Capucins devront également renoncer à leur école pour des raisons similaires. *Ibid.* 57.

⁵⁷ *GVPH*, 117 ; Champlain est d'accord sur ce point : « ce n'est pas assez d'y envoyer des religieux s'il n'y a des gens pour les maintenir et assister. » Champlain, *op. cit.*, 360.

⁵⁸ Le document est édité en annexe dans *GVPH*, 451-459 ; voir également la *Plainte de la Nouvelle France dicte canada, À la France sa Germaine* dans *Ibid.* 461-470.

⁵⁹ *Ibid.* 453-454.

⁶⁰ *HC*, II : 169.

⁶¹ Pioffet, « Gabriel Sagard, l'insoumis », 44.

financièrement au projet colonial explique en bonne partie leur éviction du Canada⁶². Pour reprendre les mots de Charlevoix : « La Compagnie s'étoit laissé persuader que dans une Colonie naissante, des Religieux Mendians seroient plutôt a charge, qu'utiles à des Habitants, qui avoient à peine le nécessaire pour vivre ; elle ne fut point donc d'avis qu'on y renvoyât, au moins sitôt, les PP. Recollets ; & elle trouva le moyen de faire goûter ses raisons au Conseil du Roy.⁶³ » Jean de Lauson et les Jésuites se chargeront d'éviter – ou plutôt de retarder – leur retour en imposant aux communautés religieuses souhaitant s'établir en Nouvelle-France de recevoir des rentes⁶⁴.

Après 1670, les Récollets seront donc toujours décrits comme un poids pour les habitants, notamment par l'évêque qui va jusqu'à détourner les charités qui leur ont été octroyées⁶⁵. Leur pauvreté pose également problème à certains membres de l'administration coloniale, comme on peut le lire dans une lettre du gouverneur La Barre : « la multiplicité des Maisons de Mandians en ce pays, n'est pas avantageuse a un peuple aussy pauvre que celui de toute cette colonie⁶⁶. » Lorsque Denonville renvoie le père Wasson du fort Frontenac pour son incompetence linguistique, il le fait également parce qu'il trouve inconvenable d'avoir à assurer la subsistance des pères dans ce lieu reculé⁶⁷. Des religieux capables de s'autofinancer mériteraient davantage d'y avoir une place. Finalement, on peut dire que l'identité franciscaine sert de prétexte à la Couronne pour rétribuer les Récollets moins que les autres, notamment avec les dons du roi dont dépend bien entendu un ordre mendiant. En 1696, les Récollets reçoivent par exemple 1200 livres par an de la part du roi, ce qui est bien maigre comparé aux 6900 livres des Jésuites ou aux 6000 livres des Sulpiciens⁶⁸.

Il arrive néanmoins que la pauvreté des frères leur soit favorable. Certains marchands semblent d'ailleurs les préférer aux Jésuites. C'est notamment le cas en Acadie en 1619 lorsque se forme une association pour la pêche et le commerce des pelleteries qui choisit d'embarquer trois pères et un frère récollets à ses frais⁶⁹. Vers la fin des années 1640, certains membres de la

⁶² Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 458-459.

⁶³ Charlevoix, *op. cit.*, vol. 1, 178-179.

⁶⁴ Bien entendu, ce sera le cas de Saint-Sulpice, mais également des communautés féminines qui arriveront en 1639. Deslandres, *Croire et faire croire*, 361.

⁶⁵ Dubé, *Les frères insoumis*, 123-124.

⁶⁶ « Lettre de La Barre au ministre », 4 novembre 1683, ANOM, C11A 6 : 144.

⁶⁷ « Lettre de Denonville au ministre », 10 novembre 1686, ANOM, C11A 8 : 131-131v.

⁶⁸ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 265-266 ; on remarque un écart de « salaire » similaire chez les aumôniers des troupes du roi. *Ibid.* 362.

⁶⁹ *PEF*, I : 240-241.

Compagnie des Habitants réclament aussi le retour des Récollets au Canada parce qu'ils en ont assez de l'omniprésence des Jésuites dans leurs affaires. La « gêne des consciences » que nous avons évoquée précédemment y est sans doute pour quelque chose⁷⁰. Un détail ne trompe pas : les Récollets sont particulièrement choyés par les donateurs au sein de l'élite coloniale. À Montréal après 1692, ce sont curieusement les religieux mendiants qui obtiennent les plus grandes générosités dans les testaments des notables, au grand dam des Sulpiciens⁷¹. En outre, les frères reçoivent parfois des terres qui leur sont léguées pour qu'ils puissent s'y établir et mener à bien leur apostolat⁷². C'est notamment le cas à Beaubassin en 1678 où les frères reçoivent six arpents de la part de Michel Leneuf de La Vallière⁷³. La Règle franciscaine interdisant de disposer de revenus, c'est Frontenac, le syndic des Récollets, qui accepte la donation⁷⁴. Dans son testament, le gouverneur demande à être enterré chez les Récollets et que l'on dise des messes de requiem à tous les ans après sa mort. Ce sera également la volonté des gouverneurs du XVIII^e siècle. Plusieurs marchands, parmi les mieux nantis de la colonie, laissent également aux pauvres religieux des fortunes considérables⁷⁵.

Les Récollets avaient-ils recours, comme les autres missionnaires, aux échanges de fourrures pour assurer l'entretien de leurs missions ? Bien qu'ils ne s'en soient évidemment jamais vanté, tout porte à croire que oui, et ce, dès le début du siècle⁷⁶. Ce qui est certain, c'est que leur définition de la pauvreté évolue au fil du temps et s'adapte au contexte colonial. Catherine Broué note par exemple la réécriture d'un passage de l'*Histoire* de Sagard dans le *Premier établissement de la foy* où les marchands, qui étaient précédemment décrits comme de mauvais chrétiens cupides et malfaisants, sont désormais décrits comme un mal nécessaire pour la colonie naissante⁷⁷. Un mémoire rédigé par un récollet en 1637 pour légitimer leur retour au Canada, loin de nier que des peaux de castors se sont retrouvées dans les mains de ses confrères, cherche plutôt à expliquer leur

⁷⁰ Yann Lignereux, « Une mission périlleuse ou le péril colonial jésuite dans la France de Louis XIV : Sainte-Marie des Iroquois (1649-1665) », *RHAF* 69, 4 (2016) : 21.

⁷¹ Dechêne, *op. cit.*, 472.

⁷² Voir par exemple les cas dénombrés dans Alain Laberge, « Une pauvreté relative : Les Récollets et la propriété foncière au Canada sous le Régime Français », dans Dubois, *Les Récollets en Nouvelle-France : traces et mémoires*, 427.

⁷³ Seigneur de Beaubassin et bon ami de Frontenac. L'un de ses fils entra chez les Récollets. Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 427.

⁷⁴ *HCNF* : 191-192.

⁷⁵ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 415-418.

⁷⁶ Jaenen, *The role of the church in New France*, 74.

⁷⁷ Broué, « Le *Premier établissement de la foy*, une œuvre collective supervisée ? », 79.

implication dans la traite des fourrures : « Ils ont esté en diverses nations où ils ont hyverné, et ce pour le zèle qu'ils avoient pour Dieu, et souvent en estant requis par les marchands, ce qui a esté cause que souvent ils ont mené des nations à la traite qui n'y vouloient pas venir, et ne se peut pas dire qu'ils ayent jamais eu aucun castor ny fourrure, et s'il est arrivé qu'ils en ayent eu ils les ont mises au magasin des marchands⁷⁸. »

Enfin, la tradition économique des Sulpiciens est moins complexe à détricoter. Nous l'avons vu, les prêtres de Saint-Sulpice ne font pas de vœux et leur rapport avec la pauvreté est par conséquent moins ambigu qu'au sein des ordres religieux. Missionnaires et propriétaires, les seigneurs de Montréal seront longtemps perçus dans l'imaginaire populaire comme des rentiers opulents. Certes, il ne fait aucun doute que contrairement aux Récollets, leurs revenus respectent les volontés des Jésuites, qui ne désiraient plus voir de religieux mendiants dans la colonie. C'est ce que confie Belmont dans son *Histoire du Canada* à propos de l'arrivée des Sulpiciens en 1657 : « M. de Maisonneuve va en France demander à M. Ollier, directeur et premier associé de la compagnie des ecclésiastiques : les Jésuites lui ayant dit plusieurs fois que sans estre fondez ils ne pouvoient venir servir ce lieu au préjudice des Missions⁷⁹. » Néanmoins, la présence de ces prêtres en Amérique ne se justifie pas par des motifs pécuniaires ; les revenus sont investis dans l'éducation des prêtres, dans leurs cures et dans leurs missions et sont de toute façon toujours insuffisants pour combler les dépenses, ce qui implique que les Sulpiciens de Montréal seront longtemps dépendants des capitaux de la métropole. À ce titre, plutôt que d'une économie de type capitaliste, il est donc plus juste de parler d'une « économie ecclésiale » : « le financement d'œuvres jugées essentielles passe toujours avant l'accumulation⁸⁰. »

Étant pratiquement tous issus des classes privilégiées de la métropole, les Sulpiciens se distinguent de leurs concurrents⁸¹. En revanche, les prêtres de Saint-Sulpice font preuve, à l'instar des Jésuites, de pragmatisme en ce qui concerne l'économie. Lorsqu'ils déplacent leur mission

⁷⁸ Pierre Margry, éd., *Découvertes et établissements des Français dans l'Ouest et dans le Sud de l'Amérique septentrionale* (Paris : Maisonneuve et Cie, 1879), vol. 1, 4.

⁷⁹ Vachon de Belmont, « Histoire du Canada » dans *Collection de mémoires et de relations sur l'histoire ancienne du Canada*, 9.

⁸⁰ Nous empruntons l'expression à John A. Dickinson, « Seigneurs et propriétaires : une logique ecclésiastique de l'économie », dans Deslandres, Dickinson et Hubert, *op. cit.*, 179.

⁸¹ Les Sulpiciens recrutent exclusivement en France, contrairement aux Récollets, dont 26% des effectifs en Nouvelle-France sont nés au Canada et, dans une moindre mesure, aux Jésuites (environ 2% de Canadiens) pour la période 1615-1765. Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 226-227.

iroquoienne de la Montagne au Sault-au-Récollet dans les années 1690, ils parviennent à concéder leur domaine aux nouveaux habitants en plus de leur faire payer des droits seigneuriaux. Quelques années plus tard, ils répèteront le procédé en déplaçant à nouveau la mission au lac des Deux-Montagnes⁸². Grâce à leurs rentes, les Sulpiciens arrivent vers la fin du siècle à amasser des sommes considérables qui leur permettent de réaliser certains de leurs projets. Certes, l'ambition ne porte pas toujours ses fruits, comme on peut le constater lorsque Dollier de Casson engloutit sans succès 20 000 livres dans son projet de construction d'un canal qui relierait Lachine et la rivière Saint-Pierre⁸³. Par ailleurs, on remarque l'inquiétude des prêtres lorsque Jésuites et Récollets viennent s'installer chez eux à Montréal. Le père Chauchetière précise à cet effet que les Jésuites se tiennent à l'écart pour ne pas confirmer les soupçons des Sulpiciens : « Les MM. de S. Sulpice appréhendent que nous ne ruinassions leur paroisse. C'est pour cela que nous nous jettons plutôt du côté des Sauvages que du côté des François pour ne leur point faire d'ombrage. Cependant toute la ville est bien aise que nous soyons icy et blâme les MM. les prestres de nous traister de la sorte⁸⁴. » Il ne fait pourtant aucun doute que la venue de nouveaux missionnaires distille leur autorité et draine une partie de leurs revenus⁸⁵.

Sur la question des échanges de fourrures, il semble que les Sulpiciens aient également été de la partie. Dans son mémoire, l'abbé de Fénelon nous révèle d'ailleurs de manière significative que l'emplacement de la mission de Kenté offre des avantages qui ne sont pas que fonciers : « Elle est très abondante en poisson et les terres qui l'environnent outre qu'elles sont très fertiles, elles sont encore toutes couvertes d'élans, de cerfs, de chevreux, d'ours, de castors, etc.⁸⁶ » Les prêtres de la mission de Kenté autorisaient effectivement leurs serviteurs à échanger avec leurs hôtes autochtones et ils continueront de le faire jusqu'en 1682, bien que ce fût interdit par l'intendant⁸⁷. Il aurait été impossible de maintenir l'établissement sans avoir recours à ces échanges. À Paris, le supérieur Louis Tronson est stupéfié d'apprendre que ses missionnaires auraient eu recours à de tels procédés et choisit abruptement d'abandonner la mission de Kenté :

On me dit qu'il y a quelques uns de nos Messrs. qui sous des noms empruntez envoient des pelteries en cette ville ; et qu'on leur renvoie en suite de l'argent. Je ne scay pas surement

⁸² Greer, *Property and Dispossession*, 186-187.

⁸³ Dickinson, « Seigneurs et propriétaires », Deslandres, Dickinson et Hubert, *op. cit.*, 185.

⁸⁴ « Lettre du P. Claude Chauchetière, s.j. au P. Jacques Juheneau, s.j. », 20 septembre 1694, AJC, 0100-0387, 4.

⁸⁵ Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle*, 472.

⁸⁶ Yon, « François de Salignac-Fénelon, sulpicien : Son Mémoire sur le Canada [1670] », 152.

⁸⁷ Dechêne, *op. cit.*, 68.

si cela est vrai mais j'ay de *grands fondements de le soupçonner* sur les bruits qui en courent. Or vous pouvez juger combien cela nous seroit tort et combien l'œuvre de Dieu souffriroit si on alloit s'imaginer que nous trafiquons comme infailliblement on en seroit persuadé et dans le monde et à la cour si l'on continuait ce commerce⁸⁸.

Jésuites, Récollets et Sulpiciens avaient visiblement trois conceptions différentes de l'économie et surtout trois relations distinctes à la pauvreté. Les Jésuites et les Sulpiciens ont su s'adapter rondement aux réalités de l'économie coloniale, notamment en possédant des domaines seigneuriaux de premier plan. Avec une conception plus stricte de la pauvreté, la plupart des intentions des Récollets ne sont demeurées que des velléités, ce qui les poussera à revoir certaines de leurs doctrines et d'accepter les libéralités des marchands et des gouverneurs. À titre de prêtres séculiers sans vœux, les Sulpiciens se sont montrés plus souples que leurs concurrents en matière de financement. Toujours est-il que ces rentés et ces mendiants, malgré leurs singularités sur ce sujet, se rejoignent sur un point : les échanges de fourrures fournies par les Autochtones semblent avoir été nécessaires pour mener à bien leurs projets apostoliques en Nouvelle-France.

Les accusations liées au commerce et les réponses des missionnaires

Après avoir établi que toutes les communautés religieuses de la Nouvelle-France prenaient part, de près ou de loin, dans des échanges de fourrures pour financer leurs missions, penchons-nous à présent sur les accusations proprement commerciales. La vénalité attribuée à certains missionnaires, on la retrouve dans le discours de deux types d'individus. D'une part, il s'agit de religieux ou des prêtres concurrents. D'autre part, ce sont des laïcs ayant un intérêt quelconque à mettre au pilori un groupe de missionnaires. Précisons d'emblée que, même si toutes les congrégations semblent avoir échangé des fourrures, les sources nous révèlent qu'il n'y a apparemment que les Jésuites qui sont montrés du doigt. Si ces missionnaires choisissent le plus souvent de taire cette question gênante dans leurs écrits, nous allons voir qu'ils mettent en place différentes stratégies plus ou moins directes pour y répondre.

⁸⁸ Cité dans Jaenen, « The Catholic Clergy and the Fur Trade 1585-1685 », 77.

Nul besoin d'attendre le comte de Frontenac pour que la Compagnie de Jésus rime avec le goût du lucre dans l'esprit de certains : comme nous le verrons dans le prochain chapitre, leur contrat d'association pour la mission en Acadie au début du siècle se chargera de ternir leur image et sera appelé à la barre pendant des siècles pour clamer que les pères se rendaient en Nouvelle-France pour le profit avant que de songer à faire des conversions. Champlain rappelle son importance en 1632 : « C'est ce contract d'association qui a fait tant semer de bruits, de plaintes, & de crieries contre les Peres Jesuites, qui en cela, & en toute autre chose se sont equitalement gouvernez selon Dieu & raison, à la honte & confusion de leurs envieus & mesdisans⁸⁹. » D'aucuns avaient montré leur mécontentement face à ce contrat d'association ; Lescarbot soutenait par exemple que les profits de l'expédition devaient revenir à Poutrincourt plutôt qu'aux Jésuites⁹⁰. En 1614 est publié le « Factum du procès entre Jean de Biencourt et les PP. Biard et Massé⁹¹. » Truffé de charges en tout genre contre les Jésuites (les pères seraient perfides, traîtres, envieus, sans foi et même coupables de régicide), on y retrouve également une accusation qui devait avoir la vie longue : « Leur avarice paroist aussi en l'association et trafficq des castors⁹² ». La première *Relation* de 1616 reste muette au sujet du commerce. Il était effectivement tout à leur avantage de ne pas en parler pour ne pas alimenter les conjectures. À cet effet, deux chapitres ont été entièrement retranchés de l'ouvrage : le chapitre XI qui devait porter sur le factum et le chapitre XXII qui concernait les mauvaises relations entre les Jésuites et Poutrincourt⁹³. Voilà la principale stratégie que les pères allaient employer tout au long du siècle pour couper court aux rumeurs de leurs intérêts commerciaux : éviter autant que possible d'aborder le sujet et célébrer leurs prouesses dans leurs relations. En effet, quoi de plus efficace pour confondre les accusateurs que de présenter simplement leur honnêteté, leur bonne foi et leurs exploits missionnaires⁹⁴. Cette méthode allait également s'installer chez les historiens jésuites. Dans l'avant-propos de sa biographie sur le père Jogues, Félix Martin admet explicitement que la vie du martyr est exemplaire et qu'elle peut même

⁸⁹ Champlain, *Œuvres*, vol. 5, 112.

⁹⁰ Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, 667-668.

⁹¹ Un factum est une sorte de mémoire qui contient les faits présentés lors d'un procès. Dans ce cas-ci, il s'agit d'un procès fictif publié anonymement contre les Jésuites. Le document est reproduit dans sa totalité dans *MNF*, I : 320-406.

⁹² *Ibid.* 397.

⁹³ *Ibid.*, 516, 555. Campeau note que ces deux chapitres portant sur des sujets particulièrement délicats n'ont pas été retranchés par Biard et que les coupures ont certainement été réalisées avant l'impression. Toutefois, l'identité des censeurs nous demeure inconnue. *Ibid.* 226-228.

⁹⁴ Lachance, « "Ils estoient si subjects à leur bouche": la Relation de 1616 face à la topique antijésuite », 269-272.

« servir de réponse indirecte et sans réplique aux imputations calomnieuses et aux odieuses insinuations dont les missionnaires du Canada ont été l'objet⁹⁵ ».

En quelques rares occasions, les pères de la Compagnie devront pourtant se risquer à répondre aux accusations de manière plus directe. À leur arrivée à Québec en 1625, les Jésuites avaient retenu la leçon : ils ne formeraient plus ouvertement d'association avec les marchands. Ils continuent toutefois d'échanger au magasin les fourrures qu'ils reçoivent de leurs ouailles, ce qui leur attire forcément de nouveaux détracteurs. Jacques Michel en fait partie et sa remarque nous est connue parce qu'elle figure dans les écrits de Champlain, mais il n'est probablement pas le seul. En effet, durant les années 1630, d'autres individus dont l'identité nous est inconnue semblent répandre la rumeur que les Jésuites seraient des trafiquants de fourrures, ce qui ne manque pas d'inquiéter ces missionnaires. Dans la *Relation* de 1636, Paul Le Jeune offre une réponse exceptionnelle à ces accusations. Le jésuite explique à son supérieur en France le type de bénéfice que l'on peut retirer des produits de la pêche et de la chasse en Nouvelle-France : « Quant aux pelleteries de castors, de loutres, de renards et autres, c'est à quoy il ne faut point penser ; ces Messieurs [de la Compagnie des Cent-Associés] se réservent cette traite. On en peut néanmoins tirer quelque profit sur le païs, car ils ne se soucient pas par quelles mains passent leurs castors, pourveu qu'ils viennent en leurs magazins⁹⁶. » Or, là où le bât blesse, c'est que la Compagnie de Jésus défend toute forme de commerce à ses membres, et les confrères de Le Jeune lui suggèrent donc de ne « pas mesmes regarder du coin de l'œil ou toucher du bout du doigt la peau d'aucun de ces animaux qui sont icy de prix. » Le père aurait eu vent qu'en France, des individus soupçonneraient les Jésuites du Canada de n'avoir « pas les mains nettes dans de ce trafic. » La réponse du père est éloquente : « La pelleterie est non seulement la meilleure étoffe et la plus facile à mettre en usage qui soit en ces contrées, mais aussi la monnoye de plus haut prix. Et le bon est qu'après qu'on s'en est servy pour se couvrir, on trouve que c'est de l'or et de l'argent tout fait⁹⁷. » Le castor ne semble avoir que des avantages dans l'esprit du jésuite, et pour cause. La fourrure prend de la valeur avec le temps, elle est polyvalente et c'est d'ordinaire de cette manière que les

⁹⁵ Félix Martin, *Le R.P. Isaac Jogues de la Compagnie de Jésus : premier apôtre des Iroquois* (Paris : Joseph Albanel, 1873), X.

⁹⁶ *MNF*, III : 262.

⁹⁷ *Ibid.* 263 ; Le Jeune fait ici référence au castor dit « gras », c'est-à-dire ayant été porté durant au moins un hiver par les Autochtones. Ce faisant, il prend de la valeur par opposition au castor « sec » qui n'a jamais été porté et qui vaut moitié moins cher. Laurier Turgeon, *Une histoire de la Nouvelle-France : Français et Amérindiens au XVI^e siècle* (Paris : Belin, 2019), 148.

ouvriers préfèrent être rémunérés : « ceux qui se payent de cette monnoye y treuvent tousjours leur comte et quelque chose de plus ». Tout en répétant que les Messieurs de la Compagnie permettent à tous cette pratique – pourvu que les peaux passent par leurs magasins et par leurs vaisseaux – Le Jeune avoue finalement que « si par fois il nous en vient quelqu'une entre les mains, nous ne faisons point de difficulté de les employer selon le cours du marché ». Il précise également que les recettes qu'ils en tirent sont indispensables pour les missions, car elles permettent dans un second temps d'acheter des présents pour les Hurons-Wendats. Afin de savoir s'il faut continuer sur cette lancée, le père s'en remet à son supérieur :

Voilà en vérité tout le profit que nous tirons icy de la pelleterie et des autres raretez du pays, tout l'usage que nous en faisons. Si on juge sans passion qu'il y ayt quelque espèce de trafic, ou mesme si Vostre Révérence trouve plus à propos de retrancher tout cela pour ne donner aucun ombrage, nous sommes tous prests de nous en déporter entièrement [...] Que si au contraire on nous écrit que tout cela est selon Dieu sans aucune apparence de trafic, bien que quelques médisants dont il ne faut point se mettre en peine en fomentent leur passion et le tournent en venin, nous ne laisserons pas de continuer, après avoir supplié ces mesmes esprits noirs et ombrageux de croire que, s'il leur plaist de nous obliger à quitter cette pratique innocente, il faut qu'ils ouvrent leurs coffres pour nous secourir en ces pais éloignez, quand ils nous auront retranché par caprice une partie de ce qui nous y estoit nécessaire⁹⁸.

En critiquant ainsi ces « esprits noirs et ombrageux », on comprend bien que ces échanges lui sont essentiels au bon déroulement de la mission en Huronie. Il évoque ensuite une situation hypothétique qui est pourtant déjà bien réelle :

Si la France en estoit réduite là que la monnoye n'y ayant cours, on fust contraint de se servir pour le commerce des choses mesmes et des denrées, les trocquant les unes avec les autres, ou mesme qu'il y eust du gain à le faire hors de cette nécessité, et si l'usage y estoit tel, pourroit-on trouver mauvais que quelque profession que nous fassions de pauvreté, nous suivissions le train des autres et quand quelques denrées de prix nous seroient ou vendues ou données, soit en échange, soit en pur don, nous nous en servissions selon les occasions⁹⁹ ?

Pour ridiculiser les « calomniateurs », qui ne sont jamais nommés dans le document, le père soutient que c'eût été impensable que des hommes d'origine aussi élevée que des Jésuites se

⁹⁸ *MNF*, III : 264.

⁹⁹ *Ibid.* 265.

risquassent à traverser l'océan pour trafiquer « deux ou trois peaux de castors ». Enfin, Le Jeune emploie un dernier argument pour démentir les accusations contre son ordre. Il soutient que la Compagnie des Cent-Associés, qui possède encore à cette époque le monopole des fourrures, n'a jamais attaqué les Jésuites sur ce point et n'aurait aucun avantage à les soutenir dans un trafic qui leur serait défavorable : « Au surplus, je sçay mauvais gré à toute cette très honorable compagnie de la Nouvelle-France, si elle apperçoit quelque chose de semblable en nous et le dissimule [...] [S]i nous trempions dans ces infamies, sans que ces Messieurs en eussent cognoissance, ils seroient bien peu vigilants en leurs affaires et au point principal de leur traicte¹⁰⁰. » En se rangeant derrière l'autorité de la Compagnie marchande, les Jésuites peuvent ainsi résorber la menace et laver leur renommée, tout en continuant leurs échanges de fourrures. Afin d'évacuer les soupçons de manière définitive, les Jésuites obtiennent des Cent-Associés que ces derniers publient une lettre en 1643 qui, semble-t-il, les innocentent complètement. Les Jésuites s'empressèrent de l'inclure dans leur *Relation*, et l'on comprend bien qu'ils ne veulent plus jamais à avoir à aborder ce sujet embarrassant : « C'est assez. Finissons par un tesmoignage véridique et désintéressé¹⁰¹. » Tout bien considéré, la lettre ne nous apprend pas grand-chose : quelques personnes (qu'on ne nomme toujours pas) font courir le bruit que les Jésuites prennent part au commerce de la Nouvelle-France, ce à quoi les directeurs de la Compagnie objectent que les pères n'en font pas partie « directement ny indirectement » et qu'ils n'ont « aucune part au trafic des marchandises qui s'y fait¹⁰². » Mais nous sommes encore sous l'Ancien Régime ; le contenu du document a moins d'importance que le rang de son auteur qui fait la valeur du témoignage. En plus de la *Relation*, la lettre sera également reproduite dans son intégralité par de nombreux historiens jésuites à titre de preuve irréfutable de leur honnêteté¹⁰³. C'est le cas de Du Creux qui inclut la lettre dans son *Histoire* en y ajoutant son grain de sel :

Fermons cette année [1643] par un témoignage de l'innocence de notre Compagnie accusée d'une atroce calomnie. Une rumeur vraiment nuisible a été répandue par des hérétiques et même par quelques orthodoxes licencieux peu affectionnés pour les Jésuites que, sous prétexte de piété, ils faisaient en Nouvelle-France un commerce fructueux de peaux de castor. [...] [L]a chose en soi est incroyable, que des hommes en grande partie d'origine illustre et de fortune bien fournie, capables de vivre de la douceur de leur sol natal, se soient exposés pour un aussi indigne motif à travers les tempêtes de l'océan et les bourrasques,

¹⁰⁰ *Ibid.* 266.

¹⁰¹ *MNF*, V : 793.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Charlevoix, *op. cit.*, vol. 1, 256-257 ; voir également Rochemonteix, *op. cit.*, vol. 1, 352-353.

allant jusqu'aux feux et aux bûchers au milieu de la barbarie. [...] [L]e soupçon s'installe dans les esprits ulcérés par la haine et l'envie¹⁰⁴.

Comme il s'agissait de leur stratégie discursive la plus percutante, on comprend bien l'inquiétude des Jésuites en 1645 lorsque les Cent-Associés cèdent leur monopole à la Compagnie des Habitants, celle-ci interdisant à tout un chacun de faire la traite avec les Autochtones. Un passage de leur *Journal* sobrement intitulé « Pour la traite des castors » est particulièrement révélateur : « Le 15 [novembre 1645] le bruit estant qu'on s'en alloit icy publier la defense qui avoit esté publiée aux Trois Rivieres, que pas un n'eut à traiter avec les sauvages, le P. Vimont demanda à Mons. des Chastelets. commis general [de la Compagnie des Habitants] si nous ferions de pire condition sous eux que sous Messieurs de la Compagnie [des Cent-Associés]¹⁰⁵ ? » Noël Juchereau Des Chatelets rassure les Jésuites : « La conclusion fut que non, & que *cela iroit pour nous à l'ordinaire, mais que nous le fissions doucement*.¹⁰⁶ » Cet accord démontre la complicité des marchands avec les religieux, qui, contrairement aux habitants ordinaires, seront autorisés à continuer leur pratique après le 26 novembre lorsque l'interdiction fut publiée à Québec. Seule condition : il ne faut pas que cela s'ébruite. Ce bref passage du *Journal* nous paraît beaucoup plus important que la lettre des Cent-Associés et, on comprend bien pourquoi, ne figure pas dans aucune *Relation*. Manifestement, il n'était pas favorable ni aux marchands ni aux Jésuites que cette affaire soit rendue publique.

Deux ans plus tard, une autre mention à propos de la traite contenue dans le *Journal* nous révèle cependant que les Jésuites vont plus loin. On y apprend que les pères Le Jeune, Vimont et Jérôme Lalemant se sont consultés afin de déterminer s'il fallait tolérer la traite à Sillery. Les religieux posent trois limites à propos des fourrures : « 1° que si le magasin estoit raisonnable, on estoit obligé en conscience de ne les point divertir ailleurs. 2° s'il n'estoit raisonnable, qu'on pouvoit dissimuler en conscience, les habitans ayant droit de nature & du roy de traiter. 3° que le magasin fut raisonnable ou non, qu'il ne falloît point que nous traitassions¹⁰⁷. » En se réservant ce

¹⁰⁴ Campeau, *Histoire des Canadiens* [...] par le Père François Ducreux, AJC, 0900-3008, 446 ; Campeau ajoutait dans une note que cette « [a]ccusation incessamment répétée encore aujourd'hui » était « sans doute inventée en partie par la jalousie des armateurs français que la compagnie écartait alors avec grand soin de ses opérations, pour n'être pas sujette à leur exploitation. » *Ibid.* n1.

¹⁰⁵ *JJ* : 13.

¹⁰⁶ *Ibid.* Nous soulignons

¹⁰⁷ *Ibid.* 91-92.

« droit de nature », les pères admettent qu'ils sont en mesure de déterminer eux-mêmes s'ils feront affaire ou non avec le magasin de la Compagnie. Ils établissent également qu'il ne faut pas qu'ils « traitent », c'est-à-dire qu'ils ne doivent pas prendre part activement au commerce des fourrures. Cet extrait nous offre sans doute le meilleur exemple de l'éthique économique des Jésuites, qui sont étonnamment flexibles et réalistes pour des religieux, mais qui ne cherchent pas à s'enrichir. Les pères ne visent pas le profit, mais le bon déroulement de leurs missions, dont ils doivent simplement couvrir les dépenses. C'est du moins ce que l'on constate dans une lettre du 1^{er} mars 1649 signée par le père Ragueneau au général de la Compagnie de Jésus à Rome. Le jésuite soutient que même si leurs effectifs en Huronie sont de plus en plus élevés, leurs dépenses sont moindres qu'auparavant, cela étant dû au fait qu'ils arrivent à se suffire à eux-mêmes grâce aux produits de la chasse et de la pêche. Pour cette raison, le père déclare à son superviseur qu'il n'est pas nécessaire d'augmenter les dons cette année¹⁰⁸.

Les décennies suivantes allaient néanmoins se montrer pénibles pour les Jésuites. Rappelons succinctement qu'en vingt ans, ils devront faire face au désastre de la destruction de leur mission en Huronie, à la baisse de leur influence auprès du pouvoir colonial, à l'arrivée des Sulpiciens, de Talon ainsi que de Frontenac et finalement au retour des Récollets. Cette série d'évènements allait leur apporter son lot de pénibilité, mais également de nouveaux acteurs qui étaient convaincus – ou qui faisaient semblant de l'être – que les intérêts des pères étaient financiers avant que d'être spirituels. On remarque que les Autochtones partagent généralement cet apriori à propos des Robes noires : c'était déjà le cas chez les Hurons-Wendats¹⁰⁹ et ce sera également ce que l'on observe dans les missions auprès des Haudenosaunees¹¹⁰.

Les tensions reprennent de plus belle avec l'arrivée de Thubières de Queylus et de ses prêtres dans la colonie vers la fin des années 1650. Dans sa lutte ouverte contre les pères pour obtenir le titre d'évêque, l'abbé réintroduit dans une lettre du 3 septembre 1658 l'incrimination à

¹⁰⁸ Auguste Carayon, éd., *Première mission des Jésuites au Canada : lettres et documents inédits* (Paris : L'Écureux, 1864), 235 ; la lettre originale en latin figure dans *MNF*, VII : 459-465.

¹⁰⁹ Brébeuf écrivait dans une lettre du 20 mai 1637 : « Les Hurons ont enfin reconnu à nos actions et à nos paroles que nous sommes venus en ces lieux, non pour acheter des pelleteries ou pour faire du commerce, mais à seule fin de les instruire au Christ. » Sa remarque témoigne d'un préjugé pour le moins tenace chez ses ouailles. Jean de Brébeuf, *Écrits en Huronie*, éd. par Gilles Thérien (Montréal : Bibliothèque Québécoise, 1996), 216 ; la lettre originale en latin figure dans *MNF*, III : 491-494.

¹¹⁰ Jaenen, « The Catholic Clergy and the Fur Trade 1585-1685 », 70.

l'endroit des Jésuites et prétend qu'ils se livreraient au commerce des fourrures¹¹¹. Ce n'est qu'une des manœuvres qu'il emploie dans son combat¹¹² et, bien qu'il ne dévoile aucune preuve de ce qu'il avance, il appuie visiblement là où ça fait mal. Le supérieur Jean de Quen est forcé de recourir à une stratégie qui avait déjà été évoquée quelque vingt ans auparavant par les confrères de Le Jeune, c'est-à-dire éviter tout ce qui pourrait même ressembler à du commerce. Dans une lettre datée elle aussi du 3 septembre 1658, le père soutient qu'il ne faut plus qu'il y ait ne serait-ce que l'ombre d'un doute de l'innocence des pères : « Le Général, qui n'ignorait pas que les missionnaires ne faisaient aucun commerce, leur recommandait d'en éviter même l'apparence, afin de ne pas donner prise aux calomnies de leurs ennemis¹¹³. » D'autres prêtres de Saint-Sulpice accuseront également les Jésuites d'avoir des intérêts de boutiquiers plutôt que de religieux. Le plus souvent, il s'agit d'insinuations dont on comprend bien le sous-texte. C'est le cas d'une mention dans le second mémoire d'Allet : « Le P. Ragueneau, Jésuite, qui a été seize ans en Canada, depuis l'an 1645 jusqu'en 1661, descendoit tous les jours dans Quebec le bas, où sont les Marchands¹¹⁴. » En revanche, il arrive également que l'on retrouve des accusations moins implicites. Le rapport anonyme d'un sulpicien montréalais que nous avons évoqué au chapitre 1 se clôt sur un passage saisissant : « On dit que chaque coureur de bois qui fait carder son castor au Sault [Saint-Louis] donne une robe aux Pères¹¹⁵. »

En 1660 débarquait à Québec un enquêteur qui allait bouleverser la petite ville coloniale : Jean Peronne Dumesnil¹¹⁶. Cet avocat au parlement de Paris était chargé par les directeurs de la Compagnie des Cent-Associés d'investiguer dans les affaires du pays afin d'éclaircir les causes du mauvais état financier de leur compagnie. Dans un mémoire de 1663 figure un constat sans équivoque : trois millions de livres ont été détournées par les principaux habitants du pays, notamment par l'administration coloniale et les marchands, mais aussi par les Jésuites. Dumesnil dénonce également l'avarice de Laval qui réclame 180 livres pour faire enterrer les morts à l'église,

¹¹¹ Rochemonteix, *op. cit.*, vol. 2, 223, n2.

¹¹² Voir par exemple l'action qu'il intente contre Jésuites, leur réclamant le nouveau presbytère qu'ils venaient de se bâtir ou de lui rembourser les 6000 livres qu'ils avaient reçu pour sa construction de la part de la Compagnie des Habitants (les Jésuites ayant finalement choisi de faire construire le logis avec leurs propres fonds). *JJ* : 226-227, n1.

¹¹³ Rochemonteix, *op. cit.*, vol. 2, 176-177, n2.

¹¹⁴ Arnould, *Œuvres de Messire Antoine Arnould, de Sorbonne. Tome trente-quatrième*, 733.

¹¹⁵ « Copie d'un mémoire d'un missionnaire de St-Sulpice établi à Montréal », [s.d.], *AJC*, 0100-4013, 153.

¹¹⁶ À son sujet, voir : Marie Baboyant, « Perronne Dumesnil, Jean », dans *DBC*, 1986, http://www.biographi.ca/fr/bio/peronne_dumesnil_jean_1F.html.

obligeant le menu peuple à inhumer leurs défunts dans leurs jardins¹¹⁷. Mais le mémoire comporte surtout une déclaration stupéfiante dans laquelle l'enquêteur accuse non seulement l'évêque et les Jésuites de s'être dévoyés, mais où il regrette le départ de Queylus et même celui les Récollets :

Le Sieur abbé de Queluz grand vicaire de Monsieur l'archevesque de Rouen aud pays de la Nouvelle France, avant l'arrivée dud Sieur Evesque de Pitree, n'en usoit pas ainsy [du prix des enterremens], car au lieu de prendre il donnoit aux pauvres, pourquoy il est regretté de tous les habitans, aussy bien que les religieux Recollets que les Jesuistes ont aussy chassez dud pays, auquel ils ont encoeur leur appartemens et concessions quilz habitoient doucement faisant les fonctions enviabes et Instruisans les sauvages *sans faire aucun traffic comme aultres font*¹¹⁸.

C'est ici que l'on remarque à quel point l'enjeu du commerce devient un aspect des rivalités chez les missionnaires : à la réputation entachée des Jésuites, on oppose celle des Sulpiciens et, plus surprenant encore, celle des Récollets, qui n'ont pas mis les pieds en Nouvelle-France depuis maintenant une trentaine d'années. Personnage pour le moins controversé, Dumesnil aura été longtemps été critiqué par les historiens, évacuant de ce fait son mémoire troublant de l'historiographie¹¹⁹. Ses constats sur les principaux habitants du pays ont cependant été réévalués ; son travail étant un témoignage plus important que ce que l'on en avait dit¹²⁰. Du reste, peu nous importe la véracité des affirmations de l'enquêteur. Il s'agissait indubitablement d'un moyen redoutable pour disqualifier les Jésuites tout en promouvant leurs concurrents missionnaires et c'est exactement de cette manière que devait agir Frontenac dix ans plus tard.

Outre la remarque sur la « conversion des castors » en 1672, les accusations similaires du gouverneur se multiplient dans sa correspondance avec Colbert. Un an plus tard, il emploie la même astuce quand il reproche aux Jésuites de ne pas assez franciser les Autochtones à son goût. Lorsque

¹¹⁷ Dumesnil devra lui-même payer ces frais pour faire enterrer son fils qui se fit assassiner durant son enquête dans des circonstances énigmatiques.

¹¹⁸ Le mémoire se trouve dans ANOM, C11A 2 : 106-117v ; le passage cité étant en bonne partie illisible dans le manuscrit, voir également « Jean Peronne Dumesnil et ses mémoires (suite) », *Bulletin des recherches historiques* 21, 7 (1915) : 199.

¹¹⁹ Trudel conteste la plupart de ses conclusions, notamment celle sur les Jésuites : « le numéraire étant fort rare au pays, Peronne du Mesnil n'indique pas par quel autre moyen que des dons en fourrures (fourrures que les Jésuites étaient bien obligés ensuite de mettre dans le commerce) on aurait pu soutenir leurs œuvres religieuses. Marcel Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France III : La seigneurie des Cent-Associés. Tome 1 : Les Évènements* (Montréal : Fides, 1979), 344.

¹²⁰ Christophe Horguelin, *La prétendue république : pouvoir et société au Canada, 1645-1675* (Québec : Septentrion, 1997).

les pères lui demandent de nouvelles missions, il leur refuse en prétextant que « il vaudrait mieux qu'on eût plus de soin ; dans celles qui sont déjà établies, d'y franciser les Sauvages et de leur faire apprendre notre langue et nos mœurs que de les vouloir *étendre dans les lieux où il y a plus de castors à gagner que d'âmes à convertir*¹²¹. » Dans une lettre de 1674, il s'insurge derechef sur le même sujet et vante les prouesses des Récollets qui, eux, parviendraient à franciser leurs missionnés. Les Jésuites s'opposent également au gouverneur quand il leur demande de s'occuper des Français plutôt que des Autochtones : « je leur ai parlé de la sorte que vous me l'ordonnez, mais inutilement, m'ayant déclaré tout net qu'ils n'étaient ici que pour chercher à instruire les Sauvages, (*ou plutôt attirer des castors*) et non pas pour être curés des Français¹²². » Et le gouverneur d'ajouter dans son post-scriptum : « J'oubliais, Monseigneur, de vous mander qu'il était arrivé, l'été passé, un grand désordre à l'habitation qu'ont les PP. Jésuites dans le lac Supérieur où les Kilistinous assommèrent dix ou douze Nadonécious qui, apparemment, y étaient plutôt venus apporter leurs castors, que chercher le baptême¹²³. » Il s'agissait certainement de faire des Jésuites les boucs émissaires de tous les problèmes que la colonie connaissait sous l'administration du gouverneur, tout en confirmant les craintes de Colbert à l'égard des religieux. De plus, en attaquant les pères de la sorte, le gouverneur visait surtout l'évêque, qu'il ne pouvait se permettre de vilipender à brûle-pourpoint¹²⁴. À partir de 1678, Frontenac semble étonnamment calmer ses ardeurs envers les Jésuites qui figurent de moins en moins souvent dans sa correspondance. Comment expliquer ce changement de discours ?

Vers la fin de son premier mandat, son rival principal était dorénavant l'intendant Duchesneau, qui devint la nouvelle cible du gouverneur. Or, les accusations de Frontenac, bien qu'elles soient infondées, inquiètent visiblement Colbert et le roi, qui réaffirment l'interdiction pour les ecclésiastiques de se prêter au trafic de fourrures¹²⁵. Le second mandat du gouverneur marque le retour des hostilités. Lorsque le roi décide de fermer aux Français le commerce de l'Ouest en 1696, Frontenac en profite pour retirer les derniers Jésuites du Pays d'en Haut¹²⁶. Louis

¹²¹ RAPQ 1926-1927 : 34-35. Nous soulignons.

¹²² *Ibid.* 75.

¹²³ *Ibid.* 77.

¹²⁴ Rochemonteix, *op. cit.*, vol. 3, 137, n2.

¹²⁵ Aurélie Henrion, « Dynamiques communicationnelles entre les Jésuites et l'État à propos du missionnariat jésuite en Nouvelle-France, 1663-1701 » (Mémoire de M.A., Université du Québec à Rimouski, 2019), 83-84, voir en particulier la note 29.

¹²⁶ *JR*, LXV : 52-54.

XIV s'y oppose, précisant que ce n'était pas son intention et leur accordant la protection du gouverneur et de l'intendant. Il leur octroie également une permission singulière : les pères peuvent emmener avec eux dans leurs missions un ou deux serviteurs, une ou deux fois l'an, pour qu'ils puissent leur apporter ce dont ils ont besoin pour leur subsistance. Tout ceci comporte une condition, les Jésuites doivent désormais déclarer à l'intendant « les castors et autres pelleteries dont les Sauvages pourraient leur faire présent ainsy qu'ils ont accoutumé » et les remettre totalement dans les « magasins de sa Majesté ». Cette disposition avait été prise pour « obvier à tout soupçon de commerce de leur part » ; l'intendant et le gouverneur devant s'assurer du bon déroulement de ces opérations afin « qu'il ny ayt point d'abus, et que cela puisse servir de prétexte ny d'occasion à aucun commerce des particuliers¹²⁷. » Les Jésuites déclareront effectivement leurs revenus après cette période, le tout étant désormais encadré par l'autorité royale¹²⁸.

Les écrits des Récollets de la fin du siècle sont moins pudiques que leurs prédécesseurs quand il s'agit d'accuser leurs concurrents de la Compagnie de Jésus. L'auteur du *Premier établissement de la foy* étant convaincu de la difficulté d'une évangélisation à grande échelle, il affirme : « La plus seure fonction des Missionnaires est d'administrer aux François qui vont en traite, aussi est il vray de dire, que dés que les pelleteries ne sont plus abondantes dans les Cantons, & que les François n'y vont plus en traite les RR. PP [jésuites], ne s'y trouvent plus aussi, jugeant leur presence inutile auprès de ces Barbares¹²⁹ ». Aussi n'est-on pas surpris de constater que l'ouvrage débute par une longue épître au Comte de Frontenac. *L'Histoire chronologique de la Nouvelle-France* va cependant beaucoup plus loin et nous permet de déterminer clairement les intentions des Récollets. On y soutient que les Jésuites, qui sont, avec les séminaristes de Laval, les « plus riches » des religieux, détiennent également l'autorité sur la totalité du territoire et qu'ils tiennent le pays en « esclavage ». De quelle manière ont-ils obtenu ce pouvoir et ces richesses ? Par le commerce des fourrures :

Les PP. Jesuittes qui abandonnent le soing des paroisses aux ecclesiastiques se reservent celui des Sauvages qui leur apporte un plus grand profit temporel veu que en donnant quelques denrées à ces barbares, ils amassent quantité de Caftor. *Ils font aisement ce petit*

¹²⁷ Voir le *Mémoire du roi pour le gouverneur de Frontenac et l'intendant Bochart Champigny* du 27 avril 1697 dans RAPQ, 1928-1929 : 328-335 et particulièrement 332 pour les passages cités.

¹²⁸ Voir par exemple leurs revenus en 1701 dans *JR*, LXV : 181-187.

¹²⁹ *PEF*, I : 550-551 ; en plus d'accuser les Jésuites de s'adonner au commerce, ce passage remet également en question l'honnêteté des Jésuites dans leurs publications. Faire des Autochtones de « vrais chrétiens » en quantité étant jugé fortement improbable, le récollet admet qu'il serait plus raisonnable de se tourner vers les Français, ce que refusent de faire les Jésuites.

*trafiq veu qu'ils font feuls parmy eux & qu'ils permettent rarement & difficilement que les François les aillent trouver, à moins qu'ils n'y ayent leur part*¹³⁰.

Non seulement les frères espèrent-ils décrédibiliser leurs rivaux pour obtenir plus de missions, mais ils peuvent le faire sur leur propre terrain, c'est-à-dire en opposant leur propre vertu de la pauvreté à la cupidité des Jésuites qui préfèrent le castor à l'apostolat : « Ce que n'auroient pas fait les PP. Recollects qui ne courent ny après les Pelleteries ny après le bien¹³¹. »

Plus qu'une simple boutade ironique, l'accusation portée contre les Jésuites inquiète sérieusement les pères qui en payent les frais tout au long du siècle. Bien qu'ils choisissent le plus souvent d'ignorer cette accusation, les missionnaires y répondent à quelques reprises pour tenter de se disculper. Si elle provient le plus souvent de laïcs qui cherchent, pour plusieurs raisons, à s'en prendre à la Compagnie de Jésus, il arrive également que ce soient les Récollets et les Sulpiciens qui la véhiculent dans leurs écrits. Prétendre que les Jésuites étaient plus concernés par les peaux de castors que par le salut des nations autochtones était un moyen redoutable pour les missionnaires rivaux de riposter aux attaques des pères que nous avons abordées dans le chapitre précédent.

Explorateurs et missionnaires, une autre source de rivalités

La compétition entre les missionnaires se constate jusque dans l'exploration du continent par les Français. Une carte de 1688 du géographe Vincenzo Coronelli illustre ce phénomène de rivalités entre les explorateurs et de leurs différents partis religieux. Ce moine franciscain, qui était au demeurant cartographe de cabinet pour Louis XIV, donne par exemple quatre noms différents à l'actuel lac Ontario : « lac Frontenac ou Ontario, et Skanadorio ou S. Louis¹³² ». On ne peut comprendre cette invraisemblance que si l'on sait que le cartographe travaillait avec plusieurs

¹³⁰ *HCNF* : 26-27. Nous soulignons.

¹³¹ *Ibid.* 123.

¹³² Raymonde Litalien, Jean-François Palomino et Denis Vaugeois, *La mesure d'un continent : atlas historique de l'Amérique du Nord, 1492-1814* (Québec et Paris : Septentrion - Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007), 136-138.

sources concurrentes pour mener à bien son ouvrage. Les archives à sa disposition proviennent notamment de deux missionnaires, le jésuite Claude Allouez et le récollet Louis Hennepin, ainsi que deux célèbres aventuriers qui faisaient équipe avec des religieux : Louis Jolliet et René-Robert Cavelier de La Salle¹³³. Les explorateurs commissionnés par le pouvoir temporel d'aller prendre possession de nouvelles terres devaient effectivement être accompagnés par des missionnaires. Ce faisant, le jésuite, le récollet ou le sulpicien pouvait se charger d'établir de nouvelles missions et entamer l'évangélisation des nouveaux peuples rencontrés, tandis que le « découvreur » pouvait prétendre au bien-fondé de son périple, qui n'était plus seulement que pour incorporer de nouvelles terres au domaine royal ou pour rapporter de simples pelleteries, mais dorénavant aussi pour le service de la foi. Le choix de prendre un missionnaire d'un ordre religieux donné plutôt qu'un autre dans son expédition s'avère donc crucial. Si les motifs invoqués pour faire ce choix nous semblent parfois tout à fait raisonnables, comme la maîtrise des langues autochtones, les sources nous indiquent également que les explorateurs avaient parfois d'autres raisons – plus personnelles et intéressées – de préférer une famille religieuse en particulier. Enfin, la présence des missionnaires dans ces expéditions est parfois révélatrice des tensions entre les congrégations et les différents réseaux de la colonie. Plusieurs accusations commerciales envers les missionnaires proviennent justement de ces explorateurs.

Dès 1625 et plus encore à partir de 1632, Champlain semble osciller du côté des Jésuites par rapport aux Récollets. Ces derniers se font ainsi reprocher leur manque de générosité par opposition aux efforts des Jésuites. Par ailleurs, le navigateur saintongeais ne tarit pas d'éloges sur leurs compétences linguistiques et occulte le travail de leurs concurrents récollets, notamment lorsqu'il cite en exemple Jean de Brébeuf revenant de sa mission en Huronie : « ce bon père avait un don particulier des langues, qu'il apprit et comprit en deux ou trois ans, *ce que d'autres ne feraient en vingt*¹³⁴. » Cela peut paraître paradoxal quand on sait que c'est précisément Champlain qui avait invité les frères en Nouvelle-France en 1615. Charles-Honoré Laverdière, éditeur des *Œuvres* de Champlain en 1870, notait que lors de la réécriture de son récit en 1632, l'explorateur avait presque entièrement évacué les Récollets. En outre, Laverdière allait même jusqu'à affirmer que quelqu'un – fort probablement un jésuite – avait corrigé et retouché les écrits de Champlain, dont le « caractère franc et loyal [...] ne permet pas de supposer qu'il ait eu recours à de pareils

¹³³ Havard, *Empire et métissage*, 191.

¹³⁴ Champlain, *op. cit.*, 559-560. Nous soulignons.

procédés¹³⁵. » Un article de Lucien Campeau dément fortement cette hypothèse d'un correcteur jésuite, ce que semble confirmer le spécialiste de Champlain Mathieu d'Avignon¹³⁶. Néanmoins, il ne fait pas de doute que les Récollets sont laissés de côté dans l'édition de 1632. En réalité, c'est le contexte qui nous explique le revirement de Champlain quant aux Récollets : comme nous l'avons vu précédemment, le navigateur ne peut plus soutenir un ordre mendiant qui est tombé en disgrâce et dont certains membres ont tenu des propos délicats à l'endroit des marchands¹³⁷. C'est donc tout naturellement que Champlain, qui cherchait à se donner le beau rôle dans la fondation de la colonie, pencha plutôt du côté des Jésuites lors de leur retour dans la colonie.

Durant la période de leur monopole dans la colonie, les Jésuites, qui fondaient des missions aux quatre coins du pays¹³⁸, prenaient part de près ou de loin à toutes les expéditions. Certains s'improvisent même explorateurs, comme Jean de Quen qui parvient jusqu'au lac Saint-Jean en 1647 ou encore Charles Albanel qui voyagea jusqu'à la baie d'Hudson en 1671-1672¹³⁹. Les rivalités allaient pourtant reprendre de plus belle avec l'arrivée des Sulpiciens et le retour des Récollets au Canada. On avait encore espoir en ce temps-là de trouver un passage vers l'Ouest qui permettrait de déboucher sur l'Asie. Les rumeurs d'un fleuve s'écoulant vers la « mer du sud » parvinrent aux oreilles de l'Intendant Talon qui envoya des explorateurs dans l'espoir de faire de nouvelles alliances, mais surtout de trouver des mines de cuivre et un passage vers la Chine¹⁴⁰. Deux noms viennent en tête lorsque l'on aborde la « découverte » du Mississippi par les Français : Jolliet et Cavelier de La Salle. Sans refaire le récit de leurs voyages respectifs, il semble que leurs expéditions permettent d'éclairer le climat tendu entre les familles de missionnaires et les différents réseaux de la colonie.

Jolliet et La Salle ont un point commun : ils ont tous deux fait école chez les Jésuites. Le choix de suivre la formation d'un ordre missionnaire plutôt qu'un autre constitue certainement le point de départ des rivalités religieuses. S'il s'agit bien souvent d'une affaire de famille – pensons

¹³⁵ *Id. Œuvres de Champlain*, éd. par Charles-Honoré Laverdière (Québec : Geo.-E. Desbarats, 1870), vol. 5, vii-viii.

¹³⁶ Lucien Campeau, « Les Jésuites ont-ils retouché les Écrits de Champlain ? », *RHAF* 5, 3 (1951) : 340-361 ; d'Avignon, *op. cit.*, 69-82.

¹³⁷ Marie-Christine Pioffet et Stéphanie Girard, « Samuel de Champlain, Gabriel Sagard et les mémoires des missions récollettes en Nouvelle-France » dans *Textes missionnaires dans l'espace francophone, t. 2 : L'envers du décor*, Guy Poirier, dir. (Québec : Presses de l'Université Laval, 2018), 12.

¹³⁸ Entre 1669 et 1673, cinq nouvelles missions sont établies dans le Pays d'en Haut. Havard, *Empire et métissage*, 48-49.

¹³⁹ *MNF*, VII : 173-174 ; *JR*, LVI : 148-217.

¹⁴⁰ *RAPQ* 1930-1931 : 136

simplement aux frères Charles et Jérôme Lalemant ainsi qu'à leur neveu Gabriel, tous trois membres de la Compagnie de Jésus – on retrouve parfois des familles qui comprennent des missionnaires de différentes congrégations. Le récollet Joseph le Caron était par exemple l'oncle du sulpicien Gabriel Souart. Dans d'autres cas, il s'agit bien d'un choix personnel. L'autobiographie de Pierre Chaumonot nous révèle que s'il n'avait pas été accepté en tant que jésuite, il serait entré chez les Capucins ou chez les Récollets¹⁴¹. Louis Jolliet, né à Québec en 1645, n'avait pas l'embarras du choix ; il fit ses études classiques au collège des Jésuites et soutint sa thèse en 1666 devant Talon et Laval¹⁴². Certes, il renonça à la vie sacerdotale un an plus tard, mais il garda un lien fort avec la Compagnie de Jésus qui prit une place importante dans ses aventures.

Le cas de La Salle est moins évident. Alors que son frère Jean Cavelier était sulpicien, René-Robert fit ses études au collège des Jésuites de Rouen. Il entra au noviciat de Paris en et trépassait de partir en mission dans des contrées lointaines. Malgré ses longues études, il dut essuyer deux refus de la part de ses supérieurs qui l'empêchèrent de partir en mission. Il renonça à ses vœux et s'embarqua pour Montréal en 1667 afin de venir rejoindre son frère¹⁴³. On comprend donc mieux pourquoi ce n'est pas avec des Jésuites, mais plutôt avec des Sulpiciens, les prêtres Dollier de Casson et Bréhant de Galinée, que La Salle entreprit son expédition au fleuve Ohio en 1669. Le gouverneur Rémy de Courcelle avait approuvé ce voyage où tout le monde semblait gagnant : l'opportunité de fonder de nouvelles missions plaisait fortement aux Messieurs de Montréal, mais il y avait également, comme le relate Galinée, « [l]'espérance du castor, mais surtout celle de trouver par icy passage dans la mer Vermeille, où M. de la Salle croyoit que la rivière d'Ohio tomboit, luy firent entreprendre ce voyage pour ne pas laisser à un autre l'honneur de trouver le chemin de la mer du Sud, et par elle celui de la Chine¹⁴⁴. » Toutefois, l'entreprise ne fut pas couronnée de succès et La Salle, malade, abandonna ses compagnons de Saint-Sulpice et rentra à Montréal¹⁴⁵. Cela ne fit que confirmer les craintes que l'abbé de Queylus eût envers l'aventurier avant même le début de l'expédition : « M. de la Salle pourroit bien abandonner nos Messieurs, et

¹⁴¹ Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, *Le Père Chaumonot, de la Compagnie de Jésus, missionnaire dans la Nouvelle-France, Autobiographie et pièces inédites publiées par le P. Auguste Carayon* (Poitiers : Henri Oudin, Libraire, 1869), 18 ; Chaumonot semblait également avoir une opinion favorable ainsi que de bonnes relations avec les Sulpiciens de Montréal. *Ibid.* 57-58.

¹⁴² *JJ* : 345.

¹⁴³ Céline Dupré, « Cavelier de La Salle, René-Robert » dans DBC, 2015, http://www.biographi.ca/fr/bio/cavelier_de_la_salle_rene_robert_1F.html.

¹⁴⁴ Pierre Margry, *op. cit.*, vol. 1, 114.

¹⁴⁵ *Ibid.* 146.

[...] son humeur, qu'on connoissoit assez légère, le pourroit bien porter à les quitter à la première fantaisie¹⁴⁶ ». Les prêtres avaient également été déçus de constater que Cavelier de La Salle, qui prétendait « entendre parfaitement les Iroquois et apprendre d'eux toutes ces choses par la connoissance parfaite qu'il avoit de leur langue », ne la maîtrisait en fait pas du tout¹⁴⁷.

Après s'être brouillé avec les Jésuites durant sa jeunesse et maintenant avec les Sulpiciens, Cavelier de La Salle allait devoir attendre un peu avant de réaliser ses projets. Comme on le sait, ce seront plutôt Louis Jolliet et le jésuite Jacques Marquette qui seront les premiers Français à atteindre le Mississippi en 1673. Ils durent cependant rebrousser chemin avant d'atteindre le golfe du Mexique, de peur de tomber sur des Espagnols et surtout parce qu'ils ne maîtrisaient pas les langues des Illinois¹⁴⁸. L'amitié de Jolliet pour Marquette et pour les Jésuites en général lui offrira certes un traitement assez favorable dans l'historiographie traditionnelle si on le compare à celui réservé à La Salle¹⁴⁹. Cependant, être l'ami des Jésuites ne comportait pas que des avantages. Le gouverneur Frontenac, en guerre perpétuelle avec la Compagnie de Jésus et avec le nouvel évêque Laval, allait simplement favoriser d'autres religieux dans les voyages qu'il comptait commanditer. Lors de l'érection du fort Cataracoui en 1673, le gouverneur propose effectivement d'y envoyer des Récollets¹⁵⁰. Frontenac recommande également La Salle, son nouveau protégé, pour s'occuper du fort¹⁵¹. L'explorateur passe d'ailleurs en France en 1674-1675 pour se faire concéder le fort qui porte désormais le nom de fort Frontenac. Toutes ses demandes sont acceptées : il en devient le seigneur et obtient même des lettres de noblesse¹⁵². En échange, il s'occupe des affaires de Frontenac, notamment en l'appuyant dans sa querelle de l'eau-de-vie contre l'évêque et également durant l'affaire Perrot. C'est également lui qui gère les relations de Frontenac avec le spirituel. La Salle agit ainsi à titre d'intermédiaire entre le gouverneur et Saint-Sulpice et permet de faire la paix

¹⁴⁶ *Ibid.* 115.

¹⁴⁷ *Ibid.* 117.

¹⁴⁸ *JR*, LVIII 100, 102.

¹⁴⁹ L'historien jésuite Jean Delanglez écrira d'ailleurs sa vie afin de confirmer ses relations cordiales avec les Jésuites ainsi que la primauté de ses expéditions face à celles de La Salle. Jean Delanglez, *Louis Jolliet : vie et voyages (1645-1700)* (Montréal : Éditions Granger, 1950), 231-239 ; Lionel Groulx surnommait également Jolliet de « prince des explorateurs » tandis que La Salle était présenté comme un « personnage discutable qui a tenu trop longtemps, en notre histoire, une place usurpée ». Lionel Groulx, *Notre grande aventure*, 189, 229.

¹⁵⁰ *RAPQ* 1926-1927 : 50.

¹⁵¹ *Ibid.* 78.

¹⁵² « Mémoire de Cavelier de La Salle pour se faire concéder le fort Frontenac et obtenir des lettres de noblesse », 1674, ANOM, C11A 4 : 97-99v ; Margry, *op. cit.*, vol. 1, 283-288.

entre les deux partis¹⁵³. Plus encore, il offre quinze arpents de terre aux récollets du fort Frontenac¹⁵⁴.

En 1677, Colbert refusait finalement à Jolliet de retourner s'établir aux pays des Illinois, prétextant que « [i]l faut multiplier les habitans du Canada avant que de penser à d'autres terres¹⁵⁵ ». L'exploration du Mississippi n'allait pourtant pas s'arrêter là. Frontenac décide d'y envoyer son poulain en 1679¹⁵⁶. En plus du gouverneur et des Récollets, Cavelier de La Salle recevait désormais l'appui de membres influents du clergé français, notamment Eusèbe Renaudot et Claude Bernou¹⁵⁷. Certains prétendent même qu'il aurait déjà réussi à atteindre le Mississippi, avant Jolliet. C'est du moins ce que nous indique une mystérieuse lettre de Frontenac à Colbert dans laquelle le gouverneur reprocherait à Jolliet d'être « entièrement acquis » aux Jésuites et de n'avoir voyagé audit fleuve « *qu'après le sieur de la Salle, lequel mesme [...] tesmoignera que la relation du sieur Jolliet est fausse en beaucoup de choses*¹⁵⁸. » Selon toute vraisemblance, ce n'est pas Frontenac qui aurait écrit cette lettre, bien que le ton antijésuite soit dans son style¹⁵⁹. Néanmoins, le document est révélateur des différents réseaux politico-spirituels à l'œuvre à cette époque. Jolliet allait être écarté du projet et s'embarqua pour la baie d'Hudson en 1679, toujours accompagné d'un jésuite, le père Silvy¹⁶⁰.

La même année, La Salle reprend l'aventure du Mississippi dont il atteint l'embouchure en 1682. Si le voyage en lui-même et la fondation de la Louisiane sortent quelque peu de notre propos, un élément attire notre attention : l'homme de Frontenac voyage désormais avec des Récollets. Ce choix s'explique facilement par l'amitié entre l'explorateur et le gouverneur. La Salle reprend d'ailleurs les vieilles accusations de son commanditaire en affirmant que les Jésuites ont

¹⁵³ *Ibid.* 402.

¹⁵⁴ *HCNF* : 191.

¹⁵⁵ Margry, *op. cit.*, vol. 1, 329.

¹⁵⁶ *RAPQ* 1926-1927 : 102.

¹⁵⁷ Il s'agit de deux abbés jansénistes, favorables aux expéditions de La Salle et au parti des récollets en Nouvelle-France. On leur attribue deux pamphlets ouvertement antijésuites : le *Récit d'un ami de l'abbé de Galinée* (Renaudot) ainsi que le *Mémoire sur le projet du sieur de la Salle pour la découverte de la partie occidentale de l'Amérique septentrionale entre la Nouvelle-France, la Floride et le Mexique* (Bernou). Les deux documents sont édités dans Margry, *op. cit.*, vol. 1, 329-336, 345-401 ; Certains ont également prétendu qu'ils auraient été liés à la rédaction du *Premier établissement de la foy*, mais rien n'est moins sûr. Voir : Broué, « Le Premier établissement de la foy, une oeuvre collective supervisée ? », 78-88.

¹⁵⁸ *Ibid.* 324.

¹⁵⁹ Les historiens attribuent généralement cette lettre à l'abbé Bernou. Voir : Delanglez, *Frontenac and the Jesuits*, 176-178.

¹⁶⁰ Des historiens ont prétendu que c'était la dernière fois que Jolliet voyagea avec un jésuite, et qu'il préféra par la suite être accompagné de récollets. Sur ce sujet, voir : Delanglez, *Louis Jolliet*, 237-238.

« véritablement la clef du pays de Castorie » dans leur mission à la baie des Puants : « un frère forgeron qu'ils ont et deux compagnons convertissent *plus de fer en castor que les Pères ne font de Sauvages en Chrestiens*¹⁶¹. » Si l'on en croit le *Récit d'un ami de l'abbé de Galinée*, La Salle s'en prendrait même personnellement au jésuite Albanel, qui aurait traité « 700 pistoles de peaux d'original et de castors ; luy mesme me l'a dit en 1667¹⁶². »

Les Récollets acceptent volontiers de prendre part aux expéditions de La Salle et vont mettre l'accent sur leur participation à ce projet dans leurs publications, comme en témoigne la place réservée aux « Nouvelles découvertes » du « sieur de la Salle » dans le *Premier établissement de la foy* où pas moins de cinq chapitres du second volume sont entièrement consacrés aux exploits de l'explorateur¹⁶³. S'il s'agit d'une nouvelle opportunité d'apostolat pour les frères, l'éloignement de Québec et surtout de l'évêque est également tout à leur avantage. La distance pourrait éventuellement justifier la création d'un nouvel évêché, à l'abri de Laval¹⁶⁴. Cette possibilité inquiétait visiblement le haut clergé, comme en témoigne une lettre de Jean Dudouyt, procureur du Séminaire de Québec et grand ami de Laval : « les Recollets qui sont avec luy [La Salle] ont obtenu des pouvoirs de missionnaires apostoliques pour travailler dans les lieux où les missionnaires du Canada n'ont pas encor esté : cela ne manquera pas d'être un sujet de division, on travaille pour y remédier¹⁶⁵. »

Parmi les Récollets qui accompagnent le voyageur, Louis Hennepin est certainement celui qui nous intéresse le plus. Ses ouvrages polémiques qui sont présentés à la Cour permettent d'exprimer à nouveau les craintes des Récollets¹⁶⁶ et de faire écho au discours de Frontenac contre les Jésuites. C'est ce que l'on constate notamment dans une prosopopée où Hennepin fait parler un chef autochtone rencontré durant le voyage de La Salle : « le premier Capitaine de ces Sauvages se tournant du costé des Recolets, voila dit-il des Robes grises dont nous avons bien de l'estime ils vont nuds pieds, *comme nous, ils mesprisent les Robes de Castors que nous leurs voulons donner,*

¹⁶¹ Margry, *op. cit.*, vol. 2, 251.

¹⁶² *Ibid.* vol. 1, 364.

¹⁶³ *PEF*, II : 132-378.

¹⁶⁴ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 322 ; il est également possible que l'abbé Bernou eût pour projet de devenir lui-même évêque de cette région, ce qui expliquerait son intérêt dans l'expédition de La Salle et des Récollets. Sur ce sujet, voir : Hamilton, *loc. cit.*, 269.

¹⁶⁵ Dubé, *op. cit.*, 213.

¹⁶⁶ Il reprend presque intégralement l'accusation formulée dans le *Premier établissement de la foy*. Voir la comparaison dans l'édition critique du *Nouveau voyage* d'Hennepin dans Tremblay, « Édition critique du *Nouveau voyage* de Louis Hennepin », vol. 2, 614-615.

*sans aucune esperance de retour*¹⁶⁷ ». Bien que l'on puisse douter de la véracité de ce témoignage, on comprend bien l'intention de l'auteur qui reprend la stratégie discursive récollette, c'est-à-dire mettre de l'avant leur pauvreté et leur désintéressement dans les missions. Il procède ici d'une manière singulière et subtile, c'est-à-dire en opposant les « Robes grises », autrement dit les Récollets qui voyagent pieds nus, aux « Robes de castors » convoitées par les Français et qui ne sont pas sans rappeler le sobriquet des Jésuites que les Autochtones appelaient « Robes noires ». Il soutiendra plus tard que c'est La Salle lui-même qui souhaitait qu'Hennepin décrive ainsi les Jésuites :

le Sieur de la Salle me dit qu'il avoir appris d'un de ses hommes, que j'avois blamé l'intrigue de quelques ecclésiastiques [les Jésuites] du Canada avec les Iroquois, & leurs voisins de la Nouvelle Jorck près de la Nouvelle Orange. Je me tournay vers nos Religieux [les Récollets], à qui je dis, que ledit Sieur de la Salle vouloit me surprendre, en m'obligeant d'invectiver contre des gens, qu'il vouloit faire passer pour des négocians¹⁶⁸.

Il n'en demeure pas moins que le récollet critique régulièrement les disciples de Loyola dans ses œuvres. Aussi, ceux-ci sont-ils décrits à l'opposé des Récollets comme étant malhonnêtes dans leurs *Relations*, peu versés dans les langues locales et finalement impopulaires auprès des Autochtones, d'autant plus qu'ils ne tenteraient pas de les franciser¹⁶⁹.

Cette critique globale et acerbe des Jésuites, on la retrouvera également sous la plume de Lamothe Cadillac, un autre protégé de Frontenac. Son discours est particulièrement tracassier pour les pères, lesquels reviennent systématiquement dans ses écrits où ils se font accuser de tous les maux, dès l'entrée en fonction de Cadillac à titre de commandant de Michillimakinac en 1694 jusqu'à la fondation de Détroit au début du XVIII^e siècle. Personnage important pour cerner les rivalités missionnaires, Cadillac marque également la fin de notre période d'étude. Sans doute plus

¹⁶⁷ Louis Hennepin, *Description de la Louisiane, nouvellement decouverte au Sud'Oüest de la Nouvelle-France, par ordre du Roy. Avec la Carte du Pays : les Mœurs & la Maniere de vivre des Sauvages, dédiée à sa Majesté* (Paris : Amable Auroy, 1684), 100, voir également 299-300. Nous soulignons

¹⁶⁸ *Id. Nouvelle découverte d'un tres grand pays situé dans l'Amerique, entre le Nouveau Mexique et la Mer Glaciale, Avec les cartes & les figures necessaires & de plus l'Histoire Naturelle & Morale, & les avantages qu'on en peut tirer par l'établissement des Colonies : le tout dédié à Sa Majesté Britannique Guillaume III* (Utrecht : Guillaume Broedelet, 1697), 114-115. Nous soulignons.

¹⁶⁹ Broué, « Une rhétorique du silence : l'œuvre jésuite dans la *Description de la Louisiane* du récollet Louis Hennepin », 291-298 ; sur la supposée « popularité » des Récollets auprès des Autochtones, citons cependant le cas du père Gabriel de La Ribourde qui se fit assassiner vers 1680 par des Kikapous durant le voyage de La Salle. Odoric Jouve et René Bacon, « Père Gabriel de La Ribourde », dans Jouve et al., *Dictionnaire biographique des récollets missionnaires en Nouvelle-France*, 256-258.

encore que chez Frontenac et La Salle, son discours antijésuite et prétendument en faveur des Récollets n'est vraisemblablement qu'une façade. En vérité, il semble mépriser les religieux, quel que soit leur ordre. Il affirme vouloir défendre les Récollets, mais ces derniers ne seront jamais réellement des missionnaires à Détroit ; ils ne rempliront que le rôle de prêtres séculiers auprès des Français¹⁷⁰.

C'est néanmoins sur les Jésuites qu'il s'acharne le plus souvent : il leur reproche surtout de ne pas se plier à son projet de francisation des Autochtones, qui serait bien plus efficace que celui proposé par les missionnaires : « c'est battre de sa teste une muraille que d'esperer la conversion de ces peuples par une autre voye que celle qu'il [Cadillac] a projetée, car tous le fruit que les missionnaires y ont fait consiste dans le baptesme qu'ils ont procuré aux petits enfans et qui sont morts avant de venir à l'age de raison¹⁷¹. » Selon lui, l'échec de la francisation constitue une conspiration orchestrée par les Jésuites, notamment parce que si tous les Autochtones apprenaient le français, « toute sorte d'ecclesiastiques seroient receus a les instruire, ce qui pourroit leur faire perdre les gratifications qu'ils en reçoivent ; car en un mot quoi que ces reverends pères ne se transportent dans ces lieux que pour la gloire de dieu, *l'un n'empesche pas l'autre. Tous les ecclesiastiques qui sont en Canada n'y sont que pour un mèsme motif, cependant l'un n'empesche pas l'autre*¹⁷². » Cette répétition n'est pas anodine. En fait, ce n'est pas vraiment la francisation qui le préoccupe ici, mais bien les « motifs » des Jésuites, c'est-à-dire que les pères sont en Nouvelle-France pour convertir des âmes, mais également des castors. Pourtant, il ne fait aucun doute que Cadillac était bien un homme « habitué à projeter sur les autres ses propres travers¹⁷³ », étant lui-même accusé de prendre part à un commerce illicite avec les Autochtones¹⁷⁴. Selon toute vraisemblance, il ne voulait surtout pas que des missionnaires encombrants viennent se mêler de ses affaires. Dans une lettre de 1699, il reprend son argument et l'étaye pour ne laisser aucune place au doute que les « raisons » qu'avancent les Jésuites pour ne pas franciser les Autochtones sont en fait des « illusions ». Cadillac persiste et signe :

Par la première, il proteste que ceux qui les avancent n'en voudront pas demordre, parce qu'ils estiment qu'il y va de leur réputation de triompher tousjours.

¹⁷⁰ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 358-359.

¹⁷¹ « Projet de Lamothe Cadillac pour le Canada adressé au ministre Maurepas », 1698, ANOM, C11E 14 : 39.

¹⁷² *Ibid.* 36. Nous soulignons.

¹⁷³ Havard, *Empire et métissages*, 465.

¹⁷⁴ Voir par exemple le procès qui lui est intenté dans : « Lettre de Champigny au ministre au sujet d'un procès intenté par Moreau et Durand contre Lamothe Cadillac », 3 juillet 1698, ANOM, C11A 16 : 87-95.

Par la deuxiesme, c'est que *si toutes les nations se réunissoient à une mesme langue, toutes sortes d'ecclesiastiques seroient reçus à les enseigner et à les instruire, et que par conséquent les gratifications seroient divisées et partagées en plusieurs mains et en differens ordres.*

Par la 3^e, ils ne seroient plus si nécessaires aux gouverneurs qui se trouvent forcés d'avoir recours à eux pour sçavoir ce qui se passe parmi les Sauvages, ou pour mieux dire qui ne le sçavent jamais estants contraints de s'en rapporter à ce qu'on leur en dit.

Et pour la quatriesme c'est qu'*un motif n'empesche pas l'autre et peut-être cette raison est la plus forte*¹⁷⁵.

Même après la mort de Frontenac et la fondation de Détroit, Cadillac continuera de s'opposer à la présence des pères de la Compagnie dans ses parages, prétextant toujours que ceux-ci sont une menace pour son établissement et qu'ils s'adonnent au commerce des fourrures. Il rejettera même explicitement la requête du ministre qui lui demandait de se faire leur ami. Ses raisons ne surprendront personne : « Vous souhaitez que je sois ami des jésuistes et que je ne leur fasse point de peine, je n'ay trouvé après y avoir bien resvé que trois voyes pour y parvenir, la premiere est de les laisser faire, la 2^e de faire ce qu'ils veullent, la 3^e de ne rien dire de ce qu'ils font¹⁷⁶. »

Alors que l'exploration du continent américain permet la fondation de nouvelles missions, il s'agit également d'une source de rivalités pour les missionnaires. Les préférences des explorateurs en matière de missionnaires sont en fait le reflet de la concurrence que l'on retrouve dans la vallée laurentienne ; les Jésuites sont généralement les favoris, mais les Sulpiciens et surtout les Récollets y virent sans doute un moyen de s'éloigner de l'évêque et des pères de la Compagnie de Jésus. Tout comme au cœur de la colonie, ces missions lointaines comportent également leur lot d'accusations commerciales de la part des religieux qui prennent part à ces expéditions, mais aussi de la part des explorateurs envoyés par le gouverneur Frontenac.

¹⁷⁵ « Lettre de Lamothe Cadillac au Ministre », 1699, ANOM, C11E 14 : 42v.

¹⁷⁶ « Lettre de Lamothe Cadillac au Ministre à propos de l'établissement du Détroit », 31 août 1703, ANOM, C11E 14 : 153v. Nous soulignons.

La question de l'eau-de-vie

Le commerce de l'eau-de-vie avec les Autochtones est un sujet des plus discordants en ce XVII^e siècle : « Cette querelle divisoit l'Église et le monde, la puissance temporelle et spirituelle, le Sacerdoce et le Gouvernement Civil, avec une animosité qui faisoit peine à tous les gens de bien¹⁷⁷ ». Si les débats entourant l'ivresse en Nouvelle-France paraissent filandreux, il faut garder à l'esprit que ce n'est pas seulement le sort des Autochtones qui préoccupe les dirigeants ; cette querelle est également une question de préséance. Pressentant que le commerce de l'eau-de-vie pourrait compromettre les missions et la vie spirituelle dans son diocèse, Laval voulut y mettre un terme dès son arrivée, ce qui provoqua l'ire du pouvoir temporel estimant qu'il ne faisait pas partie des prérogatives du clergé mettre en place une telle prohibition¹⁷⁸. Par ailleurs, il s'agit d'une autre source d'accusations commerciales à l'égard des missionnaires.

Tout d'abord, il convient de préciser que même si l'ensemble des congrégations de la Nouvelle-France semble se prononcer en faveur de l'interdiction de la vente d'alcool aux Autochtones, les trois communautés masculines qui nous intéressent produisent leurs propres boissons enivrantes et en retirent parfois des bénéfices. Les Jésuites sont les premiers à s'ouvrir des brasseries dans la première moitié du siècle, d'abord à Notre-Dame-des-Anges, puis à Sillery. Ils produisent assez de bière pour pouvoir la vendre au Séminaire dans les années 1670. De leur côté, les Sulpiciens possèdent notamment un pressoir à cidre à leur mission de la Montagne. Enfin, les Récollets produisent également leur bière qu'ils vendent à des particuliers, notamment au clergé séculier. Les missionnaires consomment également de l'alcool (surtout du vin) et pas seulement pour des raisons liturgiques. De plus, il faut souligner qu'à partir de 1681, Jésuites, Sulpiciens et Récollets sont dispensés de payer les droits sur le vin et sur l'eau-de-vie qu'ils importent pour leur propre consommation et pour celle de leur serviteurs¹⁷⁹. Ce sont néanmoins ces mêmes missionnaires qui dénonceront les premiers les calamités provoquées par la consommation de l'eau-de-vie dans la colonie et en particulier dans leurs missions. Après quelques délibérations pour

¹⁷⁷ Vachon de Belmont, « Histoire de l'eau-de-vie en Canada » dans *Collection de mémoires et de relations sur l'histoire ancienne du Canada*, 10.

¹⁷⁸ *JJ* : 305 ; « Mémoire fait par ordre du roi sur le problème de la traite des boissons avec les Indiens », 24 mai 1678, ANOM, C11A 4 : 194-199v.

¹⁷⁹ Catherine Ferland, *Bacchus en Canada : boissons, buveurs et ivresses en Nouvelle-France* (Québec : Septentrion, 2010), 41-42, 61, 191.

déterminer qu'il s'agissait bien d'un péché, Laval fait publier l'interdiction le 6 mai 1660 : ceux qui traitent des « boissons enivrantes » seront excommuniés¹⁸⁰. Comme dans le cas du commerce des fourrures, c'est une ironie de l'histoire de constater que les missionnaires ne se priveront pourtant pas de s'accuser mutuellement sur ce sujet : les uns prétendant qu'ils sont meilleurs que les autres pour défendre la politique de l'évêque. Dans le cas singulier de l'eau-de-vie, on remarque deux axes d'accusations : d'abord celles contre les Jésuites et ensuite celles des Jésuites contre les autres missionnaires.

La question de l'eau-de-vie est inextricable de celle de la francisation que nous avons abordée au chapitre 1, car la proximité entre les Autochtones et les colons favorise le commerce des boissons enivrantes. On comprendra donc pourquoi les Jésuites vont plus loin que les Sulpiciens et les Récollets pour mettre en œuvre cette interdiction¹⁸¹. C'est en effet pour protéger leurs catéchumènes des effets néfastes de l'eau-de-vie que les pères tentent de les mettre à l'écart de la population française et des vices qu'elle comporte. En outre, l'opposition farouche des Jésuites au commerce de l'eau-de-vie est certainement l'une des causes principales de leurs mauvaises relations avec Frontenac, lequel s'oppose à cette prohibition qui nuit à la liberté commerciale et notamment à la sienne¹⁸². Les pères prétendent même que « l'ivrognerie est presque exterminée chez nos sauvages » depuis l'arrivée de Laval. À tout le moins, cette réussite s'appliquerait aux Autochtones « qui demeurant proches de nos habitations¹⁸³ ». L'acharnement des Jésuites contre les trafiquants d'alcool dans leur discours leur procure simultanément deux avantages. Dans un premier temps, il s'agit de réaffirmer leur probité religieuse qui avait été significativement avilie par les rumeurs de leurs intérêts dans l'industrie du castor¹⁸⁴. Dans un second temps, l'eau-de-vie sert de bouc émissaire pour justifier l'échec de l'entreprise missionnaire¹⁸⁵. De plus, les Jésuites, qui font pourtant grand cas des problèmes causés par l'ivresse dans leurs missions, ne semblent pas avoir de problème avec l'alcool en soi. Cette prohibition ne concerne pas les missionnaires eux-mêmes, qui n'iront pas jusqu'à interdire leur vin de messe. On sait que l'eau-de-vie était également un moyen pour les pères de rémunérer leurs employés dans

¹⁸⁰ *JJ* : 268, 282 ; l'interdiction ira par la suite beaucoup plus loin : certains trafiquants seront condamnés à mort. Voir *Ibid.* 303.

¹⁸¹ Ferland, *op. cit.* 256.

¹⁸² RAPQ 1926-1927 : 32-33 ; Girouard, *loc. cit.*, 225.

¹⁸³ *MNF*, IX : 504.

¹⁸⁴ Henrion, *op. cit.*, 148-149.

¹⁸⁵ Ferland, *op. cit.*, 254.

les années 1630¹⁸⁶ et ce sera encore le cas lorsqu'éclatera la querelle trente ans plus tard, comme on l'apprend dans une déclaration du Conseil souverain. Les pères se défendent de n'avoir jamais « faict jamais aucune profession de vendre et n'ont jamais rien vendu mais seulement que les marchandises qu'ils donnent aux particuliers ne sont que pour avoir leurs necessitez ». Seulement, même avec les aumônes qu'ils reçoivent, cela ne suffit plus pour assurer leurs besoins : « sy ils ont quelques travaux a faire [par des Français] il faudra qu'ils les payent en vin et Eau de vye et d'Enrées du pais¹⁸⁷ ».

Pour éviter d'alourdir leur différend avec Frontenac, les Sulpiciens seront généralement, comme à leur habitude, en retrait dans cette querelle¹⁸⁸. On sait qu'ils transportaient eux aussi de l'eau-de-vie dans leurs missions pour l'usage des Français, bien qu'ils en déplorent les excès chez les Autochtones¹⁸⁹. Les Jésuites tenteront à quelques reprises de pointer du doigt l'équivocité des prêtres de Saint-Sulpice sur cette question et de présenter leurs missions comme étant plus dépravées que celles de la Compagnie de Jésus. Une note de leur *Journal* indique qu'au moment où Queylus se prononce sur l'eau-de-vie en confirmant qu'il s'agissait d'un péché mortel que d'en vendre aux Autochtones, son avis n'en avait pas toujours été ainsi : « Il avoit dit auparavant que ce n'estoit pas péché mortel¹⁹⁰. » De même, lorsque le jésuite Bruyas visite la mission sulpicienne de la Montagne, il affirme que le débit d'alcool y est tel qu'aucune âme ne pourrait y être sauvée¹⁹¹. Les Sulpiciens s'inquiètent eux aussi du désordre occasionné par les dégâts provoqués par l'eau-de-vie dans leur établissement, notamment lorsqu'un néophyte sous l'influence de Bacchus déclenche un incendie qui réduit en cendres une cinquantaine de demeures et une église, « le tout, avec un dommage de vingt trois mille francs¹⁹². » Quant à la thèse des Jésuites qui reprochaient à Saint-Sulpice que les missions de leurs « sauvages » sont « trop proches de l'eau-de-vie », un sulpicien leur adresse cette réponse aigrie : « ils sont tous ivrognes, il n'y a distance qui tienne¹⁹³ ». La Potherie prétend au contraire que le déplacement de la mission au Sault-au-Récollet aurait été

¹⁸⁶ *MNF*, III : 258.

¹⁸⁷ Voir la déclaration du « vingt sixiesme jour de novembre 1664 » dans *Jugements et délibérations du Conseil souverain de la Nouvelle-France* (Québec : A. Coté et Cie, 1885), vol. 1, 300-301.

¹⁸⁸ *Eccles*, *op. cit.*, 68.

¹⁸⁹ Voir la *Relation de Galinée* dans l'expédition de La Salle dans Margry, *op. cit.*, vol. 1, 132, 144-145.

¹⁹⁰ *JJ* : 233. Le terme « contradiction » indiqué dans la marge de ce passage nous confirme que les Jésuites insistent sur l'ambiguïté de l'abbé.

¹⁹¹ Lozier, *Flesh Reborn*, 276.

¹⁹² Vachon de Belmont, « Histoire de l'eau-de-vie en Canada » dans *Collection de mémoires et de relations sur l'histoire ancienne du Canada*, 13.

¹⁹³ *Ibid.* 151.

un moyen pour les Sulpiciens d'écarter « les plus libertins » de la proximité des Français de Ville-Marie¹⁹⁴.

Les Jésuites invectivent de surcroît les Récollets durant cette querelle. Pour les pères, c'est certainement la meilleure manière de répondre aux accusations des Récollets et de leur protecteur. De quelle manière s'articulent ces accusations ? Il aurait sans doute été ridicule de prétendre que les frères mendiants offraient de l'eau-de-vie aux Autochtones, les Récollets n'ayant pas d'établissements missionnaires comme les Jésuites ou les Sulpiciens. Au lieu de cela, certains jésuites prétendirent que les frères étaient beaucoup plus cléments que les autres avec les trafiquants d'eau-de-vie dans les forts, ce qui colle bien avec leur réputation de confesseurs doux et « laxistes » par rapport aux disciples de Loyola¹⁹⁵. Les frères auraient été obligés d'agir de la sorte, pour ne pas perdre les faveurs de Frontenac¹⁹⁶. Or, c'est précisément parce qu'on accusait les Récollets d'être trop indulgents avec les commerçants que leurs sacrements ont été remis en jeu par l'évêque et les Jésuites, d'où la fameuse question de la « gêne des consciences¹⁹⁷ ». Charlevoix écrivait même que la clémence des frères était l'unique raison de leur retour à Québec en 1670. La majorité des habitants s'y seraient opposés en accord avec la position des Cent-Associés des années 1630, tandis que « les autres souhaitoient ces Religieux [les Récollets], dans l'esperance qu'ils les trouveroient moins rigides que les Ecclesiastiques & les Jesuites, sur ce qui regardoit la Traitte de l'Eau-de-vie, & quelques autres défordres, qui recommençaient à s'introduire dans la Colonie¹⁹⁸. » Les sulpiciens semblent avoir le même avis sur la question, comme on peut le lire dans une lettre de 1683 du supérieur Tronson au sulpicien Pierre Rémy :

Vostre peine pour les traitteurs d'eau de vie est bien plus considerable et mieux fondée [...] car vous ne sçauriez pas suivre d'autres règles pour la confession que celles que vous donne Mgr l'Evesque de Quebec. *Si les Pères Recollects s'en écartent nous n'en sommes pas cause et vous ne repondrez ny devant Dieu ny devant les hommes de ceux à qui ils donnent les absolutions quand vous y aurez fait vostre devoir*¹⁹⁹.

¹⁹⁴ La Potherie, *op. cit.*, vol. 1, 344.

¹⁹⁵ Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 161, 165.

¹⁹⁶ Eccles, *op. cit.*, 72 ; Cossette, *loc. cit.*, 345.

¹⁹⁷ Jaenen, « Church-State Relations in Canada, 1604-1685 », 35.

¹⁹⁸ Charlevoix, *op. cit.*, vol. 1, 424.

¹⁹⁹ Dubé, *op. cit.*, 169. Nous soulignons.

Ces insinuations se retourneront parfois contre leurs auteurs. En 1675, les Récollets contestent également la décision de l'évêque. Ils lui accordent que des excès sont commis chez les Autochtones qui abusent des boissons, mais que cela n'est pas le cas chez ceux qui sont « tellement soumis aux Français qu'on n'a rien à craindre d'eux & qu'on peut leur commander absolument²⁰⁰. » En d'autres termes, la francisation des Premières Nations pourrait prévenir les problèmes d'intempérance ; ce qui revient à dire que c'est le programme missionnaire de la Compagnie de Jésus qui est en tort. Les frères font également valoir la déclaration des docteurs de l'Université de Toulouse qui leur donnent raison en soutenant que l'évêque ne peut déclarer que le commerce de l'eau-de-vie est un péché mortel, d'autant qu'il est nécessaire pour attirer les pelleteries²⁰¹. Enfin, les frères n'hésitent pas à accuser l'évêque et les Jésuites d'avoir des motifs peu reluisants derrière cette interdiction en affirmant que « Monsieur l'evêque et les Jesuistes defendent l'eau de vie pour en traiter seuls²⁰². »

La question du commerce de l'eau-de-vie avec les Autochtones illustre de manière probante les différents réseaux concurrents en Nouvelle-France. D'un côté, on retrouve l'évêque qui s'y oppose fermement, prétextant que cela pourrait ruiner les progrès chez les convertis. De l'autre, on retrouve Frontenac qui, sous couvert de gallicanisme, prétend que ce n'est pas au prélat de légiférer sur ce genre de question. Les Jésuites étant du côté de Laval, cette querelle leur offre une opportunité pour attaquer leurs rivaux qui les accusaient de s'adonner au commerce des fourrures. Alors que les Sulpiciens se tiennent à l'écart dans cette querelle et sont généralement du côté de l'évêque, les Récollets sont décrits comme étant généralement plus cléments avec les traiteurs d'eau-de-vie, ce à quoi les frères ne se gênent pas pour répondre.

Conclusion partielle

Sujet récurrent dans l'historiographie jusque dans la première moitié du XX^e siècle, la question du trafic chez les missionnaires aura longtemps été traité de manière binaire, à savoir prouver la culpabilité ou l'innocence des Jésuites dans cette affaire, sans chercher à comprendre le

²⁰⁰ *HCNF* : 187.

²⁰¹ *Ibid.* 188-189.

²⁰² Dubé, *op. cit.*, 153.

sens de ces accusations ni à inclure les points de vue des prêtres de Saint-Sulpice ou des disciples de Saint-François. Depuis une cinquantaine d'années, certains chercheurs ont cependant établi qu'il s'agissait en fait d'un faux débat que les sources ne permettaient pas de trancher. Il ne fait plus aucun doute désormais que les pères, mais également l'ensemble des autres missionnaires, malgré leurs conceptions différentes de l'économie, avaient recours aux échanges de fourrures pour aider à financer leur travail apostolique en Amérique du Nord. Leurs effectifs et leurs moyens étaient tout simplement insuffisants pour réaliser l'évangélisation du continent.

L'analyse discursive des sources nous révèle effectivement que si plusieurs ont affirmé que la Compagnie de Jésus cherchait à s'enrichir par ce procédé, aucun document ne le démontre et il paraît plus probable qu'il s'agissait en réalité d'un moyen pour Frontenac et les missionnaires rivaux de miner la réputation des Jésuites. Pour le gouverneur, cela représentait une opportunité de s'attirer les faveurs de Colbert et de détourner l'attention de ses malversations tandis que pour les Sulpiciens et surtout pour les Récollets, c'était un discours qui leur permettait de revaloriser leurs confrères au détriment de la renommée des Jésuites, cette charge faisant passer les principaux religieux de la colonie comme étant moins catholiques que les autres. La Salle et Cadillac, misant sur une alliance avec les rivaux des Jésuites qui serait en phase avec les démarches de Frontenac, participent également à ce discours contre les pères dans leurs expéditions. Les Jésuites tenteront à quelques reprises de résoudre cette affaire qui semblait les préoccuper au plus haut point, notamment en partageant les témoignages des marchands qui les disculpaient, en tentant de dissimuler leurs échanges avec les Autochtones, mais le plus souvent en ignorant ces calomnies. En définitive, il semble que ce ne soient que les pères de la Compagnie qui aient été qualifiés de trafiquants, ce qui coïncidait avec leur éthique économique ainsi qu'avec leurs relations privilégiées avec l'évêque, une partie du pouvoir temporel et les marchands de fourrures. Il s'agissait en fait d'un enjeu central dans les rivalités entre les missionnaires, d'une arme redoutable pour disqualifier les Jésuites. Pour les mêmes raisons, ces derniers répondirent aux Sulpiciens et aux Récollets en les attaquant sur la question de l'eau-de-vie dans le but de déprécier leurs rivaux et surtout de revaloriser la légitimité de leur ordre. Après avoir traité de la Nouvelle-France, une question demeure cependant à explorer : était-ce un cas isolé ou retrouve-t-on plutôt des situations similaires dans leurs autres missions à la même époque ?

CHAPITRE 3 : L'ANTIJÉSUITISME AU XVII^e SIÈCLE

Grandeur et misère des Jésuites dans la France moderne

Des rivalités missionnaires en Nouvelle-France au XVII^e siècle, fussent-elles théologiques, politiques ou commerciales, il en ressort certes plusieurs constats, mais un fil conducteur semble se dessiner : les Jésuites forment pratiquement toujours un cas à part. Adulés par les uns et abhorrés par les autres, on ne peut leur dénier un caractère remarquable issue de l'histoire complexe de leur ordre. Une chose est sûre, les débats entourant ces religieux proviennent directement du Vieux Continent et ce n'est que dans un second temps qu'ils vont se répandre à travers le monde. Un point fondamental demeure cependant à explorer : les rivalités auxquelles sont confrontés les Jésuites de la Nouvelle-France sont-elles comparables à celles de leurs autres missions ? Par ailleurs, les pères doivent-ils y faire face aux mêmes types d'accusations commerciales dans les discours de leurs opposants ? Ce chapitre propose d'analyser les épisodes les plus importants et les plus représentatifs des missions du XVII^e siècle afin d'en cerner les enjeux et de déterminer de quelle manière les débats de cette époque s'insèrent-ils dans ceux que l'on retrouve en Nouvelle-France. Naturellement, ce chapitre se concentrera principalement sur les Jésuites, qui sont au cœur de toutes les polémiques durant cette période. À travers les régions dont nous allons traiter, c'est-à-dire l'Europe, l'Asie de l'Est et l'Amérique du Sud, les pères seront néanmoins en concurrence directe avec les différentes branches de l'ordre franciscain, mais également avec d'autres religieux mendiants qui sont absents en Nouvelle-France. Enfin, il est à noter que les Sulpiciens seront en retrait dans la plupart de ces débats ; hormis leurs provinces historiques du Canada et des États-Unis, les prêtres n'entreprendront d'autres missions lointaines qu'à partir du XX^e siècle.

Les tensions envers les Jésuites se firent sentir en Europe dès la fin du XVI^e siècle. Présents au royaume de France dès les années 1550, les Jésuites en seront officiellement expulsés en 1594 après avoir été accusés de la tentative d'assassinat d'Henri IV. Bien que le suspect aurait effectivement été éduqué chez les Jésuites, il s'agissait avant tout d'un prétexte pour le clergé français qui cherchait désespérément à se débarrasser de l'ordre catholique aux prétentions

internationales. C'était sans compter sur la « clémence royale » d'Henri IV qui rétablit officiellement la Compagnie dans le royaume en 1603 avec l'édit de Rouen. C'est ainsi que débuta une « alliance peu probable » entre la monarchie française et la Compagnie de Jésus dont les membres devinrent des personnages importants : confesseurs du roi, éducateurs et missionnaires dans les nouvelles terres de l'Amérique du Nord. La clé du succès de cette nouvelle alliance reposait sur un compromis implicite : la royauté tolérait la présence des Jésuites et ces derniers se devaient d'être plus accommodants. Les Jésuites permettaient ainsi de contrebalancer l'influence du clergé séculier, au bénéfice du roi¹. Ils seront, avec les Capucins, les premiers missionnaires à sillonner les provinces françaises et parmi les plus nombreux, bien que la Congrégation pour la propagation de la foi octroie la majeure partie des régions du royaume aux seconds². Il est intéressant de noter que Jésuites et Capucins font leur prédication et encouragent même les néophytes à chanter en langue vernaculaire dans les régions françaises où la plupart des missionnés ne s'expriment pas en français, ce qui n'est pas toujours bien regardé par les opposants des missionnaires³.

Or, les Jésuites se trouveront très rapidement de nouveaux détracteurs à la suite de l'assassinat d'Henri IV en 1610 ; le régicide Ravailiac ayant lui aussi été éduqué chez les Jésuites. Un pamphlet publié la même année, l'*Anticoton*⁴, rejette la faute sur les pères de la Compagnie et se permet d'aller plus loin. Parmi les différentes attaques qu'on y retrouve contre les Jésuites, on y apprend que ce n'est pas seulement parce qu'ils auraient fait tuer le roi qu'il faudrait se méfier de ces religieux ; ils seraient une menace pour de nombreuses puissances européennes, notamment à Venise où ils ont été chassés parce qu'ils tentaient d'accaparer quantité de terres de la république⁵. Aussi est-ce donc parce qu'ils auraient accumulé « tant de richesses » que ces religieux inquiètent, d'autant plus que leurs intérêts ne convergeraient pas avec ceux de l'Église gallicane : « la société

¹ Eric Nelson, *The Jesuits and the monarchy : Catholic reform and political authority in France (1590-1615)*, (New York : Routledge, Taylor & Francis, 2016), 7-9 ; Marc Fumaroli soutient toutefois que l'édit de Rouen était encore plus restrictif envers les Jésuites que ne l'était l'édit de Nantes envers les protestants. Marc Fumaroli, « Between the Rigorist Hammer and the Deist Anvil: The Fate of the Jesuits in Eighteenth-Century France » dans *The Jesuits II, Cultures, Sciences, and the Arts*, John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris et T. Frank Kennedy, dir. Toronto : University of Toronto Press, 2006), 283.

² Dompnier, *Le venin de l'hérésie*, 200 ; Les Capucins semblent généralement avoir de bonnes relations avec leurs homologues des autres ordres religieux. Deslandres, *Croire et faire croire*, 188-189.

³ Deslandres, *ibid.* 133-136, 184.

⁴ Le nom fait référence à Pierre Coton, confesseur d'Henri IV et de Louis XIII qui tenta d'innocenter son ordre après l'assassinat du roi.

⁵ *Anticoton, ou Refutation de la Lettre declaratoire du Pere Coton*, s.l., 1610, 45-47.

des Jésuites est une espee à qui la France sert de fourreau, mais la poignée est en Espagne ou à Rome, où est le General des Jésuites ; car le commandement de tirer cette espee vient de là⁶. » En 1614, une autre publication s'en prend à l'ordre ignatien : les *Monita secreta*, publiés en Pologne par un ancien jésuite sans doute mécontent d'avoir échoué sa formation en théologie. Il s'agit d'un faux qui prétend révéler les instructions secrètes des Jésuites, ces derniers étant accusés de corrompre des veuves fortunées en les incitant à remettre leur héritage à la Compagnie⁷. Bien que ce soit effectivement une contrefaçon, il est certain que le document nuit à la réputation de l'ordre dans l'ensemble du monde catholique. C'est donc dès les premières décennies du siècle que les adversaires des Jésuites ont mis au point leur méthode discursive qui consistait à affirmer, sous prétexte de gallicanisme, que les pères s'intéressaient davantage au pouvoir et au lucre qu'à la prédication. Il s'agira également d'un argument soutenu par la Propagande, qui accusait la Compagnie de pratiquer le commerce dans ses missions⁸.

Ce sont ceux que l'on appelle les jansénistes qui formuleront l'opposition la plus vive aux Jésuites. Plusieurs écrivains français ont été étiquetés jansénistes, mais on retrouve également sous cette appellation d'importants hommes d'Église⁹. Nous pensons par exemple à l'évêque de Pamiers François de Caulet qui s'opposa aux Jésuites dans son diocèse. Les Sulpiciens s'opposèrent catégoriquement au jansénisme, mais il est intéressant de noter que Caulet était un proche de Jean-Jacques Olier et qu'il dirigea notamment le séminaire de Vaugirard tenu par les prêtres de Saint-Sulpice¹⁰. Les Franciscains désapprouvèrent eux aussi le jansénisme, bien que les Récollets français se soient montrés assez discrets sur cette question¹¹. Si le débat entourant le jansénisme est d'abord purement spirituel – on reproche aux Jésuites d'être laxistes et trop conciliants envers les pécheurs¹² – les accusations deviennent nettement plus concrètes et commerciales au fil des décennies. L'œuvre d'Antoine Arnauld que nous avons déjà citée pour le cas de la Nouvelle-France

⁶ *Ibid.* 73.

⁷ Mary Ann Hinsdale, « Scandals » dans Worcester, *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, 715.

⁸ Pizzorusso, « Le pape rouge et le pape noir » dans *Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Fabre et Maire, 551.

⁹ Le plus influent dans l'histoire du jansénisme est certainement Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran. Voir Cottret, *Histoire du jansénisme*, 24-28.

¹⁰ Georges Doublet, *Un prélat janséniste : F. de Caulet, réformateur des chapitres de Foix et de Pamiers* (Paris : A. Picard, 1895), 185-186.

¹¹ Frédéric Meyer, « Pour faire l'histoire des Récollets en France (XVI^e - XIX^e siècles) », *Chrétiens et sociétés* 2, 1 (1995) : 6.

¹² Dans sa cinquième lettre signée en 1656, Pascal reproche par exemple à la Compagnie d'employer des « casuistes relâchés » qui adoptent une conduite « obligeante et accommodante ». Blaise Pascal, *Les Provinciales* (Paris : Gallimard, 1987), 86.

nous en offre certainement l'exemple le plus abouti. Il insinuait que les pères étaient envoyés en mission sur tous les continents pour se livrer à un commerce éhonté, ce qui les différencie de leurs concurrents franciscains, augustiniens et dominicains. Alors qu'une bulle pontificale de 1633 avait expressément défendu aux pères de faire du commerce dans leur mission au Japon, ces derniers auraient fait la sourde oreille : « Qui n'aurait cru, que des Religieux engagés par un quatrième vœu à obéir au Pape, se seroient rendus à une Ordonnance si sainte & si conforme aux Sacrés Canons, comme il est marqué dans cette Bulle même ? Mais vous n'en faites rien: vous trouviez trop d'avantage à votre trafic pour vous résoudre à le quitter¹³. »

Malgré les interdictions de la part des souverains européens et du Saint-Siège, on peut dire que le jansénisme aura la vie longue. En dernière instance, ce sont bien ces adversaires qui auront raison des Jésuites au XVIII^e siècle. Si le récit de la dissolution de la Compagnie de Jésus dépasse notre sujet et notre période d'étude, il est nécessaire de résumer brièvement les conditions de cet épisode mouvementé qui expliquent en bonne partie le traitement réservé aux Jésuites par les historiens français. Vers la fin des années 1750, la mission de la Martinique est au bord de la banqueroute. Le père Antoine Lavalette, chargé de remédier à la situation, tente de trouver des solutions en spéculant et en empruntant des sommes importantes jusqu'à ne plus avoir la possibilité de rembourser ses dettes. Lorsque ses créanciers de Marseille vinrent réclamer leur dû, c'est l'ensemble de l'ordre qui fut blâmé. Les Jésuites tentèrent de faire appel au Parlement de Paris et ses membres jansénistes y virent une belle occasion de faire tomber la Compagnie en disgrâce¹⁴. En 1762, ils publiaient les « assertions dangereuses et pernicieuses » des Jésuites et présentant des extraits tirés de leurs écrits pour les incriminer. Bien entendu, on y retrouve les accusations classiques (régicides, blasphémateurs et laxistes), mais c'est également sur leur rapport aux biens matériels que les pères sont attaqués¹⁵.

Cet évènement marque le début de la fin pour l'ordre qui fut dissout par Clément XIV en 1773. Les contemporains européens sont ébahis de constater que des militants jansénistes aient

¹³ Arnould, *Œuvres de Messire Antoine Arnould, de Sorbonne. Tome trente-quatrième*, 553.

¹⁴ Cottret, *op. cit.*, 205 ; Jonathan Wright, « Lavalette affair » dans Worcester, *op. cit.*, 457 ; voir également Andrew Dial, « Antoine Lavalette, Slave Murderer : A Forgotten Scandal of the French West Indies », *Journal of Jesuit Studies*, 8, 1 (2021) : 37-55.

¹⁵ *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre, que les soi-disans Jésuites ont, dans tous les temps & persévéramment, soutenues, enseignées & publiées dans leurs Livres, avec l'approbation de leurs Supérieurs & Généraux* (Paris : Pierre-Guillaume Simon, 1762), 148-160, 349-394. Les chapitres IV et XIV comportent des extraits sensés démontrer que les Jésuites seraient des simoniaques et des voleurs.

réussi à venir à bout de religieux aussi puissants et prestigieux. Les conditions dans lesquelles les Jésuites ont été condamnés marquent également l'inauguration de leur « légende noire ». Par ailleurs, l'affaire Lavalette est également contemporaine d'un ouvrage anonyme qui prétend, lui aussi, mettre en lumière les réelles intentions des Jésuites :

Dès la naissance de la Société des Jesuites on leur reprocha une avidité insatiable des biens temporels ; ils furent accusés de se conduire dans les pays où ils ont des missions plutôt ne [sic] Marchands qui trafiquent (souvent avec la plus grande injustice), que comme des Apôtres dont l'objet unique est de gagner des âmes à J.C. Aussi peut-on dire que le commerce de ces Peres surpasse par son étendue celui des Compagnies de Négocians les plus florissantes de l'Europe. Il embrasse l'ancien & le nouveau Monde, la Terre & la Mer, le sacré & le profane, tout est mis à contribution pour enrichir la Société¹⁶.

À l'opposé de ce que l'on retrouve au Québec, les écrivains français du XIX^e siècle sont généralement beaucoup plus critiques envers les Jésuites, suivant ainsi la tradition de Pascal, Rousseau et Voltaire¹⁷. Ils seront rejoints par les historiens républicains, notamment par Jules Michelet, comme nous le verrons dans la fin de ce chapitre. Même après la restauration de l'ordre en 1814, les Jésuites demeureront dans l'esprit de certains les membres d'une secte énigmatique aux volontés de domination¹⁸. On trouve néanmoins des auteurs français qui cherchaient à prendre la défense des Jésuites et de leurs missions aux quatre coins du monde. Vers la toute fin du XVIII^e siècle, Chateaubriand écrivait par exemple une apologie de ces missionnaires : « repassez dans votre mémoire les miracles de leurs missions au Canada, au Paraguay, à la Chine, et vous verrez que le peu de mal dont on les accuse ne balance pas un moment les services qu'ils ont rendus à la société¹⁹. »

Les Jésuites forment assurément un cas d'exception chez les religieux de la France des Bourbons ; certes, des spécificités inhérentes à leur ordre sont clairement identifiables, comme chez tous les religieux, mais il ressort de ces constatations que ce sont surtout leurs ennemis qui tentent

¹⁶ *Les Jésuites marchands, usuriers, usurpateurs, et leurs cruautés dans l'ancien & le nouveau Continent* (La Haye : Chez les Frères Vaillant, 1759), 2. L'ouvrage a fort probablement été écrit par un janséniste et fut réédité en 1824, ce qui laisse supposer un certain succès auprès du public.

¹⁷ Voir par exemple l'influence du jansénisme dans la littérature française dans Cottret, *op. cit.*, 316-318.

¹⁸ Certains auteurs n'ont pas manqué de remarquer que le discours antijésuite est à rapprocher, sur ce point, de l'antisémitisme et de l'antimaçonisme. Loïc Nicolas, « Jésuites, Juifs, francs-maçons : la rhétorique au service de la conspiration », *Diogène* 249-250, 1-2 (2015) : 79-81 ; Franck Damour, « Le mythe jésuite », *Études* 418, 5 (2013) : 668-669.

¹⁹ François-René de Chateaubriand, *Génie du christianisme* (Paris : Garnier frères, 1828), 502.

de les décrire comme étant foncièrement différents. Gallicans, jansénistes et religieux rivaux procèdent généralement avec les mêmes arguments : les Jésuites servent des intérêts étrangers en provenance de Rome, sont laxistes et chercheraient à tout prix à s'emparer du pouvoir. Pour parvenir à leurs fins, ils auraient besoin de fonds bien supérieurs à ce que leur octroyaient les monarques européens et seraient systématiquement embourbés dans des scandales commerciaux. Comme nous venons de le constater, ce discours trouvera son succès en France, mais qu'en est-il des autres missions ?

La querelle des rites chinois

S'il est une question qui a su diviser les esprits européens à propos des missionnaires, c'est bien la fameuse querelle des rites chinois, sans doute l'une des plus grandes controverses catholiques de la période moderne. Cette querelle correspond au point de départ de la notion que l'on connaît aujourd'hui sous le nom d'inculturation, c'est-à-dire la méthode missionnaire qui consiste à traduire et adapter le message contenu dans les évangiles aux cultures non chrétiennes. En pénétrant dans la Chine de la dynastie Ming dans la seconde moitié du XVI^e siècle, les Jésuites vont privilégier une approche plutôt accommodante – l'*accomodatio* jésuite – qui tentait d'incorporer certains traits culturels chinois dans leur apostolat pour gagner l'appui de la cour et faciliter la conversion des mandarins. Ce faisant, les pères s'attireront les foudres de religieux concurrents, des jansénistes et finalement de Rome, qui mettra un terme à ces pratiques. Une fois de plus, on remarque dans cette querelle que si le contentieux est d'abord culturel et spirituel, il offrira aux opposants des Jésuites une occasion en or de rappeler que ces derniers avaient des motivations peu recommandables pour des religieux²⁰.

Matteo Ricci, le premier jésuite à entamer une mission en Chine dans les années 1580, avait bien compris que l'empire du Milieu était trop puissant et peuplé pour être pénétré frontalement par des missionnaires prosélytes. Sa méthode est restée célèbre pour son efficacité : il tenta d'abord d'apprendre la culture et la langue du pays tout en présentant les jésuites comme des savants et des

²⁰ Cette histoire a également son pendant en Inde, la querelle des rites malabares, qui ne sera pas abordée dans ce mémoire par souci de concision. Sur ce sujet, on consultera notamment Adone Agnolin, « Le rite et le lieu de l'autre. L'*accomodatio* jésuite au Malabar », trad. Amandine Bonesso, *Littératures* 77, 1 (2017) : 47-65.

mathématiciens : « Dieu ne s'est pas tousjours servi d'un mesme moyen, en la suite de tant de siècles, pour attirer les hommes à soy. Ainsi il ne faut pas s'étonner si les nostres [jésuites] ont offert ceste amorce pour attirer les poissons en leur nasse²¹. » Aux vues de leurs succès à impressionner la cour impériale, les pères finiront par se convaincre du bien-fondé de leur méthode²². Bien entendu, c'est à eux d'apprendre le chinois et non l'inverse ; les pères s'attèleront donc à la tâche de traduire les ouvrages occidentaux pour les lettrés chinois²³. À la demande des hauts fonctionnaires, les Jésuites acceptent également de se laisser pousser la barbe et les cheveux et de se vêtir à la chinoise avec des habits de soie, ce qui semble déjà soulever des critiques en Europe²⁴. Par ailleurs, il faut noter que les pères se montrent particulièrement accommodants avec les coutumes chinoises : ils reconnaissent le mérite de l'œuvre de Confucius ainsi que le culte des ancêtres et acceptent non sans difficulté de ne pas faire inhumer leurs morts dans une église, en accord avec la tradition chinoise²⁵. Cette « tolérance » est cependant à relativiser ; elle ne concerne pas les pratiques bouddhistes et taoïstes auxquelles les pères s'opposent fermement²⁶. Mais ce qui choquera le plus leurs détracteurs européens, c'est dans la traduction de notions religieuses où les Jésuites se sont montrés le plus flexibles : « Afin que les nostres acquissent parmi ce peuple quelque autorité au Dieu que nous adorons, ils l'appelerent *Thien-cui*, c'est à dire, Seigneur du ciel²⁷. » Cette traduction était hautement stratégique, les Jésuites ayant choisi d'associer leur Dieu à la personne de l'empereur que les Chinois nommaient « *Thiencu*, fils du ciel²⁸. » Si tous les Jésuites n'étaient pas entièrement favorables à cette accommodation, ce sont bien les successeurs de la pensée de Ricci qui détermineront la méthode mise en place par les membres de la Compagnie durant le XVII^e siècle²⁹.

²¹ Matteo Ricci, *Histoire de l'expédition chrestienne au royaume de la Chine entreprise par les PP. de la Compagnie de Jésus*, éd. Nicolas Trigault (Lyon : Horace Cardon, 1616), 596.

²² « Il n'a jamais plus clairement apparu que Dieu avoit choisi ces moiens pour attirer à la foi, & convertir les grands de ce Roiaume ». *Ibid.* 1007.

²³ *Ibid.* 731, 1085.

²⁴ *Ibid.* 473-475.

²⁵ *Ibid.* 44-45, 130, 442 ; c'est notamment ce qui se produit lors du décès du père Ricci : « le corps estoit gardé selon la coustume des Chinois, dans un coffre de bois en nostre maison, attendant qu'on acheta quelque champs hors de la ville (car il n'est pas permis de ce faire dans les villes entre chinois) ». *Ibid.* 1047.

²⁶ Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle* (Paris et Québec : L'Harmattan – les Presses de l'Université Laval, 2001), 219.

²⁷ *Ibid.* 278.

²⁸ *Ibid.* 68.

²⁹ Nicolas Standaert, « Chinese Rites Controversy » dans Worcester, *op. cit.*, 165-166.

Il ne fallut pas attendre bien longtemps pour que surviennent des critiques. Ce fut le cas dès 1633 avec la venue des Franciscains et des Dominicains sur le territoire chinois. Ces nouveaux arrivés se montreront plus intransigeants que leurs prédécesseurs, ce qui leur vaudra bien des misères : en combattant les « idolâtries » tolérées par les Jésuites, certains d'entre eux seront emprisonnés, torturés et renvoyés de la Chine dès 1637³⁰. Il s'ensuivit des démarches auprès du Saint-Siège de la part des missionnaires rivaux, chacun espérant obtenir le fin mot de cette histoire. Plusieurs décrets contradictoires de Rome approuvèrent et désapprouvèrent les manœuvres des Jésuites entre 1645 et 1669, selon les sentiments personnels des papes à l'égard de la Compagnie³¹. Malgré les succès des pères qui obtinrent un édit de tolérance du christianisme en 1692 de la part de l'empereur Kangxi, les rites traditionnels chinois furent assimilés à de l'idolâtrie et donc interdits par la papauté par une série de décrets durant le siècle suivant. Il ne fait aucun doute que les Jésuites possédaient en Chine des biens considérables, mais la suppression graduelle de l'ordre en Europe dans la seconde moitié du XVIII^e siècle comportait son lot d'embarras pour les pères des missions orientales qui finirent par en subir les conséquences³².

Cette querelle donna du grain à moulin aux jansénistes, pour lesquels les agissements des Jésuites en Chine permettaient de « prouver » ce laxisme et cette tolérance aveugle dont ils les accusaient³³. Elle devait également être soulevée dans les années 1760 dans les démarches pour la suppression de l'ordre³⁴. Le Grand Arnauld consacre une part importante de ses écrits sur la Compagnie à la querelle des rites, mais le janséniste va plus loin. Il avance une fois de plus que les Jésuites, contrairement aux autres missionnaires des ordres mendiants, se rendaient en Asie pour trafiquer malgré les avertissements répétés des papes qui avaient officiellement interdit aux missionnaires ce genre de pratique. Cinq conclusions sont tirées de ce constat à propos des Jésuites : « 1°. La charité que l'on a eue depuis fort longtemps de vous avertir de cet abus. 2°. Ce que l'Eglise a fait pour le condamner. 3°. Le peu d'égard que vous avez eu à ces défenses de l'Eglise. 4°. La nécessité où elle s'est trouvée de les renouveler. 5°. La continuation de votre désobéissance aussi scandaleuse que criminelle³⁵. » Enfin, la querelle des rites sert également de prétexte pour les

³⁰ René Étienne, *Les Jésuites en Chine : la Querelle des rites, 1552-1773* (Paris : Julliard, 1966), 90.

³¹ *Ibid.*, 92-98.

³² Étienne, *op. cit.*, 276.

³³ Voir par exemple Pascal, *op. cit.*, 87.

³⁴ *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses*, 211-286. Le chapitre X s'intitule sobrement « Idolâtrie, chinoise et malabare » et dénonce notamment l'intégration de traditions confucéenne dans la mission des Jésuites.

³⁵ Arnauld, *op. cit.*, 551.

jansénistes afin d'accuser les pères de pratiquer en Chine un « commerce usuraire », ce qui permet d'ironiser que « jamais Missionnaire ne fut aussi richement vêtu » : « Le Faste avec lequel ces Mandarins Jesuites paroissent en public surpasse celui des Souverains de l'Europe dans les plus grandes Solemnités. Est-ce donc Jesus-Christ pauvre et humilié, & n'ayant pas où reposer sa tête que ces nouveaux apôtres prêchent³⁶ ? »

Tout bien considéré, la querelle des rites chinois n'est en fait qu'un exemple, sans doute le plus évident, de l'antijésuitisme à l'époque moderne. S'il s'agit au départ d'une critique des méthodes inaccoutumées des Jésuites de la part des autres missionnaires, la controverse débouche sur des attaques provenant des différents réseaux antijésuites et en particulier des jansénistes. Parmi les retentissements de cette querelle, on retrouve l'interminable incrimination des Jésuites dans des activités commerciales, bien qu'elle y occupe une place moins importante que dans leurs autres missions.

Jésuites et Franciscains au Paraguay

Nous avons déjà abordé le cas des réductions du Paraguay auprès des Guaranis dans notre premier chapitre. Il s'agit certainement du point de comparaison le plus évident et le plus étudié en relation avec les missions de la Nouvelle-France, bien que les différences entre les deux soient nombreuses³⁷. On remarque toutefois une similarité frappante : ce sont surtout les Jésuites dont on a retenu le travail alors que ces deux missions ont été entamées par des Franciscains, ceux-ci ayant suscité assez peu d'attention de la part des historiens³⁸. En outre, s'il n'est pas tellement question dans ce cas-ci de rivalités entre les missionnaires, les réductions du Paraguay sont néanmoins une autre source d'accusations commerciales pour les missionnaires.

C'est dans le dernier quart du XVI^e siècle que les Frères mineurs s'établirent dans la vaste région du Paraguay, alors colonie espagnole voisine des possessions portugaises. C'est pour deux raisons qu'ils sont choisis pour faire partie de l'aventure, la seconde découlant de la première. Le

³⁶ *Les Jésuites marchands, usuriers, usurpateurs*, 110-111.

³⁷ Sur ce sujet, on consultera le chapitre sur l'histoire comparée de ces deux missions dans Allan Greer, *La Nouvelle-France et le Monde*, trad. Hélène Paré (Montréal : Boréal, 2009), 171-186.

³⁸ L'ouvrage de Louis Necker que nous citerons dans cette section faisant figure d'exception.

vœu de pauvreté auquel se soumettent les frères fait qu'ils vivent essentiellement du maigre financement que la couronne veut bien leur accorder, ce qui a pour effet de créer une dépendance par rapport à l'État colonial ; en cas de litige, ils se placeront donc systématiquement du côté du pouvoir royal. Aussi est-ce parce qu'ils ne coûtent pratiquement rien à la couronne espagnole que les Franciscains seront les religieux les plus nombreux du continent américain durant cette époque pionnière. Entre 1574 et 1606, ils parviendront à fonder cinq couvents, mais on remarque après cette période une baisse de leurs effectifs³⁹. Revers de la médaille, c'est justement parce que les frères n'ont que des moyens insuffisants qu'ils seront peu à peu remplacés par des jésuites, missionnaires plus puissants, riches et structurés⁴⁰. C'est ce que l'on constate dans une lettre de 1637 de l'évêque de la province du Tucumán au roi d'Espagne : « les Religieux de Saint François ont à peine assez de Sujets pour le service de leurs Églises. Il n'y a donc que les Peres de la Compagnie, qui puissent décharger la conscience de Votre Majesté⁴¹ ». À partir de 1615, les Jésuites supplantent largement les Franciscains dont ils vont reprendre le concept des réductions, en les adaptant à leur manière⁴². Les frères prirent également position contre l'évêque dans les années 1640, ce qui n'arrangea pas leur remplacement par les missionnaires de la Compagnie « comme ces Religieux [franciscains] avoient eu quelque démêlé avec les Jésuites, il [l'évêque] affecta plus que jamais de faire plus d'amitié à ceux-ci, & d'en parler publiquement avec éloge⁴³. »

Entre 1609 et 1767, les pères fondent une trentaine de réductions, regroupant entre 80 000 et 120 000 Guaranís⁴⁴. Sorte d'état développé en marge du pouvoir colonial, la réduction est un village où les néophytes vivent à l'écart des colons, à la fois pour les protéger des esclavagistes, mais également pour leur faire abandonner certaines coutumes jugées contraires à la religion catholique et à l'ordre colonial⁴⁵. C'est sur ce point de la ségrégation que les réductions des Jésuites diffèrent avec celles développées auparavant par les Franciscains dans lesquelles ces derniers, à travers l'institution de l'*encomienda*, maintenaient des interactions entre les Guaranís et les colons

³⁹ Louis Necker, *Indiens guarani et chamanes franciscains : les premières réductions du Paraguay, 1580-1800* (Paris : Éditions Anthropos, 1979), 38-41.

⁴⁰ *Ibid.* 239 ; Jetten, *op. cit.*, 18.

⁴¹ Cité dans Pierre-François-Xavier de Charlevoix, *Histoire du Paraguay* (Paris : Chez Didot, Giffard et Nyon, 1756), vol. 1, 432 ; le même constat sera répété un siècle plus tard à propos des églises des franciscains qui « sont pauvres, & ne sont pas aussi fréquentées que celles des Peres de la Compagnie ». *Ibid.* vol. 3, 210.

⁴² Necker, *op. cit.*, 147.

⁴³ Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, vol. 2, 9-10.

⁴⁴ Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, 173 ; Necker, *op. cit.*, 1.

⁴⁵ *Ibid.* 56.

espagnols, les premiers étant forcés de travailler sur les terres des seconds⁴⁶. Qui plus est, à l'instar de leurs autres missions, les Jésuites y apprennent la langue de leurs hôtes, ce qui leur sera reproché par le pouvoir royal au XVIII^e siècle⁴⁷. Il n'en demeure pas moins que les pères emploient à peu de chose près les mêmes méthodes que leurs prédécesseurs quand il s'agit de soumettre leurs ouailles. De cet assujettissement, il en résulte une modification de l'économie autochtone qui repose désormais sur la production agricole massive d'une feuille bien particulière, comme nous le confie Charlevoix : » la plus grande richesse des Espagnols & des Indiens, de ceux surtout que les Jésuites ont réunis en Bourgades, a longtemps été dans ces Provinces, & pour plusieurs est encore l'*Herbe du Paraguay*⁴⁸. » Cette herbe est en fait de la *yerba mate*, que l'on connaît encore aujourd'hui sous le nom de « thé des jésuites ». Cultivée par les Guaranis bien avant l'arrivée des Européens, cette plante est très populaire en infusion auprès des colonisateurs et son exportation permet de générer des revenus pour la mission⁴⁹. Le modèle jésuite de la réduction reposait également sur les milices autochtones armées par les pères, qui réussirent à assurer leur propre sécurité à maintes reprises face aux colons jusqu'en 1750 où une partie des terres administrées par les Jésuites furent cédées au Portugal. La Compagnie de Jésus fut par la suite interdite dans les colonies portugaises en 1759 puis espagnoles en 1767, marquant la fin de cette mission singulière.

Sociétés égalitaires pour les uns, théocratiques pour les autres, les réductions du Paraguay ont attisé les fantasmes de bien des auteurs qui se sont penchés sur les Jésuites, tant chez leurs partisans que chez leurs détracteurs. Curieusement, les accusations envers les missionnaires du Paraguay, qui portent elles aussi sur les supposées préoccupations commerciales des Jésuites, ne retrouvent pas là où l'on s'y attendrait. En effet, les missionnaires ne cachaient pas leur commerce de la *yerba mate* qui est non seulement toléré, mais qui fait d'ailleurs partie intégrante de leur programme d'évangélisation ; civiliser les Guaranis par le travail aux champs et réinvestir les revenus dans la mission. En ce sens, la mission du Paraguay rappelle celle du Brésil, où les pères pratiquaient le commerce du sucre. Dès les années 1580, les Jésuites recevaient à titre de dotation royale des avantages fiscaux pour le commerce du sucre au Brésil, qu'ils revendaient ensuite à la métropole après avoir spéculé dessus. Évoluant au rythme de la société coloniale, les Jésuites

⁴⁶ Guillermo Wilde, « Relocalisations autochtones et ethnogenèse missionnaire à la frontière sud des empires ibériques : Paracuaria (1609-1768) », trad. Frédéric Laugrand, *Recherches amérindiennes au Québec* 41, 2-3 (2011) : 16.

⁴⁷ Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, vol. 1, 240 ; *Ibid.* vol. 3, 199.

⁴⁸ *Ibid.* 13.

⁴⁹ Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, 179.

recevront en 1590 la permission de cultiver leur propre sucre, permettant de financer leur mission de façon autonome⁵⁰. Au Paraguay, c'est plutôt par une association surprenante que les opposants de la Compagnie vont s'en prendre à la mission : celle-ci étant située en Amérique du Sud, ce serait en réalité les mines de métaux précieux qui auraient poussé les pères à venir y établir leurs réductions. Il paraissait sans doute inconcevable pour les jansénistes que les pères parviennent à financer eux-mêmes leur mission avec la simple production agricole. Les Jésuites auraient été attirés par « une quantité considérable de mines d'or & d'argent. *Les bons Peres n'en veulent pas convenir, mais il y a trop de preuves pour en pouvoir douter*⁵¹. » Ce discours avait d'abord été présenté par Arnauld qui prétendait lui aussi que le faste des pères ne pouvait s'expliquer par la culture de la *yerba mate* :

*Car si les Jésuites ont dans ces déserts des Temples magnifiques, quoiqu'il n'y ait ni or, ni argent, ni autre métal ; niais qu'on n'y fait d'autre commerce qu'avec l'herbe qu'on nomme du Paraguay, je ne vois pas comment l'on peut bâtir des Eglises si magnifiques avec cette seule herbe. Et c'est avancer une chose, sans fondement, de dire que par le commerce qu'on fait de cette herbe, on a les riches métaux dont on a besoin pour les bâtir : car, outre que c'est une chose mal-séante à des Religieux de trafiquer, il est encore très-assuré qu'on ne sauroit amasser, avec tout le commerce des habitants du pays, l'argent & l'or nécessaires pour battre la monnoie dont on a besoin pour le trafic. Il faut donc que les Jésuites en aient quelqu'autre, qui est inconnu aux habitants de la Province du Paraguay*⁵².

La mission du Paraguay est particulièrement révélatrice de l'antinomie entre les Franciscains et les Jésuites. Les premiers dépendent largement des aumônes de la couronne, ce qui explique leur subordination au pouvoir colonial, alors que les seconds cherchent à éloigner les Autochtones de l'influence des colons tout en développant l'autonomie financière de la mission. Pour les frères, le manque de moyens est fatal et fait qu'ils se font remplacer tandis que les pères, qui se donnent les moyens de réussir, suscitent des accusations de la part de leurs opposants en Europe. Comme on pouvait s'y attendre, aucune preuve ne sera avancée pour démontrer la culpabilité des Jésuites dans cette affaire. Une chose est sûre, on n'entendit jamais un tel discours à propos des missionnaires franciscains, ces derniers sombrant peu à peu dans l'oubli.

⁵⁰ Charlotte de Castelnau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile : Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620* (Lisbonne et Paris : Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2000), 51-52, 259.

⁵¹ *Les Jésuites marchands, usuriers, usurpateurs*, 189.

⁵² Arnauld, *op. cit.*, 97.

Le cas spécifique de la Nouvelle-France dans une perspective mondiale

Certains points de comparaison sont évidents entre les missionnaires du Canada sous le Régime français et leurs homologues en Chine, au Paraguay et dans les provinces françaises. Pensons simplement à l'apprentissage des langues locales qui s'impose dans chacune de ces missions. Cela peut donner lieu à des similarités frappantes, comme lorsque Le Jeune traduisait aux Innus le concept du Dieu chrétien par le terme « capitaine », ce qui n'est pas sans rappeler l'expérience des Jésuites en Chine⁵³. Dans le même ordre d'idées, les Récollets se montraient sceptiques des méthodes employées par leurs concurrents de la Compagnie de Jésus, ceux-ci ayant accordé trop de libertés à leurs catéchumènes⁵⁴. La plupart des ressemblances entre ces missions peuvent être attribuées au fait que les missionnaires d'une même congrégation recevaient généralement le même type de formation en Europe où ils lisaient les mêmes auteurs des humanités classiques. En revanche, plusieurs chercheurs ont montré que ces missions diffèrent les unes des autres sur plusieurs niveaux. Malgré les avanies des jansénistes qui clamaient haut et fort le laxisme des Jésuites en Chine, force est de constater que ces derniers se sont d'abord montrés plus rigoristes en Nouvelle-France, notamment en Acadie⁵⁵. Cela dit, les disciples de la Compagnie de Jésus se montrent moins sévères dans la vallée laurentienne après l'échec de Sillery, ne pouvant se permettre d'agir comme au Paraguay où ils étaient en position d'autorité et à l'écart de la domination coloniale⁵⁶.

En fait, la véritable souplesse des Jésuites réside dans leur capacité à s'acclimater à leurs missionnés. S'ils sont plus cléments en Chine, c'est fort probablement parce qu'ils ne pouvaient se permettre de perdre les bonnes grâces accordées par la cour impériale, sans quoi il eut été impossible de songer à convertir un empire aussi peuplé. De même, leur présence en France est fréquemment remise en question par l'autorité royale. Ils sont cependant en position de force au Paraguay, ce qui explique les libertés qu'ils s'accordent dans leurs réductions. En Nouvelle-France, les pères sont (comme tous les Français) assez peu nombreux et leur apostolat repose sur une entente avec Champlain et les marchands de fourrures qui imposent aux Autochtones d'accueillir

⁵³ *MNF*, II : 702.

⁵⁴ *PEF*, II : 179-180 ; Havard, *Empire et métissage*, 487.

⁵⁵ Deslandres, *Croire et faire croire*, 220.

⁵⁶ Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, 177-183.

les pères comme condition de l'alliance avec les Français. Au-delà des similarités et des différences entre les rivalités missionnaires en Nouvelle-France et dans les autres missions, on constate qu'il s'agit avant tout d'une histoire connectée. Bien que les résultats finaux soient bien différents, les réductions du Paraguay servirent d'abord de modèle aux Jésuites français en Amérique du Nord. Il en va de même pour la Chine, où Matteo Ricci aurait « jeté les fondements d'une chrétienté si illustre » selon le père Du Creux⁵⁷. On retrouve par ailleurs des pères qui passent par la Nouvelle-France avant de se rendre en Chine, comme Adrien Greslon⁵⁸. En effet, les religieux français qui traversent l'Atlantique pour le Canada au XVII^e siècle ne réalisent pas leur apostolat en vase clos ; ils importent une méthode et une identité qui sont propres à leur congrégation tout en les adaptant à la réalité concrète du territoire et aux peuples qui y résident, ce qui s'avère souvent plus compliqué que prévu chez les Autochtones d'Amérique du Nord⁵⁹. Enfin, il est certain que les luttes auxquelles sont confrontés leurs confrères ailleurs dans le monde exercent une influence décisive sur leur travail en Nouvelle-France.

Il est intéressant de noter que la plupart des travaux s'inscrivant dans une perspective d'histoire comparée des missions en Nouvelle-France et ailleurs traitent exclusivement des Jésuites⁶⁰. Certes, les Sulpiciens forment un cas à part et n'entreprennent pas d'autres missions en dehors de la Nouvelle-France durant l'époque que nous étudions. Toujours est-il que certains Sulpiciens de Montréal tissent des liens avec les réseaux antijésuites à l'international, comme Antoine d'Allet ou encore l'abbé de Queylus qui aurait rencontré Antoine Arnauld lors de son séjour chez l'évêque de Pamiers et qui se serait livré au janséniste sur « la conduite des Jésuites dans le Canada et par-tout ailleurs⁶¹. » On pourrait également mentionner le sulpicien Louis-Armand Champion de Cicé qui prit part à la mission de Kenté avant de quitter la Compagnie de Saint-Sulpice et de partir pour la Chine où il prit position contre les Jésuites durant la querelle des rites⁶². En outre, le cas des Récollets du Canada pourrait être mis en relation avec les autres

⁵⁷ Campeau, *Histoire des Canadiens* [...] par le Père François Ducreux, AJC, 0900-3008, 53.

⁵⁸ Li, *op. cit.*, 47.

⁵⁹ Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, 406 ; Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn*, 140.

⁶⁰ Voir le chapitre d'Allan Greer sur le Paraguay et l'ouvrage de Shenwen Li sur la Chine mentionnés ci-dessus. On pourrait également citer cet ouvrage comparatif sur les Jésuites en Nouvelle-France et au Japon : Takao Abé, *The Jesuit mission to New France : a new interpretation in the light of the earlier Jesuit experience in Japan* (Leiden et Boston : Brill, 2011) ; *Croire et faire croire* de Dominique Deslandres fait ici figure d'exception et couvre l'ensemble des missionnaires français des différentes familles religieuses durant la première moitié du XVII^e siècle.

⁶¹ Arnauld, *op. cit.*, 691.

⁶² Armand Yon, « Champion de Cicé, Louis-Armand » dans DBC, 1991, http://www.biographi.ca/fr/bio/champion_de_cice_louis_armand_2E.html.

religieux mendiants qui sont largement critiqués en Europe durant l'époque moderne⁶³. De leur côté, les frères mettent de l'avant les succès récents des Franciscains en Amérique latine⁶⁴. Il s'agit pour eux d'un moyen de légitimer leur présence en Nouvelle-France et de riposter à leurs adversaires qui prétendaient que les frères « non rentez » seraient un fardeau pour la colonie. C'est ce qu'indiquèrent les Récollets dans une requête à la reine pour justifier leur retour au Canada :

Enfin pour replique aux raisons frivoles que Monsieur de Lauzon avançoit afin de soutenir, que les Religieux non rentez n'estoient pas propres pour les nouveaux païs, on insera un détail de ce nombre presque infini de Colonies établies depuis plusieurs siecles dans l'Orient & dans l'Occident, avec de si grands progresz pour le spirituel, & pour le temporel, quoy qu'on n'y eût employé que des Religieux de saint François, ou d'autres non rentez, à qui les Rois & les Princes, les Estats & les Compagnies des Negocians, avoient rendu sur ce point les témoignages les plus avantageux ; & que l'on ne voyoit pas, que la nouvelle France dût faire en cela quelque exception⁶⁵.

Dans un autre ordre d'idées, on remarque que les controverses qui surviennent dans cette Nouvelle-France se font l'écho de la situation des missionnaires dans les autres régions du globe. Plus précisément, l'antijésuitisme prend racine en Europe, mais il porte ses fruits dans l'ensemble des missions jésuites au XVII^e siècle. On pouvait retrouver les traces d'un tel discours en Nouvelle-France avant même l'arrivée de missionnaires concurrents, comme dans le factum de 1614. Parmi les arguments contre les Jésuites contenus dans ce document, on retrouve notamment une accusation importée directement de France pour s'attaquer à la réputation de la Compagnie de Jésus : le frère Gilbert du Thet, coadjuteur de la mission en Acadie, se serait réjoui publiquement de l'assassinat d'Henri IV⁶⁶. On sait également que l'*Anticoton* circulait déjà en Nouvelle-France en 1612⁶⁷ et ce sera toujours le cas en 1626, comme nous l'apprend une lettre de Charles Lalemant à son frère Jérôme⁶⁸. Un autre point sur lequel les Jésuites se font éreinter revient fréquemment dans les sources et notamment en Nouvelle-France. On reproche aux pères de s'être attribué une

⁶³ Érasme de Rotterdam en faisait déjà une critique particulièrement piquante au début du XVI^e siècle : « De leur crasse et de leur mendicité beaucoup se font gloire ; ils beuglent aux portes pour avoir du pain ; ils encomrent partout les auberges, les voitures, les bateaux, au grand dommage des autres mendiants. Aimables gens qui prétendent rappeler les Apôtres par de la saleté et de l'ignorance, de la grossièreté et de l'impudence ! » Érasme, *Éloge de la folie*, trad. Pierre de Nolhac (Paris : Garnier, 1953), 129.

⁶⁴ *HC*, I : 11 ; *PEF*, I : 34-35.

⁶⁵ *Ibid.* 491. Nous soulignons.

⁶⁶ *MNF*, I : 356-357.

⁶⁷ *Ibid.* I : 554

⁶⁸ *Ibid.* II : 147. Le père nous confie que le document a été « bruslé quatre mois après nostre arrivée » dans le but de « donner d'autres impressions de nostre Compagnie qu'on n'avoit en ce pais ».

place prépondérante au sein du pouvoir spirituel, c'est-à-dire de vouloir effacer la présence des autres religieux concurrents. Il s'agit d'un élément primordial dans la critique de Cadillac à leur endroit : « pourquoi donc y aura-t-il de la preference d'un jesuiste a un autre prestre, et de ce prestre a un autre moyne, c'est une vigne qui appartient au même maitre, tous les vigneronns y doivent travailler sans distinction et se haster a l'envi, les uns les autres pour consommer ce grand ouvrage et pour faire de bonnes vendanges. » Selon lui, la rivalité entre les missionnaires serait attribuable aux Jésuites qui feraient tout pour être seuls parmi les Autochtones, ce qui engendrerait des dommages considérables. C'est donc pourquoi il faudrait « détruire » ce procédé : « combien de ces âmes payennes coulent en enfer qui peut-être seroient sorties de leur assoupissement si ces ouvriers du seigneur n'avoient point disputé sur la préférence⁶⁹. »

Ce ne sont pas les exemples qui manquent pour venir renforcer cette insinuation à l'échelle mondiale et l'on pourrait même la généraliser à l'ensemble des missions jésuites du XVII^e siècle. Si on la retrouve en Nouvelle-France dans les écrits des Récollets, elle figure également chez Jean-Baptiste du Tertre, dominicain français établi aux Antilles. Après avoir blâmé les juifs et les protestants pour les désordres dans les colonies insulaires françaises, le troisième volume de son *Histoire generale des Antilles habitées par les François* comporte un volet résolument antijésuite⁷⁰. Du Tertre reproche aux historiens d'avoir propagé un récit des missions aux Antilles « comme si les RR. PP. Jesuites en avoient esté les seuls Apostres & les seuls Missionnaires, lesquels ne sont neantmoins arrivez dans ces Isles, qu'en l'année mil six cens trente-neuf, sans dire un seul mot des Capucins, des Jacobins⁷¹, des Carmes, & de plusieurs Prestres seculiers, qui dès mil six cens vingt-six, y ont travaillé avec grande édification⁷². » À l'instar des écrits de Sagard et de Le Clercq, l'*Histoire* du dominicain fait l'apologie de ces autres missionnaires et insiste sur le fait que les Jésuites sont venus *après* ceux-ci.

⁶⁹ « Lettre de Lamothe Cadillac au Ministre », 1699, ANOM, C11E 14 : 43 ; Cadillac emploie la même métaphore dans une autre lettre l'année suivante. Il réitère qu'il serait préférable d'avoir plusieurs missionnaires provenant de différents ordres religieux : « ce sont des vigneronns qui doivent être receux sans distinction pour travailler a la vigne du seigneur ». « Lettre de Lamothe Cadillac au Ministre à propos de l'établissement du Détroit », 18 octobre 1700, ANOM, C11E 14 : 57v.

⁷⁰ Sur ce sujet, on consultera l'article suivant : Susanne Lachenicht, « Histoires naturelles, récits de voyage et géopolitique religieuse dans l'Atlantique français XVI^e et XVII^e siècles », *RHAF* 69, 4 (2016) : 39.

⁷¹ Ancien terme employé en France pour désigner les Dominicains, leur couvent étant situé sur la rue Saint-Jacques à Paris.

⁷² Jean-Baptiste du Tertre, *Histoire générale des Ant-Isles habitées par les François* (Paris : Chez Thomas Jolly, 1671), vol. III, 298.

Nous avons pu le constater, l'idée que les missionnaires en général et les Jésuites en particulier seraient cupides avant d'être pieux n'apparaît pas que dans la vallée du Saint-Laurent. C'est néanmoins dans cette mission qu'elle paraît être la plus récurrente et la plus déterminante ; de Jacques Michel au gouverneur Frontenac en passant par les Sulpiciens et les Récollets, cette charge est reprise sans relâche afin de déprécier la Compagnie de Jésus en Nouvelle-France. Qu'elles proviennent de la plume de missionnaires rivaux, du clergé séculier ou de laïcs intéressés, ces accusations s'écrivent comme partout ailleurs avec cette « étonnante similitude d'arguments » qui rappellent ceux que l'on employait contre les protestants, c'est-à-dire révéler « la richesse des missions concurrentes et dénoncer l'infériorité morale de ses missionnaires⁷³. »

À travers le siècle, deux courants de pensée viennent alimenter cet antijésuitisme dans la colonie : le gallicanisme, que l'on retrouve notamment chez Talon et Frontenac ainsi que chez les Sulpiciens et les Récollets, et surtout le jansénisme. Certains chercheurs ont d'ailleurs soutenu que les missionnaires de Saint-Sulpice et de Saint-François étaient eux-mêmes des agents de cette idéologie en Nouvelle-France⁷⁴. Bien sûr, cela dépend de la définition que l'on retient pour ce concept assez flou⁷⁵, mais il nous semble que même si les principaux jansénistes affichaient généralement un discours élogieux envers ces missionnaires non jésuites, c'était surtout une alliance de façade⁷⁶. Les Sulpiciens et les Récollets de la Nouvelle-France ne se sont jamais revendiqués jansénistes et, comme nous l'avons évoqué précédemment, ce sont surtout les Jésuites qui paraissent « rigoristes » en Nouvelle-France. L'idéologie janséniste était particulièrement mal reçue en Nouvelle-France, qui n'a jamais constitué un terreau propice à sa propagation, comme on peut le constater par le bref séjour du bénédictin Georges-François Poulet. De passage dans la colonie entre 1714 et 1718, le moine est suspecté de jansénisme à une époque où ce mouvement

⁷³ Claude Prudhomme et Annie Lenoble-Bart, « Concurrence, conflits, coexistences : approches introductives » dans *Concurrences en mission. Propagandes, conflits, coexistences (XVI^e-XXI^e siècle)*, Salvador Eyezo'o et Jean-François Zorn, dir. (Paris : Karthala, 2011), 16.

⁷⁴ Laflèche et Trudel, *Un janséniste en Nouvelle-France*, 20-21 et passim ; Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle*, 455.

⁷⁵ Le terme janséniste est régulièrement employé comme un synonyme pour « austère » ou « antijésuite ».

⁷⁶ Si l'on prend l'exemple des Récollets, Arnauld donne l'impression de les soutenir dans son œuvre, mais ils ne sont en fait pour lui qu'un moyen indirect pour s'en prendre aux Jésuites. Il écrit à ce propos que les frères, dans leur grande naïveté, avaient fait confiance à leurs rivaux et « méritoient bien d'être trompés » par les Jésuites quand ils furent évincés de la colonie dans les années 1630. Arnauld, *op. cit.*, 680.

venait tout juste d'être condamné par le souverain pontife. Très mal reçu par l'évêque de Saint-Vallier et par les Jésuites, le bénédictin fut forcé de rentrer en Europe⁷⁷.

En revanche, il est certain que les réseaux jansénistes de la métropole influent sur la colonie. Rochemonteix soutenait que la publication des *Lettres Provinciales* avait encouragé la reprise des accusations commerciales envers les Jésuites du Canada⁷⁸. Du reste, il ne fait aucun doute que la multiplication de leurs attaques lors de la querelle des rites a contribué à mettre un terme à la publication des fameuses *Relations*⁷⁹. La controverse en Chine complexifiait d'une manière analogue la proclamation de la sainteté de Catherine Tekakwitha au début du XVIII^e siècle⁸⁰. Les jansénistes qui affirmaient que les Jésuites se livraient au commerce en Europe, en Orient et en Amérique latine prétendaient la même chose pour la mission du Canada. Ils n'auront de cesse de rappeler le contrat de 1611 et le factum sur la mission en Acadie⁸¹. Comme évoqué plus haut, les jansénistes français sont également engagés dans les voyages de Cavelier de La Salle. Le *Récit d'un ami de l'abbé de Galinée*, probablement rédigé par l'abbé Renaudot, comporte également un passage pour le moins révélateur des motivations des jansénistes : « Les Jésuites sont ainsi respendus partout où il y a trafic et ils y demeurent tant qu'il y a quelque chose à faire, et se retirent quand il n'y a plus que des Sauvages à catéchiser⁸². » Il s'ensuit une prétention censée prouver l'affirmation de l'auteur :

Un Sauvage se présente un jour au conseil à Québec pour quelque affaire. Le Gouverneur luy demanda pourquoy il ne prioit plus Dieu, ce Sauvage respondit en regardant au ciel : « Soleil, je te prends à tesmoin, toy qui vois tout, qu'il ne tient pas à moy que je ne prie Dieu. Quand les Robes noires estoient parmi nous, je priois Dieu tant qu'elles vouloient, mais depuis qu'il n'y a plus de castors, nous ne les voyons plus⁸³. »

On remarque ainsi les mêmes topoï dans la nouvelle France que dans l'ancienne : le jésuite régicide, hétérodoxe, assoiffé de pouvoir et reconnaissable à sa cupidité. Malgré toutes les

⁷⁷ Voir le récit de son séjour dans RAPQ 1922-1923 : 274-289.

⁷⁸ Rochemonteix, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle*, vol. 1, 353.

⁷⁹ Par un décret de 1673, le pape Clément X interdisait aux missionnaires de publier leurs récits annuels sans l'autorisation de la Propagande. Agissant avec circonspection, les Jésuites acceptèrent cette interdiction et cessèrent d'imprimer leurs *Relations*. Alison C. Fleming, « Letters, Annual », dans Worcester, *op. cit.*, 461-462.

⁸⁰ Greer, *Mohawk Saint*, 186.

⁸¹ Arnauld, *op. cit.*, 552. Il recopie d'ailleurs le contrat aux pages 559-561 ; *Les Jésuites marchands, usuriers, usurpateurs*, 59, 339-343. On y rappelle les propos du jésuite Du Thet à propos de l'assassinat d'Henri IV.

⁸² Margry, *Découvertes et établissements des Français*, vol. 1, 366.

⁸³ *Ibid.* 366-367. Nous soulignons.

spécificités de la mission de la vallée laurentienne, les adversaires des Jésuites ont réussi à y introduire les mêmes accusations qu'en France, en Chine et au Paraguay ; l'argument principal des gallicans et des jansénistes consistant à amalgamer ces différentes réalités dans une seule et même histoire. Le Grand Arnauld ne pouvait être plus explicite en parlant de l' « esprit de domination et de jalousie » des Jésuites en Asie et Amérique du Sud quand il lançait aux pères : « vous avez été semblables à vous-mêmes dans la Mission du Canada⁸⁴. » Ce récit devait perdurer longtemps chez les historiens français comme chez Michelet qui conservait toujours les mêmes idées en 1863 : « Les jésuites, rois du Canada, maîtres absolus des gouverneurs, avaient là de grands biens, une vie large, épicurienne ». Et l'historien d'ajouter : « Colbert se plaint à l'intendant de ce qu'ils empêchent les sauvages de se mêler aux Français par mariage ou autrement. Si ce monde fût resté fermé, ils auraient là fait à leur aise ce qu'ils ont fait au Paraguay⁸⁵ ». Pour insister sur leur caractère distinctif et démontrer que les pères sont radicalement différents des autres religieux – ce qui est à relativiser – on insiste finalement toujours sur leur goût pour l'enrichissement⁸⁶.

L'histoire des missions catholiques au XVII^e siècle est, en définitive, une histoire connectée. Les missionnaires de la Nouvelle-France, fussent-ils les disciples de Loyola, d'Olier ou de Saint-François, s'efforçaient tant bien que mal de mettre en pratique leurs expériences et d'adapter leur doctrine à travers leur apostolat. Si leurs inspirations proviennent systématiquement de l'étranger, on peut en dire autant des querelles qui traversent cette époque mouvementée.

Conclusion partielle

Finalement, on peut dire sans se tromper que les Jésuites occupent systématiquement une place à part parmi les différents ordres de missionnaires durant la période moderne. Les gallicans, les jansénistes et les religieux des congrégations rivales auront tout fait pour tenter de les marginaliser en les cataloguant comme des catholiques déviationnistes. Certes, les disciples de Loyola participent du même projet que leurs homologues des autres ordres missionnaires, mais leurs manœuvres singulières font naître des suspicions qui deviennent rapidement des prétextes

⁸⁴ Arnauld, *op. cit.*, 682.

⁸⁵ Jules Michelet, « Six mois de la régence », *Revue des Deux Mondes* 43, 2 (1863) : 488.

⁸⁶ Michel Leroy, *Le mythe jésuite : De Béranger à Michelet* (Paris : Presses Universitaires de France, 1992), 126-130.

pour les condamner. Les stratégies discursives employées pour déprécier les Jésuites se remarquent d'abord en France, où les pères sont notamment accusés d'avoir pris part au régicide et de servir les intérêts du pape avant ceux de la couronne française. Ensuite, les pères sont régulièrement attaqués pour leur tendance à faire des compromis avec certains aspects des cultures des missionnés, quand ceux-ci ne rentrent pas directement en conflit avec les dogmes catholiques. Cette méthode, on la retrouve en Chine et dans la vallée laurentienne, deux territoires où les Jésuites ne sont pas en position d'autorité et où les accommodements sont nécessaires. Si cette démarche semble tantôt porter ses fruits pour les pères, elle est également source de réprobations de la part des religieux concurrents qui y voient le plus souvent une ruse qui frôle l'hérésie. À l'inverse, les pères se montrent plus rigoureux dans les régions où ils n'ont pas ou peu de rivaux et où ils n'ont pas à évangéliser un royaume centralisé – comme au Paraguay ou en Acadie – mais ils y sont confrontés au pouvoir colonial qui goûte assez peu l'autorité qu'ils s'étaient octroyés⁸⁷.

Afin d'étayer l'idée du jésuite fondamentalement différent des autres religieux, on insiste sur sa vénalité qui le distinguerait des membres des ordres mendiants. Parmi l'arsenal d'arguments employés pour honnir la Compagnie de Jésus, il s'agit certainement du plus efficace, comme nous avons pu le constater avec l'affaire Lavalette où les fautes commises par un père aux Antilles sont reportées sur l'ensemble de l'ordre. On retrouve cette accusation partout : en Europe, en Asie et en Amérique sous des apparences différentes qui signifient toujours la même chose. L'idée que les Jésuites s'intéresseraient davantage à la recherche du profit qu'à la conversion des Autochtones est donc bien loin d'être une exclusivité de la Nouvelle-France qui n'offre finalement qu'un chapitre de l'antijésuitisme à l'époque moderne. C'est cependant dans cette colonie qu'on la retrouve le plus fréquemment, malgré l'absence d'adeptes du jansénisme. La prédominance des Jésuites ainsi que leur alliance avec l'évêque et les marchands pousseront leurs adversaires à prétendre que la présence des pères était attribuable à l'abondance des peaux de castors fournies par leurs catéchumènes.

⁸⁷ Il semblerait qu'un phénomène similaire se produisit à Madagascar dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Lignereux « Une mission périlleuse », 24, n54.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Tout bien considéré, les rivalités entre Jésuites, Sulpiciens et Récollets font preuve d'une étonnante modernité ; elles prêtent lieu à des discours émaillés de questions qui outrepassent largement les querelles théologiques auxquelles on pourrait s'attendre de la part de missionnaires. Au-delà de la religion, ces rivalités font écho à plusieurs préoccupations contemporaines telles que la culture, la politique et l'économie. Elles naissent d'abord à travers des questions de juridiction, ces différentes congrégations désirant le plus souvent opérer sans concurrents directs dans leur apostolat. Après la brève mission jésuite en Acadie au début du XVII^e siècle, ce sont les Récollets qui seront choisis par Champlain en 1615 pour venir évangéliser les alliés autochtones. Devant la difficulté de la tâche et le manque de moyens des frères mendiants, les Jésuites seront autorisés à venir s'installer eux aussi dans la vallée laurentienne en 1625. S'ensuivit une période succincte de collaboration entre ces deux ordres qui sera interrompue par l'arrivée des frères Kirke en 1629. Grâce à leur alliance avec les Cent-Associés, les disciples de Loyola reviendront seuls dans la colonie en 1632, malgré les tentatives des Récollets. Les Jésuites jouiront d'un monopole socioreligieux sur la colonie jusqu'à l'arrivée des communautés féminines en 1639 et des Sulpiciens en 1657 avec lesquels ils auront quelques échauffourées. Puis, après quarante ans d'attente, les Récollets pourront revenir en Nouvelle-France, mais leurs démêlés avec les autres missionnaires ne feront que commencer.

En somme, le désaccord entre ces familles religieuses se résume en un point : la question de la francisation des Autochtones. Fidèles en ce sens aux volontés gallicanes de Colbert qui préconisait l'exemple des colons français pour convertir les Premières Nations, la francisation était essentielle pour les Récollets et, dans un premier temps, pour les Sulpiciens. Les Jésuites, qui en avaient fait l'expérience, prônaient au contraire la ségrégation de leurs ouailles et une christianisation qui admettait certains traits culturels autochtones qui n'entraient pas en conflit avec les dogmes catholiques. Les missionnaires n'auront de cesse de faire le procès de leurs concurrents sur cette question déterminante, alimentant de ce fait les rivalités. La langue en offre certainement le meilleur exemple ; les pères jésuites misant sur l'apprentissage des langues locales, ils attaquaient leurs rivaux sur leur incompétence linguistique supposée. L'arrivée de Frontenac dans

la colonie, envoyé par la couronne pour veiller sur les Sulpiciens et les Récollets, marque un moment décisif dans cette histoire. Dans sa correspondance, le gouverneur cherchait à dénoncer les velléités des Jésuites tout en vantant les mérites des autres missionnaires. C'est autour du problème de l'érection d'un évêché dans la colonie que les conflits semblent les plus évidents : Récollets, Jésuites et Sulpiciens ayant tenté à divers moments de faire élire leur candidat en tant que premier évêque de Québec. Ce sont finalement les Jésuites qui bénéficieront le plus de la nomination de Laval en 1674, celui-ci accordant de bien maigres opportunités aux Récollets. Après la lutte intense à l'époque de l'abbé de Queylus, les Sulpiciens, confinés sur leur île, seront généralement en marge des tensions entre les missionnaires et l'évêque, jusqu'à l'arrivée des Jésuites et des Récollets à Montréal dans les années 1690, où les rivalités reprendront derechef entre les trois communautés.

Comme l'avait affirmé Caroline Galland, deux pôles s'affrontent dans les « réseaux d'influences au sein du clergé en Nouvelle-France » : « l'évêque, le séminaire et les jésuites d'un côté ; les récollets de l'autre. Entre les deux : les sulpiciens¹. » Sauf en de rares exceptions, on retrouve assez peu de rivalités entre les Récollets et les Sulpiciens. En effet, les tensions les plus importantes se remarquent entre les Jésuites et les Récollets et, dans une moindre mesure, entre les Jésuites et les Sulpiciens. De ces conflits, il en subsiste des traces au siècle suivant, comme en témoigne le voyageur Claude Le Beau : « Ces Pères [récollets], piqués de jalousie contre les Jésuites, qui leur enlèvent leurs Missions, voudroient sans doute prouver que ces derniers Missionnaires ne font pas plus de fruit qu'eux parmi leurs nouveaux convertis, & trouvent du plaisir à les contrecarrer sur ce sujet². » Son affirmation est corroborée par Lahontan, qui prétendait que « [l]es Jesuites & les Recolets s'accordent aussi peu que les Molinistes³ & les Jansenistes. Les premiers prétendent que les derniers n'ont aucun droit de confesser⁴. » Ces remarques, qui comportent certainement une part de vérité, sont à relativiser. Le récit enchevêtré de leurs rivalités comporte également des périodes de coopération. Tous ces missionnaires, malgré leurs singularités,

¹ Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, 172.

² Claude Le Beau, *Avantures du S^r. C. Le Beau, avocat en parlement, ou Voyage curieux et nouveau, Parmi les Sauvages de l'Amérique Septentrionale*, (Amsterdam : Chez Herman Uytwerf, 1738), vol. 1, 312.

³ Tirée du nom du jésuite Luis de Molina, cette doctrine correspond au contre-pied du jansénisme en matière de grâce et fut adoptée par l'ensemble de la Compagnie de Jésus dès le XVI^e siècle. Cette comparaison emphatique de Lahontan visait à souligner l'antinomie entre Jésuites et Récollets. Sur le molinisme, voir Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 202-245.

⁴ Lahontan, *Œuvres complètes*, vol. 1, 615-616.

prenaient part à un projet commun : l'évangélisation du continent à la « vraie foi » catholique. La cause de leurs désaccords réside le plus souvent dans l'insuccès de ce projet, la conversion des Autochtones étant progressivement abandonnée au profit de l'encadrement spirituel des colons. Tout compte fait, il serait donc plus juste de dépeindre les missionnaires comme des adversaires plutôt que des ennemis.

Les sources nous ont révélé que mises à part les questions de la juridiction, de l'identité et de la langue, les rivalités missionnaires prennent au XVII^e siècle une tournure commerciale. Les Jésuites sont accusés par une pléthore d'acteurs de se livrer au trafic des fourrures, voire que ce serait là leur unique raison d'être en Nouvelle-France. Les pères choisiront généralement de les ignorer, mais ils mettront en place certaines stratégies pour répondre à leurs calomniateurs, comme en publiant la déclaration des Cent-Associés de 1643 ou en rationalisant les échanges de fourrures et en les dissimulant des yeux des accusateurs pour éviter de nouvelles polémiques, comme ce fut le cas dans la *Relation* de 1636 et dans le *Journal* en 1645. Néanmoins, l'arrivée du comte de Frontenac devait inmanquablement relancer ces accusations, d'autant que ses poulains La Salle et Cadillac les propageront avec les mêmes intentions de nuire à la Compagnie de Jésus. De Jacques Michel à Frontenac en passant par des missionnaires de Saint-Sulpice et surtout de Saint-François, nombreux sont ceux qui prétendirent que les pères regarderaient davantage les gains économiques que les gains spirituels. Le laxisme prétendu des Sulpiciens et surtout des Récollets lors de la querelle de l'eau-de-vie constituera un moyen efficace pour les pères de répondre à leurs concurrents en les accusant à leur tour d'être de moins bons missionnaires.

Comme nous l'avons montré, les trois groupes étudiés avaient différentes manières de financer leurs missions, mais tous semblent avoir eu recours aux échanges de fourrures fournies par les Autochtones pour subvenir aux besoins de leurs confrères dans leur dessein apostolique. Par ailleurs, aucun document ne permet d'affirmer que des missionnaires – jésuites ou autres – auraient réalisé des profits grâce à ces échanges. Ici encore, les Jésuites sont au cœur de l'imbroglio et sont les seuls à être ciblés par ces accusations qui ternissent durement leur réputation. Il nous apparaît que ces charges lancées contre les pères représentaient surtout un moyen pour les Sulpiciens et les Récollets de s'en prendre aux missionnaires les plus éminents de la colonie. À défaut de pouvoir convaincre les Jésuites de franciser les Autochtones et de partager leur pouvoir hégémonique, les accuser de ne s'intéresser qu'aux castors constituait un argument, sans doute le

plus percutant, qui permettait à leurs rivaux de revaloriser leur position en Nouvelle-France. Ces accusations concordaient d'ailleurs parfaitement avec l'éthique économique singulière des Jésuites, que l'on opposait à la charité des religieux mendiants.

Toutes ces rivalités entre les missionnaires que l'on retrouve dans la vallée laurentienne ne sont pas étrangères à celles qui figuraient dans les autres missions à travers le monde à la même époque. Les Jésuites durent faire face à l'opposition opiniâtre des gallicans et surtout des jansénistes tout au long de la période moderne. Ordre soumis à la volonté de Rome, la Compagnie de Jésus s'attira bien des ennemis dans la France des Bourbons et fut régulièrement intégrée malgré elle à des théories du complot. Religieux issus d'une communauté étrangère, les Jésuites furent accusés de régicide, mais également de mener des actions visant à enrichir leurs coffres au détriment des royaumes. C'est d'ailleurs sur ce point que les jansénistes parviendront à supprimer la Compagnie en 1773, à la suite de l'affaire Lavalette. Ces accusations, on les retrouvera également à différents degrés dans les autres missions jésuites, comme en Chine et surtout au Paraguay. À postériori, les pères y seront accusés par les jansénistes et par les missionnaires rivaux de s'être livrés à des activités commerciales interdites aux religieux catholiques.

En définitive, c'est bien dans l'ensemble des missions que l'on retrouve cette accusation. Les Jésuites n'auraient cure de l'évangélisation et seraient attirés par le commerce, l'usure, l'or et l'argent sous leurs différentes formes : propriété foncière, production agricole, ainsi que traite des fourrures. Cela dit, cette accusation semble jouer un rôle plus important en Nouvelle-France où elle réapparaît de manière chronique tout au long du XVII^e siècle, notamment sous la plume de missionnaires rivaux. Mais la différence principale de la Nouvelle-France, on la retrouve plutôt dans son historiographie. Longtemps et sans doute plus qu'ailleurs, les Jésuites ont occupé au Québec une place sans partage où les autres acteurs étaient relégués au second plan. Cependant, les Sulpiciens et les Récollets figurent aujourd'hui dans les recherches des historiens, de même que les Autochtones dont le rôle ne fait que commencer à être réévalué.

Notre étude s'achève sans pour autant être terminée ; en espérant qu'elle saura pousser d'autres historiens à entreprendre des recherches sur le sujet des rivalités entre les missionnaires. De nombreux autres territoires demeurent à explorer, tout comme le XVIII^e siècle pour le cas de la mission canadienne, car tout n'a pas encore été dit sur ces missionnaires qui étaient, disait-on, venus en Nouvelle-France pour convertir des âmes et des castors.

BIBLIOGRAPHIE

Sources manuscrites

(AJC) : *Archives des Jésuites du Canada*, Montréal.

(ANOM) : *Archives nationales d'outre-mer*, Aix-en-Provence.

- Série C11A : correspondance générale ; Canada
- Série C11E : correspondance générale ; des limites et des postes

Sources imprimées et éditions critiques

Anticoton, ou Refutation de la Lettre declaratoire du Pere Coton, s.l., 1610.

Arnauld, Antoine. *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, de Sorbonne. Tome trente-quatrième, Contenant les Nombres XXXI, XXXII & XXXIII de la troisième Partie de la cinquième Classe*. Paris : Sigismond d'Arnay & Compagnie, 1780.

Brébeuf, Jean de. *Écrits en Huronie*. Édité par Gilles Thérien. Montréal : Bibliothèque Québécoise, 1996.

Campeau, Lucien, éd. *Monumenta Novae Franciae*. Rome et Québec : Monumenta Historica Societatis Iesu – Presses de l'université Laval, 1967-1987. Tomes 1 à 3.

Campeau, Lucien, éd. *Monumenta Novae Franciae*. Rome et Montréal : Institutum Historicum Societatis Iesu – Bellarmin, 1989-2003. Tomes 4 à 11.

Carayon, Auguste éd. *Première mission des Jésuites au Canada : lettres et documents inédits*. Paris : L'Écureux, 1864.

Collection de manuscrits contenant lettres, mémoires, et autres documents historiques relatifs Nouvelle-France. Québec : Imprimerie A. Côté, 1883.

Cartier, Jacques. *Voyages au Canada*. Montréal : Lux Éditeur, 2002.

- Chateaubriand, François-René de. *Génie du christianisme*. Paris : Garnier frères, 1828.
- Champlain, Samuel de. *Œuvres de Champlain*. Édité par Charles-Honoré Laverdière. Québec : Geo.-E. Desbarats, 1870, 5 vol.
- Champlain, Samuel de. *Récits de voyages en Nouvelle-France 1603-1632*. Réédition en français moderne, introduction et notes de Mathieu d'Avignon. Québec : Presses de l'Université Laval, 2018.
- Charlevoix, Pierre-François-Xavier de. *Histoire et description générale de la Nouvelle France : avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*. Paris : Chez Rolin fils, 1744, 3 vol.
- Charlevoix, Pierre-François-Xavier de. *Histoire du Paraguay*. Paris : Chez Didot, Giffard et Nyon, 1756, 3 vol.
- Chaumonot, Pierre-Joseph-Marie. *Le Père Chaumonot, de la Compagnie de Jésus, missionnaire dans la Nouvelle-France, Autobiographie et pièces inédites publiées par le P. Auguste Carayon*. Poitiers : Henri Oudin, Libraire, 1869.
- Dollier de Casson, François. *Histoire du Montréal 1640-1672*. Montréal : Eusèbe Sénécal, 1871.
- Dubé, Pauline, éd. *Les frères insoumis ou « l'ombre d'un clocher »*. Québec : Nuit blanche, 1995.
- Du Tertre, Jean-Baptiste. *Histoire générale des Ant-Isles habitées par les François*. Paris : Chez Thomas Jolly, 1671, vol. III.
- Érasme, *Éloge de la folie*. Traduit par Pierre de Nolhac. Paris : Garnier, 1953.
- Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre, que les soi-disans Jésuites ont, dans tous les temps & persévéramment, soutenues, enseignées & publiées dans leurs Livres, avec l'approbation de leurs Supérieurs & Généraux*. Paris : Pierre-Guillaume Simon, 1762.
- Faribault, Georges-Barthélemi, éd. *Collection de mémoires et de relations sur l'histoire ancienne du Canada: d'après des manuscrits récemment obtenus des archives et bureaux publics en France*. Québec : William Cowan et fils, 1840.

Hennepin, Louis. *Description de la Louisiane, nouvellement decouverte au Sud'Oüest de la Nouvelle-France, par ordre du Roy. Avec la Carte du Pays : les Mœurs & la Maniere de vivre des Sauvages, dédiée à sa Majesté.* Paris : Amable Auroy, 1684.

« Jean Peronne Dumesnil et ses mémoires (suite) ». *Bulletin des recherches historiques* 21, 7 (1915) : 193-200.

Le Beau, Claude. *Avantures du S^r. C. Le Beau, avocat en parlement, ou Voyage curieux et nouveau, Parmi les Sauvages de l'Amérique Septentrionale.* Amsterdam : Chez Herman Uytwerf, 1738, 2 vol.

Les Jésuites marchands, usuriers, usurpateurs, et leurs cruautés dans l'ancien & le nouveau Continent. La Haye : Chez les Frères Vaillant, 1759.

Jugements et délibérations du Conseil souverain de la Nouvelle-France. Québec : A. Coté et Cie, 1885, vol. 1.

Kalm, Pehr. *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749.* Traduit par Jacques Rousseau et Guy Béthune. Montréal : Pierre Tisseyre, 1977.

Lahontan. *Œuvres complètes.* Édité par Réal Ouellet et Jack Warwick. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1990, 2 vol.

La Potherie, Claude-Charles Bacqueville de. *Voyage de l'Amérique : contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans l'Amérique septentrionale depuis 1534 jusqu'à present.* Amsterdam : Chez Henry des Bordes, 1723, 4 vol.

La Tour, Bertrand de. *Mémoire sur la vie de M. de Laval, premier Évêque de Québec.* Cologne : Jean-Frédéric Motiens, 1761.

Laverdière, Charles-Honoré et Casgrain, Henri-Raymond, éd. *Le journal des jésuites : publié d'après le manuscrit original conservé aux archives du Séminaire de Québec.* Québec : Léger Brousseau, 1871.

Le Clercq, Chrestien. *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle-France contenant la publication de l'Evangile, l'histoire des colonies françoises, & les fameuses découvertes depuis le fleuve de Saint Laurent, la Loüisiane & le fleuve Colbert jusqu'au Golphe Mexique, achevées sous la conduite de feu monsieur de la Salle* Paris : Amable Auroy, 1691, 2 vol.

Lescarbot, Marc. *Histoire de la Nouvelle France : contenant les navigations, découvertes, & habitations faites par les François és Indes Occidentales & Nouvelle-France, par commission de noz Roys Tres-Chrétiens, & les diverses fortunes d'iceux en l'execution de ces choses, depuis cent ans jusques à hui.* Paris : Adrian Perier, 1617.

Marie de l'Incarnation. *Lettres de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France.* Paris : Louis Billaine, 1681.

Margry, Pierre, éd. *Découvertes et établissements des Français dans l'Ouest et dans le Sud de l'Amérique septentrionale.* Paris : Maisonneuve et Cie, 1879-1888, 6 vol.

Pascal, Blaise. *Les Provinciales.* Paris : Gallimard, 1987.

Rapport de l'archiviste de la Province de Québec pour 1923-1924. Québec : L.-Amable Proulx, 1924.

Rapport de l'archiviste de la Province de Québec pour 1926-1927. Québec : L.-Amable Proulx, 1927.

Rapport de l'archiviste de la Province de Québec pour 1928-1929. Québec : Rédempti Paradis, 1929.

Rapport de l'archiviste de la Province de Québec pour 1930-1931. Québec : Rédempti Paradis, 1931.

Réveillaud, Eugène, éd. *Histoire chronologique de la Nouvelle France ou Canada (mil cinq cents quatre) jusques en l'an mil six cents trente deux.* Paris, G. Fischbacher, 1888.

Ricci, Matteo. *Histoire de l'expédition chrestienne au royaume de la Chine entreprise par les PP. de la Compagnie de Jésus.* Édité par Nicolas Trigault. Lyon : Horace Cardon, 1616.

Sagard, Gabriel. *Le grand voyage du pays des Hurons suivi du Dictionnaire de la langue huronne*.
Édité par Jack Warwick. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1998.

Sagard, Gabriel. *Histoire du Canada et voyages que les freres Mineurs Recollects y ont faicts
pour la conversion des Infidelles*. Paris : Claude Sonnius, 1636.

Thwaites, Reuben Gold, éd. *The Jesuit Relations and Allied Documents : Travels and Explorations
of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791. The Original French, Latin, and
Italian Texts, with English Translations and Notes*. Cleveland : Burrows Brothers, 1896-
1901, 73 vol.

Ouvrages de référence

Furetière, Antoine. *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux
que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*. La Haye et Rotterdam :
Arnout & Reinier Leers, 1690, 3 vol.

Jouve, Odoric-Marie et Godbout, Archange, avec la collaboration de Blais, Hervé et Bacon, René.
Dictionnaire biographique des récollets missionnaires en Nouvelle-France. Montréal :
Bellarmin, 1996.

Litalien, Raymonde, Palomino, Jean-François et Vaugeois, Denis. *La mesure d'un continent : atlas
historique de l'Amérique du Nord, 1492-1814*. Québec et Paris : Septentrion - Presses de
l'Université Paris-Sorbonne, 2007.

Worcester, Thomas, dir. *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*. Cambridge : Cambridge
University Press, 2017.

Ouvrages généraux

- Delumeau, Jean et Cottret, Monique. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris : Presses Universitaires de France, 2010.
- Faillon, Étienne-Michel. *Histoire de la colonie française en Canada*. Villemarie : Bibliothèque paroissiale, 1865-1866, 3 vol.
- Havard, Gilles et Vidal, Cécile. *Histoire de l'Amérique française*. Paris : Flammarion, 2014.
- Mathieu, Jacques. *La Nouvelle-France. Les Français en Amérique du Nord. XVI^e-XVIII^e siècle*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2001.
- Sulte, Benjamin. *Histoire des Canadiens-français*. Montréal : Wilson & Cie, 1882, 8 vol.
- Trudel, Marcel. *Initiation à la Nouvelle-France*. Montréal et Toronto : Holt, Rinehart et Winston, 1968.

Monographies et ouvrages collectifs

- Abé, Takao. *The Jesuit mission to New France : a new interpretation in the light of the earlier Jesuit experience in Japan*. Leiden et Boston : Brill, 2011.
- Anderson, Emma. *La trahison de la foi : Le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale*. Traduit par Michel Buttiens. Québec : Presses de l'Université Laval, 2009.
- Axtell, James. *The Invasion Within : the contest of cultures in Colonial North America*. New York : Oxford University Press, 1985.
- Beaulieu, Alain. *Convertir les fils de Caïn : Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*. Québec : Nuit blanche, 1990.

- Campeau, Lucien. *Les finances publiques de la Nouvelle-France : 1632-1665*. Montréal : Bellarmin, 1975.
- Castelneau-L'Estoile, Charlotte de. *Les ouvriers d'une vigne stérile : Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*. Lisbonne et Paris : Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2000.
- Certeau, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard, 1975.
- Cottret, Monique. *Histoire du jansénisme*. Paris : Perrin, 2016.
- D'Avignon, Mathieu. *Champlain et les fondateurs oubliés : les figures du père et le mythe de la fondation*. Québec : Presses de l'Université Laval, 2008.
- Dechêne, Louise. *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle*. Montréal : Boréal, 1988.
- Delâge, Denys. *Le Pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est – 1600-1664*. Montréal : Boréal, 1991.
- Delanglez, Jean. *Frontenac and the Jesuits*. Chicago : Institute of Jesuit history, 1939.
- Delanglez, Jean. *Louis Jolliet : vie et voyages (1645-1700)*. Montréal : Éditions Granger, 1950.
- Deslandres, Dominique. *Croire et faire croire : Les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)* Paris : Fayard, 2003.
- Deslandres, Dominique, Dickinson, John A. et Hubert, Ollivier. *Les Sulpiciens de Montréal. Une histoire de pouvoir et de discrétion. 1657-2007*. Montréal : Fides, 2007.
- Dompnier, Bernard. *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*. Paris : Le Centurion, 1985.
- Georges Doublet, *Un prélat janséniste : F. de Caulet, réformateur des chapitres de Foix et de Pamiers*. Paris : A. Picard, 1895.
- Dubois, Paul-André. dir. *Les Récollets en Nouvelle-France : traces et mémoire*. Québec : Presses de l'Université Laval, 2018.

- Dubois, Paul-André. *Lire et écrire chez les Amérindiens de Nouvelle-France : aux origines de la scolarisation et de la francisation des Autochtones du Canada*. Québec : Presses de l'Université Laval, 2020.
- Eccles, William J. *Frontenac, the courtier governor*. Toronto : McClelland & Stewart, 1959.
- Febvre, Lucien. *Au cœur religieux du XVI^e siècle*. Paris : Service d'Édition et de Vente des Publications de l'Éducation Nationale, 1968.
- Ferland, Catherine. *Bacchus en Canada : boissons, buveurs et ivresses en Nouvelle-France*. Québec : Septentrion, 2010.
- Galland, Caroline. *Pour la gloire de Dieu et du Roi: les récollets en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris : Éditions du Cerf, 2012.
- Galland, Caroline, Guilloux, Fabien et Moracchini, Pierre. *Les Récollets en quête d'une identité franciscaine*. Tours : Presses universitaires François-Rabelais, 2014.
- Gourdeau, Claire. *Les délices de nos cœurs : Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes 1639-1672*. Québec : Septentrion, 1994.
- Greer, Allan. *La Nouvelle-France et le Monde*. Traduit par Hélène Paré. Montréal : Boréal, 2009.
- Greer, Allan. *Mohawk Saint : Catherine Tekakwitha and the Jesuits*. New York : Oxford University Press, 2005.
- Greer, Allan. *Property and Dispossession : Natives, Empires and Land in Early Modern North America*. Cambridge : Cambridge University Press, 2018.
- Groulx, Lionel. *Notre grande aventure*. Montréal : Bibliothèque québécoise, 1990.
- Gutton, Jean-Pierre. *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*. Paris : Honoré Champion, 2018 (1^{ère} éd. 1971).
- Havard, Gilles. *Empire et métissages : Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*. Québec : Septentrion, 2017.
- Jaenen, Cornelius. *The role of the church in New France*. Toronto : McGraw-Hill Ryerson, 1976.

- Jetten, Marc. *Enclaves amérindiennes : les "réductions" du Canada, 1637-1701*. Québec : Septentrion, 1994.
- Laflèche, Guy. *Les Saints Martyrs Canadiens. Volume 3 : Le martyre de Jean de Brébeuf selon Paul Ragueneau*. Laval : Singulier, 1988.
- Laflèche, Guy et Trudel, Serge. *Un janséniste en Nouvelle-France*. Laval : Singulier, 2003.
- Lemay, Hugolin. *L'établissement des récollets à Montréal, 1692*. Montréal : 1911.
- Leroy, Michel. *Le mythe jésuite : De Béranger à Michelet*. Paris : Presses Universitaires de France, 1992.
- Li, Shenwen. *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*. Paris et Québec : L'Harmattan – les Presses de l'Université Laval, 2001.
- Lozier, Jean-François. *Flesh Reborn : The Saint Lawrence Valley Mission Settlements through the Seventeenth Century*. Montréal : McGill-Queen's University Press, 2018.
- Martin, Félix. *Le R.P. Isaac Jogues de la Compagnie de Jésus : premier apôtre des Iroquois*. Paris : Joseph Albanel, 1873.
- Nelson, Eric. *The Jesuits and the monarchy : Catholic reform and political authority in France (1590-1615)*. New York : Routledge, Taylor & Francis, 2016.
- Parkman, Francis. *Count Frontenac and New France under Louis XIV*. Londres : Macmillan and Co, 1899.
- Parkman, Francis. *Les Jésuites dans l'Amérique du Nord au XVII^e siècle*. Traduit par Madame la Comtesse G. De Clermont-Tonnerre. Paris : Didier et Cie, 1882.
- Rochemonteix, Camille de. *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle*. Paris : Letouzey et Ané, 1895-1896, 3 vol.
- Taché, Joseph-Charles. *Les histoires de M. Sulte : protestation*. Montréal : Librairie Saint-Joseph, Cadieux & Derome, 1883.
- Turgeon, Laurier. *Une histoire de la Nouvelle-France : Français et Amérindiens au XVI^e siècle*. Paris : Belin, 2019.

Trigger, Bruce G. *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*. Traduit par Georges Khal. Montréal : Boréal, 1992.

Trudel, Marcel. *Histoire de la Nouvelle-France III : La seigneurie des Cent-Associés. Tome 1 : Les Évènements*. Montréal : Fides, 1979.

Trudel, Marcel. *Mémoires d'un autre siècle*. Montréal : Boréal, 1987.

Articles et chapitres d'ouvrages collectifs

Agnolin, Adone. « Le rite et le lieu de l'autre. L'accommodatio jésuite au Malabar ». Traduit par Amandine Bonesso, *Littératures* 77, 1 (2017) : 47-65.

Belmessous, Saliha. « Être français en Nouvelle-France: Identité française et identité coloniale aux dix-septième et dix-huitième siècles ». *French Historical Studies* 27, 3 (2004) : 507-540.

Bessière, Arnaud. « Les domestiques des communautés religieuses au Canada au XVII^e siècle ». *Études d'histoire religieuse* 74, 1 (2008) : 45-69.

Binasco, Matteo. « Capucins, jésuites et récollets en Acadie de 1610 à 1710 : une première évangélisation assez chaotique ». *Histoire et missions chrétiennes*, 2, 2 (2007) : 163-176.

Bishop, John E. « Qu'y a-t-il de si drôle dans la chasse au canard ? Ce que les ouvrages linguistiques nous disent de la rencontre entre les Jésuites et les Nehiraw-Iriniw ». *Tangence* 92, 1 (2010) : 39-66.

Blain, Jean. « L'Archevêque de Rouen, l'Église du Canada et les historiens, un exemple de déformation historique ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 21, 2 (1967) : 199-216.

Blain, Jean. « Les structures de l'Église et la conjoncture coloniale en Nouvelle-France, 1632-1674 ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 21, 4 (1968) : 749-756.

Broué, Catherine. « Le *Premier établissement de la foy*, une œuvre collective supervisée ? Étude de la réécriture d'un passage de l'Histoire du Canada ». *Études littéraires* 47, (2016) : 77-96.

- Broué, Catherine. « Une rhétorique du silence : l'œuvre jésuite dans la *Description de la Louisiane* du récollet Louis Hennepin » dans *Jesuit Accounts of the Colonial Americas : Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Texualities*, Bernier, Marc-André, Clorinda Donato et Hans-Jürgen Lüsebrink, dir., 291-304. Toronto : University of Toronto Press, 2014.
- Campeau, Lucien. « La Condition économique des Jésuites dans une Nouvelle-France pionnière (1625-1670) ». *Les Cahiers des Dix* 50, 1 (1995) : 23-53.
- Campeau, Lucien. « La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval ». *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* 39, 1 (1972) : 91-108.
- Campeau, Lucien. « Les Jésuites ont-ils retouché les Écrits de Champlain ? ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 5, 3 (1951) : 340-361.
- Campeau, Lucien. « Les Mémoires d'Allet rendus à leur auteur ». *Les Cahiers des Dix* 43,1 (1983) : 27-30.
- Coates, Colin M. « La mise en scène du pouvoir : la préséance en Nouvelle-France ». *Bulletin d'histoire politique* 14, 1 (2005) : 109-118.
- Codignola, Luca. « Competing Networks : Roman Catholic Ecclesiastics in French North America, 1610–58 ». *The Canadian Historical Review*. 80, 4 (1999) : 539-584.
- Codignola, Luca. « The Battle Is Over: Campeau's Monumenta vs. Thwaites' Jesuit Relations, 1602-1650 ». *European Review of Native American Studies* 10, 2 (1996) : 3-10.
- Cossette, Joseph. « Jean Talon, champion au Canada du gallicanisme royal, 1665-1672 ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 11, 3 (1957) : 327-352.
- Cowan, Mairi. « Education, Francisation, and Shifting Colonial Priorities at the Ursuline Convent in Seventeenth-Century Québec ». *Canadian Historical Review* 99, 1 (2018) : 1-29.
- Damour, Franck. « Le mythe jésuite ». *Études* 418, 5 (2013) : 665-673.
- Delumeau, Jean. « Une traversée du millénarisme occidental ». *Religiologiques* 20, 1 (1999) : 165-179.

- Desbarats, Catherine. « 1616-1673 • Les Jésuites : Relations des Jésuites » dans *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien : Aux origines d'une tradition culturelle*, Corbo, Claude, dir., 49-62. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2014.
- Dial, Andrew. « Antoine Lavalette, Slave Murderer : A Forgotten Scandal of the French West Indies ». *Journal of Jesuit Studies*, 8, 1 (2021) : 37-55.
- Dorsey, Peter A. « Going to School with Savages: Authorship and Authority among the Jesuits of New France ». *William and Mary Quarterly* 55, 3 (1998) : 399-420.
- Fabre, Pierre-Antoine. « La Compagnie de jésus et le souvenir du vœu de Montmartre (1534) ». *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 24, 1 (2000) : 101-119.
- Fumaroli, Marc. « Between the Rigorist Hammer and the Deist Anvil : The Fate of the Jesuits in Eighteenth-Century France » dans *The Jesuits II, Cultures, Sciences, and the Arts*, O'Malley, John W., Bailey, Gauvin Alexander, Harris, Steven J. et Kennedy, T. Frank, dir., 682-690. Toronto : University of Toronto Press, 2006.
- Galland, Caroline. « Les récollets de la Nouvelle-France : autopsie d'une amnésie » dans *Mémoires canadiennes*, Bergère, Marc, Harter, Hélène, Hinault, Catherine, Pierre, Éric et Tanguy, Jean-François, dir., 145-153. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2018.
- Girouard, Désiré. « Les Jésuites ont-ils trafiqué dans la Nouvelle-France ? ». *La semaine religieuse de Montréal*, 7 avril, 1900, 231.
- Grégoire, Vincent. « La mainmise des jésuites sur la Nouvelle-France de 1632 à 1658 : l'établissement d'un régime théocratique ? ». *Cahiers du dix-septième : An Interdisciplinary Journal* 11, 1 (2006) : 19-43.
- Groulx, Lionel. « Frontenac vs l'abbé de Fénelon : Une tragi-comédie judiciaire ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 12, 3 (1958) : 358-371
- Groulx, Lionel. « Le gallicanisme au Canada sous Louis XIV ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 1, 1 (1947), 54-90.
- Hamilton, Raphaël. « Who Wrote *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle-France* ? ». *Canadian Historical Review*, 57 3 (1976) : 265-288.

- Henryot, Fabienne. « *Le grand voyage du pays des Hurons de Gabriel Sagard : un contre-témoignage sur les missions en Nouvelle-France au début du XVII^e siècle* » dans *La mission et le sauvage : huguenots et catholiques d'une rive atlantique à l'autre, XVI^e-XIX^e siècle*, Lemaître, Nicole, dir., 199-213. Paris et Québec : Éditions du CTHS – Presses de l'Université Laval, 2009.
- Jaenen, Cornelius. « Church-State Relations in Canada (1604-1685) ». *Canadian Catholic Historical Association Study Sessions* 34, 1 (1967) : 9-28.
- Jaenen, Cornelius. « Francisation et évangélisation des Amérindiens de la Nouvelle-France au XVII^e siècle ». *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* 35, 1 (1968) : 33-46.
- Jaenen, Cornelius. « The Catholic Clergy and the Fur Trade 1585-1685 ». *Historical Papers / Communications historiques* 5, 1 (1970) : 60-80.
- Lachance, Isabelle. « "Ils estoient si subjects à leur bouche": la Relation de 1616 face à la topique antijésuite » dans *Jesuit Accounts of the Colonial Americas : Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, Bernier, Marc-André, Clorinda Donato et Hans-Jürgen Lüsebrink, dir., 263-275. Toronto : University of Toronto Press, 2014.
- Lachenicht, Susanne. « Histoires naturelles, récits de voyage et géopolitique religieuse dans l'Atlantique français XVI^e et XVII^e siècles ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 69, 4 (2016) : 27-45.
- Lignereux, Yann. « Représenter le roi en Nouvelle-France. D'une difficulté à un échec ? ». *Bulletin d'histoire politique* 26, 1 (2017) : 40-59.
- Lignereux, Yann. « Une mission périlleuse ou le péril colonial jésuite dans la France de Louis XIV : Sainte-Marie des Iroquois (1649-1665) ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 69, 4 (2016) : 5-26.
- Litalien, Rolland. « Les sulpiciens au Canada de 1657 à aujourd'hui ». *Cap-aux-Diamants* 58, 1 (1999) : 14-19.
- Lomasney, Patrick J. « The Canadian Jesuits and the Fur Trade ». *Mid-America* 15, 3 (1933) : 139-150.

- Meyer, Frédéric. « Pour faire l’histoire des Récollets en France (XVI^e - XIX^e siècles) ». *Chrétiens et sociétés* 2, 1 (1995) : 83-99.
- Michelet, Jules. « Six mois de la régence ». *Revue des Deux Mondes* 43, 2 (1863) : 473- 493.
- Nicolas, Loïc. « Jésuites, Juifs, francs-maçons : la rhétorique au service de la conspiration ». *Diogène* 249-250, 1-2 (2015) : 75-87.
- O’Malley, John W. « The Distinctiveness of the Society of Jesus ». *Journal of Jesuit Studies* 3, 1 (2016) : 1-16.
- Pioffet, Marie-Christine. « Comment disent les Amérindiens ? Gabriel Sagard et les langues autochtones » dans *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Vaillancourt, Luc, Tailleux, Sandrine et Urbain, Émilie dir., 234-250. Paris : Hermann, 2019
- Pioffet, Marie-Christine. « Gabriel Sagard, l’insoumis : archéologie d’une historiographie polémique ». *Études littéraires* 47, 1 (2016) : 39-50.
- Pioffet, Marie-Christine et Stéphanie Girard. « Samuel de Champlain, Gabriel Sagard et les mémoires des missions récollettes en Nouvelle-France » dans *Textes missionnaires dans l’espace francophone, t. 2 : L’envers du décor*, Poirier, Guy, dir., 11-30. Québec : Presses de l’Université Laval, 2018.
- Pizzorusso, Giovanni. « Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la congrégation "de Propaganda Fide" et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle ». Traduit par Jean-Marc Ticchi, dans *Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne*, Fabre, Pierre-Antoine et Maire, Catherine, dir., 539-561. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- Poirier, Guy. « Charlevoix, lecteur de Sagard ». *Études littéraires* 47, 1 (2016) : 97-107.
- Prudhomme, Claude et Lenoble-Bart, Annie. « Concurrence, conflits, coexistences : approches introductives » dans *Concurrences en mission. Propagandes, conflits, coexistences (XVI^e-XXI^e siècle)*, Eyezo’o, Salvador et Zorn, Jean-François dir., 13-32. Paris : Karthala, 2011.
- Şenocak, Neslihan. « The making of franciscan poverty ». *Revue Mabillon* 24, 1 (2014) : 5-26.

Stanley, George F.G. « The Policy of "Francisation" as Applied to the Indians During the Ancien Regime ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 3, 3 (1949) : 333-348.

Trigger, Bruce G. « The Jesuits and the Fur Trade ». *Ethnohistory* 12, 1 (1965) : 30-53.

Vismara, Paola. « Les jésuites et la morale économique ». *Dix-septième siècle* 237, 4 (2007) : 739-754.

Wilde, Guillermo. « Relocalisations autochtones et ethnogenèse missionnaire à la frontière sud des empires ibériques : Paracuaria (1609-1768) ». Traduit par Frédéric Laugrand, *Recherches amérindiennes au Québec* 41, 2-3 (2011) : 13-28.

Yon, Armand. « François de Salignac-Fénelon, sulpicien : Son Mémoire sur le Canada [1670] ». *Les Cahiers des Dix* 35, 1 (1970) : 141-190.

Thèses et mémoires

Blain, Jean. « L'Église de la Nouvelle-France 1632-1675. La mise en place des structures » Thèse de Ph. D., Université d'Ottawa, 1967.

Dionne, Fannie. « Encre la parole : écrit et oralité dans les dictionnaires jésuites en français et wendat (XVII^e -XVIII^e siècles) » Thèse de Ph. D., Université McGill, 2020.

Henrion, Aurélie. « Dynamiques communicationnelles entre les Jésuites et l'État à propos du missionariat jésuite en Nouvelle-France, 1663-1701 » Mémoire de M.A., Université du Québec à Rimouski, 2019.

Tremblay, Mylène. « Édition critique du *Nouveau voyage* de Louis Hennepin » Thèse de Ph. D., Université Laval, 2006, 2 vol.

Sites web

Bibliothèque et Archives Canada. « Archives de la Nouvelle-France », 19 octobre, 2016.

<https://nouvelle-france.org/fra/Pages/archives-nouvelle-france.aspx>.

Codignola, Luca. « The Historiography on the Jesuits of New France », Août, 2020.

https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/*COM_220170.

Dictionnaire biographique du Canada. Québec et Toronto : Université Laval – Université de Toronto, 1966. <http://www.biographi.ca/fr/>.