

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

UNE HISTOIRE ENVIRONNEMENTALE DE L'ÉVANGÉLISATION
LES MISSIONNAIRES JÉSUITES EN NOUVELLE-FRANCE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR

LAURENT GRAS

OCTOBRE 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Pour leurs conseils à l'orée de ce projet, je tiens d'abord à remercier Fannie Dionne, Pascal Bastien et Daniel Ross. Pour leurs encouragements et leur aide tout au long de la rédaction, je suis bien évidemment redevable à ma codirectrice, Isabel Harvey, et à mon codirecteur, Jean-François Palomino.

Par ailleurs, il faut rappeler que le projet *DefEnCli* a donné l'impulsion initial à ce travail de recherche, à la fois archivistique et théorique. En outre, il m'a permis de bénéficier d'un soutien financier lors de mes recherches en archives.

Plus largement, je tiens à remercier le Département d'histoire, la Faculté des sciences humaines et la Fondation de l'UQÀM pour leur soutien financier, sans lequel je n'aurais pas pu mener à bien mon projet de recherche.

DÉDICACE

Ad parem meam, de qua verba non sufficiunt

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE.....	iii
RÉSUMÉ.....	vi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 HISTORIOGRAPHIE, PROBLÉMATIQUE, SOURCES ET MÉTHODE	7
1.1 Bilan historiographique.....	7
1.1.1 L’histoire ecclésiastique	7
1.1.2 L’histoire coloniale.....	10
1.1.3 L’histoire environnementale.....	12
1.1.3.1 Genèse de l’histoire environnementale.....	12
1.1.3.2 L’histoire des sciences et des savoirs	15
1.2 Problématique	16
1.3 Objectifs.....	18
1.4 Sources et méthodologie	20
1.5 Structure du mémoire.....	21
CHAPITRE 2 L’ENVIRONNEMENT ENTRE <i>LOCUS HORRIBILIS</i> ET <i>LOCUS AMOENUS</i>	23
2.1 Une image négative de l’environnement canadien	23
2.1.1 « Les grandes froidures de leur pays »	23
2.1.2 « Les sacrées horreurs de ces forests »	25
2.1.3 « Sans contredit le pays du monde où il y a le plus d’eau »	26
2.1.4 « Ces pays si éloignez ».....	27
2.2 Références classiques et symbolique chrétienne	28
2.2.1 Le <i>locus horribilis</i>	28
2.2.2 Villes et déserts.....	29
2.2.3 Le paradigme de la géhenne	31
2.3 <i>Ad augusta per angusta</i>	32
2.3.1 L’édification chrétienne.....	32
2.3.2 La vocation jésuite.....	33
2.4 « Tu m’as donné ta boue et j’en ai fait de l’or »	36
2.4.1 Un <i>topos</i> en chasse un autre	36
2.4.2 La forêt, de la barbarie à la liberté.....	38
2.4.3 La forêt, de l’angoisse à la dévotion.....	40
2.5 L’utopie chrétienne	42
2.5.1 Le primitivisme chrétien.....	42
2.5.2 Une nouvelle Sion	43
2.6 La balançoire rhétorique	44

CHAPITRE 3 MODIFIER LA CRÉATION	47
3.1 Enjeux historiques et épistémologiques.....	47
3.1.1 Sciences et savoirs à l'époque moderne	47
3.1.2 Monde du livre et livre du monde	48
3.2 Expliquer et modifier le climat	49
3.2.1 L'héritage de la cosmographie grecque.....	49
3.2.2 Entre familiarité et étrangeté	51
3.2.3 La théologie naturelle du cycle de l'eau.....	52
3.2.4 Modifier le climat	53
3.3 Ambitions démiurgiques	54
3.3.1 La notion médicale de climat.....	55
3.3.1.1 Le néohippocratism.....	55
3.3.1.2 De la géographie à l'ethnographie.....	57
3.3.2 Barbarie et sauvagerie.....	58
3.3.3 La métaphore agricole	60
3.4 La croix, la tiare et l'épée	62
3.4.1 Cultiver ou coloniser ?.....	64
3.4.2 Extractivisme spirituel	66
3.4.3 Apôtre de l'Empire ?	68
3.5 Le prophétisme jésuite	69
CONCLUSION	71
BIBLIOGRAPHIE	74
SOURCES	74
ÉTUDES	74

RÉSUMÉ

Ce travail de recherche se propose d'interroger les liens entre Église, religion et environnement à l'époque moderne. En effet, alors que l'Église est une institution centrale de la première modernité, son rôle en histoire environnementale est encore peu questionné. Afin de rendre tangibles ces liens, nous avons décidé de prendre pour objet d'étude les missions jésuites en Nouvelle-France. En nous appuyant sur les relations jésuites, nous cherchons à proposer une histoire culturelle de l'environnement.

Dans la première partie de notre étude, nous cherchons d'abord à comprendre les raisons qui président à la représentation de l'environnement de la Nouvelle-France chez les missionnaires. S'il est souvent représenté de manière négative, c'est qu'il est appréhendé à travers des filtres littéraires, rhétoriques et symboliques. En effet, les préférences esthétiques et les conventions littéraires du XVII^e siècle influent sur la représentation de l'environnement. Ensuite, nous montrons comment les missionnaires puisent dans la symbolique chrétienne pour opérer une transmutation des valeurs qui sont associées à l'environnement, concourant ainsi à l'édification d'une utopie en Nouvelle-France.

Dans la deuxième partie, nous voyons comment les jésuites comprennent et interprètent l'environnement de la Nouvelle-France à l'aune de leur outillage mental. Le legs antique, qu'ils ont reçu de leur formation humaniste, pèse de tout son poids dans les représentations de l'environnement canadien. Les paradigmes scientifiques qu'ils héritent de l'Antiquité, couplés à leur expérience du climat canadien, leur permettent d'expliquer celui-ci et d'espérer le modifier. La volonté de modifier et d'amender le climat s'inscrit dans un discours impérialiste, où gouvernement des choses et des hommes sont inextricablement liés. Les jésuites prophétisent l'amélioration du climat sous l'action conjuguée des pouvoirs temporels et spirituels.

Mots clés : Jésuite, Nouvelle-France, missions, religion, environnement.

INTRODUCTION

La périodisation canonique de l'histoire consacre 1492 comme césure entre le Moyen Âge et les Temps modernes. Choisir le début de la présence européenne¹ en Amérique² comme *terminus a quo* est révélateur de notre conception de la modernité. Incontestablement, le récit historique que ce choix induit est critiquable et a été maintes fois critiqué, l'histoire moderne étant réduite à « la chronique inéluctable de son occidentalisation »³. En effet, la notion de « découverte » charrie un récit édifiant, eurocentré, où l'Europe constitue le seul *sujet* d'un processus historique qui renvoie le reste du monde au statut d'*objet*. Parallèlement, on a montré les limites spatiales de cette périodisation⁴, dont la pertinence pour d'autres espaces que l'Europe est problématique.

Pourtant, en ne niant pas le bien-fondé de ces critiques⁵ et sans ériger cette date au rang de « fétiche » de la modernité⁶, nous pensons que cette césure garde sa pertinence pour l'étude de ce finistère du continent eurasiatique qu'est l'Europe. La critique des biais eurocentriques ne doit pas pousser à nier un phénomène historique aussi important pour l'histoire mondiale. Comme le résume Jérôme Baschet « comprendre les ressorts de la constitution d'un monde euro-centré est indispensable pour construire une histoire non euro-centrique »⁷. En effet, la cohérence de cette

¹ Ou, pour le dire de manière encore plus précise « [l']acostage européen aux Antilles », (Marie Lezowski, « Grands domaines, sources et méthodes spécifiques pour l'historien de l'époque moderne », dans R.-M. Bérard, B. Girault et C. Rideau-Kikuchi (dir.), *Initiation aux études historiques*, Paris, Nouveau Monde Éditions, 2020, p. 215).

² Nous suivons en cela la plus récente historiographie de la première modernité, qui a permis une vision plus juste, car plus équilibrée, de cette période. En ne citant que les principaux textes pionniers de ce courant : Sanjay Subrahmanyam, *Vasco de Gama. Légende et tribulations du vice-roi des Indes*, Paris, Chandeigne, 2023 [1997] ; Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2020 [2000] ; Romain Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Seuil, 2011 ; Serge Gruzinski, *Les Quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, Seuil, 2006 [2004] ; Patrick Boucheron (éd.), *Histoire du monde au XV^e siècle*, Paris, Fayard, 2009 ; Romain Bertrand (dir.), *L'exploration du monde. Une autre histoire des Grandes Découvertes*, Seuil, 2019.

³ Patrick Boucheron, « Un siècle malgré tout. Retour sur l'Histoire du monde au XV^e siècle », *ATALA Cultures et sciences humaines*, vol. 17, 2014, p. 208.

⁴ La géohistoire a bien montré que les chrononymes avaient une *spatialité*, c'est-à-dire qu'ils étaient liés à un espace particulier. Cf. Christian Grataloup, *L'invention des continents. Comment l'Europe a découpé le monde*, Paris, Larousse, 2009.

⁵ Pour un aperçu des remises en cause de cette césure, cf. Philippe Hamon, « Du Moyen Âge aux Temps modernes : une « charnière » canonique et ses remises en cause », *ATALA Cultures et sciences humaines*, vol. 17, 2014, p. 133-145.

⁶ P. Boucheron, *loc. cit.*, p. 208.

⁷ Jean Bastien, « Le commencement du capitalisme : entretien avec Jérôme Baschet », *Nonfiction*, 28 mai 2024. <https://www.nonfiction.fr/article-12058-le-commencement-du-capitalisme-entretien-avec-gerome-baschet.htm> (consulté le 12 avril 2025)

période réside bien dans un processus historique d'expansion. Seulement, il s'agit de comprendre la nature exacte de cette expansion, pour que le concept garde de son pouvoir heuristique. Parler de l'expansion de l'*Europe* est déjà en soi problématique. En effet, au XV^e siècle, l'Europe se conçoit toujours en tant que *chrétienté* (*christianitas*), l'unité continentale étant alors construite autour de la religion. Par conséquent, l'extraordinaire dilatation de l'horizon spatial de l'Europe c'est aussi, et peut-être surtout, celle du christianisme.

D'ailleurs, après examen attentif, les motivations mêmes des explorations ont une coloration religieuse. Bien évidemment, on ne nie pas l'importance des finalités commerciales, en particulier la quête des épices⁸, qui furent un puissant moteur dans les explorations. Néanmoins, dans un imaginaire chrétien, l'attrait de l'Orient est aussi lié à des considérations eschatologiques. Il s'agit là d'un héritage de la cartographie médiévale, qui situait le paradis terrestre en Orient, selon une lecture littérale de la Bible. Pareillement, Christophe Colomb était certes un marchand, mais un marchand pénétré d'une mentalité millénariste⁹ qui rêvait de « croisades, de reconquêtes de Jérusalem, de conversion universelle »¹⁰. D'ailleurs, sa première expédition était également une ambassade auprès de l'empereur de Chine, qui avait pour but de donner un nouvel essor aux activités missionnaires entamées au XIII^e siècle. Enfin, les vellétés d'expansion maritime s'enracinent dans une *Reconquista* qui prend ses racines dans le Haut Moyen Âge. En effet, la politique de croisade en direction des terres musulmanes qui se met en place à l'orée du XV^e siècle n'en est qu'un énième avatar. Après l'échec d'une approche frontale, marquée par la défaite de Tanger en 1437, les royautes ibériques cherchent à contourner le continent africain. En outre, ce projet fait écho au mythe médiéval du royaume du prêtre Jean¹¹. En effet, on supposait l'existence d'un royaume chrétien en Afrique ou en Asie, dont on cherchait à se faire un allié dans la lutte contre l'infidèle musulman.

On le voit, les expéditions *modernes* s'inscrivent dans une mentalité religieuse *médiévale*. Le médiéviste Jérôme Baschet affirme d'ailleurs que « le ressort principal de la conquête et de la

⁸ Michel Balard, *Histoire des épices au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2023.

⁹ Denis Crouzet, *Christophe Colomb. Héraut de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 2006.

¹⁰ Jean-Baptiste Fresco et Fabien Locher, *Les révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique (XI^e-XX^e siècles)*, Paris, Seuil, 2022 [2020], p. 25.

¹¹ Étienne Bourdeu, Jean-Philippe Cénat et David Richardson, *Les Temps modernes. XVI^e-XVIII^e siècle*, Malakoff, Armand Colin, 2017, p. 45 ; Hervé Pennec, *Des jésuites au Royaume du prêtre Jean (Éthiopie). Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation (1495-1633)*, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2003.

colonisation du continent américain n'est pas l'expansion commerciale, mais l'universalisme chrétien »¹². Ce qui est congruent avec la signification originelle du catholicisme¹³, qui a pour vocation¹⁴ à s'étendre à la terre entière. C'est bien le Moyen Âge, où domine un système féodal et une Église conquérante et belliqueuse, qui prend pied en Amérique en 1492¹⁵. Comme le résumant Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher : « l'ouverture complète du monde grâce à la technologie maritime chrétienne permettait d'envisager une rédemption universelle de l'humanité »¹⁶.

Pourtant, le XVI^e siècle est aussi un moment de division intense, qui vit la chrétienté se déchirer. Malgré cela, ces divisions ne furent pas un frein à l'expansion de l'Église. Au moment même où le catholicisme vacillait, il vit sa plus grande expansion depuis les premiers siècles du christianisme¹⁷. En effet, cela s'explique parce que, peu importe le camp, l'un des enjeux fondamentaux devint la pastorale, c'est-à-dire à la fois l'instruction des populations européennes et la propagation de la foi dans le « Nouveau Monde ». Il s'agissait de se battre pour la conquête des âmes, comme on se battait pour la conquête des territoires. L'époque moderne se caractérise ainsi par une entreprise de « christianisation des masses »¹⁸.

Il faut donc se méfier du caractère mécanique de la périodisation qui produit souvent des effets délétères pour la compréhension historique. L'Église est une institution centrale au Moyen Âge¹⁹ et elle continue à l'être à l'époque moderne : il existe une continuité par-delà la césure. Son

¹² Jean Bastien, « Le commencement du capitaliste : entretien avec Jérôme Baschet », *Nonfiction*, 28 mai 2024. <https://www.nonfiction.fr/article-12058-le-commencement-du-capitalisme-entretien-avec-jerome-baschet.htm> (consulté le 12 février 2025)

¹³ Du grec *καθολικός* qui signifie « universel ».

¹⁴ En tout cas, tel qu'il a été théorisé par Saint Paul. Cf. Marcel Simon et André Benoit, « Saint Paul et l'universalisme chrétien », dans *Le judaïsme et le christianisme antique. D'Antiochus Épiphane à Constantin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 95-105.

¹⁵ C'est la thèse centrale de Jérôme Baschet, dans *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier, 2004. Voir aussi plus récemment, du même auteur, *Quand commence le capitalisme ? De la société féodale au monde de l'Économie*, Albi, Éditions Crise & Critique, 2024.

¹⁶ Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher, *op. cit.*, p. 24.

¹⁷ Charlotte de Castelnau-L'Estoile, « Une Église aux dimensions du monde : expansion du catholicisme et ecclésiologie à l'époque moderne », dans P. Arabeyre et B. Basdevant-Gaudemet, *Les clercs et les princes : Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Paris, Publications de l'École nationale des chartes, 2013, p. 323-340.

¹⁸ Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

¹⁹ Anita Guerreau-Jalabert, « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale », dans O. G. Oexle et J.-C. Schmitt (éd.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Éditions de la Sorbonne, 2003, p. 219-226.

invisibilisation est due à une opposition caricaturale : la religion serait omniprésente au Moyen Âge mais disparaîtrait graduellement au profit de la science à partir de la Renaissance. On doit cette vision binaire à une construction historiographique pluriséculaire. D'abord, les humanistes firent de cet âge intermédiaire un âge arriéré et décadent ; ensuite les philosophes des Lumières réduisirent le Moyen Âge à l'obscurantisme religieux ; enfin, Jules Michelet et Jacob Burckhardt intensifièrent cette rupture de la Renaissance, faisant de celle-ci l'avènement de la raison, par opposition au Moyen Âge, temps de foi²⁰. La sécularisation de l'Europe ces deux derniers siècles vient renforcer cette occultation ecclésiale, puisque les cadres religieux des périodes révolues ne sont plus immédiatement perceptibles pour les contemporains. Ainsi, le premier enjeu historiographique de ce mémoire est-il de rendre à l'Église sa juste place en tant qu'actrice à l'époque moderne.

Le début de l'époque moderne fut aussi marqué par un bouleversement écologique. Le tissage européen du globe donna lieu à ce qu'Alfred Crosby appela l'*échange colombien*, à savoir un échange de plantes, d'animaux et d'organismes pathogènes²¹, qui eut des effets environnementaux majeurs, aussi bien sur les populations européennes qu'extra-européennes.

Or, ces deux processus historiques majeurs, à savoir l'expansion de l'Église aux dimensions du monde et les bouleversements écologiques de la première modernité, ont rarement été étudiés de concert. Cela est d'autant plus surprenant, car il existe une réflexion historique précoce sur les relations entre environnement et colonisation ; processus de colonisation auquel l'Église n'est pas étrangère. Le deuxième enjeu historiographique de ce mémoire est donc de faire de l'Église une actrice en histoire environnementale.

Néanmoins, comment rendre perceptibles ces liens entre environnement, religion et Église dans la première modernité ? Nous pensons que le fait missionnaire est l'un des processus qui peut rendre tangibles ces liens. En effet, dans l'effort de christianisation mis en branle par la Contre-Réforme

²⁰ Outre l'article de Philippe Hamon (*cf. supra*), voir pour les clichés sur le Moyen Âge : Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Âge*, Paris, Seuil 1977 ; Laure Verdon, *Le Moyen Âge. 10 siècles d'idées reçues*, Paris, Le Cavalier Bleu Éditions, 2019 ; Martin Aurell, *Dix idées reçues sur le Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2024.

²¹ Alfred W. Crosby, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Praeger, 2003 [1971].

catholique²², les missionnaires jouèrent un rôle de premier plan. Ils furent les agents principaux de cette expansion inouïe du christianisme²³. Les entreprises apostoliques essaimèrent dans le monde entier, aussi bien dans les régions les plus éloignées qu'au sein des campagnes européennes : les missions étant à la fois destinées à la conversion des protestants (*ad haereticos*) et à l'instruction des catholiques (*ad fideles*). Les missions lointaines, de même, se divisaient entre luttes contre les autres religions et conversion des peuples nouvellement rencontrés par les Européens. L'Église assura ainsi un rôle d'encadrement et de contrôle des populations autochtones et fut décisive dans l'instauration d'un ordre colonial. En outre, les missionnaires furent souvent les premiers Occidentaux à rentrer en contact avec ces populations.

Au sein de l'élan missionnaire catholique, une place à part doit être accordée aux Jésuites. Fondée en 1537 par Ignace de Loyola (1491-1556), puis approuvée par le pape Paul III en 1540, la Compagnie de Jésus fut à l'avant-garde de la Contre-Réforme. En effet, « aucun ordre ne symbolise autant l'esprit tridentin que les jésuites »²⁴ par la place qu'ils accordèrent à la pastorale. Contre un modèle religieux basé sur la contemplation et la réclusion, ils proposèrent de nouvelles formes d'apostolat, stimulés par une vision du salut universel. À sa création, la Compagnie de Jésus se définit d'abord comme un ordre missionnaire²⁵ dont le « lieu est le monde ». Dès 1541, François Xavier, premier missionnaire de l'ordre, part pour les Indes. À partir de là, on assiste à une rapide expansion de la présence jésuite dans le monde.

Ce sont les missions jésuites en Nouvelle-France qui retiendront notre attention dans le cadre de ce mémoire. La première d'entre elles se déroule auprès des Mi'kmaq de 1611 jusqu'à la destruction de la colonie d'Acadie par les Virginiens en 1613. La deuxième mission jésuite a lieu de 1625 à 1629, essentiellement autour de Québec. C'est à cette occasion que les missionnaires nouent leurs premières relations avec de nombreux groupes autochtones : les Anishinaabeg (Algonquins), les

²² La Contre-Réforme correspond à un moment charnière dans l'histoire de l'Église catholique. Initiée par le Concile de Trente (1545-1563), elle désigne à la fois une réaction face au développement rapide du protestantisme et une volonté de refondation du catholicisme. Le nom de *Contre-Réforme* recouvre les aspects réactionnaires et belliqueux, alors que celui de *réforme catholique* insiste sur la dynamique propre du catholicisme, dans son effort de rénovation interne.

²³ Felipe Fernandez-Armesto, « Early Modern Missions and Maritime Expansion », dans L. Sanneh et M. J. McClymond, *The Wiley Blackwell Companion to World Christianity*, Hoboken, Wiley/Blackwell, 2016, p. 96-106.

²⁴ Jean-Marie Le Gall et Isabelle Brian, *La vie religieuse en France, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 78.

²⁵ Pierre-Antoine Fabre et Benoist Pierre (dir.), *Les Jésuites. Histoire et Dictionnaire*, Paris, Bouquins, 2022, p. 312.

Innus (Montagnais), les Wendats (Hurons). Là, encore, c'est le contexte politique qui est décisif, puisque l'invasion anglaise de la colonie en 1629 met fin aux missions. Après la rétrocession du territoire à la France en 1632, les Jésuites retournent en Amérique du Nord. Les résidences des Jésuites essaient progressivement : d'abord à l'entrée du golfe, sur l'île du Cap-Breton²⁶ et l'île de Miscou²⁷ ; puis des résidences sont fondées autour de Québec – notamment la réduction de Sillery à partir de 1638²⁸ – et de Trois-Rivières. Plus à l'ouest, dans la région des Grands Lacs, une importante mission se structure auprès des Wendats à partir de 1634, qui prendra fin en 1650 avec l'invasion des Haudenosaunee (Iroquois). On le voit, le premier XVII^e siècle est charnière dans l'histoire des missions jésuites en Nouvelle-France. En effet c'est une période pionnière²⁹ qui correspond plus largement à un « temps fort »³⁰ des activités missionnaires françaises. Ce sont dans ces coordonnées spatiales et chronologiques qu'évoluera notre mémoire.

²⁶ Sur le territoire de la province actuelle de Nouvelle-Écosse

²⁷ Sur le territoire de la province actuelle du Nouveau-Brunswick.

²⁸ Marc Jetten, *Enclaves amérindiennes : les « réductions » du Canada, 1637-1701*, Québec, Septentrion, 1994.

²⁹ L'expression est de Luca Codignola, qui parle de « *pioneering period* ». Cf. Luca Codignola, « The Historiography on the Jesuits of New France », dans R. Maryks (éd.), *Jesuit Historiography Online*, Leiden, Brill, 2016.

³⁰ Bernard Dompnier, « La France du premier XVII^e siècle et les frontières de la mission », *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 109, n° 2, 1997, p. 621. C'est peu ou prou la chronologie retenue par Dominique Deslandres dans *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003.

CHAPITRE 1

HISTORIOGRAPHIE, PROBLÉMATIQUE, SOURCES ET MÉTHODE

1.1 Bilan historiographique

Lorsque l'on s'intéresse aux missions jésuites en Nouvelle-France, qui plus est dans une perspective environnementale, on se doit d'affronter plusieurs traditions historiographiques : chacune possède son histoire, sa dynamique propre et une façon particulière de saisir notre objet d'étude. L'histoire ecclésiastique et l'histoire coloniale sont deux traditions historiographiques anciennes, qui furent longtemps cloisonnées, à cause de biais idéologiques et méthodologiques forts. À partir des années 1960, elles firent l'objet de nombreux renouvellements, sous l'impulsion de divers courants historiographiques. Parmi ces courants, l'histoire environnementale a encore peu investi les missions comme champs de recherche. Pourtant, elle peut le faire opportunément, en particulier par le prisme de l'histoire des sciences et des savoirs.

1.1.1 L'histoire ecclésiastique

L'histoire ecclésiastique est l'un des plus anciens courants historiographiques, puisque sa tradition remonte au moins au IV^e siècle, lorsque Eusèbe de Césarée (ca. 265-339) compose son *Histoire ecclésiastique*. Ainsi est-ce peut-être son ancienneté qui explique certains de ses traits les plus stables. Dès le début, ce genre historique se caractérise par une dimension apologétique et une assise téléologique. *Apologétique*, car on cherche avant tout à défendre le christianisme face à ses adversaires (païens, juifs et hérétiques), avec tout ce que cela implique en termes de biais d'écriture. *Téléologique*, car l'histoire de l'Église suppose un rapport particulier au temps, celui-ci étant orienté vers une fin : le triomphe du christianisme. Ainsi, l'histoire de l'Église est-elle conçue comme « l'épisode central d'une histoire du salut »¹, orientée vers le succès inexorable de la religion chrétienne. Ces deux particularités se maintiendront tout au long des périodes médiévale et moderne. L'histoire du christianisme fut donc longtemps cadencée par l'Église, qui définissait à la fois la méthode, essentiellement philologique, et les objets de recherche, à savoir les hommes

¹ Sébastien Morlet, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », *L'Information littéraire*, vol. 57, n° 3, 2005, p. 14.

et les institutions. Cette mainmise fut renforcée par l'accès aux archives, chasse gardée des clercs et des congrégations religieuses.

L'amorce d'un décloisonnement de cette historiographie eut lieu à la fin du XIX^e siècle. Dans un siècle épris de positivisme, les *sciences religieuses* se substituèrent aux *sciences sacrées*, l'étude de l'histoire religieuse bénéficiant des progrès de l'érudition. Cela permit de jeter les bases d'une « approche critique et rigoureusement scientifique des documents »². Cependant, le renouvellement des méthodes n'entamait en rien le monopole des religieux. En effet, selon Christian Gross, « la déconfessionnalisation de l'écriture de l'histoire n'intervient qu'au cours des années 1960 »³. Il fallut que des historiens laïcs s'intéressent à cette histoire, que d'autres courants historiographiques viennent la féconder pour qu'un véritable renouvellement s'opère.

L'histoire des missions, sans se confondre avec l'histoire du christianisme, suit grossièrement l'évolution que nous venons d'esquisser. Elle partage d'emblée le fait d'être prise en charge par les membres des institutions eux-mêmes. En effet, dans le cas des Jésuites, l'activité historiographique est aussi ancienne que l'ordre⁴. Bien plus, on retrouve la même visée apologétique, particulièrement chez les Jésuites, dont les adversaires furent nombreux, en particulier à l'époque moderne. L'ordre participe aussi à l'élan positiviste du XIX^e siècle, en lançant la série des *Monumenta Historica Societatis Iesu*⁵, vaste entreprise éditoriale qui vise à exhumer l'activité missionnaire des Jésuites à travers le monde. Enfin, à l'instar de l'histoire ecclésiastique, l'histoire des missions est entrée dans ce que Claude Prudhomme nomme un « âge universitaire »⁶ au tournant des années 1960.

Les missions jésuites en Nouvelle-France n'échappent pas à ces tendances lourdes. En effet, Lucien Campeau (1914-2003) publie en 1967 le premier volume des *Monumenta Novæ Franciæ* (MNF), édition monumentale des sources relatives à l'histoire des missions des Jésuites français en

² Christian Gross, « Le « tournant culturel » de l'histoire « religieuse » et « ecclésiastique » », *Histoire, Monde & Cultures Religieuses*, vol. 26, 2013, p. 80.

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ Paul Shore, « The Historiography of the Society of Jesus », dans I. G. Zupanov (éd.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 760.

⁵ *Ibid.*, p. 767. Sur le modèle de l'entreprise éditoriale emblématique de l'historisme allemand, les *Monumenta Germaniæ Historica*.

⁶ Claude Prudhomme, « Cinquante ans d'histoire des missions catholiques en France : l'âge universitaire », *Histoire & Missions chrétiennes*, vol. 1, 2007, p. 21.

Amérique du Nord, qui comptera neuf volumes⁷. Il publiera aussi une synthèse sur les missions en Huronie, cœur névralgique de l'entreprise missionnaire en Nouvelle-France⁸. L'auteur, lui-même jésuite, cède souvent à la tentation hagiographique et cumule les défauts d'une histoire ecclésiastique traditionnelle⁹. Il témoigne en outre d'une résistance farouche à l'historiographie de son temps. Le meilleur représentant de cette historiographie qu'il ignore est Bruce Trigger (1937-2006). Archéologue de formation, celui-ci s'intéressa aussi aux missions jésuites en Huronie dans *The Children of Aataentsic*¹⁰. L'histoire traditionnelle des missions, aux tendances hagiographiques, avait placé les missionnaires au centre de leur récit. À rebours, l'ethnohistoire, empruntant ses méthodes à l'anthropologie, va renverser la perspective. On s'intéresse désormais aux missionnés, à leur point de vue, à leur agentivité. Les relations des Jésuites sont alors interrogées comme sources sur l'histoire des peuples autochtones.

L'histoire des missions jésuites en Nouvelle-France illustre bien cette dualité entre une histoire millénaire, écrite par et pour les clercs, qui gardèrent longtemps un monopole interprétatif, et une nouvelle histoire, œuvre d'historiens laïcs, qui prendront à partir de ce moment une place de plus en plus importante¹¹. Il a donc fallu « désenclaver la production missionnaire de son seul ancrage apologétique »¹². Aujourd'hui, les historiens jésuites ont presque totalement disparu¹³, les approches se sont multipliées et l'histoire des missions est devenue une nébuleuse aux contours flous¹⁴. Toutefois, on peut répartir de manière commode les études sur les missions jésuites selon qu'elles se placent du côté des missionnaires ou des missionnés, dans la lignée de la démarcation entre Lucien Campeau et Bruce Trigger. En outre, la division entre missionnaires et missionnés se

⁷ Lucien Campeau (éd.), *Monumenta Novæ Franciæ*, vol. 1, Rome, Monumenta Historica Societatis Iesu ; Québec, Presses de l'Université de Laval, 1967.

⁸ Lucien Campeau, *La mission des jésuites chez les Hurons, 1634-1650*, Montréal et Rome, Éditions Bellarmin et Institutum Historicum, 1987.

⁹ Luca Codignola n'hésite pas à parler de « providential vision of human history », cf. Luca Codignola, « The Historiography on the Jesuits of New France », dans R. Maryks (éd.), *Jesuit Historiography Online*, Leiden, Brill, 2016.

¹⁰ Bruce Trigger, *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, Kingston et Montréal, McGill – Queen's University Press, 1987 [1976].

¹¹ P. Shore, *op. cit.*, p. 760.

¹² Adrien Paschoud, « Aborder les *Relations* jésuites de la Nouvelle France (1632-1672). Enjeux et perspectives », *Arborescences*, vol. 2, 2012, p. 2.

¹³ On s'appuie ici sur le constat de Luca Codignola, « by the beginning of the new millenium Jesuit historians had almost disappeared from the historiographical scene », cf. L. Codignola, *loc. cit.*

¹⁴ Pour apprécier la diversité des approches cf. L. Codignola, *loc. cit.*

retrouve dans celle qui oppose colons européens et sociétés autochtones, opposition qui structure le champ des études sur la Nouvelle-France¹⁵ que nous allons maintenant aborder.

1.1.2 L'histoire coloniale

Au XIX^e siècle, la constitution de l'histoire en tant que discipline scientifique se fit en symbiose avec l'avènement des États-nations. Les historiens furent mis au service de l'édification d'un roman national afin de légitimer cette nouvelle forme d'organisation politique. L'historiographie de la Nouvelle-France n'échappa pas à ce mouvement de création des identités nationales. Ainsi, présenta-t-elle à ses débuts le défaut inhérent à toute histoire nationale, la téléologie. En effet, dans la version canadienne-française de ce récit, la Nouvelle-France contenait en germe la future nation québécoise, avec son territoire, la vallée du Saint-Laurent et ses habitants, une population de souche française et catholique¹⁶. À l'instar de l'histoire ecclésiastique, l'histoire de la Nouvelle-France instrumentalisa les missions catholiques à des fins idéologiques, l'objectif étant d'exalter la culture catholique du Canada français. Ainsi, devons-nous être attentifs aux biais d'une histoire confessionnelle aussi bien qu'à ceux d'une histoire identitaire. En somme, comme le résume bien Claude Prudhomme, « l'histoire des missions ne peut subordonner ses objectifs aux attentes des *nations* et des *Églises* »¹⁷.

L'histoire de la Nouvelle-France en général, et des missions jésuites en particulier, fut donc longtemps une histoire cloisonnée. Le regard qu'elle pouvait porter sur ce qui lui était extérieur était « oblique et réducteur »¹⁸. Comme pour l'histoire ecclésiastique, le décroisement de cette historiographie commença dans les années 1960. En s'intéressant aux autres populations présentes sur le territoire de l'Amérique septentrionale, la *New Indian History*, nous l'avons vu plus haut, participa à ce basculement des perspectives. À cet intérêt pour l'*autre*, s'ajouta à partir des années 1990 un goût pour les *ailleurs*. Les efforts se succédèrent pour « briser le compartimentage des

¹⁵ « La tradition historiographique connaît des divisions qui ne sont pas faciles à franchir. Ceux qui s'intéressent aux sociétés autochtones et à leurs rapports avec la puissance coloniale et ceux qui s'intéressent principalement aux colons d'origine européenne. », John A. Dickinson, « L'historiographie du XVII^e siècle canadien depuis 1992 », *XVII^e siècle*, vol. 252, n° 3, 2011, p. 533.

¹⁶ Aline Charles et Thomas Wien, « Le Québec entre histoire connectée et histoire transnationale », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 14, n° 2, 2011, p. 202.

¹⁷ C. Prudhomme, *loc. cit.*, p. 21. C'est nous qui soulignons.

¹⁸ A. Charles et C. Wien, *loc. cit.*, p. 214.

histoires nationales »¹⁹. Sous des noms divers²⁰, les historiennes et les historiens se sont plus volontiers appesantis sur les relations, les circulations, les interactions²¹ qui avaient été invisibilisées par le carcan des frontières nationales. Les unités spatiales dont on explore les connexions ont varié au gré des objets d'études.

On a ainsi montré que le cadre impérial constituait une clé pour comprendre la dynamique de la colonisation européenne en général et celle de l'empire français aux XVII^e-XVIII^e siècles en particulier²². D'abord, en n'isolant pas la Nouvelle-France des autres possessions françaises en Amérique²³, ensuite en montrant les continuités dans la gestion de l'empire français et du royaume de France. Conséquemment, l'Atlantique a été interrogé comme espace de circulation plutôt que comme frontière maritime²⁴. D'autres approches, dites hémisphériques²⁵, ont aussi montré tout ce que l'histoire de la Nouvelle-France pouvait tirer des comparaisons avec d'autres entreprises coloniales, notamment en Nouvelle-Angleterre et en Nouvelle-Espagne.

Toutes ces approches furent mises au service d'un décroisement et d'un décentrement de l'histoire coloniale et d'un « élargissement des horizons de l'enquête historique »²⁶. En tant qu'acteurs qui dépassent les frontières nationales, les missionnaires se prêtent particulièrement à ce genre d'approches. Un courant historiographique a d'ailleurs montré les vertus de la comparaison²⁷ et des approches globales²⁸ pour saisir le fait missionnaire. Dans le même ordre

¹⁹ *Ibid.*, p. 202.

²⁰ On peut ainsi parler d'histoire globale, connectée, transnationale, croisée, partagée, enchevêtrée, etc.

²¹ Le postulat de base est toujours le même : « La supposition de départ est donc qu'un espace (ou une collectivité) donné est en partie constitué par des interactions transfrontalières », A. Charles et T. Wien, *loc. cit.*, p. 201.

²² François-Joseph Ruggiu, « Des nouvelles France aux colonies – Une approche comparée de l'histoire impériale de la France de l'époque moderne », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2018, p. 1-32.

²³ C'est ce qu'illustre bien la synthèse de Gilles Havard et Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Flammarion, 2004.

²⁴ Catherine Desbarats et Thomas Wien, « Introduction : la Nouvelle-France et l'Atlantique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n^{os} 3-4, 2011, p. 5-29.

²⁵ Allan Greer « National, Transnational and Hypernational Historiographies : New France meets Early American History » *Canadian Historical Review*, vol. 91, 2010, p. 695-724 ; Catherine Desbarats et Allan Greer, « North America from the Top Down : Visions of New France », *Journal of Early American History*, vol. 5, 2015, p. 109-36.

²⁶ F. Ruggiu, *loc. cit.*, p. 1.

²⁷ Takao Abé, *The Jesuit Missions to New France. A New Interpretation in Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*, Leiden, Brill, 2011 ; Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine*, Québec/Paris, Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2001.

²⁸ Frédéric Tinguely « Le monde multipolaire des missionnaires jésuites », dans *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève (28-29 septembre 2006)*, Genève, Droz, 2008, p. 61-72 ; Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

d'idées, on a montré la porosité entre missions jésuites en Nouvelle-France et impérialisme français²⁹ ou sur les continuités entre missions canadiennes et françaises³⁰.

Enfin, l'histoire environnementale propose une voie supplémentaire pour désenclaver l'histoire coloniale³¹. Cependant, malgré des efforts, les recherches en histoire environnementale sur la Nouvelle-France restent embryonnaires³². Il fallut en effet attendre le début du XXI^e siècle pour que cette histoire commençât à faire l'objet d'articles et de monographies. En 2006 un numéro de *Globe*³³ et un numéro de la *Revue d'histoire de l'Amérique française*³⁴ lui furent consacrés.

Plusieurs raisons structurelles peuvent expliquer cet état de fait : la pénurie des sources³⁵ mais surtout la situation du XVII^e siècle canadien dans l'historiographie canadienne et québécoise, qui fait souvent office de parent pauvre des études historiques³⁶. Comme nous allons le voir, c'est aussi la genèse de l'histoire environnementale qui explique ce décalage.

1.1.3 L'histoire environnementale

1.1.3.1 Genèse de l'histoire environnementale

L'histoire environnementale se développe précisément au moment où l'histoire ecclésiastique et l'histoire coloniale se renouvellent, c'est-à-dire au milieu des années 1960³⁷. À ses débuts, elle fut très liée à l'activisme politique³⁸ et à la montée de l'environnementalisme aux États-Unis. En effet, la première génération d'historiens « conçoit ses travaux comme un levier pour agir sur le

²⁹ Bronwen McShea, *Apostles of Empire: The Jesuits and New France*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2019.

³⁰ Alain Croix, « Missions, Hurons et Bas-Bretons au XVII^e siècle », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. 95, n° 4, 1988, p. 487-498 ; Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle, 1600-1650*, Paris, Fayard, 2003.

³¹ Fabien Locher et Grégory Quenet, « L'histoire environnementale : origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 56, n° 4, 2009, p. 25.

³² Dans un bilan historiographique sur le XVII^e siècle canadien publié en 2011, John A. Dickinson pointait déjà ce retard. Cf. J. A. Dickinson, *loc. cit.*, p. 541. Une décennie plus tard, le constat que dresse Benjamin Furst reste globalement le même. Cf. Benjamin Furst, « Pour une histoire environnementale « connectée » de la Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 74, n° 1-2, 2020, p. 155-183.

³³ « Penser l'histoire environnementale du Québec. Société, territoire et écologie », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 9, n° 1, 2006.

³⁴ « L'histoire environnementale », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, n° 1-2, 2006.

³⁵ J. A. Dickinson, *loc. cit.*, p. 534.

³⁶ *Ibid.*, p. 541.

³⁷ F. Locher et G. Quenet, *loc. cit.*, p. 8.

³⁸ *Ibid.*

présent »³⁹. Cette origine politique explique en partie le manque d'unité d'un courant qui ne s'est pas unifié autour d'une proposition épistémologique et méthodologique forte. Derrière une identité commune, l'histoire environnementale cache en réalité des positions théoriques bien différentes⁴⁰. La genèse de ce courant historiographique explique ainsi deux de ses spécificités : une focalisation sur l'époque contemporaine et un fort éclectisme dans les approches retenues.

En effet, puisque l'histoire environnementale cherchait d'abord à remonter aux racines de la crise environnementale actuelle, elle a porté son attention sur l'époque contemporaine. C'est à ce moment-là qu'apparaissent les premiers dégâts environnementaux consécutifs à l'industrialisation du XIX^e siècle. Les études ont donc souvent délaissé les périodes antérieures, qu'il s'agisse des périodes antique, médiévale ou moderne. En effet, même lorsqu'elle s'intéresse à l'époque moderne, l'histoire environnementale fait peu de cas du XVII^e siècle. Comme le constate récemment Aude Volpillac, « la plupart des approches diachroniques qui privilégient l'époque moderne ne commencent en réalité, malgré qu'elles en aient, au XVIII^e siècle et diluent le XVII^e siècle dans une approche globale au point d'en faire insensiblement le parent pauvre des humanités environnementales »⁴¹.

Ensuite, l'histoire environnementale souffre d'une division tenace des études en son sein, qui découle d'une absence de définition stable de son objet, puisque « l'histoire environnementale n'a jamais été unifiée par une même définition de la nature et de l'environnement »⁴². Plusieurs, définitions ont été proposées : on a pu parler de « l'étude des relations entre les sociétés humaines et le reste de la nature dont elles dépendent »⁴³, mais aussi de « l'étude de la matérialité environnementale modifiée par l'action humaine, de l'influence des facteurs environnementaux sur l'histoire humaine, et de l'histoire de la pensée humaine sur l'environnement »⁴⁴. On l'aura

³⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴¹ Aude Volpillac, « Présentation. Approches écologiques du XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, vol. 301, n° 4, 2023, p. 620.

⁴² F. Locher et G. Quenet, *loc. cit.*, p. 15.

⁴³ John R. McNeill et Erin Stewart Mauldin, « Global Environmental History: An Introduction », dans J.R. McNeill et E. Stewart Mauldin (dir.), *A Companion to Global Environmental History*, Chichester, Wiley Blackwell, 2015, p. xvi-xviii.

⁴⁴ Donald Hughes, *What is Environmental History ?*, Cambridge, Polity Press, 2006, p. 3.

compris, il y a plusieurs manières de faire de l'histoire environnementale et l'une des difficultés réside dans la définition de cet environnement que l'on cherche à étudier.

C'est pourquoi, d'un côté, on retrouve des études fortement influencées par le modèle des sciences naturelles, reposant sur des corpus de données empiriques et usant de méthodes quantitatives. D'autre part, on a affaire à une histoire culturelle qui s'appuie la plupart du temps sur les sources littéraires. On aurait d'un côté *la nature dans l'histoire* et de l'autre *l'histoire dans la nature*. Cette partition est volontiers schématique, il reste qu'elle met le doigt sur une des difficultés de l'histoire environnementale, qui est de considérer le monde naturel à la fois comme un *donné* et un *construit*.

Les travaux sur notre sujet sont représentatifs de l'état de l'histoire environnementale, puisqu'ils sont rares et fragmentés. Ainsi avons-nous trouvé la trace d'une étude qui place les Jésuites au centre des bouleversements écologiques de la colonisation⁴⁵ dans la lignée d'Alfred Crosby. De plus, Richard Arès avait utilisé les *Relations* des Jésuites pour reconstruire les variations climatiques de la Nouvelle-France au XVII^e siècle⁴⁶. Dans un autre ordre d'idées, des historiennes ont étudié l'expérience du paysage canadien chez les jésuites⁴⁷ et leur perception de la nature⁴⁸. La division est claire entre une histoire matérielle et une histoire culturelle. Toutefois, il est à noter que Lynn Berry a réussi à mêler habilement les deux approches, dans un article dédié à l'interprétation sociale d'une catastrophe naturelle⁴⁹.

Pour résumer, le XVII^e siècle fait figure de parent pauvre de l'histoire environnementale, qui plus est dans le cas de la Nouvelle-France. Ainsi, notre choix pourrait-il relever de la gageure. Toutefois,

⁴⁵ Gabriel Martinez-Serna, « Jesuit Missionaries, Indian Politics, and Environmental Transformation in the Lagoon March of Northeastern New Spain », *Journal of Early American History*, vol. 3, 2013, p. 207-234. L'introduction du bétail européen par les jésuites aurait précipité la disparition de la population d'origine et profondément transformé le paysage. Ensuite, l'introduction de la viticulture dans cette nouvelle configuration environnementale aurait attiré une population nouvelle.

⁴⁶ Richard Arès, « Les Relations des Jésuites et le climat de la Nouvelle-France », *Délibérations et Mémoires de la Société royale du Canada*, série n° 4, tome VIII, 1970, p. 75-91.

⁴⁷ Monique Taylor, *Images of the Landscape in the Jesuit Relations from the Missions to the Hurons, 1626-1650*, mémoire (histoire), Trent University, 1995 ; Monique Taylor, « This Our Dwelling. The Landscape Experience of the Jesuit Missionaries to the Huron, 1626-1650 », *Journal of Canadian Studies*, vol. 33, n° 2, 1998, p. 85-96.

⁴⁸ Marie-Christine Pioffet, « La Nouvelle-France dans l'imaginaire jésuite : *terra doloris* ou Jérusalem céleste ? », dans M.-A. Bernier et al. (éd.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas. Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, Toronto, University of Toronto Press, 2014, p. 326-343.

⁴⁹ Lynn Berry, « « Le Ciel et la Terre nous ont parlé » Comment les missionnaires du Canada français de l'époque coloniale interprètent le tremblement de terre de 1663 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, n° 1, 2006, p. 11-35.

il nous semble que l'un des courants de l'histoire environnementale peut faire le pont entre ces différentes historiographies.

1.1.3.2 L'histoire des sciences et des savoirs

À l'intérieur de l'histoire environnementale, nous pensons que le détour par l'histoire des sciences est particulièrement propice, puisqu'il permet de donner une cohérence à cet ensemble dispersé. En effet, en tant que médiations à la fois symboliques et matérielles, les pratiques savantes et techniques jouent souvent un rôle essentiel dans les « dynamiques de co-construction »⁵⁰ des sociétés et de leur environnement.

Des études pionnières ont mis en évidence les liens étroits entre science, colonisation et environnement. Ainsi, Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher ont montré que, dès le XVI^e siècle, on peut déceler la genèse d'une certaine réflexivité environnementale en lien avec la colonisation de l'Amérique⁵¹. Cette conscience d'un agir humain sur le climat aboutit au XVIII^e siècle à la création de la climatologie historique. De même, Christopher Parsons a proposé un travail similaire sur la Nouvelle-France⁵² en montrant les liens existant entre perceptions de l'environnement et contexte colonial, notamment la manière dont les savoirs et pratiques environnementaux ont été mis au service d'une idéologie coloniale.

Nous faisons l'hypothèse que les représentations de l'environnement, médiées par les constructions savantes, ont aussi tout à voir avec la justification du projet missionnaire et que les représentations jésuites de l'environnement ont une spécificité, qu'elles méritent d'être étudiées pour elles-mêmes.

Le détour par l'histoire des sciences et des savoirs est d'autant plus propice que les Jésuites occupent une place importante dans l'histoire des sciences et des savoirs à l'époque moderne. En effet, les historiens ont depuis longtemps reconnu l'importance des Jésuites dans l'histoire de

⁵⁰ Fabien Locher et Grégory Quenet, *loc. cit.*, p. 35.

⁵¹ Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher, *Les révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique (XV^e-XX^e siècles)*, Paris, Seuil, 2022 [2020].

⁵² Christopher M. Parsons, *A Not-So-New World. Empire and Environment in French Colonial North America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018.

l'éducation⁵³. Autour de la *Ratio Studiorum*, tentative rationnelle d'organiser les études, et de la création de collèges à travers le monde, les Jésuites acquirent très tôt la réputation d'éducateurs de l'Europe.

Toutefois, il fallut plus de temps pour que l'on reconnaisse leur place centrale dans l'histoire des sciences à l'époque moderne. Les historiens ont eu tendance à opposer scientifiques et hommes d'Église de façon binaire, le procès de Galilée en 1610 servant d'illustration de ce combat irréductible entre religion et esprit scientifique. Malheureusement, ce modèle résiste mal à l'examen et, comme le dit Simone Mazauric : « l'idée d'un conflit inévitable entre la foi chrétienne et la science nouvelle relève d'une construction historiographique tardive »⁵⁴. Le rôle des religieux en général, et des Jésuites en particulier, dans le développement de la science moderne, constitue un nouvel objet de recherche⁵⁵. On a ainsi montré le rôle des Jésuites dans la révolution scientifique⁵⁶. Plus récemment, Antonella Romano a étudié les liens entre science et missiologie⁵⁷. En effet, les entreprises apostoliques donnèrent naissance à une production de savoirs considérable, qui circulaient dans le monde entier⁵⁸. Même s'il est chimérique de croire à l'existence de sciences environnementales⁵⁹ à l'époque moderne, il reste que certains savoirs sont plus propices que d'autres pour saisir l'environnement, la philosophie naturelle et les savoirs géographiques⁶⁰ particulièrement, qui furent activement pratiqués par les Jésuites.

1.2 Problématique

Mais qu'entend-on exactement par environnement ? À première vue, il peut paraître incongru d'aborder le XVII^e siècle sous l'angle de l'environnement. En effet, l'écologie scientifique, comme

⁵³ François de Dainville, *L'Éducation des jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1978 ; Paul F. Grendler, *Jesuit Schools and Universities in Europe, 1548-1773*, Leiden, Brill, 2019.

⁵⁴ Simone Mazauric, *Histoire des sciences à l'époque moderne*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 194.

⁵⁵ John W. O'Malley et al. (éd.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

⁵⁶ Louis Caruana, « The Jesuits and the Quiet Side of the Scientific Revolution », dans T. Worcester, *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 243-260.

⁵⁷ Antonella Romano, « Les savoirs de la mission », dans D. Pestre (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs. Tome 1. De la Renaissance aux Lumières* (dir. par S. Van Damme), 2015, p. 347-367.

⁵⁸ Charlotte de Castelnau-L'Estoile et al. (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI^e-XVIII^e siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

⁵⁹ José Ignacio García, « The Contributions of European Jesuits to Environmental Sciences », *Journal of Jesuit Studies*, vol. 3, 2016, p. 562-576.

⁶⁰ Miguel De Asúa, « Natural History in the Jesuit Missions », dans I. G. Zupanov (éd.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 708-736.

discipline, date seulement du XIX^e siècle. De plus, même si certains font remonter la pensée environnementale au XVIII^e siècle, peu s'aventurent au-delà. Il faut bien admettre que les préoccupations environnementales, en tout cas telles qu'on entend aujourd'hui, sont étrangères à l'Âge classique. On court ainsi le risque de l'anachronisme, « péché des péchés »⁶¹ de l'historien, en abordant une époque antérieure au prisme de concepts forgés bien plus tardivement. Il faut donc historiciser ces concepts avec précaution. Comme le formule un récent bilan historiographique, « la difficulté principale consiste à caractériser comme environnemental des dimensions qui relèvent d'autres sémantiques avant l'essor d'un répertoire écologique »⁶². En effet, il est plus facile de caractériser d'environnemental les impacts anthropiques divers – pollutions, déforestations, catastrophes naturelles – qui s'inscrivent plus explicitement dans une généalogie écologique.

En revanche, pour aborder l'environnement dans des périodes plus anciennes, il faut réussir à penser dans un autre lieu épistémique et surtout « justifier rigoureusement l'identification des résonances environnementales »⁶³ dans telle ou telle dynamique. C'est pourquoi nous proposons de ne pas réduire *a priori* notre sujet d'étude, en plaquant maladroitement une définition moderne de l'environnement. Nous partons donc d'une définition de travail très large, l'environnement se définissant de façon dynamique comme « les relations entre les sociétés humaines et ce qui les entoure »⁶⁴. Nous chercherons ainsi à répondre aux questions suivantes : Quelles représentations de l'environnement les missionnaires jésuites construisent-ils ? Quelles sont les fonctions de ces représentations ? Dans quels contextes s'inscrivent-elles ? Comment ces différentes représentations interagissent-elles ?

Les représentations que nous cherchons à isoler sont celles de l'environnement de la Nouvelle-France. Le choix de ce toponyme, que les relations des Jésuites ont contribué à naturaliser⁶⁵, permet d'abord d'éviter un « anachronisme territorial »⁶⁶. Plutôt que les expressions Canada ou Québec, qui renvoient à un imaginaire national relativement récent, celle de Nouvelle-France désignait un

⁶¹ Lucien Febvre, *Rabelais ou le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968 [1942], p. 15.

⁶² Laurent Brassart, Grégory Quenet et Julien Vincent, « Révolution et environnement : état des savoirs et enjeux historiographiques », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 399, n° 1, 2020, p. 7.

⁶³ L. Brassart *et al.*, *loc. cit.*, p. 7.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁶⁵ Catherine Desbarats et Allan Greer, « Où est la Nouvelle-France ? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n° 3-4, 2011, p. 40.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 33.

territoire théoriquement sans limite, ce qui nous permet d'inclure aussi bien les descriptions de la vallée laurentienne que celles des Pays-d'en-Haut. Ensuite, ce choix permet d'insister sur le caractère construit de la représentation de l'environnement. En effet, la Nouvelle-France, comme le dit Marie-Christine Pioffet, est avant tout une terre imaginée⁶⁷, une construction fictive⁶⁸. Toutefois, il pourra nous arriver d'employer Canada ou l'adjectif canadien⁶⁹, pour renvoyer à une partie distincte de la Nouvelle-France, une zone de peuplement⁷⁰, à l'instar de la Louisiane, de l'Île Royale ou de l'Acadie. En revanche, les toponymes Amérique du Nord ou Amérique septentrionale, qui relèvent plutôt de la géographie physique, seront préférés lorsque nous évoquerons des données physiques.

1.3 Objectifs

En posant ces questions nous poursuivons deux objectifs. Le premier est d'ordre éthique, puisque, comme nous l'avons montré, il est difficile d'extraire toute considération éthique lorsque l'on fait de l'histoire environnementale. Une partie de notre interrogation cherche, modestement, à mesurer la part qu'ont pu avoir les missions dans l'élaboration d'un « paradigme intellectuel qui a rendu possible la domination et l'exploitation de la nature »⁷¹. Cependant, il ne faut pas pour autant céder à un récit convenu sur le rapport à la nature à l'époque moderne :

Le réquisitoire qui cherche à remonter aux « origines » du péché originel de la culture occidentale en établissant l'acte de naissance de l'Anthropocène et en désignant ses principaux responsables, a tendance à voir dans le XVII^e siècle le moment où s'est élaborée puis imposée une certaine idée de la nature, mathématisée et réduite en un système de lois physiques et mécaniques, réifiée et désanimée au profit d'une conception de l'environnement naturel assimilé à un ensemble de ressources disponibles exploitables à l'infini. Corollairement, l'homme se serait vu conforté, aussi bien par la religion chrétienne que par la nouvelle philosophie et la nouvelle physique,

⁶⁷ Les Jésuites en sont d'ailleurs conscients : « Il faut que vous sçachiez que la Nouvelle-France commence d'entrer dans les esprits de plusieurs personnes, ce qui me fait croire que Dieu la regarde d'un œil favorable. », MNF, vol. 3, p. 196.

⁶⁸ Marie-Christine Pioffet, « Nouvelle-France ou France nouvelle : les anamorphoses du désir », *Tangence*, vol. 90, 2009, p. 37-55.

⁶⁹ C'est aussi un moyen d'éviter une certaine lourdeur dans l'expression.

⁷⁰ C. Desbarats et A. Greer, *loc. cit.*, p. 62.

⁷¹ A. Volpillac, *loc. cit.*, p. 617.

dans un rapport de domination à son égard. La formule de Descartes, qui fait de l'homme le « maître et possesseur de la nature » (si l'on oublie que l'expression est précédée d'un « comme »), décontextualisée et délibérément simplifiée, sert d'étendard à une approche souvent caricaturale du paysage intellectuel du XVII^e siècle.⁷²

Cette vulgate trouve en partie son origine dans la popularité de certains concepts philosophiques. On pense en particulier à l'*ontologie naturaliste* décrite par l'anthropologue Philippe Descola⁷³, mais aussi à l'*attitude prométhéenne* à l'égard de la nature, concept forgé par Pierre Hadot⁷⁴. De plus, Carolyn Merchant a lu dans la révolution scientifique du XVII^e siècle un tournant dans le rapport à la nature et aux femmes, dans une perspective écoféministe⁷⁵. On serait passé d'une conception féminine de la nature, vivante et conçue comme un tout organique, à une conception masculine, la nature étant désormais conçue comme un ensemble fragmenté, sans vie, et partant objet de connaissance et de domination. On doit aussi à Lynn White Jr. la propension à faire de l'héritage judéo-chrétien l'une des racines de la crise écologique, du fait de son anthropocentrisme⁷⁶.

Seulement, comme le rappelle Marc Bloch : « Plutôt que le singulier, favorable à l'abstraction, le pluriel, qui est le mode grammatical de la relativité, convient à une science du divers »⁷⁷ qu'est l'histoire. Il faut donc se garder de plaquer mécaniquement des concepts philosophiques lorsqu'on entend rendre compte du passé.

⁷² *Ibid.*, p. 620.

⁷³ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

⁷⁴ Pierre Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.

⁷⁵ Carolyn Merchant, *La mort de la nature. Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, Marseille, Wildproject, 2021 [1980].

⁷⁶ Lynn White Jr., « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, vol. 155, 1967, p. 1203-1207 ; Ces thèses ont été nuancées depuis. Cf. Abu Sayem, « Lynn White, Jr.'s Critical Analysis of Environmental Degradation in Relation to Faith Traditions : Is His « The Historical Roots of Our Ecological Crisis » Still Relevant », *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 56, n° 1, 2021, p. 1-23. Pour une discussion plus large sur liens entre écologie et religion, cf. Stéphane Lavignotte, *L'écologie, champ de bataille théologique*, Paris, Éditions Textuel, 2022.

⁷⁷ Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1949, p. 83.

Car notre objectif principal est bien de faire œuvre d'historien. L'un des avantages d'une approche diachronique est de « brouille[r] les évidences communément admises »⁷⁸. Nous cherchons à montrer qu'il n'existe pas qu'un seul type de relation à la nature à l'époque moderne, mais un ensemble de configurations, « des assemblages hommes-nature particuliers et changeants »⁷⁹. Nous ne nions pas la pertinence de ces concepts pour penser le rapport à l'environnement à l'Âge classique. Toutefois, il s'agit de montrer qu'ils font partie de tout un ensemble de représentations différentes.

1.4 Sources et méthodologie

Les missions jésuites donnèrent lieu à une importante production littéraire. À l'occasion de la première mission chez les Mi'kmak, Pierre Biard (1567-1622) fit publier la *Relation de la Nouvelle-France* (1616). Puis la deuxième mission fut suivie d'une lettre (1626) de Charles Lalemant (1587-1674). La troisième mission, pour sa part, donne lieu à un corpus impressionnant de lettres, initié par la relation de Paul Lejeune (1591-1664) en 1632, qui cherchent à rendre compte de l'avancement de l'évangélisation. Elles furent publiées annuellement à Paris, par l'éditeur Sébastien Cramoisy et son petit-fils Sébastien Mabre-Cramoisy, entre 1632 et 1673⁸⁰.

C'est ce corpus, que l'on nomme les *Relations de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France*⁸¹ qui constituera notre source principale. L'édition que nous utiliserons est celle de Lucien Campeau, les *Monumenta Novæ Franciæ*. Cette édition s'inscrit dans la collection des *Monumenta Historica Societatis Iesu*, entreprise monumentale qui est l'œuvre de la Compagnie de Jésus, d'où une tendance à l'apologie *pro domo*. Pourtant, malgré cette réserve, cette édition reste la meilleure disponible sur le plan philologique⁸² et la plus complète.

⁷⁸ A. Volpilhac, *loc. cit.*, p. 617.

⁷⁹ F. Locher et G. Quenet, *loc. cit.*, p. 35.

⁸⁰ Catherine Desbarats, « 1616-1673. Les Jésuites. *Relations des Jésuites* », dans C. Corbo (dir.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien. Aux origines d'une tradition culturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 49-62.

⁸¹ Nous désignerons dorénavant ce corpus comme les *Relations*.

⁸² Micah True « Is it Time for a New Edition of the Jesuit Relations from New France ? Campeau vs. Thwaites », *Papers of The Bibliographical Society of Canada*, vol. 51, n° 2, 2014, p. 261-279.

La première raison qui motive ce choix est évidente : les *Relations*⁸³ représentent une source incontournable pour qui s'intéresse aux missions jésuites en Nouvelle-France. La seconde raison tient à des caractéristiques génériques. En effet, les sources viatiques multiplient les occasions d'évoquer et d'interroger l'environnement, puisqu'elles « offrent une représentation des relations entre l'homme et son environnement naturel [...] parce qu'il mobilise nécessairement de l'espace à parcourir, visiter et des lieux où séjourner »⁸⁴. Récemment, on a pu montrer la fécondité d'une approche écopoétique de ce genre littéraire au XVII^e siècle⁸⁵, approche dans laquelle nous puiserons. Par ailleurs, les *Relations* bénéficient d'une longue tradition exégétique, qu'il serait vain de résumer ici⁸⁶, sur laquelle nous nous appuierons pour soigneusement contextualiser ces sources.

Étant donné que les *Relations* forment un corpus énorme, nous avons décidé de nous limiter au premier lustre, en choisissant comme limite haute l'année 1640. Un faisceau de raisons a présidé à ce choix. Premièrement, nous pensons que les premiers contacts avec un nouvel environnement révèlent de manière plus aigüe les rapports noués avec celui-ci. À rebours, plus le temps passe, plus la nouveauté s'émousse, et moins l'environnement est évoqué. Deuxièmement, à partir de 1640, le conflit avec les Haudenosaunee prend une place de plus en plus grande sous la plume des missionnaires, laissant une place marginale aux thématiques qui nous intéressent.

1.5 Structure du mémoire

Dans la première partie, nous étudierons d'abord la caractérisation de l'environnement chez les missionnaires. Si celui-ci est évoqué de façon majoritairement négative, nous verrons ce que cette représentation doit à des goûts esthétiques et à des conventions littéraires. Ensuite, nous verrons comment les jésuites opèrent une transmutation de la représentation du territoire, en modifiant les valeurs qui lui sont associés. Tous les maux de l'environnement canadien, dans une perspective chrétienne, sont transformés en vertus.

⁸³ On y inclut les autres documents connexes présents dans les *Monumenta Novæ Franciæ*.

⁸⁴ Isabelle Trivisani-Moreau, « La mobilité comme méthode d'attention : approche écopoétique de quelques textes viatiques du XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, vol. 301, n° 4, 2024, p. 679.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ A. Paschoud, *loc. cit.* ; C. Desbarats, *op. cit.*

Dans la deuxième partie, après avoir mis en lumière l'assise intellectuelle sur laquelle s'adosse la conception de l'environnement de la première modernité, nous verrons comment cet héritage est mis à l'épreuve de l'environnement de la Nouvelle-France. Le décalage avec l'attente des missionnaires donne naissance à un discours optimiste sur le climat. On pense pouvoir modifier cet environnement. Par ailleurs, l'amendement de l'environnement s'inscrit dans un discours anthropologique plus large. Les deux projets sont solidaires et révèlent les visées impérialistes des jésuites.

CHAPITRE 2

L'ENVIRONNEMENT ENTRE *LOCUS HORRIBILIS* ET *LOCUS AMOENUS*

2.1 Une image négative de l'environnement canadien

L'Amérique du Nord a frappé les missionnaires par certains de ses traits environnementaux. Le premier est la rigueur du climat, le deuxième l'immensité des forêts et le troisième l'omniprésence de l'élément aquatique.

2.1.1 « Les grandes froidures de leur país »¹

Les premiers missionnaires durent faire l'expérience des hivers rigoureux de l'Amérique septentrionale. D'autant plus que le climat nord-américain n'échappa pas au Petit âge glaciaire (1300-1850), période de refroidissement dont la phase la plus froide correspond à la période allant de la deuxième moitié du XVI^e siècle à la fin du XVII^e siècle². Il n'est dès lors pas étonnant que l'évocation du froid occupe une place majeure dans la description de l'environnement canadien.

L'hiver est fréquemment évoqué comme « la saison la plus fascheuse de l'année »³. C'est une saison aux « incommoditez presque continuelles »⁴. Cette appréciation générale se décline en un panel d'associations sensorielles, affectives et conceptuelles⁵, toutes aussi négatives les unes que les autres. En premier lieu, l'hiver est caractérisé par sa dureté – sa roideur⁶ disait-on – puisqu'il est réputé « plus dur que le meschant acier »⁷, mais aussi par son âpreté et sa rudesse. C'est l'un

¹ MNF, vol. 3, p. 274. Au XVII^e siècle, le sens du mot est plus fort qu'aujourd'hui, puisqu'il fait référence à ce qui est pénible, à ce qui donne du chagrin.

² Sam White, *A Cold Welcome. The Little Ice Age and Europe's Encounter with North America*, Cambridge, Harvard University Press, 2017 ; Pour une discussion historiographique, cf. Colin Coates et Dagomar Degroot, « « Les bois engendrent les frimas et les gelées » : comprendre le climat en Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 68, n^{os} 3-4, 2015, p. 201-208.

³ MNF, vol. 3, p. 219, 330, 368 et 764.

⁴ MNF, vol. 3, p. 335.

⁵ Ekaterina Isaeva, « L'image du froid de la Nouvelle-France et de la Sibérie dans les textes des voyageurs européens et russes aux XVII^e et XVIII^e siècles », dans D. Chartier et J. Borm (dir.), *Le froid. Adaptation, production, effets, représentations*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2018, p. 61-73.

⁶ MNF, vol. 3, p. 549.

⁷ MNF, vol. 3, p. 268.

des sens du mot rigueur : le syntagme « rigueur du froid »⁸ ou « rigueur de l'hiver »⁹ revenant constamment sous la plume des jésuites. C'est pourquoi les neiges deviennent une épreuve qu'il faut souffrir et endurer¹⁰. Par ailleurs, le froid est souvent associé à une sensation tactile douloureuse. Il est « piquant »¹¹ dans le meilleur des cas mais peut vite se transformer en « torture »¹².

Le froid n'évoque pas qu'une sensation douloureuse, une épreuve physique, puisqu'on l'associe aussi au danger. Dans le récit des missionnaires, la neige et les glaces constituent autant de périls sur leur chemin¹³. Le froid réveille alors des associations affectives négatives, comme la peur et l'angoisse. Ainsi, lorsque le Père Joseph-Marie Chaumonot raconte, durant la traversée de l'Atlantique, sa rencontre avec « une montagne monstrueuse de glace »¹⁴ – c'est ainsi qu'il évoque un iceberg – il ne peut s'empêcher d'implorer la miséricorde divine.

Le froid « véhément »¹⁵ en vient à être vu comme un ennemi agressif, hostile et violent. Cette association a un lien évident avec les caractéristiques sensorielles du froid détaillées plus haut. Ainsi le froid, à l'instar de la maladie et de la faim, est-il perçu comme un « puissans ennemis »¹⁶ qui menace¹⁷ constamment les missionnaires. Il représente parfois l'adversité par excellence aux yeux de ces hommes de religion, celle du malin, du diable. Ainsi, « le fort de l'hiver a esté aussi la force du mal »¹⁸ et c'est le diable qui « ramasse tant de glaces à l'entour de leur canot »¹⁹ afin d'empêcher une navigation sereine. Enfin, le froid et l'hiver peuvent être associés à la mort²⁰. En effet, c'est un « danger de mort »²¹ pour les hommes mais aussi pour les autres formes de vie, puisqu'il peut s'avérer destructeur²² des végétaux. En tout cas, c'est une saison qui n'est pas

⁸ MNF, vol. 3, p. 246 ; MNF, vol. 4, p. 707 et 721.

⁹ MNF, vol. 4, p. 95, 300 et 378.

¹⁰ « Ils se perdirent dans les bois, en sorte qu'ils ne retournèrent à la maison qu'après avoir bien souffert et enduré parmy les nèges », MNF, vol. 3, p. 620.

¹¹ MNF, vol. 3, p. 205 ; MNF, vol. 4, p. 314.

¹² MNF, vol. 3, p. 216.

¹³ MNF, vol. 3, p. 277.

¹⁴ En italien dans le texte original « una mostruosa montagna di ghiaccio », MNF, vol. 4, p. 243.

¹⁵ MNF, vol. 3, p. 646.

¹⁶ MNF, vol. 3, p. 114.

¹⁷ MNF, vol. 4, p. 727.

¹⁸ MNF, vol. 3, p. 729.

¹⁹ MNF, vol. 4, p. 100.

²⁰ E. Isaeva, *loc. cit.*, p. 68.

²¹ MNF, vol. 3, p. 655 ; MNF, vol. 4, p. 609.

²² MNF, vol. 4, p. 732.

propice à l'épanouissement de la vie puisqu'il « fait sy froid au pays de ceux-cy que les arbres ne viennent pas à juste grandeur »²³.

On l'aura compris, l'évocation du froid n'échappe pas à l'hyperbole, qu'il s'agisse de l'épaisseur de la neige, de la longueur des hivers, de l'intensité du froid²⁴. L'abondance des chutes de neige est maintes fois soulignée²⁵, au point que celles-ci « cachèrent la terre pour tout l'hyver »²⁶. On ne peut donc ni voir ni se déplacer convenablement²⁷. De même, on souligne la longueur « extrême » de l'hiver²⁸ mais aussi des températures²⁹ tout aussi extrêmes³⁰.

2.1.2 « Les sacrées horreurs de ces forests »³¹

L'hyperbole domine aussi lorsqu'il s'agit d'évoquer le couvert forestier. En effet, les forêts sont constamment caractérisées par leur grandeur³² : les syntagmes « grandes forests »³³ ou « grands bois »³⁴ étant courants. Toutefois, les forêts ne sont pas seulement grandes, elles sont « infinies »³⁵. Elles sont tellement omniprésentes, qu'elles en viennent à être consubstantielles au territoire canadien. Par métonymie, la forêt en vient à désigner le territoire tout entier. Ainsi, plusieurs paragraphes débutent par « parmi ces forests »³⁶ pour désigner la Nouvelle-France. La forêt n'est pas seulement appréhendée dans son étendue mais aussi dans son « espaisseur »³⁷. La Nouvelle-France est un pays où l'on est « étouffé par d'épaisses forêts »³⁸. Ces deux caractéristiques,

²³ MNF, vol. 4, p. 578.

²⁴ MNF, vol. 3, p. 533.

²⁵ MNF, vol. 4, p. 219 et 340.

²⁶ MNF, vol. 3, p. 357.

²⁷ MNF, vol. 3, p. 767.

²⁸ MNF, vol. 4, p. 110 et 300.

²⁹ MNF, vol. 3, p. 116.

³⁰ Bien que l'hiver bénéficie d'un traitement horrifique, l'été n'est pas pour autant synonyme de paradis. Même si les Jésuites y font moins allusion, sa caractérisation répond à la même tension que le reste des éléments de l'environnement canadien.

³¹ MNF, vol. 3, p. 120.

³² MNF, vol. 3, p. 196 et 209 ; MNF, vol. 4, p. 645.

³³ MNF, vol. 4, p. 87.

³⁴ MNF, vol. 4, p. 105, 267 et 566.

³⁵ MNF, vol. 3, p. 123 et 124.

³⁶ MNF, vol. 3, p. 122 et 125.

³⁷ MNF, vol. 4, p. 313.

³⁸ Marie-Christine Pioffet, « La Nouvelle-France dans l'imaginaire jésuite : *terra doloris* ou Jérusalem céleste ? », dans M.-A. Bernier *et al.* (éd.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas. Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, Toronto, University of Toronto Press, 2014, p. 326.

l'étendue et l'épaisseur, sont connotées négativement. La forêt touffue évoque l'obscurité³⁹, alors que l'étendue inspire l'horreur⁴⁰. Enfin, à l'instar du froid, les forêts sont associées à l'adversité, à l'hostilité : « Parmi ces forests [...] que pouvons-nous attendre sinon un coup de dent et quelque effect de leur barbarie naturelle ? »⁴¹.

2.1.3 « Sans contredit le pays du monde où il y a le plus d'eau »⁴²

L'environnement canadien est aussi caractérisé par l'omniprésence de l'élément aquatique. Si le réseau hydrographique est aussi présent dans les *Relations* des Jésuites, c'est d'abord parce qu'il l'est aussi « dans leur périple »⁴³. En effet, la rencontre avec l'environnement canadien se fait principalement au travers de son réseau hydrographique, en particulier par l'intermédiaire du Saint-Laurent « ce roy de tous les fleuves »⁴⁴ qui « ouvre un grand chemin royal pour nous entre-visiter et nous entre-communiquer »⁴⁵.

À l'instar du climat et des forêts, les océans, les mers et les rivières n'échappent pas à la caractérisation péjorative. D'abord, la traversée de l'Atlantique est vécue comme une terrible épreuve⁴⁶. Les missionnaires évoquent souvent ce « hazard des mers »⁴⁷ lors de la traversée qui précède l'arrivée en Nouvelle-France. En voici un récit succinct, parmi d'autres :

« faire neuf cents lieues sur les flots de la mer et avec cent et cent rencontres de Turcs, de glaces, de bancs, d'orages assez horribles, cela peut estonner la nature et donner de la palpitation au cœur humain »⁴⁸

³⁹ MNF, vol. 3, p. 321.

⁴⁰ MNF, vol. 3, p. 120 et 178.

⁴¹ MNF, vol. 3, p. 122.

⁴² Pierre François-Xavier de Charlevoix cité dans Benjamin Furst, « Suivre la voie fluviale. Politiques environnementales au Canada sous le Régime français (1663-1760) », *Études rurales*, vol. 203, 2019, p. 63.

⁴³ B. Furst, *loc. cit.*, p. 63.

⁴⁴ MNF, vol. 3, p. 258-259.

⁴⁵ MNF, vol. 3, p. 251.

⁴⁶ Delphine Tempère, « L'épreuve du voyage en mer pour les missionnaires jésuites : souffrances et émotions de passage », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 121, n° 3, 2014, p. 177-197.

⁴⁷ MNF, vol. 3, p. 197.

⁴⁸ MNF, vol. 3, p. 122-123.

Puis, une fois arrivé en Nouvelle-France, le danger guette toujours, puisque « l'impétuosité »⁴⁹ des courants effraie, sans parler des trop nombreux sauts qui apportent leur « surcroît de peines et de fatigues »⁵⁰. Là aussi, l'élément naturel devient un ennemi qui cherche à vous nuire, au point qu'on puisse parler de « flots homicides »⁵¹.

Ainsi, en arpentant la Nouvelle-France, il est possible de ne rencontrer que ces deux éléments : l'élément aquatique et l'élément sylvestre. Par exemple, l'un des Pères note que l'on peut faire le périple de la rivière des Prairies jusqu'à Trois-Rivières « sans rencontrer autre chose que des eaux et des bois »⁵².

2.1.4 « Ces païs si éloignez »⁵³

Outre les trois caractéristiques naturelles que nous venons de détailler, trois propriétés du territoire canadien ont retenu l'attention des Jésuites, à savoir sa grandeur, son éloignement et sa vacance. En effet, les Jésuites soulignent constamment la « grande estendue »⁵⁴ de « ces vastes contrées »⁵⁵. Une fois de plus, l'emphase est patente, notamment par l'utilisation de superlatifs : « *vastissima canadensi regione* »⁵⁶. Toutefois, c'est une étendue particulière, un désert⁵⁷, ce qui signifie, au XVII^e siècle, non seulement des terres défrichées mais aussi des terres inhabitées. En effet, pour les Jésuites, mis à part quelques îlots de population, la Nouvelle-France est en majorité inhabitée. En outre, ces espaces sans population sont loin de tout, ce sont des « solitudes escartées »⁵⁸. Dans la vue cavalière qu'en ont les Jésuites, la Nouvelle-France est bien souvent un lieu de désolation, un lieu désert et inhabité, et, par conséquent, un lieu de tristesses et de souffrances.

En substance, l'environnement de l'Amérique septentrionale, sous le regard jésuite, est terrifiant : densité du couvert forestier, immensité des glaces, longueur des hivers. L'environnement n'est pas

⁴⁹ MNF, vol. 3, p. 502.

⁵⁰ MNF, vol. 3, p. 502.

⁵¹ MNF, vol. 3, p. 124

⁵² MNF, vol. 3, p. 656.

⁵³ MNF, vol. 3, p. 230.

⁵⁴ MNF, vol. 3, p. 62, 256 et 470.

⁵⁵ MNF, vol. 4, p. 286.

⁵⁶ MNF, vol. 3, p. 180. On peut traduire cela par « la très vaste région canadienne » mais aussi par « la très déserte région canadienne ». En effet, le latin *vastus* peut aussi bien signifier vaste et énorme que vide et désert.

⁵⁷ MNF, vol. 3, p. 281 et 304.

⁵⁸ MNF, vol. 3, p. 689.

seulement repoussant, il est hostile de surcroît, tels ces « mille escadrons de mousquille »⁵⁹, défendant le territoire telle une armée. Pour dire cette image négative, les adjectifs dysphoriques abondent : les précipices sont « affreux »⁶⁰, tout comme les roches⁶¹, les chemins sont « horribles et épouvantables »⁶² et les contrées « misérables »⁶³.

Ainsi se dégage de ces descriptions un discours général sur la difficulté de la vie en Nouvelle-France, sur les épreuves continuelles auxquelles doivent faire face les missionnaires. Pourtant, sans nier la réelle difficulté de la vie des missionnaires, il se trouve que cette représentation a aussi des fonctions rhétoriques et symboliques.

2.2 Références classiques et symbolique chrétienne

Les caractéristiques physiques de l'environnement, couplées aux sentiments attachés à ces caractéristiques, concourent à l'édification de deux paradigmes, littéraire et théologique.

2.2.1 Le *locus horribilis*

Cette « image terrifiante »⁶⁴ que les Jésuites dressent de la Nouvelle-France dessinent un véritable *locus terribilis*⁶⁵. Ce *topos* littéraire, figure inversée du *locus amoenus*⁶⁶, se caractérise par un certain nombre de conventions littéraires. Le *locus terribilis* est un lieu isolé du monde, où un personnage se retrouve seul face à l'horreur que provoquent en lui les éléments naturels qui l'entourent. Des dangers naturels qui forment autant d'obstacles. En effet, cette nature est sauvage, hostile et se définit par une absence ou un excès de végétation et par des températures extrêmes, qu'elles soient extraordinairement hautes ou basses. C'est aussi un lieu où règne l'obscurité, un

⁵⁹ MNF, vol. 4, p. 350.

⁶⁰ MNF, vol. 3, p. 116 et 640.

⁶¹ MNF, vol. 3, p. 501 et 689.

⁶² MNF, vol. 4, p. 621.

⁶³ MNF, vol. 3, p. 129.

⁶⁴ M.-C. Pioffet, *op. cit.*, p. 326.

⁶⁵ On parle aussi de *locus horribilis* ou *locus horridus*, les trois expressions étant utilisées de manière interchangeable.

⁶⁶ Isabelle Trivisani-Moreau, « Bois et forêts dans l'univers romanesque de la seconde moitié du XVII^e siècle », *Dix-septième siècle*, vol. 226, n° 1, 2005, p. 29.

lieu tout entier placé sous le signe de la privation. C'est le « terrain de l'extrême difficulté »⁶⁷, car la menace et le danger guettent à tout instant.

Cette tradition littéraire est encore très active au XVII^e siècle⁶⁸ et les Jésuites y puisent allégrement. Ainsi, la description de la forêt canadienne ne correspond pas seulement à une réalité physique, mais relève aussi de conventions poétiques. Alors que dans l'Antiquité, la montagne était le lieu privilégié du *locus horridus*, l'Âge classique privilégie la forêt comme modèle⁶⁹. En effet, elle fonctionne dans un jeu d'opposition avec le jardin, qui devient, à la même époque, le *locus amoenus* par excellence.

Le jardin est en effet un espace extérieur où la nature est organisée selon les principes de l'art, alors que la forêt se caractérise par le désordre et par un « refus ostensible de méthode »⁷⁰. Comme cette nature n'a pas été ordonnée par l'homme, elle en devient inquiétante, étrangère. Alors que les forêts sont « par définition étendues »⁷¹, le jardin est délimité⁷². Le fait que le jardin ait été élaboré par la main de l'homme et qu'il « constitue [...] à ce titre un produit de la société »⁷³ est rassurant⁷⁴. Ainsi, l'insistance des jésuites sur l'étendue infinie des forêts – alors qu'ils n'en connaissent pas réellement les limites – découle de conventions poétiques appliquées à l'environnement canadien.

2.2.2 Villes et déserts

Dans l'Occident médiéval, en effet, la grande opposition n'est pas celle entre ville et campagne comme dans l'Antiquité [...] mais le dualisme fondamental culture-nature s'exprime davantage à travers l'opposition entre ce qui est bâti, cultivé et habité (ville-château-village ensemble) et ce qui est proprement sauvage (mer, forêt, équivalents

⁶⁷ Delphine Acolat, « Le modèle de la montagne sous le Haut-Empire : vrai *locus horridus* ou prétexte littéraire ? », *Les Études Classiques*, vol. 77, 2009, p. 62.

⁶⁸ I. Trivisani-Moreau, *loc. cit.*

⁶⁹ D. Acolat, *loc. cit.*

⁷⁰ I. Trivisani-Moreau, *loc. cit.*, p. 30.

⁷¹ *Ibid.*, p. 32.

⁷² Le mot « jardin » vient du gallo-romain *hortus gardinus*, qui signifie littéralement « jardin clôt ». C'est donc la racine qui dénote la clôture qui est à l'origine du mot « jardin ».

⁷³ I. Trivisani-Moreau, *loc. cit.*, p. 33.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 32.

occidentaux du désert oriental), univers des hommes en groupes et univers de la solitude.⁷⁵

L'imaginaire spatial du Moyen Âge, qu'étudia jadis Jacques Le Goff, est encore sensible chez les Jésuites. Cette préférence pour les espaces anthropisés, où la présence de l'homme est sensible, explique le rejet des espaces vides. D'ailleurs, la chorographie jésuite – en tout cas dans l'Ancien Monde – était avant tout une géographie humaine plutôt qu'une géographie physique⁷⁶. Elle favorisait la description des lieux habités⁷⁷, comme les villes et les villages. Cette tendance correspond à un lieu commun de la littérature géographique de l'époque⁷⁸, qui fait l'éloge des villes, des bâtiments et de l'architecture. En effet, dans les canons esthétiques du temps, la beauté naturelle est peu de chose à côté de la « magnificence urbaine »⁷⁹. Ainsi, la tendance qu'ont les jésuites à comparer des éléments naturels à des constructions architecturales peut-elle être interprétée comme de l'ironie. Ils parlent ainsi d'une « hostellerie de glace »⁸⁰ pour décrire leur gîte sommaire. Cependant, les sentiments qui dominent sont bien l'étrangeté et l'angoisse face à ces lieux inhabités, vides et isolés. Peut-être est-ce pour provoquer la frayeur de leur lectorat que les missionnaires insistent sur « la menace d'un vide » que provoque « contemplation des grands espaces »⁸¹.

D'une part, on a donc affaire à une représentation très codifiée, qui a emprunté à une tradition littéraire ancienne ses codes esthétiques. L'aspect convenu et artificiel de la représentation de l'environnement est renforcé par le fait que les descriptions sont toujours identiques et gardent une place ancillaire dans le récit. En effet, elles occupent la portion congrue, sous forme d'une « topographie sommaire »⁸² avant le compte-rendu des missions.

D'autre part, cette vision très négative correspond plus largement aux préférences esthétiques du temps. Les paysages ne correspondent pas à l'idéal de l'époque – le jardin précisément – et

⁷⁵ Jacques Le Goff, « Le Désert-Forêt dans l'Occident médiéval », *Traverses*, vol. 19, 1980, p. 33.

⁷⁶ François de Dainville, *La géographie des humanistes*, Paris, Beauchesne, 1940, p. 121.

⁷⁷ I. Trivisani-Moreau, *loc. cit.*, p. 33.

⁷⁸ Jean-Claude Margolin, « Voyager à la Renaissance », dans J. Céard (dir.), *Voyager à la Renaissance*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1987, p. 10.

⁷⁹ M.-C. Pioffet, *op. cit.*, p. 336.

⁸⁰ MNF, vol. 3, p. 209, 216, 640 et 646.

⁸¹ M.-C. Pioffet, *op. cit.*, p. 329.

⁸² *Ibid.*, p. 332.

n'offrent pas cette *varietas* ou cette *copia* chère aux humanistes⁸³. En effet, les Jésuites, par leur formation intellectuelle, appartiennent à cette *Respublica litteraria* qui se structure à l'époque moderne⁸⁴. Conséquemment, ils sont perméables aux courants littéraires et intellectuels qui colorent leur temps. Dans leur représentation de la Nouvelle-France, on lit leurs goûts, qui sont toujours des dégouts⁸⁵. Par ailleurs, cette représentation très rhétorique correspond à une représentation du Canada présente depuis les voyages de Jacques Cartier. En effet, les Jésuites n'ont pas le monopole d'une telle appréciation de l'environnement de l'Amérique septentrionale, qui est victime d'une large « désaffection populaire »⁸⁶ et d'une légende noire depuis le XVI^e siècle.

Toutefois, la représentation jésuite de l'environnement ne doit pas seulement à des *topoi* littéraires ou à un quelconque *zeitgeist*. Les Jésuites sont aussi des hommes de religion et leurs représentations doivent de ce fait aussi beaucoup à une symbolique chrétienne⁸⁷. Nous allons maintenant voir comment ils nimrent l'environnement de la Nouvelle-France d'un imaginaire chrétien protéiforme.

2.2.3 Le paradigme de la géhenne⁸⁸

Au *topos* littéraire, les Jésuites superposent un paradigme théologique. En effet, ils établissent « une adéquation entre l'indigence matérielle et la disette spirituelle »⁸⁹ de la Nouvelle-France. Ces misérables contrées le sont précisément parce qu'elles sont sous l'empire de Satan. Ainsi, l'obscurité de ce pays n'est pas seulement due à la densité du couvert forestier, l'obscurité de ce pays, c'est aussi son absence de lumières évangéliques. Si la Nouvelle-France est « un païs des souffrances »⁹⁰ ou un « païs de la mort »⁹¹ c'est parce que Satan y règne depuis le Déluge. Comme

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Fabien Simon, « La République des lettres (XVII^e-XVIII^e siècles) », *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe* [en ligne], 22 juin 2020. <https://ehne.fr/fr/node/12466>

⁸⁵ Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

⁸⁶ M.-C. Pioffet, *loc. cit.*, p. 326.

⁸⁷ Ce *topos*, même dans d'autres genres littéraires, a souvent une visée symbolique. Cf. I. Trivisani-Moreau, *loc. cit.*, p. 30.

⁸⁸ M.-C. Pioffet, *op. cit.* p. 334.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ MNF, vol. 3, p. 671.

⁹¹ MNF, vol. 3, p. 675.

ils le répètent : « Nous avons à faire à une nation qui est entièrement esclave de Satan depuis le déluge »⁹².

Considérant de près aussi bien que de loing ce païs des Hurons et autres peuples voisins, il m'a tousjours semblé une des principales forteresses et comme un donjon des démons. Et en effect, je ne pense pas qu'il y ait personne qui, ayant considéré ou veu les difficultez d'y aborder et d'y subsister, le souverain empire et le repos avec lequel les démons y ont dominé depuis tant de siècles, en fasse un autre jugement.⁹³

Les Jésuites piochent donc dans la tradition littéraire et la symbolique chrétienne pour représenter négativement l'environnement canadien. Nous allons maintenant nous pencher sur les fonctions d'une telle représentation, très liées au contexte de production des *Relations*.

2.3 *Ad augusta per angusta*

2.3.1 L'édification chrétienne

Revenir à « la nature même de l'épistolarité jésuite »⁹⁴ nous permet de mieux comprendre la représentation négative de l'environnement canadien. Celle-ci a une « fonction encomiastique inversée »⁹⁵, dans le sens où le blâme de l'environnement canadien fait l'éloge des Jésuites. Ainsi, la virtuosité rhétorique⁹⁶ des Jésuites, qui n'est plus à prouver⁹⁷, joue pleinement pour colorer l'environnement de la Nouvelle-France en fonction de leurs visées apologétiques.

L'un des destinataires des *Relations* sont des prêtres et des religieuses. À ce titre, ces missives constituent « un outil de propagande religieuse »⁹⁸. La représentation de l'hostilité de la nature y remplit la même fonction que la mise en scène de conversions inespérées, de miracles et de prodiges : tous ces épisodes sont comme autant d'appels à la foi. En effet, l'environnement

⁹² MNF, vol. 4, p. 219.

⁹³ MNF, vol. 4, p. 405.

⁹⁴ Adrien Paschoud, « Aborder les *Relations jésuites* de la Nouvelle-France (1632-1672) », *Arborescences*, vol. 2, 2012, p. 2.

⁹⁵ M.-C. Pioffet, *op. cit.*, p. 332.

⁹⁶ Jean-Vincent Blanchard, « Rhétorique », dans P.-A. Fabre et B. Pierre, *Les Jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins, p. 994-997.

⁹⁷ Réal Ouellet (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Sillery, Septentrion, 1993.

⁹⁸ A. Paschoud, *loc. cit.*, p. 2.

canadien devient un prétexte à la mise en scène de leur foi exemplaire. Ainsi ce missionnaire qui « se met à genoux sur la neige par un temps très rigoureux »⁹⁹ pour prier. L'hostilité du territoire est alors un parfait révélateur de leur dévotion. Cela est particulièrement clair dans cet extrait : « le froid fendoit les arbres ; un vent furieux lui donnoit en face ; mais le feu de sa charité fut plus fort que toutes ces froidures »¹⁰⁰. Le climat froid de la Nouvelle-France est opposé, pour la sublimer, à l'ardeur missionnaire. Les peines, « il les faut supporter pour l'amour de Dieu »¹⁰¹ car « si les travaux qu'on souffre dans ces chemins affreux, où on n'a que le ciel et la terre pour hostellerie, sont grands, Dieu l'est encor plus »¹⁰². Dans ce récit édifiant, les épreuves climatiques participent à exacerber les sentiments religieux¹⁰³.

Ce trope rhétorique n'est pas l'invention des Ignaciens, puisque dans l'Antiquité, le *locus horridus* permettait déjà de mettre en scène une épreuve de force avec une « Nature hostile »¹⁰⁴. C'était un prétexte « à l'exercice victorieux de la *uirtus* romaine »¹⁰⁵. Il suffit de christianiser cette fonction pour que l'épreuve de force devienne un moyen d'affermir sa foi et de sublimer les épreuves des missionnaires¹⁰⁶. Cette tendance à se mettre en scène de manière héroïque a pu faire dire qu'il existait une « tentation de l'épopée » chez les Jésuites¹⁰⁷. En effet, il est indéniable que « les vrais héros spirituels des *Relations* sont les jésuites eux-mêmes, qui, par amour pour le Christ, traversent mille et une épreuves »¹⁰⁸. Ce sont de véritables « athlètes spirituels » selon l'expression de Catherine Desbarats¹⁰⁹.

2.3.2 La vocation jésuite

Les *Relations* ne sont pas seulement destinées à un lectorat dévot, puisque les premiers lecteurs en sont les membres de la Compagnie de Jésus. Du lectorat dévot au lectorat jésuite, la fonction

⁹⁹ MNF, vol. 4, p. 610.

¹⁰⁰ MNF, vol. 4, p. 732.

¹⁰¹ MNF, vol. 3, p. 635.

¹⁰² MNF, vol. 3, p. 640.

¹⁰³ D. Tempère, *loc. cit.*, p. 187.

¹⁰⁴ D. Acolat, *loc. cit.*, p. 62.

¹⁰⁵ D. Acolat, *loc. cit.*, p. 72.

¹⁰⁶ M.-C. Pioffet, *op. cit.*, p. 332.

¹⁰⁷ Marie-Christine Pioffet, *La tentation de l'épopée dans les Relations des Jésuites*, Sillery, Septentrion, 1997.

¹⁰⁸ Catherine Desbarats, « 1616-1673. Les Jésuites. *Relations des Jésuites* », dans C. Corbo (dir.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien. Aux origines d'une tradition culturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 58.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 54.

apologétique des missives reste essentiellement la même, la différence étant plus de degré que de nature. Les *Relations* fonctionnent comme un « instrument de cohésion identitaire »¹¹⁰ pour l'ordre. À ce titre, les Jésuites y véhiculent une certaine représentation de la vocation missionnaire. Celle-ci est très codifiée et réutilise inlassablement les mêmes images, invoque les mêmes modèles¹¹¹. Les motivations des missionnaires, aussi bien que la conception que les Jésuites se faisaient de leur sacerdoce, entretiennent des liens avec la représentation négative de l'environnement canadien.

L'un des objectifs principaux est de motiver de nouveaux candidats à l'évangélisation. Les missionnaires font eux-mêmes allusion à cette fonction : « Je sçais bien que plus on les fait grandes [les difficultés], plus nous voions d'ardeur dedans nos Pères »¹¹². En effet, l'amplification des dangers sert à renforcer l'ardeur missionnaire, à attiser cette « *cupidus canadensium Indiarum* »¹¹³ dont parle François-Joseph Bressiani.

L'évocation des dangers sert aussi à mettre en exergue l'objectif ultime de la mission, à savoir le salut des peuples païens. En effet, les Jésuites vivent cet objectif apostolique comme un devoir impérieux. C'est ce qu'ils ne cessent de répéter, sur un registre toujours emphatique : « on voudroit avec la souffrance de dix mille tempestes pouvoir aider à sauver une âme »¹¹⁴. C'est pourquoi, à côté d'une conversion, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel ne représentent rien. Ainsi, ils « désirent plus la conversion d'un sauvage que l'empire de toute l'Europe »¹¹⁵ ou encore, ils affirment que « toutes les grandes affaires des conclaves, des cours souveraines, des palais et des cabinets ne sont que des jeux d'enfants en comparaison de sauver ou de perdre une âme »¹¹⁶.

La caractérisation du territoire est aussi liée à la nature de la mission, tantôt évoquée sur le modèle du combat, tantôt sur celui du purgatoire. Premièrement, le lexique guerrier qui est utilisé lorsque

¹¹⁰ A. Paschoud, *loc. cit.*, p. 2.

¹¹¹ Cette représentation de la vocation missionnaire est partagée par tous les Jésuites et s'exprime aussi bien avant le voyage, pendant le voyage et une fois arrivé sur le territoire de mission. Amélie Vantard, en étudiant les *indipetae*, aussi bien que Delphine Tempère, en étudiant les récits de traversée, arrivent peu ou prou aux mêmes conclusions. Cf. Amélie Vantard, « Les vocations missionnaires chez les Jésuites français aux XVII^e-XVIII^e siècles », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 116, n° 3, 2009, p. 9-22 ; Delphine Tempère, *loc. cit.*

¹¹² MNF, vol. 3, p. 635.

¹¹³ « désir des Indes canadiennes », MNF, vol. 3, p. 815.

¹¹⁴ MNF, vol. 3, p. 121.

¹¹⁵ MNF, vol. 3, p. 128.

¹¹⁶ MNF, vol. 3, p. 231.

l'environnement est en jeu colle parfaitement avec l'imaginaire des Jésuites, qui se considèrent comme des soldats du Christ, des *milites Christi*. En effet, les Jésuites prennent au sérieux leur mission évangélisatrice et considèrent qu'ils sont engagés dans un combat. Ils perçoivent leur mission comme une lutte contre un pays diabolique – dont l'environnement n'est que l'émanation – qui refuse l'évangélisation¹¹⁷.

Deuxièmement, ils vivent leur territoire de mission comme un « purgatoire terrestre »¹¹⁸. La souffrance est donc une constante dans l'évocation de la mission. Cela s'explique par le fait que les Ignaciens cherchent à se faire l'émule du Christ. En effet, tous les efforts des Jésuites convergent vers une volonté de se rapprocher du Christ dans ses épreuves. Ils veulent goûter à sa passion : « Qui n'aurait qu'une affliction en une année ne pourroit quasi dire quel goust sont les fruits de la croix »¹¹⁹. Ils ont ainsi une « démarche quasiment pénitentielle »¹²⁰. En effet, la rédemption de la Nouvelle-France, comme la leur, passe par la souffrance. Les « souffrances et même la mort que le jésuite cherche ici sont les conditions de cette purification »¹²¹. D'où cette « obsession macabre »¹²² qui irrigue les *Relations*, mais aussi le tropisme du martyre¹²³, omniprésent. Les missionnaires se perçoivent comme « les martyrs de la conquête des âmes »¹²⁴.

C'est dans ces coordonnées psychologiques qu'il faut replacer la déclaration suivante : « Si je sçavois un lieu sous le ciel où on souffrist encor davantage, je voudrois y aller »¹²⁵. La souffrance devient le mètre étalon pour mesurer la réussite d'une mission : « Cette mission a esté la plus riche de toutes, puisque les croix et les souffrances y ont esté plus abondantes »¹²⁶.

¹¹⁷ « Nous sommes néanmoins pleins d'espérance et ces nouvelles résidences, que nous allons établir aux principales bourgades du pays, seront comme nous espérons autant de forts, d'où avec l'assistance du ciel nous ruinerons entièrement le royaume de Sathan », MNF, vol. 3, p. 708.

¹¹⁸ A. Vantard, *loc. cit.*, p. 18.

¹¹⁹ MNF, vol. 4, p. 646.

¹²⁰ A. Vantard, *loc. cit.*, p. 18.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² M.-C. Pioffet, *op. cit.*, p. 330.

¹²³ Franck Lestringant, « Le tropisme du martyre dans les *Relations* jésuites en Nouvelle-France », dans G. Poirier, M.-C. Gomez-Gérard (dir.), *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2011, p. 77-102.

¹²⁴ M.-C. Pioffet, *op. cit.*, p. 330.

¹²⁵ MNF, vol. 3, p. 337.

¹²⁶ MNF, vol. 4, p. 727.

Par conséquent, il est indéniable que la représentation négative de l'environnement est un support à l'expression de la sensibilité religieuse des Jésuites. La description d'un territoire hostile sert à magnifier leur apostolat.

2.4 « Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or »¹²⁷

Au premier abord, l'environnement canadien semble affublé de tous les maux. Seulement, après une lecture attentive, on remarque que cette représentation cohabite avec une autre. Parallèlement à la légende noire de l'environnement canadien qu'ils participent à colporter, les Jésuites s'emploient à biffer systématiquement les aspérités de l'environnement de la Nouvelle-France. Ils opèrent une véritable transmutation, puisque chaque aspect terrifiant est un à un, petit à petit, chargé de connotations positives, au point que l'environnement canadien passe subrepticement de l'enfer au paradis. Nous allons maintenant procéder à l'analyse de ce tour de force idéologique.

2.4.1 Un *topos* en chasse un autre

Pour représenter la Nouvelle-France sous des traits plus amènes, les Jésuites empruntent une fois de plus à la tradition gréco-romaine. Du *locus terribilis*, ils passent au *locus amoenus*. Dans la tradition, celui-ci désigne un lieu agréable où la nature n'est plus menaçante et qui est associé au plaisir et à la rencontre amoureuse. Le *locus amoenus* est souvent dépeint comme un lieu où l'on retrouve un gazon fleuri, qui est caressé d'une brise légère et bercé par le chant harmonieux des oiseaux. Alors que le *locus terribilis* était le lieu de la privation, le *locus amoenus* est le lieu de l'abondance. C'est l'Arcadie du mythe, peuplée de nymphes et de bergers, qui irriguera la poésie bucolique et l'idylle pastorale jusqu'à l'époque moderne, genres d'ailleurs très prisés par le premier XVII^e siècle.

C'est exactement cette image qui affleure dans certaines descriptions de la Nouvelle-France, où l'on souligne l'aménité du lieu, décrit comme une véritable corne d'abondance : « Les terres [...]

¹²⁷ Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1972, p. 250.

y sont meilleures, les arbres mieux nourris, les prairies en abondance, la beauté du pays ravissante, la pêche monstrueuse en quantité, en qualité et grandeur de poisson »¹²⁸.

Pour réaliser ce renversement rhétorique, les Jésuites empruntent aussi au répertoire mythologique de l'Antiquité. La Nouvelle-France évoque à l'un des missionnaires le jardin des Hespérides, jardin d'immortalité, réservé aux dieux :

Voilà bien les richesses assemblées en cet endroit ; mais les maringoins sont les petits dragons qui gardent ces belles pommes d'or, qu'on n'aura pas sans peine, non plus que les autres présens de la terre.¹²⁹

Plusieurs choses se jouent dans cet extrait : d'abord, on retrouve l'image du jardin comme *locus amoenus* ; ensuite, la situation géographique mythique du jardin¹³⁰, à l'ouest, cadre parfaitement avec la position de la Nouvelle-France ; enfin l'hostilité du territoire devient paradoxalement une preuve de sa valeur inestimable. Le mythe permet ainsi de transmuier la Nouvelle-France en un paradis terrestre.

Autre mythe auquel les Jésuites font référence : le mythe de l'âge d'or. Ils n'hésitent pas à affirmer que « nous vivons icy dans un siècle d'or »¹³¹. Cette affirmation s'appuie sur une relecture libre du mythe :

Ceux qui nous ont parlé des siècles dorés ne les embellissoient pas des mines du Pérou, mais d'une innocence préférable aux richesses de l'un ou de l'autre hémisphère, si bien que nous pouvons quasi dire que l'usage de fer rend les siècles d'or et l'usage de l'or fait les siècles de fer.¹³²

¹²⁸ MNF, vol. 3, p. 289.

¹²⁹ MNF, vol. 3, p. 289.

¹³⁰ Le jardin des Hespérides était situé à la limite occidentale du monde. En effet, les Hespérides sont les filles d'Atlas et d'Hespéris, l'Occident, le couchant personnifié.

¹³¹ MNF, vol. 4, p. 565.

¹³² MNF, vol. 4, p. 565.

Le renversement est total, puisque l'âge d'or, habituellement caractérisé par l'abondance, est désormais défini par sa frugalité, sa « simplicité colombine »¹³³. Il faut donc relativiser l'absence du mythe édénique ou de l'*eldorado* dans les récits de la Nouvelle-France¹³⁴. Il est vrai que ceux-ci sont moins présents que dans les récits d'Amérique du Sud ou ceux de la zone caraïbe¹³⁵. Pourtant, bien que les paysages de la Nouvelle-France évoquent moins un *seculum aureum*, la tentation utopique n'est pas absente. D'ailleurs, dans une version plus chrétienne les Jésuites décrivent à plusieurs reprises la Nouvelle-France comme un « paradis terrestre »¹³⁶.

Outre l'utilisation des références classiques, les Jésuites vont aussi jouer sur les différentes représentations de la forêt, pour charger celle-ci de connotations positives.

2.4.2 La forêt, de la barbarie à la liberté

Dans l'imaginaire occidental, on remarque une constante dans l'évocation de la forêt, qui est toujours associée à l'idée d'isolement¹³⁷. De plus, au XVII^e siècle, la retraite est le rôle dévolu à la forêt dans l'organisation sociale de l'espace¹³⁸. En effet, selon Isabelle Trivisani-Moreau, « on a affaire [...] sur l'échelle des espaces, au lieu le plus extrême, du point de vue du rapport de l'individu à la vie sociale »¹³⁹. C'est pourquoi, les missionnaires évoquent avec soulagement l'éloignement des vanités de la métropole :

Le bruit des palais, ce grand tintamarre de sergens, de plaideurs et de solliciteurs ne s'entend icy que de mille lieues loing. Les exactions, les tromperies, les vols, les rapt, les assassins, les perfidies, les inimitiez, les malices noires ne se voyent icy qu'une fois l'an sur les papiers et sur les gazettes que quelques-uns apportent de l'ancienne France.¹⁴⁰

¹³³ MNF, vol. 3, p. 682.

¹³⁴ M.-C. Pioffet, *op. cit.* p. 331.

¹³⁵ Réal Ouellet, « Canadois et Caraïbes sous le regard des chroniqueurs du XVII^e siècle », *Tangence*, vol. 85, 2007, p. 13-27.

¹³⁶ MNF, vol. 3, p. 121, 125, 269 et 289 ; MNF, vol. 4, p. 22.

¹³⁷ I. Trivisani-Moreau, *loc. cit.*, p. 31.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 30.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁴⁰ MNF, vol. 3, p. 252.

À rebours, la forêt est un endroit où l'on peut échapper à la « norme sociale »¹⁴¹. En effet, comme le disent les Jésuites : « dans nos grands bois » on peut « vivre icy avec plus de piété, plus de franchise et plus de liberté »¹⁴². La solitude n'est plus chargée de connotations négatives, car « la forêt permet de se retrouver face à soi-même »¹⁴³. L'éloignement de l'univers mondain leur permet d'être plus en phase avec des vertus chrétiennes, au premier rang desquelles la piété et la charité, puisqu'ils ont « une plus belle occasion d'exercer la charité que dans les aspretez et mésaises d'un monde nouveau, que pas un art ny industrie humaine n'a encore pourveu d'aucune commodité »¹⁴⁴. Ce qu'ils expriment aussi plus lapidairement : « en un mot, le chemin du ciel semble plus court et plus assuré de nos grands bois que de vos grandes villes »¹⁴⁵. Alors que l'air, au sens physique, était mauvais, l'air, au sens spirituel désormais, est proprement salvateur : « un air salubre et bien esloigné des occasions du péché »¹⁴⁶. Le confort européen, lui, est vécu comme une entrave à la perfection spirituelle. Les Jésuites réactivent en partie le mythe de la Babylone biblique, symbole de corruption et de décadence, à laquelle ils préfèrent la Nouvelle-France, nouvelle Sion.

Alors que l'urbanité est habituellement signe de civilisation, c'est désormais un symbole de barbarie. Les Jésuites le répètent inlassablement : « combien douce est la vie esloignée des géhennes de mille complimens superflus, de la tyrannie des procez, des ravages de la guerre et d'une infinité d'autres bestes sauvages qu'on ne rencontre point dans nos forests »¹⁴⁷. Les honnêtes hommes deviennent les bêtes sauvages ; ce qui est fâcheux, ce sont les sollicitations incessantes de la vie et non plus l'âpreté des chemins. On lit aussi dans ce retournement l'influence de la *Germanie* de Tacite, qui a fait de la barbarie une valeur positive. Renée Girard a d'ailleurs montré à quel point ce texte, redécouvert avec enthousiasme à la Renaissance, avait influencé les *Relations*¹⁴⁸.

¹⁴¹ I. Trivisani-Moreau, *loc. cit.*, p. 31.

¹⁴² MNF, vol. 3, p. 252.

¹⁴³ I. Trivisani-Moreau, *loc. cit.*, p. 31.

¹⁴⁴ MNF, vol. 3, p. 341.

¹⁴⁵ MNF, vol. 4, p. 566.

¹⁴⁶ MNF, vol. 3, p. 532.

¹⁴⁷ MNF, vol. 3, p. 253.

¹⁴⁸ Renée Girard, *Tacitus' Germania and the Jesuit Relations: Intertextuality in the Transatlantic World of the Early Jesuits in New France*, mémoire de MA (histoire), Brock University, 2015.

2.4.3 La forêt, de l'angoisse à la dévotion

Un autre imaginaire est mobilisé pour repeindre positivement les forêts canadiennes, celui du désert. En effet, à partir de l'époque médiévale, la forêt acquiert toutes les caractéristiques du désert¹⁴⁹. Ce désert dont nous parlons est « loin des océans de sable de nos imaginaires contemporains »¹⁵⁰. Au-delà de ses caractéristiques physiques, le désert est une réalité symbolique. Plus précisément, le désert a une fonction théologique¹⁵¹ puisque « dès l'origine de la littérature chrétienne, la notion de désert est religieuse »¹⁵².

Pour le comprendre, il faut remonter au texte biblique. Le désert y était un espace foncièrement ambigu, tour à tour paradis terrestre ou royaume de Satan, lieu de refuge ou lieu de tentation. À la suite du développement du monachisme¹⁵³, le désert acquiert un rôle de *locus Dei*¹⁵⁴. Il faut dire que cette symbolique du désert était déjà esquissée dans la tradition gréco-romaine. En effet « cet isolement, cet aspect inaccessible » du désert avait créé « la définition d'un lieu de rencontre possible entre les hommes et les dieux »¹⁵⁵.

Lors du Haut Moyen Âge, la tradition barbare, qui associe la sauvagerie aux épaisses forêts germaniques, va permettre de transmettre les caractéristiques du désert – réalité orientale – à la forêt – réalité occidentale. En effet « si dans nos projections contemporaines la forêt exprime une nature luxuriante toute à l'opposé de l'idéal désertique, il en est tout autrement au Moyen Âge »¹⁵⁶.

La forêt devient un *topos* à part entière : un lieu d'isolement et d'errance, où la foi est mise à l'épreuve. Elle est omniprésente dans les romans de conversion, en tant qu'espace de « rencontre avec Dieu »¹⁵⁷. Le dénuement matériel offre l'occasion d'être plus proche de Dieu : « n'est-ce pas

¹⁴⁹ J. Le Goff, *loc. cit.*

¹⁵⁰ Nathalie Roman, « Le désert médiéval, expression du merveilleux », *Alif : Journal of Comparative Poetics*, vol. 33, 2013, p. 135.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 136.

¹⁵³ Il est intéressant de noter la proximité linguistique des mots *ermite* et *moine* avec l'idée de désert et de solitude, puisque le grec *ἐρημος* signifie désert ou solitaire et que *μοναχός* signifie seul ou solitaire.

¹⁵⁴ Constanza Cordoní, « The Desert as *locus Dei* in Barlaam and Josaphat ? », *Cahiers de recherches médiévales*, vol. 18, 2009, p. 389-400.

¹⁵⁵ D. Acolat, *loc. cit.*, p. 72.

¹⁵⁶ N. Roman, *loc. cit.*, p. 148.

¹⁵⁷ Marie-Anne Le Lannou, « *Locus terribilis*, terreur et conversion », *L'Actualité Nouvelle-Aquitaine : Science et culture, innovation*, 2020.

estre en paradis jour et nuict de n'estre séparé de ce bien-aymé des nations que de quelque escorce ou branche d'arbre ? »¹⁵⁸ ou encore « n'est-ce pas dèsjà beaucoup de n'avoir dans le vivre, le vestir et le coucher aucun attrait que la simple nécessité ? N'est-ce pas une belle occasion de s'unir à Dieu ? »¹⁵⁹. Ou encore sur un mode plus exclamatif : « O quelle consolation c'est, mon très cher frère, que de se dépouiller de tout et de nous-mesme entre les mains de nostre Tout »¹⁶⁰. L'indigence matérielle devient une vertu. Pareillement, pour décrire leur gîte, les Jésuites affirment dormir « *sub dio* »¹⁶¹. Comme le dit Amélie Vantard, « si la mission lointaine est tant recherchée, c'est aussi parce qu'elle est un moyen de mourir au monde et de se détacher le plus complètement possible de tout ce qui peut être une entrave entre Dieu et le jésuite »¹⁶². Le discours ascétique des Jésuites s'accommode parfaitement de la représentation terrifiante du territoire de la Nouvelle-France. On peut d'ailleurs supposer que la représentation de l'environnement a été colorée par ces considérations théologiques.

À rebours, la civilisation urbaine et son architecture, habituellement célébrées par les Jésuites, constituent aussi un obstacle à la piété :

Sortons-nous hors du logis, le ciel nous est ouvert et ces grands bastiments qui portent leur teste dans les nues au milieu des bonnes villes ne nous en dérobent point la veue, de façon que nous pouvons faire nos prières en tout liberté devant ce bel oratoire que saint François Xavier aymoît mieux qu'aucun autre.¹⁶³

La forêt-désert est un lieu propice à la *vita contemplativa*, puisque « la Nouvelle-France est un vrai climat où on apprend parfaitement bien à ne chercher que Dieu »¹⁶⁴. C'est aussi un lieu propice à l'ascétisme, c'est-à-dire, étymologiquement, à l'exercice¹⁶⁵. Finalement, la stérilité matérielle

¹⁵⁸ MNF, vol. 3, p. 340

¹⁵⁹ MNF, vol. 3, p. 339.

¹⁶⁰ MNF, vol. 4, p. 23.

¹⁶¹ MNF, vol. 4, p. 212.

¹⁶² A. Vantard, *loc. cit.*, p. 19.

¹⁶³ MNF, vol. 3, p. 340

¹⁶⁴ MNF, vol. 3, p. 120.

¹⁶⁵ Les exercices spirituels occupant une place fondamentale dans la dévotion jésuite.

contraste avec la fécondité spirituelle : « ce pays [...] est beaucoup plus propre à engraisser une âme des fruits du ciel que de ceux de la terre »¹⁶⁶.

On peut affirmer que les missionnaires font de nécessité vertu : la désolation matérielle devient une vertu spirituelle. Le *topos* du désert-forêt permet donc de transfigurer l'image de l'environnement de la Nouvelle-France. Alors que la représentation romanesque de la forêt hésite à l'époque entre les deux versants de la tradition littéraire, *locus horribilis* ou *locus amoenus*, les Jésuites parviennent à réconcilier ces deux modèles contradictoires. Les Jésuites sont allés piocher dans un vieux répertoire d'images et de représentations, pour contrer la représentation négative de la Nouvelle-France.

2.5 L'utopie chrétienne

La délicate alchimie jésuite permet de proposer une tout autre représentation de l'environnement canadien. Au point où celui-ci devient propice à l'édification d'une chrétienté renouvelée.

2.5.1 Le primitivisme chrétien

La Nouvelle-France est complaisamment comparée à l'époque du christianisme antique. Ceci, replacé dans le contexte de l'époque, n'a rien de surprenant. En effet, comme le rappelle Jean-Marie Le Gall, « l'archéolâtrie et l'exaltation de l'antiquité chrétienne pèsent de tout leur poids sur ce que nous appelons paradoxalement la première modernité »¹⁶⁷.

La référence à l'antiquité chrétienne est une façon de passer outre des conditions de vie sommaires. La comparaison avec le lieu de naissance de Jésus est en cela particulièrement parlante :

ceste cabane est si pauvre et si chétive que si le Sauveur du monde n'eût autrefois pris luy-mesme, dans la nécessité, le logement de l'estable de Béthléem, nous aurions de la

¹⁶⁶ MNF, vol. 3, p. 340.

¹⁶⁷ Jean-Marie Le Gall, « Réformer l'Église catholique aux XV^e-XVII^e siècles : Restaurer, rénover, innover ? », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, vol. 56, 2003, p. 67.

peine de luy donner tous les jours une espèce de nouvelle naissance en ce lieu, qui n'est couvert que de meschantes escorces, par où le vent entre de tous costez.¹⁶⁸

Ainsi, la situation matérielle des Jésuites les pousse-t-ils à se voir comme les « Mages jadis en l'estable »¹⁶⁹. De même, les difficultés, matérielles et physiques, qu'ils rencontrent, les rapprochent à leurs yeux des premiers apôtres : « les Apostres n'ont jamais planté la croix du Fils de Dieu que parmi les persécutions et enfin aux dépens de leur vie »¹⁷⁰. Les missionnaires jésuites tentent de se rapprocher de la simplicité apostolique des premiers siècles, celle d'avant la destruction du Temple de Jérusalem en 70 ap. J.-C.

Plus généralement, l'Église de la Nouvelle-France est comparée à l'Église primitive : « Plus cette Eglise naissante a de rapport avec la primitive, plus nous donne-t-elle d'espérance de luy voir porter des fleurs et des fruits dignes du paradis »¹⁷¹. La comparaison, comme pour les apôtres, est motivée par les obstacles rencontrés dans cet environnement hostile :

Tous les malheurs, toutes les pestes, les guerres et les famines qui affligeoient le monde au premier aage de l'Eglise naissante s'attribuoient jadis à la foy de Jésus-Christ et à ceux qui l'embrassoient ou qui la preschoient. Ce qui s'est passé touchant ce poinct en la primitive Eglise se voit tous les jours en la Nouvelle-France, notamment au païs des Hurons. Il n'y a malice noire dont nous ne soions chargez.¹⁷²

2.5.2 Une nouvelle Sion¹⁷³

La volonté d'imiter l'Église primitive est naturellement liée au souhait de fonder une nouvelle chrétienté pure, par opposition à l'Europe où le christianisme aurait été corrompu. Le nouveau monde, lui, offre la possibilité d'un nouveau commencement, d'une page blanche, afin de réaliser sur terre la Jérusalem céleste, cette *Civitas Dei* de Saint Augustin. Les missionnaires semblent

¹⁶⁸ MNF, vol. 4, p. 386.

¹⁶⁹ MNF, vol. 3, p. 340.

¹⁷⁰ MNF, vol. 3, p. 781.

¹⁷¹ MNF, vol. 3, p. 525.

¹⁷² MNF, vol. 3, p. 625.

¹⁷³ William Krisel, « Sion et les diverses figures d'eschatologie », *Transversalités*, vol. 159, n° 4, 2021, p. 43-54.

entrevoir ce rêve : « Il me sembloit qu'une église bien reiglée, où Dieu est servy avec amour et respect, avoit traversé la mer »¹⁷⁴.

On gagne à replacer ces idées dans un contexte américain¹⁷⁵. En effet, la pensée utopique chrétienne s'inscrit dans un mouvement de micromilléнарismes qui essaient dans le Nouveau Monde à partir du XVI^e siècle. Plus précisément encore, l'utopie est prégnante dans les autres écrits missionnaires jésuites, en particulier en Amérique¹⁷⁶, où l'on retrouve une volonté commune de construire une cité de Dieu. Il n'est donc pas étonnant de voir une pensée utopique, ou du moins des attentes utopiques¹⁷⁷ chez les jésuites de la Nouvelle-France¹⁷⁸.

2.6 La balançoire rhétorique¹⁷⁹

Les imperfections du territoire de la Nouvelle-France sont auréolées de toutes les vertus. Les Jésuites réussissent en partie à gommer les défauts de l'environnement canadien qu'ils contribuent pourtant à répandre. Comment interpréter cette attitude a priori paradoxale ?

Pour Gordon M. Sayre¹⁸⁰, face au monde sauvage, les Jésuites oscillent entre deux attitudes antithétiques : la négation et la substitution. D'un côté, ils rejettent en bloc le territoire canadien, de l'autre, ils tentent de lui substituer une image plus convenable. Nous ne sommes que partiellement d'accord avec cette interprétation. Selon nous, les deux attitudes ne sont pas antithétiques, elles fonctionnent plutôt en tandem. Plus on critique l'environnement canadien, plus

¹⁷⁴ MNF, vol. 3, p. 255.

¹⁷⁵ Décio de Alencar Guzmán, « Mission locale, vision globale : utopie et vie sociale dans les missions jésuites en Amazonie au XVII^e siècle », *e-Spania*, vol. 22, 2015, p. 1-13.

¹⁷⁶ *Ibid.* ; Jean-Claude Laborie, « Jérusalem des tropiques, l'utopie de l'Église primitive dans les écrits missionnaires d'Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles », dans *Civilisations et cités perdues dans la littérature des voyages (de la Renaissance au Romantisme)*, 29/11/2004.

¹⁷⁷ Marie-Lucie Copete, « Écriture missionnaire et attente utopique », *Quaina*, vol. 2, 2011. <https://quaina.univ-angers.fr/2011/02/16/ecriture-missionnaire-et-attente-utopique/>

¹⁷⁸ Samuel Mercier, « Paul Le Jeune et l'utopie jésuite en Nouvelle-France », *Cap-aux-Diamants*, vol. 136, 2019, p. 4-7.

¹⁷⁹ Nous empruntons cette expression à Chantal Théry dans « Femmes missionnaires en Nouvelle-France : dans la balançoire de la rhétorique jésuite », dans R. Ouellet (dir.), *op. cit.*, p. 89-99.

¹⁸⁰ Gordon M. Sayre, *Les Sauvages Américains. Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1997.

on fait l'éloge, en creux, des jésuites et de leur œuvre missionnaire. En effet, les deux visions de l'Amérique septentrionale, tour à tour sombre et lumineuse, coexiste dans le texte jésuite.

Pourtant, cette stratégie est risquée et la contradiction est parfois trop forte. En effet, les missionnaires ne peuvent totalement effacer leur déception face à l'environnement de la Nouvelle-France. Ainsi, comme le confesse l'un des Pères « voyant l'extrême disette de ces pauvres barbares, soit pour leurs vivres, soit pour leur habits, jamais je n'eus plus envie d'estre riche »¹⁸¹. Il est parfois difficile de camoufler son dégoût. D'ailleurs, pour ceux qui n'empruntent pas leurs lunettes, l'image est décevante : « Qui ne void la Nouvelle-France que par les yeux de chair et de nature, il n'y void que des bois et des croix »¹⁸². Il faut des « âmes altérées de la soif de Jésus-Christ »¹⁸³ pour supporter ces désagréments. Ainsi, pour surmonter un territoire décevant, les Jésuites ont érigé un paradis de papier, grâce à leur virtuosité rhétorique, en saturant leur œuvre de comparaisons bibliques et de références classiques.

Les Jésuites eux-mêmes semblent conscients de la façon dont ils ont métamorphosé l'environnement canadien :

Il y a des terres si bonnes et si fertiles qu'elles rendent le grain meilleur que la semence qu'on leur a donné. Il y en a de si malignes qu'elles changent le bon grain en mauvais, métamorphosant le froment en seigle et faisant dégénérer l'orge en avoine [...] Mais je ne crois pas qu'il s'en trouve aucune dans le sein de la nature qui produise des espics de froment pour n'avoir reçu que de la graine de chardons. Ce miracle, néanmoins, se fait assez souvent en la Nouvelle-France.¹⁸⁴

En effet, le véritable miracle est en réalité celui opéré par les Jésuites, selon une alchimie dont ils ont le secret. Seulement, cet édifice de papier reste assez fragile et il risque à tout moment de s'effondrer sous le poids de ses contradictions.

¹⁸¹ MNF, vol. 4, p. 613.

¹⁸² MNF, vol. 3, p. 125.

¹⁸³ MNF, vol. 3, p. 668.

¹⁸⁴ MNF, vol. 3, p. 532.

C'est pourquoi les Jésuites proposent une dialectique subtile pour surmonter cette contradiction. L'utopie chrétienne, sous peine de crouler sous ses paradoxes, doit se projeter dans le futur. Les Jésuites vaticinent de « voir régner Jésus-Christ dans nos grands bois »¹⁸⁵. Ils pensent pouvoir faire émerger un paradis de ces forêts : « *ut in illo sylvarum horrore ac mortis umbra veteris paradisi foecunda temperies reviviscat* »¹⁸⁶. Comme le résume Marie-Christine Pioffet, « à défaut de pouvoir décrire un pays attrayant, Lejeune y prophétise avec une foi inébranlable la fondation prochaine d'un vaste royaume »¹⁸⁷, une « Hiérusalem céleste »¹⁸⁸.

¹⁸⁵ MNF, vol. 4, p. 105.

¹⁸⁶ « pour que revive l'équilibre fécond de l'ancien paradis dans l'horreur de ces forêts et dans ces ténèbres mortifères », MNF, vol. 3, p. 178.

¹⁸⁷ M.-C. Pioffet, *op. cit.*, 2014, p. 336.

¹⁸⁸ MNF, vol. 3, p. 237.

CHAPITRE 3

MODIFIER LA CRÉATION

Afin de représenter l'environnement de la Nouvelle-France, les missionnaires ont d'abord puisé dans un registre littéraire et symbolique. À ces premiers filtres, esthétiques et théologiques, s'ajoute un filtre épistémique que nous allons étudier dans ce chapitre.

3.1 Enjeux historiques et épistémologiques

Avant d'étudier le rôle des savoirs environnementaux dans la compréhension jésuite du territoire canadien, il convient de dissiper quelques préjugés tenaces sur l'histoire des sciences à l'époque moderne. Ces quelques considérations épistémologiques permettront de pénétrer graduellement dans l'esprit de ces savants et lettrés que furent les Jésuites.

3.1.1 Sciences et savoirs à l'époque moderne

Le premier écueil relève de l'anachronisme et consiste à appliquer abusivement une conception actuelle de la science à une époque antérieure. En effet, comme le rappelle Pascal Brioist, un brin provocateur, « la science n'existe pas »¹ à l'époque moderne, puisque celle-ci ne forme ni un « corps de doctrine homogène »² ni une méthode cohérente. Ainsi, serons-nous amenés à étudier des formes de savoirs que l'on ne qualifierait plus aujourd'hui de scientifiques³.

Le second écueil est téléologique et consiste à orienter l'histoire des sciences dans le sens d'un progrès continu. Selon cette conception évolutionniste, la science progresserait linéairement de la *révolution scientifique* du XVII^e siècle⁴ à la *révolution industrielle*⁵ du XIX^e siècle. Cette conception de l'histoire des sciences, liée au concept de *révolution scientifique*, est encore

¹ Pascal Brioist, « Les savoirs scientifiques », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 49, n° 4 bis, 2002, p. 52.

² *Ibid.*

³ C'est pourquoi les spécialistes utilisent de plus en plus le terme *savoirs* plutôt que celui de *sciences*.

⁴ P. Brioist, *loc. cit.*, p. 52.

⁵ À l'instar du concept de révolution scientifique, le concept de révolution industrielle a été remis en cause par la communauté historique. Cf. François Jarrige, « Révolutions industrielles : histoire d'un mythe », *Revue Projet*, vol. 349, 2015, p. 14-21.

prégnante⁶. Toutefois, plutôt qu'un passage de la superstition à la rationalité, on observe une pluralité de pratiques qui cohabitent dans un même espace-temps, certaines relevant de la magie ou de traditions ésotériques et hermétiques⁷. Là encore, nous chercherons à ne pas écarter *a priori* certaines formes de connaissances qui pourraient informer sur l'outillage mental des Jésuites.

3.1.2 Monde du livre et livre du monde

Du reste, il convient de rappeler que la pensée scientifique de la première modernité trouve ses bases épistémologiques dans l'héritage antique. En effet, l'humanisme se définit comme une tentative de *restitutio*, c'est-à-dire de restauration, après le long intermède du Moyen Âge, d'un savoir ancien « jugé pratiquement comme parfait »⁸. Ainsi, les concepts et l'imaginaire des Européens sont-ils profondément modelés par les auteurs antiques, au premier rang desquels trône Aristote⁹.

Cependant, dès le XVI^e siècle, commencent à se développer les conditions qui permettront un dépassement des théories antiques. Par le biais de l'observation et de l'expérimentation, on passe, pour ainsi dire, du *monde du livre* au *livre du monde*. Ce monde sur lequel s'exercera dès lors la sagacité des savants. D'ailleurs, la « découverte » d'un nouveau continent a largement contribué à « dynamiser les sciences de l'observation »¹⁰ puisque cela a poussé « chacun à reconsidérer le travail des Anciens comme un début et non comme une fin »¹¹. Ce double mouvement, de reprise et de critique, donne lieu à l'émergence de théories nouvelles¹².

C'est ce que l'on observe, peu ou prou, en Nouvelle-France, où les présupposés antiques se confrontent à l'observation directe du territoire canadien. Toutefois, ce schéma, commode certes,

⁶ En particulier, deux classiques de l'histoire des sciences ont contribué à répandre cette vision. Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2018 [1962] ; Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1988 [1973].

⁷ La tradition hermétique est liée au *Corpus Hermeticus*, qui était attribué à Hermès Trismégiste. On faisait de cette figure légendaire, contemporain de Moïse, la source de la science transmise aux Grecs.

⁸ P. Brioist, *loc. cit.*, p. 55.

⁹ En Nouvelle-France, le paradigme aristotélicien est particulièrement influent en histoire naturelle. Cf. Germaine Warkentin, « Aristotle in New France: Louis Nicolas and the Making of the Codex Canadensis », *French Colonial History*, vol. 11, 2010, p. 71-108.

¹⁰ P. Brioist, *loc. cit.*, p. 64.

¹¹ *Ibid.*, p. 66.

¹² *Ibid.*, p. 53.

est quelque peu caricatural, puisque, dans le rapport de force entre héritage antique et savoirs empiriques modernes, c'est souvent le premier qui l'emporte. En effet, dans cette dialectique, l'inertie des cadres de pensée joue à plein, puisque, comme le dit Jean-Marc Besse à propos des savoirs géographiques, « le savoir nouveau ne provoque pas une remise en cause du cadre théorique ancien, mais plutôt un aménagement »¹³. En effet, comme le dit d'une autre manière Christian Grataloup, « l'irruption de la nouveauté et la croyance aux traditions peuvent très bien composer de concert »¹⁴. Tout au long du chapitre, nous aurons tout le loisir de mesurer la pesanteur du legs antique dans l'appréhension du territoire canadien.

3.2 Expliquer et modifier le climat

La première chose que les missionnaires cherchent à faire en arrivant en Nouvelle-France, c'est de rendre raison de son climat si particulier. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, pour expliquer le climat canadien, les missionnaires jésuites ont d'abord eu recours à un argument théologique : l'environnement canadien serait hostile car il se trouverait sous l'emprise du diable. Néanmoins, pour les Jésuites, une seconde raison, que l'on pourrait qualifier, faute de mieux, de « scientifique », expliquerait l'environnement particulier de la Nouvelle-France. Afin de comprendre les ressorts du raisonnement jésuite, il nous faut préalablement faire un détour par la cosmographie grecque.

3.2.1 L'héritage de la cosmographie grecque

Lorsque les Français atteignirent l'Amérique septentrionale, ils pensaient rencontrer un environnement identique à celui qu'ils connaissent en métropole. Cette attente s'appuyait sur les savoirs géographiques de l'époque, issus en grande partie de la tradition gréco-romaine. Plus précisément, la vision du globe terrestre d'un lettré du XVII^e siècle devait encore beaucoup à la cosmographie grecque. Or, celle-ci est une « reconstruction intellectuelle » plutôt qu'une « expérience vécue »¹⁵ puisqu'elle découle d'une perspective astronomique et géométrique. En effet, elle découle d'une application à l'astronomie de la géométrie de la sphère : pour les

¹³ Jean-Marc Besse, « Le cadre conceptuel et lexical de la cosmographie ancienne », dans *Les grandeurs de la Terre*, Paris, ENS Éditions, 2003, §44 <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.36358>.

¹⁴ Christian Grataloup, *L'invention des continents. Comment l'Europe a découpé le monde*, Paris, Larousse, 2009, p. 61.

¹⁵ J.-M. Besse, *op. cit.*, §48.

géographes grecs, la sphère terrestre est une réplique de la sphère céleste¹⁶, celle-ci étant marquée par des cercles particuliers. Ces cercles sont autant de divisions de la surface de la terre, parmi lesquelles on compte le climat et la zone.

En grec ancien, le mot climat (κλίμα)¹⁷ désigne l'inclinaison des rayons solaires par rapport à la surface du globe et, par extension, une portion du globe terrestre découpée par deux lignes de latitude¹⁸. C'est « une notion purement géodésique, sans contenu météorologique, un simple espace de terre entre deux parallèles »¹⁹. La notion de zone (ζώνη)²⁰ qui signifie « ceinture » en grec ancien est proche de celle de climat. Comme les climats, les zones sont avant tout des bandes latitudinales. Toutefois, la notion de zone se lève de sens supplémentaires, puisque deux autres critères la caractérisent : la température et le peuplement. Ces deux critères sont liés car les caractéristiques physiques du lieu – chaleur, froid, humidité, sécheresse²¹ – déterminent son habitabilité. Classiquement, on délimitait cinq zones : deux tempérées, deux glaciales et une torride. La zone torride se situait entre les tropiques du Cancer et du Capricorne²², alors que les zones glaciales correspondaient grossièrement à l'Arctique et à l'Antarctique. Seules les deux zones tempérées étaient jugées habitables, sachant que pour les Grecs, l'écoumène correspondait essentiellement à la zone tempérée septentrionale.

Par conséquent, pour les premiers explorateurs, les missionnaires ne faisant pas exception, la Nouvelle-France et la France se devaient de partager le même climat²³ – au sens météorologique – parce qu'elles se situaient sur le même climat – au sens géodésique. En effet, pour les Jésuites, la

¹⁶ *Ibid.*, §38.

¹⁷ Ce n'est qu'à partir du début du XVIII^e siècle que le climat commence à désigner un espace qui se distingue des autres par ses qualités physiques, comme le froid, chaud, le sec ou l'humidité. C'est cette définition qui est à l'origine du sens contemporain – météorologique – du climat comme « ensemble des caractères atmosphériques caractéristiques d'un lieu ou d'une région ».

¹⁸ Parfois, le climat en vient seulement à désigner une zone géographique, sans référence à une quelconque latitude. Il devient alors synonyme de pays, de région ou de contrée.

¹⁹ Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher, *Les révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique XV^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2022 [2020], p. 23.

²⁰ Par analogie tout objet qui entoure comme une ceinture. C'est pourquoi elle en est venue à désigner les zones terrestres ou célestes.

²¹ À noter que l'on retrouve les qualités propres à la doctrine humorale.

²² En plus d'être inhabitable, cette zone était réputée infranchissable depuis Aristote.

²³ Colin Coates et Dagomar Degroot, « « Les bois engendrent les frimas et les gelées » : comprendre le climat en Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 68, n^{os} 3-4, p. 198.

Nouvelle-France se situe approximativement à la même latitude que la France. C'est ce que Pierre Biard affirmait et les autres missionnaires le suivront sur ce point-là.

Ces terres estant, comme nous avons dit, *paralleles à nostre France*, c'est à dire, en mesme climat, & mesme elevation, par reigle d'Astrologie, elles doivent avoir mesme influences, mesmes inclinations, & temperatures... [Q]uoy qu'en disent les Astrologues, si faut-il advouër que ce país là (parlant universellement, & comme il est à ceste heure) est plus froid que n'est nostre France, & qu'il y a diversité grande quant aux temps & saisons de l'un à l'autre²⁴.

3.2.2 Entre familiarité et étrangeté

Ce bagage intellectuel explique les fréquents parallèles entre la France et la Nouvelle-France, qu'il s'agisse de la faune, de la flore, de la nature du sol²⁵. En effet, « on y voit néanmoins pour les oyseaux, poissons et bestes des forests presque les mesmes qu'en France »²⁶. Ainsi, Paul Lejeune trouve probable qu'on puisse importer de France des arbres fruitiers ainsi que de la vigne²⁷. À l'instar des missionnaires, les premiers colons notent fréquemment les similarités entre les deux pays. Christopher Parsons a ainsi consacré une monographie à cette appréhension curieuse de la Nouvelle-France, dans laquelle on cherche à retrouver un monde familier²⁸.

Seulement, il a bien fallu en rabattre. Comme dans d'autres contextes, l'expérience directe est venue démentir les préjugés européens. Au fur et à mesure que les voyages et les explorations se multipliaient, la définition et l'extension des zones climatiques ont été sujettes à discussions. Ce qui paraît évident, puisque les climats et les zones relevaient de la déduction géométrique et non pas de données empiriques. L'expérience du territoire, à la fois esthétique et physique, est venu contredire cette construction intellectuelle. Ainsi, la familiarité – ponctuelle – éprouvée au contact de la Nouvelle-France n'effacera pas son étrangeté diffuse. Dans une lettre, Simon Le Moyne

²⁴ Reuben Gold Thwaites (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, Burrows Brothers, 1897, vol. 3, p. 32-46. C'est nous qui soulignons.

²⁵ MNF, vol. 3, p. 259.

²⁶ MNF, vol. 4, p. 213.

²⁷ MNF, vol. 3, p. 257.

²⁸ Christopher M. Parsons, *A Not-So-New World. Empire and Environment in French Colonial North America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018.

(1604-1665) évoque un « autre monde »²⁹ pour désigner la Nouvelle-France. En effet, certains aspects de l'environnement canadien ne correspondent pas aux attentes et rebutent les Jésuites, nous l'avons suffisamment mis en évidence dans le chapitre précédent. L'opposition structurante demeure entre « un païs plein de douceur et de courtoisie », la France, et « un païs sauvage et barbare »³⁰, la Nouvelle-France³¹.

3.2.3 La théologie naturelle du cycle de l'eau

Il a donc fallu trouver une explication au climat de la Nouvelle-France, aux contrastes qu'il présentait avec celui de la métropole. Sous la plume des Jésuites, deux schémas explicatifs reviennent le plus souvent : l'omniprésence de l'eau et, surtout, celle des forêts³². Ainsi, les caractères de l'environnement en expliqueraient le climat : à une explication par des éléments exogènes, on passe à une explication par des éléments endogènes. Le père Chaumonot justifie les contrastes de température³³ en ayant recours à une explication scientifique.

L'air nous importunait. Tantôt par une chaleur extraordinaire, tantôt par le froid, tantôt par le vent, le brouillard et la pluie, tantôt par la grêle. Il est véritablement étonnant qu'en août et au début du mois de septembre nous ayons eu autant d'intempéries. Je ne peux attribuer cela qu'aux innombrables lacs et forêts qui couvrent la terre de toutes parts et rejettent dans l'air tant de vapeurs et de fumées. Si bien que souvent, après une journée de chaleur excessive, suit une journée très froide, accompagnée de pluie, de grêle et de brouillard³⁴.

Cette explication s'insère dans un schéma de pensée global : la théologie naturelle du cycle de l'eau³⁵. Celle-ci énonce que la végétation, dans l'économie de la nature, a pour rôle de « condenser les vapeurs d'eau circulant dans l'atmosphère »³⁶. Par conséquent l'humidité de la Nouvelle-France, dont la neige constitue l'une des manifestations les plus tangibles, aurait pour origine l'immense

²⁹ MNF, vol. 4, p. 235.

³⁰ MNF, vol. 3, p. 241.

³¹ « notre patrie, plus douce et plus agréable que la vostre », MNF, vol. 3, p. 591.

³² C. Coates et D. Degroot, *loc. cit.*, p. 213-214.

³³ Ce que l'on appelle aujourd'hui un climat continental.

³⁴ MNF, vol. 4, p. 477, traduit de l'italien.

³⁵ J.-B. Fressoz et F. Locher, *op. cit.*, p. 50-54.

³⁶ *Ibid.*, p. 54.

couvert forestier. D'autres explications concurrentes circulaient à la même époque : d'aucuns pensaient que les forêts canadiennes empêchaient le soleil de réchauffer la terre³⁷ ou que les forêts participaient à l'accumulation de la neige³⁸. En somme, peu importe l'explication retenue, puisque tous s'entendaient sur le rôle des forêts dans le climat de la Nouvelle-France. Tous aussi répétaient la nécessité d'en réduire l'étendue et voyaient dans le déboisement une opération positive.

3.2.4 Modifier le climat

Une fois l'environnement expliqué, les missionnaires s'enquirent des moyens de le modifier. Ces hommes du XVII^e siècle anticipent largement ce que nous appellerions aujourd'hui un « impact anthropogène »³⁹ sur l'environnement⁴⁰. Néanmoins, l'idée n'était pas neuve à l'époque. En effet, Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher attribuent à Christophe Colomb l'idée que le déboisement permettrait d'assécher le climat. Il s'agirait là, comme le disent malicieusement les deux auteurs, de la « véritable » découverte du navigateur génois, qu'il tirait lui-même de réflexions climatiques en lien avec le mythe de l'arbre saint de l'île de Fer, dans les Canaries⁴¹.

En tout cas, on en déduit que le déboisement de la Nouvelle-France permettra d'assécher le climat en réduisant l'humidité : les pluies et surtout la neige s'abattraient moins sur le territoire canadien. Puisque la rudesse du climat a pour origine les immenses forêts de la Nouvelle-France, la solution logique est de défricher ces forêts infinies.

Ce cheminement de pensée explique l'insistance des missionnaires sur la nécessité de défricher les terres. Ils parlent ainsi de « défricher cette barbarie »⁴², rappellent que « le soin principal doit estre de se loger, fortifier et défricher la terre »⁴³ et se réjouissent que « les déserts »⁴⁴ aient commencé

³⁷ *Ibid.*, p. 41.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ C. Coates et D. Degroot, *loc. cit.*, p. 218.

⁴⁰ Plus largement, « l'expansion coloniale européenne a néanmoins joué un rôle déterminant dans l'émergence des réflexions sur le changement anthropique des climats », Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher, « L'agir humain sur le climat et la naissance de la climatologie historique, XVII^e-XVIII^e siècles », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 62, n° 1, 2015, p. 51.

⁴¹ J.-B. Fressoz et F. Locher, *op. cit.*, p. 27.

⁴² MNF, vol. 3, p. 194.

⁴³ MNF, vol. 3, p. 261.

⁴⁴ MNF, vol. 4, p. 303.

à être défrichés. C'est en particulier l'une des antiennes de Paul Lejeune, qui réaffirme sans cesse l'importance, voire l'urgence, de défricher.

La Nouvelle-France sera un jour un paradis terrestre, si Nostre-Seigneur continue à la combler de ses bénédictions tant corporelles que spirituelles ; mais il faut, en attendant, que ses premiers habitants y fassent ce qu'Adam avoit reçu commandement de faire en celui qu'il perdit par sa faute. Dieu l'y avoit mis pour l'engraisser de son travail et le conserver par sa vigilance et non pour y estre sans rien faire. J'ay plus d'envie de voir ce païs défriché que peuplé.⁴⁵

3.3 Ambitions démiurgiques

Vouloir modifier le climat au XVII^e siècle a des implications beaucoup plus profondes que ce qu'on pourrait penser à première vue. En effet, l'Âge classique a une certaine conception des rapports entre l'homme et l'environnement. Avant la modernité industrielle, on ne pense pas encore l'homme comme extérieur à la nature, on pense toujours « l'homme comme produit par les « choses environnantes »⁴⁶. Les liens qui les unissent font qu'il est impossible d'étudier l'un sans l'autre. Il faut se montrer fidèle à cette conception de l'environnement et, comme le dit Jean-Baptiste Fressoz :

Il faut se déprendre des catégories dichotomiques (inné et acquis, corps et environnement, organique et inorganique) héritées de Pasteur et Darwin, pour penser dans un lieu épistémique aujourd'hui disparu, la théorie médicale des climats, où se liaient l'agir technique, « l'environnement » et les corps : en somme, au XVIII^e siècle, l'homme fait le climat qui en retour fait l'homme.⁴⁷

Au premier abord, on pourrait penser que l'on s'éloigne du sujet. Pourtant, c'est précisément faire de l'histoire environnementale, puisque l'on peut identifier d'indéniables « résonances

⁴⁵ MNF, vol. 3, p. 269.

⁴⁶ Jean-Baptiste Fressoz, « Circonvenir les *circumfusa*. La chimie, l'hygiénisme et la libéralisation des « choses environnantes » : France, 1750-1850 », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 56, n° 4, 2009, p. 41.

⁴⁷ *Ibid.*

environnementales »⁴⁸ dans ces problématiques. Une fois n'est pas coutume, il faut se plonger dans l'univers mental de ces hommes pour redonner de l'épaisseur historique à ces pratiques. Le legs antique s'avère à nouveau fondamental.

3.3.1 La notion médicale de climat

Dans la pensée médicale de la première modernité, la médecine antique occupe encore une place prépondérante. En effet, les deux paradigmes que nous allons étudier, la théorie des humeurs⁴⁹ et la théorie des climats, proviennent des œuvres d'Hippocrate de Cos⁵⁰ (V^e siècle av. J.-C.) et de Galien de Pergame (II^e siècle ap. J.-C.). En Nouvelle-France, cet édifice hippocratico-galénique restera très influent⁵¹.

3.3.1.1 Le néohippocratism

Le traité *Airs Eaux Lieux*⁵², issu du corpus hippocratic, fut composé autour du V^e siècle av. J.-C. Ce traité sera promis à une grande postérité dans la pensée européenne. La première partie étudie l'influence des facteurs environnementaux sur le déclenchement des maladies. Cette étiologie environnementale donnera naissance à l'époque moderne à ce que les historiens ont appelé le néohippocratism. Celui-ci peut être défini comme « l'étude de l'influence des *lieux* et du *climat* sur la santé »⁵³.

Par ailleurs, dans la doctrine humorale, le climat intervient aussi pour expliquer la survenue des maladies. Selon cette théorie, le corps humain représente le microcosme du macrocosme, puisqu'aux quatre éléments qui composent l'univers⁵⁴ répondent quatre humeurs correspondantes

⁴⁸ Laurent Brassart, Grégory Quenet et Julien Vincent, « Révolution et environnement : état des savoirs et enjeux historiographiques », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 399, n° 1, 2020, p. 7.

⁴⁹ Margaret Healy, « The Humoral-Paracelsan Body », dans *Fictions of Disease in Early Moderne England: Bodies, Plagues and Politics*, Basingstoke, Palgrave, 2011, p. 18-49.

⁵⁰ Bien qu'Hippocrate soit considéré comme le « père de la médecine » dans la tradition occidentale, il faut plutôt parler d'une *école hippocratique*, puisque la soixantaine de textes qui sont attachés à son nom et qui forment le corpus hippocratic, ont sans doute été rédigés par différents auteurs.

⁵¹ Stéphanie Tésio, « Climat et médecine à Québec au milieu du 18^e siècle », *Scientia Canadensis*, vol. 31, n°s 1-2, 2008, p. 155-165.

⁵² Hippocrate, *L'Art de la médecine*, trad. Jacques Jouanna et Caroline Magdelaine, Paris, Flammarion, 1999.

⁵³ Patrick Fournier et Stéphane Frioux, « L'héritage du néohippocratism dans la pensée environnementale (16^e-19^e siècles) », *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe*, 23 juin 2020. <https://ehne.fr/fr/node/14126>

⁵⁴ En effet, selon la physique aristotélicienne, le monde sublunaire, tout comme chaque corps qui en fait partie, est composé des quatre éléments, à savoir la terre, l'eau, l'air et le feu.

dont les mouvements irriguent l'organisme et qui sont liées à un organe particulier. En sus, à chacune de ces humeurs est liée une combinaison binaire de qualités.

La correspondance chez Galien⁵⁵

Humeur	Élément	Qualité	Organe	Tempérament
Sang	air	chaud et humide	coeur	sanguin
Flegme	eau	froid et humide	cerveau	flegmatique
Bile jaune	feu	chaud et sec	foie	colérique
Bile noire	terre	froid et sec	rate	mélancolique

La santé, aussi bien physique que mentale, correspond à un équilibre (*eucrasia*), alors que la maladie correspond à un déséquilibre (*dyscrasia*) entre toutes ces humeurs. Le tempérament peut fluctuer selon deux types de causes, endogènes – le style de vie⁵⁶ – et exogènes – le climat⁵⁷. Ainsi, le rôle du climat dans la survenue des maladies est le premier héritage de l'édifice hippocratico-galénique.

⁵⁵ Reproduction du tableau de P. Brioist, *loc. cit.*, p. 60.

⁵⁶ En grec, c'est le mot διαίτημα qui désigne le régime de vie. La diététique étant originellement la science des prescriptions hygiéniques et pas seulement celle des prescriptions alimentaires.

⁵⁷ Ces deux types de causes sont bien illustrés par les missionnaires lorsqu'ils tentent d'expliquer la mort d'un séminariste : « la vraie cause de leur mort provient du changement d'air et d'exercice et notamment de nourriture », MNF, vol. 3, p. 615.

C'est dans ce cadre intellectuel qu'il faut replacer les remarques des missionnaires sur l'air de la Nouvelle-France. Ils signalent ainsi que « les François sont en bonne santé ; l'air du pays leur est bon ; aussi est-il pur et sain »⁵⁸, que la plupart sont « déjà naturalisez à l'air de cette contrée »⁵⁹. C'est précisément parce que l'on pense que l'air et le lieu ont une incidence sur la santé.

3.3.1.2 De la géographie à l'ethnographie

Toutefois, la doctrine humorale a des implications beaucoup plus larges, puisque la prédominance de telle ou telle humeur chez un individu définit un tempérament particulier. Ainsi, le climat ne permet pas seulement d'expliquer la survenue des maladies, puisque, en tant qu'il définit le tempérament, il participe à révéler « l'essence même d'une personne »⁶⁰.

La seconde partie du traité *Airs Eaux Lieux* réalise cette bascule de façon encore plus explicite. L'auteur dépasse le cadre strictement médical, puisqu'il propose la première formulation de ce que l'on appellera par la suite la théorie des climats. Les différences environnementales deviennent des outils d'interprétation identitaire, la géographie se mue en ethnographie⁶¹. Selon l'auteur, les différences observées entre les peuples connus s'expliquent en particulier par la variabilité des saisons. Ainsi, les « Asiatiques » seraient doux de mœurs mais manqueraient de courage et de pugnacité, puisque les saisons en Asie se ressemblent toutes. À rebours, les « Européens »⁶², influencés par des saisons très marquées, où l'on passe violemment du chaud au froid, de l'humide au sec, seraient d'un caractère sauvage mais vaillants et belliqueux. La pensée que développe le traité se révèle plus complexe qu'il n'y paraît, puisqu'à ces facteurs environnementaux, l'auteur ajoute des facteurs culturels, comme les coutumes et les usages politiques, pour expliquer les caractéristiques des peuples.

⁵⁸ MNF, vol. 4, p. 566.

⁵⁹ MNF, vol. 4, p. 628.

⁶⁰ Renée Girard, « Identité alimentaire et frontière raciale en Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 75, n^{os} 1-2, 2021, p. 46.

⁶¹ Dominique Lenfant, « Milieu naturel et différences ethniques dans la pensée grecque classique », *Ktèma*, vol. 16, 1991, p. 111-122.

⁶² Il faut entendre les Grecs d'Europe, c'est-à-dire de la péninsule balkanique.

L'on doit plutôt à Aristote⁶³ d'avoir infléchi, en la simplifiant, la théorie des climats⁶⁴. Pour lui, les caractéristiques physiques et les traits moraux sont réductibles à une différence de climat. Selon sa théorie, les peuples d'Europe du Nord seraient courageux mais peu intelligents, ceux d'Asie, intelligents mais lâches, les Hellènes cumulant seuls l'intelligence et la bravoure, par leur position géographique médiane. Ainsi, la théorie des climats, sous l'influence du Stagirite, devient-elle un moyen « de prouver la supériorité des Grecs sur les autres »⁶⁵, les auteurs postérieurs reprenant le même schéma ethnocentrique. À partir de la Renaissance, la théorie des climats sera fréquemment réemployée pour « légitimer scientifiquement un sentiment d'évidente supériorité »⁶⁶. Au XVI^e siècle, elle sera reprise et adaptée par Jean Bodin⁶⁷ (1529-1596) puis par Charles de Montesquieu (1689-1755) deux siècles plus tard. Même si l'on s'attarde souvent sur ces deux auteurs, cette théorie imprègne les représentations tout au long de l'époque moderne⁶⁸. En effet, « dans l'esprit des hommes du Grand Siècle, l'environnement est le miroir des êtres qui y vivent »⁶⁹. Pour sa part, Louis Van Delft parle de caractériologie pour décrire ces idées qui « associent des propriétés morales à des lieux géographiques »⁷⁰.

3.3.2 Barbarie et sauvagerie

De ce fait, si l'on tire toutes les conséquences de ce déterminisme géographique et climatique, les habitants de la Nouvelle-France doivent logiquement être à l'image de la nature dans laquelle ils vivent. Or, nous l'avons établi, pour les Jésuites, les autochtones vivent dans un territoire au climat féroce et violent. Par conséquent, ces qualificatifs s'appliquent aussi aux autochtones⁷¹. C'est pourquoi, dans les *Relations*, selon la formule de Jean-Claude Laborie, les amérindiens sont « une

⁶³ Pour une comparaison entre Hippocrate et Aristote, cf. Jean-François Staszak, *La Géographie d'avant la géographie. Le climat chez Hippocrate et Aristote*, Paris, L'Harmattan, 1995.

⁶⁴ Aristote, *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015, livre VII, 1327b.

⁶⁵ Bruno Dumézil (dir.), *Les barbares*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, p. 437.

⁶⁶ B. Dumézil (dir.), *op. cit.*, p. 438.

⁶⁷ Jean Céard, « Climat, environnement et politique selon le politologue Jean Bodin », *Cahiers de la Villa Kérylos*, vol. 29, 2018, p. 403-415.

⁶⁸ Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1967.

⁶⁹ Marie-Christine Pioffet, « La Nouvelle-France dans l'imaginaire jésuite : *terra doloris* ou Jérusalem céleste ? », dans M.-A. Bernier et al. (éd.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas. Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, Toronto, University of Toronto Press, 2014, p. 328.

⁷⁰ Louis Van Delft, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 91.

⁷¹ Delphine Acolat, « Le modèle de la montagne sous le Haut-Empire : vrai *locus horridus* ou prétexte littéraire ? », *Les Études Classiques*, vol. 77, 2009, p. 70.

métonymie du pays »⁷² : puisque le territoire est sauvage, les hommes qui l'habitent le sont tout autant.

Du reste, les mots utilisés pour désigner les habitants de la Nouvelle-France sont révélateurs. Outre les différents ethnonymes, les Jésuites utilisent fréquemment le terme de *sauvage* pour désigner les autochtones. Celui-ci est issu du latin *silvaticus*, qui signifie « qui vit dans les bois ». Les autochtones sont littéralement des hommes de la forêt⁷³ qui font corps avec leur élément principal. D'ailleurs, il est assez frappant que la plupart des ouvrages autochtones soient désignés par leur matière ligneuse : la cabane bien sûr qui est « une méchante écorce »⁷⁴, les « canots d'écorces »⁷⁵, les « toits d'escorce »⁷⁶, la « maison d'écorce »⁷⁷ ou encore la chandelle, que l'on désigne comme une « écorce brûlante »⁷⁸. Tout semble ramener ces hommes à leur environnement naturel, la sylvie, dont ils ne se seraient jamais émancipés.

L'autre terme utilisé pour désigner les autochtones, celui de *barbare*, vient consolider la croyance en une dépendance entre l'homme et son milieu. En effet, comme le rappelle Bruno Dumézil « si le barbare vit autrement, c'est parce qu'il vit ailleurs ou parce qu'il vient d'ailleurs [...] les différences climatiques, géographiques ou environnementales se voient érigées en barrières comportementales ; ceux qui vivent sous d'autres cieux ont forcément des mœurs différentes »⁷⁹. Ainsi, la notion de barbarie est-elle en partie une notion géographique, une « construction spatiale »⁸⁰.

Pour résumer, au XVII^e siècle, on pense que l'homme et l'environnement entretiennent des liens étroits, puisque l'homme est déterminé par son environnement, à la fois physiquement et moralement. Or, il se trouve que l'homme, à l'instar du climat, est malléable. En effet, la pensée

⁷² Jean-Claude Laborie, *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme. Une correspondance missionnaire au XVI^e siècle : la lettre jésuite du Brésil (1549-1568)*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 196.

⁷³ « sylvestribus hominibus », MNF, vol. 4, p. 3. On relève également l'hapax sylvicole chez Pierre Biard. Cf. Madeleine Savart, « L'établissement territorial jésuite dans la Relation de la Nouvelle-France de 1616 », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. XLVIII, n° 94, 2021, p. 31.

⁷⁴ MNF, vol. 3, p. 53-54.

⁷⁵ MNF, vol. 3, p. 66.

⁷⁶ MNF, vol. 3, p. 188.

⁷⁷ MNF, vol. 3, p. 202.

⁷⁸ MNF, vol. 3, p. 297.

⁷⁹ B. Dumézil (dir.), *op. cit.*, p. IX.

⁸⁰ *Ibid.*

du XVII^e siècle postule que l'homme est une création fluide. Comme le dit Renée Girard : « Dans la pensée renaissante, tant religieuse que médicale, nature et culture s'entrecroisent et sont tout aussi indissociables que le corps et l'âme, lesquels se caractérisent, l'un comme l'autre, par *une fluidité soumise à des variations extérieures* »⁸¹. Par conséquent si l'essence de l'homme, comme l'essence du climat, n'est pas fixe, elle peut être modifiée.

3.3.3 La métaphore agricole

La modification de l'un comme de l'autre répond à des logiques similaires. C'est ce que suggère une métaphore qu'emploient les Jésuites, où la modification de l'homme est pensée dans les mêmes termes que la modification de l'environnement. Cette métaphore agricole, omniprésente dans le discours jésuite, désigne la conversion des autochtones.

En jetant « dans leurs âmes quelque petit grain de la semence évangélique »⁸², ils cherchent à faire germer la foi dans l'âme des autochtones. C'est précisément par l'intermédiaire du baptême⁸³ que la foi a des chances de prendre racine⁸⁴. Corrélativement, il faut supprimer les mauvaises herbes que sont les cultes païens, ces « très mauvaises coutumes à déraciner »⁸⁵. Dans un sens très proche, les autochtones sont plutôt comparés à des plantes⁸⁶ ou encore à la fleur ou au fruit de celle-ci⁸⁷. Cependant, toutes les plantes ne se valent pas : les missionnaires convertissent en priorité ces « jeunes plantes [dont on] doit espérer bons fruits »⁸⁸ puisqu'ils attendent « plus de fruits de ces jeunes plantes, que de vieux arbres quasi tous pourris »⁸⁹. En réalité, peu importe la métaphore botanique retenue, le but reste de mener le néophyte⁹⁰ à maturité. On espère *in fine* une

⁸¹ R. Girard, *loc. cit.*, p. 45. C'est nous qui soulignons.

⁸² MNF, vol. 3, p. 50 ; « la semence de l'évangile », MNF, vol. 3, p. 239.

⁸³ « passer encor un hyver où nous sommes, tant pour cultiver ces nouvelles plantes que nous y avons acquises à Nostre-Seigneur par le moyen du saint baptesme », MNF, vol. 3, p. 383.

⁸⁴ « La foy ne tarderoit pas à prendre racine dans son âme », MNF, vol. 3, p. 593 ; « la foy s'enracinoit tous les jours de plus en plus dedans son cœur », MNF, vol. 4, p. 324.

⁸⁵ MNF, vol. 3, p. 308.

⁸⁶ « plantes du christianisme », MNF, vol. 4, p. 223.

⁸⁷ En parlant de la réduction de Sillery : « voyant les premiers fondemens jetés d'un bourgade et ensuite d'une église qui produit déjà des fleurs et des fruits très agréables », MNF, vol. 4, p. 109.

⁸⁸ MNF, vol. 3, p. 191 ; Ce sont en particulier les séminaristes que les Jésuites désignent comme des « jeunes plantes », MNF, vol. 3, p. 634.

⁸⁹ MNF, vol. 3, p. 584.

⁹⁰ On peut à cet égard noter l'étymologie de *néophyte*, qui signifie littéralement en grec ancien « nouvellement planté ».

« moisson »⁹¹ ou une cueillette pour ces âmes venues à maturité⁹². Dans le meilleur des cas, on assiste à « une plantureuse moisson des âmes »⁹³. Dans le même ordre d'idée, les villages autochtones sont des « terres »⁹⁴ ou des champs⁹⁵ et les missionnaires en sont les « ouvriers apostoliques »⁹⁶.

En suggérant que les mêmes qualités s'appliquent au monde vivant et au monde humain⁹⁷, les Jésuites proposent une théorie de la culture qui s'applique aussi bien aux hommes et aux choses. Ainsi, à la modification du climat par l'entremise du défrichement et de la mise en culture des terres, répond la modification de l'homme par l'entremise du déracinement des anciennes coutumes et de la culture selon un idéal français et catholique. On passe subrepticement de la culture au sens matériel à la culture au sens spirituel.

Au XVII^e siècle, la culture s'entend au sens d'agriculture et correspond aux « façons qu'on donne à la terre pour la rendre plus fertile »⁹⁸. Cependant, l'emploi qu'en font les Jésuites montre un glissement de sens. Ils anticipent le sens spirituel que *culture* va acquérir au XVIII^e siècle⁹⁹. On parlera alors de *culture* au sens figuré, pour parler de la culture de l'esprit. On peut dire que les Jésuites opèrent déjà cette évolution sémantique par l'utilisation qu'ils font de la métaphore agricole.

Dès lors que l'on rend son épaisseur historique au mot *culture*, on comprend mieux la cohérence du projet des Jésuites. Si la modification du climat et de l'homme est pensée sur le même plan, c'est que l'on considère que l'homme et l'environnement sont de même nature. Si les Jésuites ont utilisé une métaphore agricole pour faire sens des habitants de la Nouvelle-France, c'est qu'ils les

⁹¹ MNF, vol. 3, p. 96, 111, 206, 303, 308, 349 et 783

⁹² MNF, vol. 4, p. 381 ; Les missionnaires estiment la moisson « plus meure » à Ihonatiria par exemple, MNF, vol. 3, p. 96.

⁹³ MNF, vol. 3, p. 349 ; On retrouve cette expression une seconde fois, MNF, vol. 3, p. 783.

⁹⁴ « après qu'on avoit recogneu plus particulièrement les terres où les grains auroit pris racine », MNF, vol. 4, p. 398.

⁹⁵ MNF, vol. 3, p. 93

⁹⁶ MNF, vol. 4, p. 620 ; « nos ouvriers eurent plus de temps et de loisir de visiter les champs que par le passé ils avoient ensemené », MNF, vol. 4, p. 375.

⁹⁷ Sara E. Melzer, « The Role of Culture and Art in France's Colonial Strategy of the Seventeenth Century », dans M.-A. Bernier et al. (éd.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas. Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, Toronto, University of Toronto Press, 2014, p. 171.

⁹⁸ *Dictionnaire de l'Académie française*, 1^{re} édition (1694).

⁹⁹ *Dictionnaire de l'Académie française*, 2^e édition (1718).

considèrent de même nature que l'environnement canadien. Il ne faut donc pas séparer le discours sur l'environnement du discours sur l'homme.

Ils entendent cultiver « ces nations incultes »¹⁰⁰ dans les deux sens du terme. Dans un sens matériel, cela veut dire défricher et cultiver les terres. Ce qui aura pour conséquence d'améliorer le climat, de fixer les populations, en les rendant sédentaires et paysannes, de supporter le peuplement croissant de la colonie. Dans un sens spirituel, c'est cultiver les autochtones et la Nouvelle-France pour les rendre aptes à recevoir la Révélation¹⁰¹.

Par conséquent, lorsqu'ils affirment : « Nous sommes icy à défricher ce petit coin de la vigne du grand Père de famille »¹⁰², il est difficile de savoir ce qu'ils désignent. En effet, à cause de l'entrelacement du matériel et du spirituel, on ne sait plus vraiment s'ils parlent de la terre ou des autochtones. Cet indiscernement, ce brouillement des frontières entre matériel et spirituel, montre bien l'unicité et la cohérence du projet des Jésuites.

3.4 La croix, la tiare et l'épée

On commence ainsi à mesurer les conséquences de telles conceptions de l'homme et de l'environnement. En effet, toutes ces théories n'ont pas qu'une existence livresque, elles ont des implications politiques très concrètes. Le discours scientifique sur l'environnement semble être une justification théorique de la colonisation. Dans un contexte colonial, si l'on peut modifier l'homme et le climat, cela ouvre d'immenses perspectives. Puisque les unités climatiques déterminent le tempérament des humains, des animaux et des plantes, autrement dit, le « caractère national »¹⁰³ des peuples et les richesses naturelles des territoires, l'enjeu est écrasant. Comme le dit Jean-Baptiste Fressoz, en empruntant un concept foucaldien, « l'environnement est d'abord une affaire de biopolitique »¹⁰⁴. En quelque sorte, un climat différent permet de créer une espèce nouvelle et un environnement nouveau.

¹⁰⁰ MNF, vol. 3, p. 342.

¹⁰¹ Le sens se rapproche alors de celui de *civiliser*, qui signifie alors « polir les mœurs ». En revanche, il faudra attendre le XVIII^e siècle pour voir apparaître le substantif correspondant *civilisation*.

¹⁰² MNF, vol. 3, p. 305.

¹⁰³ C. Coates et D. Degroot, *loc. cit.*, p. 209.

¹⁰⁴ J.-B. Fressoz, *loc. cit.*, p. 44.

D'ailleurs, les Jésuites ne sont pas les seuls à l'avoir compris : « Au XVII^e siècle déjà, les élites savantes et impériales en France et en Angleterre envisageaient la colonisation de l'Amérique comme une expérience globale, comme une transformation massive de la Création »¹⁰⁵. Ainsi, les Jésuites se sont-ils lancés dans une vaste entreprise de modification de la Création. À l'instar de leurs contemporains, les Jésuites ont développé des ambitions démiurgiques : façonner un environnement nouveau et un homme nouveau, ou comme ils le disent, « susciter de ces pierres et rochers des vrais enfans d'Abraham et de l'Eglise »¹⁰⁶.

On peut ainsi légitimement s'interroger sur les relations qui unissent le missionnariat jésuite, émanation spirituelle, avec le pouvoir temporel. On remarque en effet que les ambitions apostoliques sont congruentes avec les ambitions coloniales. L'impérialisme chrétien a pu avoir comme corollaire le colonialisme : par exemple, il donne un argument théologique à la colonisation en affirmant que l'expansion était autorisée partout où la parole de Dieu était inconnue.

Si l'on se replace dans le contexte historique et en particulier dans la position singulière de la Compagnie de Jésus, il n'est pas surprenant qu'elle incarne un projet à la fois politique et catholique. Il est indéniable que les missions s'inscrivent dans un processus d'expansion du catholicisme romain. Cependant, elles participent aussi de l'histoire de la monarchie française. En effet, l'évangélisation de la Nouvelle-France commence à la fin des Guerres de Religion. Celles-ci eurent des conséquences profondes dans le domaine religieux mais aussi politique et social. Le déploiement des missions s'inscrit ainsi dans une volonté de la part de la couronne de rétablir l'ordre par des missions à la fois intérieures et extérieures. Pour Dominique Deslandres « conversion au christianisme romain et assujettissement au roi de France fondent ainsi le premier impérialisme français »¹⁰⁷. Les velléités expansionnistes de l'Église catholique et du royaume de France convergent inexorablement¹⁰⁸. Les relations entre ces deux processus sont symbiotiques :

¹⁰⁵ Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher, *op. cit.*, 2022, p. 55.

¹⁰⁶ MNF, vol. 4, p. 380. On ne peut s'empêcher de lire dans cette phrase des échos de la création d'Adam, celui-ci qui fut façonné à partir de terre, d'argile et de boue.

¹⁰⁷ Dominique Deslandres, « Les relations des Jésuites de la Nouvelle-France », site web *La France aux Amériques*, Bibliothèque nationale de France, 2021. <https://heritage.bnf.fr/france-ameriques/relations-jesuites-nouvelle-france>

¹⁰⁸ « Le projet missionnaire assorti d'ambitions coloniales va en effet de pair avec le souhait d'étendre l'empire de la France », Marie-Christine Pioffet, « De l'Ancienne à la Nouvelle-France : le rayonnement de la *Gallia christiana* dans les *Relations* des jésuites », *Littératures Classiques*, vol. 76, 2011, p. 161.

les missionnaires sont un indéfectible soutien à la couronne, surtout intellectuellement, puisque la « théologie fournit des alibis à la pensée colonialiste française »¹⁰⁹. En effet, Marie-Christine Pioffet a bien mis en lumière cette « mystique nationale » qui s'exprime chez les jésuites français. Parallèlement, les Jésuites sont longtemps favorisés par la couronne française au détriment des autres ordres missionnaires.

On a souligné depuis longtemps l'enchevêtrement des visées évangéliques et des visées coloniales lors de la première colonisation, le cas de la Nouvelle-France ne faisant pas exception¹¹⁰. Toutefois, peut-être n'a-t-on pas encore assez mesuré à quel point le discours sur l'environnement est un lieu privilégié de cet enchevêtrement. En effet, cette convergence se lit par le truchement de la représentation de l'environnement : à la fois *le discours environnemental* et *le discours sur l'environnement*.

3.4.1 Cultiver ou coloniser ?

Comme l'a noté Sara Melzer, la métaphore agricole engage une théorie coloniale¹¹¹. En effet, cette caractérisation botanique des habitants de la Nouvelle-France introduit une hiérarchie, en positionnant les autochtones comme des plantes – pures récipients – et les missionnaires comme leurs jardiniers. Cela confère aux Ignaciens le statut d'agriculteur auquel il incombe de cultiver et domestiquer. Les autochtones sont ainsi renvoyés à un statut subalterne et passif.

De plus, cette métaphore est porteuse d'une vision rétrogressive de l'histoire : « It imagined them on a continuum in which these primitive beings were simply at the most elementary stage of a human being and contained the ability to develop and evolve into higher states of being, with proper cultivation. »¹¹². Par conséquent, si on leur donne le soin nécessaire, ils pourront atteindre leur plein potentiel, celui d'un sujet français et d'un chrétien fidèle¹¹³. La culture, aux deux sens du terme, transforme le sauvage en civilisé et permet de résorber le retard de ce pays et de ses habitants. D'ailleurs, le schéma est le même pour l'environnement puisqu'en l'améliorant il ressemblera petit

¹⁰⁹ M.-C. Pioffet, *loc. cit.*, 2011, p. 162.

¹¹⁰ Parmi la littérature la plus récente Cf. Bronwen McShea, *Apostles of Empire: The Jesuits and New France*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2019.

¹¹¹ Sara E. Melzer, *op. cit.*, p. 169.

¹¹² *Ibid.*, p. 172.

¹¹³ *Ibid.*

à petit à celui de la France. Lorsque les *Relations* évoquent le monde animal, la même pensée est à l'œuvre :

Il y a des élans, des castors, des porcs-épics, des lièvres et quelques bestes fauves, comme des cerfs, une espèce de vaches qui semblent avoir quelque rapport aux nostres. Cette chasse des plus grandes testes n'appartient quasi encor qu'aux sauvages, qui éloignent par leurs courses ces animaux de nos habitations. Quelques François, néantmoins, ont tué des élans, mais peu. Le temps viendra qu'on pourra les domestiquer et en tirer de très bons services, traissant sur la neige les bois et autres choses dont on aura besoin. Ces Messieurs en nourrissent trois : deux masles et une femelle. Nous verrons comme ils réussiront. S'ils apprivoisent, il sera aisé de les nourrir, car ils ne mangent que du bois. On pourra quelque jour faire des parcs pour tenir des castors. Ce seroit un thrésor, outre qu'on auroit en tout temps de la chair fraische. Que si on voit tant de brebis, tant de moutons et tant d'aigheaux en France, encor que la brebis pour l'ordinaire ne face tous les ans qu'un aigheau ; je vous laisse à penser combien les castors se multiplieroient davantage, puisque la femelle en porte plusieurs.¹¹⁴

Les missionnaires pensent ainsi pouvoir domestiquer la faune américaine rapidement. L'œuvre civilisatrice des missionnaires et des colons permettra en quelque sorte de réaliser une révolution néolithique en un temps record.

Il y a donc une continuité entre cultiver et coloniser. Proximité qui se lit aussi sur le plan sémantique. En effet, le terme colonisation a pour origine le mot *colonus* (fermier) en latin, lui-même issu de *colere* qui signifie cultiver. La métaphore agricole permet aussi de penser la colonisation : « Akin to agriculture, colonization takes a seed or plant from the mother country and transplants it in the “virgin” soil of another place, to cultivate it to become like the mother plant, but with roots in a new land. »¹¹⁵ La pensée environnementale des Jésuites, qui est aussi une

¹¹⁴ MNF, vol. 3, p. 260-261.

¹¹⁵ S. E. Melzer, *op. cit.*, p. 174.

anthropologie, est adaptée à une colonisation de peuplement : de la même manière que « la foy [est] plantée »¹¹⁶, les Français « ont planté leur habitation »¹¹⁷.

3.4.2 Extractivisme spirituel

Que les Jésuites soient favorables à une colonisation de peuplement n'est pas vraiment surprenant. En revanche, dans les *Relations*, la Compagnie de Jésus prend le soin de bien distinguer ses motivations de celles de la Compagnie des Cent-Associés. En effet, si l'on s'en tenait aux discours des Jésuites, on pourrait penser qu'ils sont tout à fait étrangers aux motivations commerciales. Ils répètent ainsi que « gagner quelque pauvre sauvage à Dieu et à l'Eglise, c'est tout nostre trafic en ce nouveau monde, toute la manne que nous cueillons en ces déserts ; que nous ne chassons qu'à cela dans ces grands bois et que nous ne faisons autre pesche sur ces larges fleuves »¹¹⁸. Ils se défendent ainsi de toutes motivations économiques¹¹⁹. Ils opposent l'état de la colonie avant et après leur arrivée : « ces grandes provinces ne pouvoient aspirer à une plus grande fortune que d'estre faites un magasin de peaux de bestes mortes »¹²⁰. Alors que ce n'était qu'une colonie d'exploitation, depuis leur arrivée, d'autres motivations ont vu le jour : « Si vous comptez combien il y a d'années qu'on vient chercher en la Nouvelle-France la dépouille des animaux, vous en trouverez bon nombre. Mais si vous demandez combien il y en a qu'on leur annonce le saint évangile, je réponds qu'à peine a-t-on encore commencé »¹²¹. Ainsi, aurait-on, d'un côté, les motivations économiques, de l'autre, les motivations religieuses. Pourtant, la manière dont les missionnaires pensent la conversion semble abolir ces frontières et rendre caduques et inopérantes de telles distinctions :

Je ne puis donner une idée plus conforme à l'estat des affaires du christianisme en ces contrées que disant que *nous sommes icy comme ceux qui vont cherchant les mines d'un pays*. Après qu'ils ont mis ordre à tout l'appareil nécessaire à leur dessein, ils considèrent premièrement et remarquent les terres, puis en ayant recogneu quelques mines qui semblent cacher les thrésors qu'ils souhaitent, ils fouillent et creusent en cet

¹¹⁶ MNF, vol. 3, p. 118.

¹¹⁷ MNF, vol. 3, p. 69.

¹¹⁸ MNF, vol. 3, p. 220.

¹¹⁹ MNF, vol. 3, p. 263.

¹²⁰ MNF, vol. 3, p. 250.

¹²¹ MNF, vol. 3, p. 236.

endroit, et à mesure qu'ils rencontrent quelque matière qui a apparence du métal qu'ils recherchent, ils l'épurent et l'éprouvent au feu. Cependant, s'ils se trouvent assez forts de monde, ils vont en mesme temps sonder d'autres endroits pour s'employer fortement selon leur dessein. Dans la dernière Relation, on a peu remarqué trois lieux où nous pensions avoir trouvé le métal que nous sommes venus chercher dans cette barbarie, sçavoir quelques âmes capables de la foy, pour en former une couronne à Jésus-Christ. Ce à quoy depuis on s'est étudié a esté premièrement d'épurer ce métal, puis on s'est a avancé plus outre pour descouvrir quelques nouveaux thrésors dignes du ciel. Le fruit qui s'est ensuivy du premier travail a esté de recognoistre au vray, dans les occasions qui se sont présentées, qui estoient les solides chrestiens, qui ceux qui n'avoient embrassé la foy que sur de fausses espérances de quelque bien temporel, et surtout d'une longue vie. Ne faut-il pas que cette Eglise naissante soit espurée comme l'or en la fournaise ?¹²²

La ressource que recherchent les missionnaires, ce sont les âmes. Ceux qu'ils considèrent plus aptes au baptême sont « des pierres précieuses que Dieu nous découvre au milieu de ces terres abandonnées »¹²³. On lit encore que : « leurs âmes sont plus précieuses que l'or et que les perles »¹²⁴.

La comparaison des âmes autochtones avec du minerai rappelle la notion d'extractivisme¹²⁵. L'extractivisme des Jésuites s'exerçant sur le matériau humain, sur la ressource humaine. En effet, la comparaison semble justifiée puisque les Jésuites ont une attitude prédatrice à l'encontre des âmes autochtones. D'ailleurs, une autre métaphore alternative fait des missionnaires des pêcheurs. Les Jésuites cherchent à faire tomber les âmes dans « les filets de saint Pierre »¹²⁶ ou encore à

¹²² MNF, vol. 4, p. 666.

¹²³ MNF, vol. 3, p. 726.

¹²⁴ MNF, vol. 4, p. 78.

¹²⁵ Nous reprenons la définition de Jawad Daheur : « Utilisée au départ pour décrire les logiques économiques prédatrices à l'œuvre dans la gestion des ressources naturelles en Amérique latine, la notion d'extractivisme renvoie d'abord aux mécanismes d'appropriation de la nature ayant émergé dans les empires coloniaux et qui reposaient sur des exportations massives de matières premières vers les métropoles ». Jawad Daheur, « Extractivisme et environnement en Europe (16^e-21^e siècles) », *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe* [en ligne], 12 juillet 2021. <https://ehne.fr/fr/node/21622>

¹²⁶ MNF, vol. 3, p. 708. Saint Pierre étant à la fois le « prince des apôtres » dans la tradition catholique et le saint patron des pêcheurs.

« les attirer dans les filets de l'évangile »¹²⁷. Là encore, les missionnaires ne semblent pas si éloignés de ces pêcheurs qui cabotent depuis le XVI^e siècle autour des côtes de la Nouvelle-France, la ressource spirituelle s'étant substituée aux ressources halieutiques. Ce qui importe ce n'est pas la nature des ressources prélevées, mais la manière dont elles sont prélevées. Précisément parce qu'ils pensent différemment les relations entre corps et environnement, les missionnaires tendent à réifier les autochtones.

3.4.3 Apôtre de l'Empire ?

Les Jésuites semblent en phase avec les modèles de colonisation de l'époque – colonie d'exploitation ou de peuplement. Par leurs discours, ils se montrent des alliés objectifs de la colonisation. Le discours sur l'environnement, aussi bien que le discours environnemental, est un lieu où viennent converger leurs ambitions spirituelles et temporelles. Ils cherchent aussi bien à planter une nouvelle Église qu'à planter la fleur de lys. D'ailleurs, ils ont eux-mêmes été attentifs à la complémentarité du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel : « cette église naissante, qui ne peut s'eslever vers le ciel, si elle n'est soustenue sur terre »¹²⁸.

Peut-être peut-on subsumer cette double ambition sous le concept d'impérialisme, entendu comme une volonté d'expansion de la souveraineté du Christ et du roi de France. Le terme même de Nouvelle-France dénote cette ambition sans bornes. En effet, le terme sous-entend une ambition illimitée, tout au plus bornée par les ambitions concurrentes de l'Angleterre et de l'Espagne. Comme le disent Catherine Desbarats et Allan Greer, ce toponyme « traduit depuis sa première apparition la possibilité, toujours différée en pratique, de réclamer une souveraineté sans bornes »¹²⁹.

Sur cette vaste *terra incognita*, sur cette page blanche, peut s'écrire l'utopie chrétienne et coloniale. En effet, la Nouvelle-France renvoie aussi à un projet de régénération. La Nouvelle-France « se situe moins sur la terre que dans un temps futur »¹³⁰. Ce « païs qui ne fait que naistre »¹³¹, ce « païs

¹²⁷ MNF, vol. 4, p. 625.

¹²⁸ MNF, vol. 4, p. 622

¹²⁹ Catherine Desbarats et Allan Greer, « Où est la Nouvelle-France ? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n^{os} 3-4, 2011, p. 62.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹³¹ MNF, vol. 4, p. 563.

nouveau et tout neuf »¹³² que l'ingéniosité technique viendra modifier pour le rendre pareil à l'Ancien Monde.

La Nouvelle-France ne semble pas être un cas isolé. En effet, le lien entre catéchèse et politique a pu se faire à d'autres endroits, les Jésuites mélangeant souvent « élan spirituel et aspiration politique »¹³³. Dans le monde lusophone, les missions jésuites au Brésil témoignent des même processus. Le Père Antônio Vieira (1608-1697) supérieur de la mission des pères de la Compagnie de Jésus en Amazonie, à l'instar de son homologue Paul Lejeune, développe une pensée utopique. Il élabore le rêve d'un cinquième Empire dans *História do Futuro*, qu'il conçoit comme « un projet sans frontière, sans limite. Un projet envisagé sur un mode superlatif avant même qu'il n'acquière une forme concrète. Un projet pareil aux terres sans fin et aux immenses fleuves qu'il avait parcourus au cours de son voyage. »¹³⁴. Le parallèle avec les missions en Nouvelle-France¹³⁵ saute aux yeux puisque la mission se caractérise ici aussi par des ambitions démesurées.

3.5 Le prophétisme jésuite

Bien que les représentations de l'environnement que nous avons étudiées ici répondent à des logiques et à des visées différentes que celles étudiées dans le chapitre précédent, on décèle tout de même une convergence. En effet, pour s'accommoder de cet environnement, qui ne donne pas satisfaction, les Jésuites utilisent une stratégie récurrente : se projeter dans le futur. Les dialectiques entre *locus horridus* et *locus amoenus*, enfer et paradis, étrangeté et familiarité, barbarie et civilisation, trouvent leur résolution dans le futur. Ce sont des façons de contrer les représentations négatives de l'environnement canadien ou un environnement qui ne donne pas entière satisfaction. Pour reprendre le titre de Charlotte de Castelnau-L'Estoile sur les missions brésiliennes¹³⁶, afin de

¹³² MNF, vol. 3, p. 575.

¹³³ Marie-Lucie Copete, « Écriture missionnaire et attente utopique », *Quaina*, vol. 2, 2011. <https://quaina.univ-angers.fr/2011/02/16/ecriture-missionnaire-et-attente-utopique/>

¹³⁴ Décio de Alencar Guzmán, « Mission locale, vision globale : utopie et vie sociale dans les missions jésuites en Amazonie au XVIIe siècle », *e-Spania*, vol. 22, 2015, p. 3.

¹³⁵ Néanmoins, les deux projets diffèrent sensiblement. Le projet de Vieira était conçu comme autonome, sans le pouvoir temporel. Cette différence s'explique par le contexte politique : « la politique missionnaire de Vieira et l'idée de Cinquième Empire prennent tout leur sens comme une réponse politique imaginée, développée et implantée dans le bassin de l'Amazonie, aux incertitudes politiques et identitaires du Portugal sur le sol européen », D. de Alencar Guzmán, *loc. cit.*, p. 9.

¹³⁶ Charlotte de Castelnau-L'Estoile, *Les Ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil. 1580-1620*, Lisbonne/Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

surmonter la déception de n'être que des « ouvriers d'une vigne stérile », ils doivent placer leur attente dans le futur. Face à un présent décevant, on se balade sur un axe temporel vers une origine parée de toutes les vertus ou un futur glorieux. Tout cela pour « compenser, d'une part, les échecs des établissements d'outre-mer et, d'autre part, la fragilité de la colonie, menacée dès sa création par la rivalité des nations étrangères mais aussi par les tensions interethniques et les guerres iroquoises »¹³⁷.

Les Jésuites trouvent une nouvelle échappatoire. Un environnement fruste et des sauvages bruts peuvent être tolérés, puisque l'on pense qu'ils pourront tous les deux être améliorés à l'avenir grâce à la culture. Comme le dit Melzer, « the future-oriented nature of agricultural cycles permitted the Jesuits to overlook the crude, primitive behaviour of the present moment, given the promise of fruit that would grow in a later era »¹³⁸. Le remède à un environnement étrange et à des hommes inattendus consiste à prophétiser l'amélioration prochaine du climat sous l'action humaine et la modification des hommes à leur image : au fur et à mesure le climat ressemblera à celui de la France et les habitants se policeront. Il sera ainsi possible de « recréer le vieux royaume »¹³⁹ de France de la même manière qu'ils cherchent à faire renaître l'Église primitive.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que la transmutation du territoire s'effectuait grâce à une puissante symbolique chrétienne. En effet, comme le rappelle Marie-Christine Pioffet, « l'idéalisation utopique présuppose comme condition *sine qua non* la christianisation de ces peuples »¹⁴⁰. Sans la contredire, nous voudrions ajouter que l'idéalisation utopique présuppose également l'amendement par le moyen du défrichement de l'environnement canadien. Ainsi, l'optimisme climatique vient-il s'ajouter au prophétisme chrétien dans la pensée uchronique jésuite.

¹³⁷ M.-C. Pioffet, *loc. cit.*, 2011, p. 165.

¹³⁸ Sara E. Melzer, *loc. cit.*, p. 172.

¹³⁹ C. Coates et D. Degroot, *loc. cit.*, p. 198.

¹⁴⁰ M.-C. Pioffet, *op. cit.*, 2014, p. 331.

CONCLUSION

En définitive, les attentes et les cadres mentaux des missionnaires furent bouleversés par l'expérience du territoire canadien. Une expérience aux deux sens du terme, à la fois esthétique et scientifique. Les jésuites mirent littéralement leur sensibilité et leur savoir à l'épreuve de l'environnement canadien. Puisque celui-ci ne correspondait pas à leurs attentes, ils développèrent différents stratagèmes pour s'accommoder des difficultés du réel : le premier consista à sublimer cet environnement en modifiant l'axiologie qui lui était associée. Toutefois, cette stratégie montra rapidement ses limites, c'est pourquoi ils cherchèrent plutôt à modifier l'environnement. Ce sera seulement au prix d'un labeur aussi bien spirituel que matériel que le territoire pourra être transmuté pour correspondre aux souhaits des missionnaires : un royaume français et chrétien.

Pourtant, même si nous avons pu démontrer une certaine cohérence dans le discours sur l'environnement, il apparaît que notre question initiale appelle une réponse plurielle. En effet, il existe différentes représentations de l'environnement transmises par les sources jésuites. Celles-ci sont tantôt colorées par leur éducation humaniste, par leur formation rhétorique ou par leurs goûts littéraires. De plus, les représentations de l'environnement sont dépendantes des différentes fonctions des *Relations* : elles peuvent relever de visées apologétiques ; répondre aux attentes d'un lectorat friand d'exotisme ; correspondre aux sollicitations du pouvoir royal. Ainsi, l'environnement des jésuites relève-t-il de motifs à la fois religieux, esthétiques, scientifiques, coloniaux et impériaux, dont il est souvent impossible de démêler l'écheveau. Par exemple, le fait que le territoire soit représenté comme vide ou vacant relève d'abord d'une convention littéraire, celle du *locus horridus* ; mais cela correspond aussi à l'imaginaire chrétien d'un désert comme lieu de repli religieux ; enfin, c'est aussi un moyen d'insister sur la disponibilité du territoire afin d'en justifier l'appropriation.

Le discours polyphonique des Jésuites dit bien leur position de carrefour à l'époque moderne, puisqu'ils sont engagés dans différents réseaux – religieux, politiques, scientifiques – en y occupant des positions d'influences. Ainsi, la Compagnie de Jésus, comme objet historique, permet-elle de rétrécir les frontières entre historiographies.

Le missionnariat, à la croisée des différents enjeux des Temps modernes, fait figure de cas d'école. Alors que les missions de la Nouvelle-France pourraient paraître à première vue anecdotiques, par le petit nombre de leur effectif et leur taille réduite, elles fonctionnent en réalité comme un laboratoire de la modernité. En effet, dans ce « temps d'expérimentations tous azimuts »¹ qu'est l'époque moderne, les missions jésuites permettent d'appréhender de manière plus fine ce qui se joue alors à une plus grande échelle. Certains thèmes centraux de la modernité, comme l'affirmation de l'État, l'expansion coloniale ou la révolution scientifique, s'entremêlent dans l'histoire des missions jésuites. Toutes ces problématiques diffuses s'agrègent en un même lieu². Là réside peut-être la singularité de cette histoire qui permet de réunir des objets que l'on étudie habituellement séparément. Pour caractériser l'objet historique jésuite, on peut reprendre les mots de leur plus illustre adversaire : « c'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part »³.

Par sa position centrale, la Compagnie de Jésus fonctionne naturellement comme un révélateur des rapports qui se nouent à l'environnement à l'époque moderne. Cette histoire environnementale des missions jésuites semble confirmer le rôle de la colonisation dans la production « d'asymétries environnementales »⁴. En effet, celle-ci offre un panel d'attitudes diverses, qui vont de la dégradation⁵ à la conservation⁶. Néanmoins, dans les deux cas, le discours environnemental semble être une variation du discours impérialiste⁷. Cela est particulièrement frappant dans le cas des jésuites en Nouvelle-France : comme nous l'avons montré leur discours sur l'environnement révèle leurs visées impérialistes. En effet, la façon dont le territoire et les habitants sont caractérisés justifie leur domination. Les épithètes qu'on leur applique ou qu'on leur impose sont en quelque

¹ Marie Lezowski, « Grands domaines, sources et méthodes spécifiques pour l'historien de l'époque moderne », dans R.-M. Bérard, B. Girault et C. Rideau-Kikuchi (dir.), *Initiation aux études historiques*, Paris, Nouveau Monde Éditions, 2020, p. 216.

² Dès lors, il n'est pas étonnant que la microhistoire globale s'intéresse particulièrement aux missionnaires. Cf. Romain Bertrand et Guillaume Calafat, « La microhistoire globale : affaire(s) à suivre », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 73, n° 1, 2018, p. 3-18.

³ Blaise Pascal, *Pensées*, éd. de Léon Brunschvicg, Paris, Flammarion, 2015, §383.

⁴ Jan Synowiecki, « Histoire et environnement », dans R.-M. Bérard, B. Girault et C. Rideau-Kikuchi (dir.), *op. cit.*, p. 412.

⁵ Alfred W. Crosby, *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015 [1986].

⁶ Richard H. Grove, *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origin of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁷ Alfred Crosby parlait d'*impérialisme écologique*, alors que Richard Grove choisit plutôt l'expression d'*impérialisme vert*. Plus récemment, Guillaume Blanc a proposé le concept de *colonialisme vert*.

sorte performatives. Ainsi, le fait que le territoire soit comparé à un désert inhabité ou à un espace vacant sous-entend qu'il n'appartient à personne et peut donc légitimement faire l'objet d'une appropriation. De même, même si l'on admet que le territoire soit habité, on met en avant son aspect vierge et sauvage. Si le territoire n'a pas été cultivé, s'il n'a pas été mis au travail, s'il est resté pour ainsi dire intact depuis le Déluge, cela signifie que les autochtones n'ont rien fait avec ces terres et donc qu'ils ne les possèdent pas vraiment. À rebours, l'amélioration future du climat⁸, sous l'action des colonisateurs, viendra sanctifier la colonisation et la présence des Français sur le territoire.

Sur le temps long, on observe que le discours environnemental continuera – particulièrement en contexte colonial – à justifier appropriations et dépossessions. Ce sont des discours similaires que l'on retrouve lors de la colonisation française au Maghreb⁹ au XIX^e siècle, et aujourd'hui encore, ils permettent de justifier certaines pratiques environnementales conservationnistes¹⁰. C'est en ce sens que l'étude des missions jésuites peut permettre de complexifier les récits de l'Anthropocène¹¹. En effet, ce concept d'une grande malléabilité, permet d'interroger le processus historique à l'origine de notre rapport particulier au monde non-humain. Loin de limiter l'attribution des causes à un coupable univoque – l'histoire n'a d'ailleurs pas vocation à juger – il permet d'interroger les différentes filiations d'une crise dont la cause ne peut être unique. Apprécier le rôle de l'Église, à travers son bras missionnaire, aura permis d'ajouter une ramification supplémentaire à un récit dont on ne peut plus faire l'économie.

⁸ Alors qu'au XVII^e siècle, on pensait que la déforestation allait dans le sens d'une amélioration du climat, dès le XVIII^e siècle, on affirmera plutôt que le déboisement conduit au dessèchement du globe et à la disparition de la civilisation. Ainsi, les conséquences alléguées diffèrent mais pas la structure du discours, qui reste identique.

⁹ Diana K. Davis, *Les mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb*, Seyssel, Champ Vallon, 2012.

¹⁰ Guillaume Blanc, *L'invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de l'Eden africain*, Paris, Flammarion, 2020.

¹¹ Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement anthropocène. La terre, l'histoire et nous*, Paris, Le Seuil, 2013.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

CAMPEAU, Lucien (éd.), *Monumenta Novæ Franciæ*, Rome, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1967-2003, 9 vol.

GREER, Allan (éd.), *The Jesuit Relations. Natives and Missionaries in Seventeenth-Century North America*, Boston-New York, Bedford/St Martin's, 2000.

TWHAITES, Ruben Gold (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Brothers and Company, 1896-1901, 73 vol.

ÉTUDES

ABÉ, Takao, *The Jesuit Missions to New France. A New Interpretation in Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*, Leiden, Brill, 2011.

ACOLAT, Delphine, « Le modèle de la montagne sous le Haut-Empire : vrai *locus horridus* ou prétexte littéraire ? », *Les Études Classiques*, vol. 77, 2009, p. 61-77.

ARÈS, Richard, « Les Relations des Jésuites et le climat de la Nouvelle-France », *Délibérations et Mémoires de la Société royale du Canada*, série n° 4, tome VIII, 1970, p. 75-91.

BANCHOFF, Thomas et José CASANOVA (éd.), *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, Washington DC, Georgetown University Press, 2016.

BASCHET, Jérôme, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier, 2004.

——— *Quand commence le capitalisme ? De la société féodale au monde de l'Économie*, Albi, Éditions Crise & Critique, 2024.

BATCHELOR, Robert, « Historiography of Jesuit Cartography », dans R. A. Maryks (éd.), *Jesuit Historiography Online*, Leiden, Brill, 2016.

BÉRARD, Reine-Marie, Bénédicte GIRAULT et Catherine RIDEAU-KIKUCHI (dir.), *Initiation aux études historiques*, Paris, Nouveau Monde Éditions, 2020.

BERRY, Lynn, « The Delights of Nature in This New World: A Seventeenth-Century Canadian View of the Environment », dans G. Warkentin et C. Podruchny, *Decentering the Renaissance: Canada and Europe in a Multidisciplinary Perspective, 1500-1700*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 223-235.

- « « Le Ciel et la Terre nous ont parlé ». Comment les missionnaires du Canada français de l'époque coloniale interprètent le tremblement de terre de 1663 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, n° 1, 2006, p. 11-35.
- BERTRAND, Romain et Guillaume CALAFAT, « La microhistoire globale : affaire(s) à suivre », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 73, n° 1, 2018, p. 3-18.
- BESSE, Jean-Marc, *Les grandeurs de la Terre*, Paris, ENS Éditions, 2003.
- BLANC, Guillaume, *L'invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de l'Eden africain*, Paris, Flammarion, 2020.
- BLOCH, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1949.
- BONNEUIL, Christophe et Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'événement anthropocène. La terre, l'histoire et nous*, Paris, Le Seuil, 2013.
- BOUCHERON, Patrick, « Un siècle malgré tout. Retour sur l'Histoire du monde au XV^e siècle », *ATALA Cultures et sciences humaines*, vol. 17, 2014, p. 203-214.
- BOURDEU, Étienne, Jean-Philippe CÉNAT et David RICHARDSON, *Les Temps modernes. XVI^e-XVIII^e siècle*, Malakoff, Armand Colin, 2017.
- BOURDIEU, Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- BRASSART, Laurent, Grégory QUENET et Julien VINCENT, « Révolution et environnement : état des savoirs et enjeux historiographiques », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 399, n° 1, 2020, p. 3-18.
- BRIOIST, Pascal, « Les savoirs scientifiques », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 49, n° 4 bis, 2002, p. 52-80.
- CAMPEAU, Lucien, *La mission des jésuites chez les Hurons, 1634-1650*, Montréal/Rome, Éditions Bellarmin/Institutum Historicum Societatis Iesu, 1987.
- CARUANA, Louis, « The Jesuits and the Quiet Side of the Scientific Revolution », dans T. Worcester, *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 243-260.
- CÉARD, Jean, « Climat, environnement et politique selon le politologue Jean Bodin », *Cahiers de la Villa Kérylos*, vol. 29, 2018, p. 403-415.
- CÉARD, Jean et Jean-Claude MARGOLIN (dir.), *Voyager à la Renaissance*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1987.
- CHARLES, Aline et Thomas WIEN, « Le Québec entre histoire connectée et histoire transnationale », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 14, n° 2, 2011, p. 199-221.

- CHÂTELLIER, Louis, *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne, XVI^e–XIX^e siècle*, Paris, Aubier, 1993.
- CLOSSEY, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- COATES, Colin et Dagomar DEGROOT, « « Les bois engendrent les frimas et les gelées » : comprendre le climat en Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 68, n^{os} 3-4, 2015, p. 197-219.
- COATES, Colin et Graeme WYNN (dir.), *The Nature of Canada*, Vancouver-Toronto, On Point Press, 2019.
- CODIGNOLA, Luca, « The Historiography on the Jesuits of New France », dans R. Maryks (éd.), *Jesuit Historiography Online*, Leiden, Brill, 2016.
- COPETE, Marie-Lucie, « Écriture missionnaire et attente utopique », *Quaina*, vol. 2, 2011.
- CORDONI, Constanza, « The Desert as *locus Dei* in Barlaam and Josaphat ? », *Cahiers de recherches médiévales*, vol. 18, 2009, p. 389-400.
- CROIX, Alain, « Missions, Hurons et Bas-Bretons au XVII^e siècle », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. 95, n^o 4, 1988, p. 487-498.
- CROSBY, Alfred W., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Praeger, 2003 [1971]
- *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015 [1986]
- DAVIS, Diana K., *Les mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb*, Seyssel, Champ Vallon, 2012.
- DE ALENCAR GUZMAN, Décio, « Mission locale, vision globale : utopie et vie sociale dans les missions jésuites en Amazonie au XVII^e siècle », *e-Spania*, vol. 22, 2015, p. 1-13.
- DAINVILLE, François (de), *La géographie des humanistes*, Paris, Beauchesne, 1940.
- *L'Éducation des jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1978.
- DAVID, Diana K., *Les mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb*, Seyssel, Champ Vallon, 2012.
- DE ASÚA, Miguel, « Natural History in the Jesuit Missions », dans I. G. Zupanov (éd.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 708-736.
- DE CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte, *Les Ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil. 1580-1620*, Lisbonne/Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

- « Une Église aux dimensions du monde : expansion du catholicisme et ecclésiologie à l'époque moderne », dans P. Arabeyre et B. Basdevant-Gaudemet, *Les clercs et les princes : Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Paris, Publications de l'École nationale des chartes, 2013, p. 323-340.
- DE CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte *et al.* (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI^e-XVIII^e siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.
- DELUMEAU, Jean et Monique COTTRET, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- DESBARATS, Catherine et Thomas WIEN, « Introduction : la Nouvelle-France et l'Atlantique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n^{os} 3-4, 2011, p. 5-29.
- DESBARATS, Catherine, « 1616-1673. Les Jésuites. *Relations des Jésuites* », dans C. Corbo (dir.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien. Aux origines d'une tradition culturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 49-62.
- DESBARATS, Catherine et Allan GREER, « Où est la Nouvelle-France ? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n^{os} 3-4, 2011, p. 31-62.
- « North America from the Top Down : Visions of New France », *Journal of Early American History*, vol. 5, 2015, p. 109-36.
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- DESLANDRES, Dominique, « Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique », *Mélanges de l'école française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 109, n^o 2, 1997, p. 505-538.
- « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle », *Mélanges de l'école française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 111, n^o 1, 1999, p. 251-276.
- *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle, 1600-1650*, Paris, Fayard, 2003.
- DICKINSON, John A., « L'historiographie du XVII^e siècle canadien depuis 1992 », *XVII^e siècle*, vol. 252, n^o 3, 2011, p. 533-541.
- DOMPNIER, Bernard, « La France du premier XVII^e siècle et les frontières de la mission », *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 109, n^o 2, 1997, p. 621-652.
- DUMÉZIL, Bruno (dir.), *Les barbares*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.
- FABRE, Pierre-Antoine et Pierre BENOIST, *Les Jésuites : histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins, 2022.

- FEBVRE, Lucien, *Rabelais ou le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968 [1942].
- FERNANDEZ-ARMESTO, Felipe, « Early Modern Missions and Maritime Expansion », dans L. Sanneh et M. J. McClymond, *The Wiley Blackwell Companion to World Christianity*, Hoboken, Wiley/Blackwell, 2016, p. 96-106.
- FRESSOZ, Jean-Baptiste, « Circonvenir les *circumfusa*. La chimie, l'hygiénisme et la libéralisation des « choses environnantes » : France, 1750-1850 », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 56, n° 4, 2009, p. 39-76.
- FRESSOZ, Jean-Baptiste et Fabien LOCHER, « L'agir humain sur le climat et la naissance de la climatologie historique, XVII^e-XVIII^e siècles », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 62, n° 1, 2015, p. 48-78.
- *Les révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique (XV^e-XX^e siècles)*, Paris, Seuil, 2022 [2020].
- FURST, Benjamin, « Suivre la voie fluviale. Politiques environnementales au Canada sous le Régime français (1663-1760) », *Études rurales*, vol. 203, 2019, p. 62-81.
- « Pour une histoire environnementale « connectée » de la Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 74, n°s 1-2, 2020, p. 155-183.
- GARCÍA, José Ignacio, « The Contributions of European Jesuits to Environmental Sciences », *Journal of Jesuit Studies*, vol. 3, 2016, p. 562-576.
- GIRARD, Renée, *Tacitus' Germania and the Jesuit Relations : Intertextuality in the Transatlantic World of the Early Jesuits in New France*, mémoire de MA (histoire), Brock University, 2015.
- GIRARD, Renée, « Identité alimentaire et frontière raciale en Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 75, n°s 1-2, 2021, p. 41-59.
- GLACKEN, Clarence J., *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- GRATALOUP, Christian, *L'invention des continents. Comment l'Europe a découpé le monde*, Paris, Larousse, 2009.
- GREER, Allan, « National, Transnational and Hypernational Historiographies: New France meets Early American History » *Canadian Historical Review*, vol. 91, 2010, p. 695-724.
- GREER, Allan, *Property and Dispossession: Natives, Empires and Land in Early Modern North America*, New York, Cambridge University Press, 2018.
- GRENDLER, Paul F., *Jesuit Schools and Universities in Europe, 1548-1773*, Leiden, Brill, 2019.

- GROSS, Christian, « Le « tournant culturel » de l'histoire « religieuse » et « ecclésiastique » », *Histoire, Monde & Cultures Religieuses*, vol. 26, 2013, p. 75-94.
- GROVE, Richard H., *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origin of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- GUERREAU-JALABERT, Anita, « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale », dans O. G. Oexle et J.-C. Schmitt (éd.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Éditions de la Sorbonne, 2003, p. 219-226.
- HADOT, Pierre, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- HAMON, Philippe, « Du Moyen Âge aux Temps modernes : une « charnière » canonique et ses remises en cause », *ATALA Cultures et sciences humaines*, vol. 17, 2014, p. 133-145.
- HAVARD, Gilles et Cécile VIDAL, *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Flammarion, 2004.
- HEALY, Margaret, « The Humoral-Paracelsan Body », dans *Fictions of Disease in Early Modern England : Bodies, Plagues and Politics*, Basingstoke, Palgrave, 2011, p. 18-49.
- HUGHES, Donald, *What is Environmental History ?*, Cambridge, Polity Press, 2006.
- ISAEVA, Ekaterina, « L'image du froid de la Nouvelle-France et de la Sibérie dans les textes des voyageurs européens et russes aux XVII^e et XVIII^e siècles », dans D. Chartier et J. Borm (dir.), *Le froid. Adaptation, production, effets, représentations*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2018, p. 61-73.
- JARRIGE, François, « Révolutions industrielles : histoire d'un mythe », *Revue Projet*, vol. 349, 2015, p. 14-21.
- JETTEN, Marc, *Enclaves amérindiennes : les « réductions » du Canada, 1637-1701*, Québec, Septentrion, 1994.
- KOYRÉ, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1988 [1973].
- KRISEL, William, « Sion et les diverses figures d'eschatologie », *Transversalités*, vol. 159, n° 4, 2021, p. 43-54.
- KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2018 [1962].
- LABORIE, Jean-Claude, *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme. Une correspondance missionnaire au XVI^e siècle : la lettre jésuite du Brésil (1549-1568)*, Paris, Honoré Champion, 2003.
- « Jérusalem des tropiques, l'utopie de l'Église primitive dans les écrits missionnaires d'Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles », dans *Civilisations et cités perdues dans la littérature des voyages (de la Renaissance au Romantisme)*, 29/11/2004.

- LANNOU, Marie-Anne, « *Locus terribilis*, terreur et conversion », *L'Actualité Nouvelle-Aquitaine : Science et culture, innovation*, 2020.
- LAVIGNOTTE, Stéphane, *L'écologie, champ de bataille théologique*, Paris, Éditions Textuel, 2022.
- LE GALL, Jean-Marie, « Réformer l'Église catholique aux XV^e-XVII^e siècles : Restaurer, rénover, innover ? », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, vol. 56, 2003, p. 61-75.
- LE GALL, Jean-Marie et Isabelle BRIAN, *La vie religieuse en France, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1999.
- LE GOFF, Jacques, « Le Désert-Forêt dans l'Occident médiéval », *Traverses*, vol. 19, 1980, p. 22-33.
- LENFANT, Dominique, « Milieu naturel et différences ethniques dans la pensée grecque classique », *Ktèma*, vol. 16, 1991, p. 111-122.
- LESTRINGANT, Franck, « Le tropisme du martyr dans les *Relations* jésuites en Nouvelle-France », dans G. Poirier, M.-C. Gomez-Gérard (dir.), *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2011, p. 77-102.
- LI, Shenwen, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine*, Québec-Paris, Les Presses de l'Université Laval, 2001.
- LOCHET, Fabien et Grégory QUENET, « L'histoire environnementale : origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 56, n° 4, 2009, p. 7-38.
- MARTINEZ-SERNA, Gabriel, « Jesuit Missionaries, Indian Politics, and Environmental Transformation in the Lagoon March of Northeastern New Spain », *Journal of Early American History*, vol. 3, 2013, p. 207-234.
- MAZAURIC, Simone, *Histoire des sciences à l'époque moderne*, Paris, Armand Colin, 2009.
- MCNEILL, John R. et Erin STEWART MAULDIN (dir.), *A Companion to Global Environmental History*, Chichester, Wiley Blackwell, 2015.
- MCSHEA, Bronwen, *Apostles of Empire : The Jesuits and New France*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2019.
- MELZER, Sara E., « The Role of Culture and Art in France's Colonial Strategy of the Seventeenth Century », dans M.-A. Bernier *et al.* (éd.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas. Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, Toronto, University of Toronto Press, 2014, p. 169-185.

- MERCHANT, Carolyn, *La mort de la nature. Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, Marseille, Wildproject, 2021 [1980].
- MERCIER, Samuel, « Paul Le Jeune et l'utopie jésuite en Nouvelle-France », *Cap-aux-Diamants*, vol. 136, 2019, p. 4-7.
- MORLET, Sébastien, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », *L'Information littéraire*, vol. 57, n° 3, 2005, p. 3-15.
- NELSON, Eric, « The Historiography of the Pre-Suppression Jesuit Mission in France », dans R. A. Maryks (éd.), *Jesuit Historiography Online*, Leiden, Brill, 2016.
- O'MALLEY, John W. et al. (éd.), *The Jesuits : Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1999.
- OUELLET, Réal (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Sillery, Septentrion, 1993.
- « Canadois et Caraïbes sous le regard des chroniqueurs du XVII^e siècle », *Tangence*, vol. 85, 2007, p. 13-27.
- PALOMINO, Jean-François, « Cartographier la terre des païens : la géographie des missionnaires jésuites en Nouvelle-France au XVII^e siècle », *Revue de Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, vol. 4, 2012, p. 6-19.
- « Nommer et cartographier le territoire autochtone », Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, 2023, <https://www.banq.qc.ca/explorer/articles/nommer-et-cartographier-le-territoire-autochtone/> (1^{er} mars 2024).
- PARSONS, Christopher M., *A Not-So-New World. Empire and Environment in French Colonial North America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018.
- PASCHOUD, Adrien, « Aborder les *Relations jésuites* de la Nouvelle-France (1632-1672) », *Arborescences*, vol. 2, 2012.
- PIOFFET, Marie-Christine, *La tentation de l'épopée dans les Relations des Jésuites*, Sillery, Septentrion, 1997.
- « Nouvelle-France ou France nouvelle : les anamorphoses du désir », *Tangence*, vol. 90, 2009, p. 37-55.
- « De l'Ancienne à la Nouvelle-France : le rayonnement de la *Gallia christiana* dans les *Relations des jésuites* », *Littératures Classiques*, vol. 76, 2011, p. 155-166.
- « La Nouvelle-France dans l'imaginaire jésuite : *terra doloris* ou Jérusalem céleste ? », dans M.-A. Bernier et al. (éd.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas. Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, Toronto, University of Toronto Press, 2014, p. 326-343.

- PRUDHOMME, Claude, « Cinquante ans d'histoire des missions catholiques en France : l'âge universitaire », *Histoire & Missions chrétiennes*, vol. 1, 2007, p. 11-30.
- QUERREC, Lydia, Réginald AUGIER et Louise FILION, « Perceptions environnementales et description du paysage de la Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Le Naturaliste canadien*, vol. 138, n° 1, 2014, p. 45-55.
- RABIN, Sheila J., « Jesuit Science before 1773 : A Historiographical Essay », dans R. Maryks (éd.), *Jesuit Historiography Online*, Leiden, Brill, 2020.
- ROMAN, Nathalie, « Le désert médiéval, expression du merveilleux », *Alif: Journal of Comparative Poetics*, vol. 33, 2013, p. 135-155.
- ROMANO, Antonella, « Les savoirs de la mission », dans D. Pestre (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs. Tome 1. De la Renaissance aux Lumières* (dir. par S. Van Damme), 2015, p. 347-367.
- RUGGIU, François-Joseph, « Des nouvelles France aux colonies – Une approche comparée de l'histoire impériale de la France de l'époque moderne », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2018, p. 1-32.
- SANNEH, Lamin et Michael J. MCCLYMOND, *The Wiley Blackwell Companion to World Christianity*, Hoboken, Wiley/Blackwell, 2016.
- SAVART, Madeleine, « L'établissement territorial jésuite dans la Relation de la Nouvelle-France de 1616 », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. XLVIII, n° 94, 2021, p. 23-37.
- SAYEM, Abu, « Lynn White, Jr.'s Critical Analysis of Environmental Degradation in Relation to Faith Traditions : Is His « The Historical Roots of Our Ecological Crisis » Still Relevant », *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 56, n° 1, 2021, p. 1-23.
- SAYRE, Gordon M., *Les Sauvages Américains. Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1997.
- SHORE, Paul, « The Historiography of the Society of Jesus », dans I. G. Zupanov (éd.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 759-782.
- SIMON, Marcel et André BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique. D'Antiochus Épiphane à Constantin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- STASZAK, Jean-François, *La Géographie d'avant la géographie. Le climat chez Hippocrate et Aristote*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- TAYLOR, Monique, « This Our Dwelling. The Landscape Experience of the Jesuit Missionaries to the Huron, 1626-1650 », *Journal of Canadian Studies*, vol. 33, n° 2, 1998, p. 85-96.

- *Images of the Landscape in the Jesuit Relations from the Missions to the Hurons, 1626-1650*, mémoire (histoire), Trent University, 1995.
- TEMPÈRE, Delphine, « L'épreuve du voyage en mer pour les missionnaires jésuites : souffrances et émotions de passage », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 121, n° 3, 2014, p. 177-197.
- TÉSIO, Stéphanie, « Climat et médecine à Québec au milieu du 18^e siècle », *Scientia Canadensis*, vol. 31, n°s 1-2, 2008, p. 155-165.
- TINGUELY, Frédéric, « Le monde multipolaire des missionnaires jésuites », dans *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève (28-29 septembre 2006)*, Genève, Droz, 2008, p. 61-72.
- TRIGGER, Bruce, *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, Kingston et Montréal, McGill – Queen's University Press, 1987 [1976].
- TRIVISANI-MOREAU, Isabelle, « Bois et forêts dans l'univers romanesque de la seconde moitié du XVII^e siècle », *Dix-septième siècle*, vol. 226, n° 1, 2005, p. 29-39.
- TRIVISANI-MOREAU, Isabelle, « La mobilité comme méthode d'attention : approche écopoétique de quelques textes viatiques du XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, vol. 301, n° 4, 2024, p. 679-694.
- TRUE, Micah, « The Jesuit Relations », dans J. R. Bryer and P. Lauter (éd.), *Oxford Bibliographies in American Literature*, New York, Oxford University Press, 2013.
- « Is it Time for a New Edition of the Jesuit Relations from New France ? Campeau vs. Thwtaites », *Papers of the Bibliographical Society of Canada*, vol. 51, n° 2, 2014, p. 261-279.
- VAN DELFT, Louis, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993
- VANTARD, Amélie, « Les vocations missionnaires chez les Jésuites français aux XVII^e-XVIII^e siècles », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 116, n° 3, 2009, p. 9-22.
- VENARD, Marc, « Missions lointaines ou/et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVII^e siècle », dans *Les réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours (XII^e-XX^e siècles). Actes du colloque de Lyon, 29-31 mai 1980*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 83-89.
- VOLPILHAC, Aude, « Présentation. Approches écologiques du XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, vol. 301, n° 4, 2023, p. 611-634.
- WARKENTIN, Germaine, « Aristotle in New France. Louis Nicolas and the Making of the *Codex canadensis* », *French Colonial History*, vol. 11, 2010, p. 71-107.

WHITE, Lynn (Jr.), « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, vol. 155, 1967, p. 1203-1207.

WHITE, Sam, *A Cold Welcome. The Little Ice Age and Europe's Encounter with North America*, Cambridge, Harvard University Press, 2017.

WORCESTER, Thomas (éd.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

ZUPANOV, Ines G. (éd.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, 2019.