

Port Acadie

Revue interdisciplinaire en études acadiennes
An Interdisciplinary Review in Acadian Studies



Les Amérindiens du Canada vus par les missionnaires oblats bretons (fin XIX^e-début XX^e siècle)

Samuel Gicquel

Number 24-25-26, Fall 2013, Spring–Fall 2014

L'Apport des prêtres et des religieux au patrimoine des minorités :
parcours comparés Bretagne/Canada français

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019142ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019142ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université Sainte-Anne

ISSN

1498-7651 (print)

1916-7334 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gicquel, S. (2013). Les Amérindiens du Canada vus par les missionnaires oblats bretons (fin XIX^e-début XX^e siècle). *Port Acadie*, (24-25-26), 334–346.
<https://doi.org/10.7202/1019142ar>

Article abstract

Entre 1800 et 1940, 661 prêtres et religieux quittèrent leur Bretagne natale pour le Canada, afin d'évangéliser les Indiens qu'ils appelaient alors « sauvages ». Leurs témoignages et leurs travaux, qui précèdent parfois la venue des premiers ethnologues, sont une source remarquable sur la vie et les coutumes des autochtones. De la simple peinture de mœurs teintée d'exotisme aux savantes études ethnologiques ou linguistiques, la collecte de matière indienne revêt des formes très diverses. La plupart de ces documents ont toutefois un point commun : celui d'avoir été rédigé dans une optique apologétique et missionnaire. Leur lecture et leur analyse permet ainsi de mieux connaître la culture des populations autochtones, mais aussi celle des missionnaires et de leurs lecteurs européens.

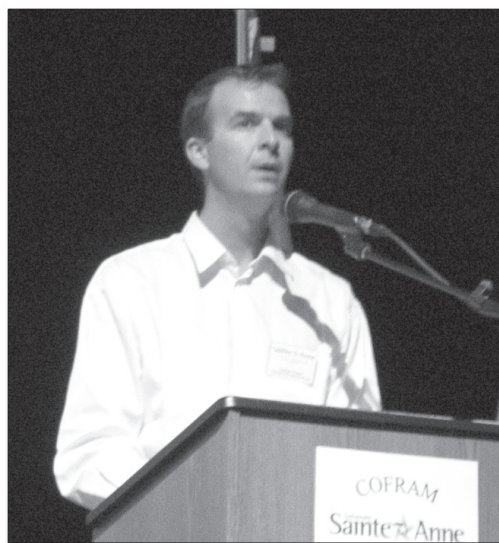
bons esprits, qui n'étaient pas forcément obtus, pour rappeler l'échelle des valeurs qui a cours dans l'Église catholique.

Il faudrait, écrivait en 1950 le père Serrand, que ces doctes travaux suscitent, en concurrence avec eux, quelques essais doctrinaux, par exemple une très belle thèse à l'antique : *De gratia et sociologica arte*, ou quelque *Avis aux dévots indiscrets de la statistique sur la différence possible entre élu céleste et électeur catholique*. J'aime que de temps en temps des théologiens rappellent à leurs confrères ou collaborateurs, par quelques feux rouges bien placés, qu'il y a des chemins interdits à leurs machines⁵³.

Mais chacun sait que les sciences humaines ont vocation à brûler les feux rouges.

propos de l'instauration du Bureau des constatations médicales à Lourdes en 1883 (*Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*, Paris, J.C. Lattès, 2001).

53 Alain-Zacharie Serrand, « Azimuths », *La Vie intellectuelle*, août-septembre 1950, p. 228.



Samuel Gicquel

Les Amérindiens du Canada vus par les missionnaires oblats bretons (fin xix^e-début xx^e siècle)

Samuel Gicquel
CERHIO, Université de Rennes 2

Résumé

Entre 1800 et 1940, 661 prêtres et religieux quittèrent leur Bretagne natale pour le Canada, afin d'évangéliser les Indiens qu'ils appelaient alors « sauvages ». Leurs témoignages et leurs travaux, qui précèdent parfois la venue des premiers ethnologues, sont une source remarquable sur la vie et les coutumes des autochtones. De la simple peinture de mœurs teintée d'exotisme aux savantes études ethnologiques ou linguistiques, la collecte de matière indienne revêt des formes très diverses. La plupart de ces documents ont toutefois un point commun : celui d'avoir été rédigé dans une optique apologétique et missionnaire. Leur lecture et leur analyse permet ainsi de mieux connaître la culture des populations autochtones, mais aussi celle des missionnaires et de leurs lecteurs européens.

Par définition, la mission se caractérise par la rencontre de deux cultures différentes. Au xix^e siècle, dans le cadre des missions catholiques, ce sont le plus souvent les Européens convaincus de la supériorité de leur civilisation qui traversent les mers et viennent à la rencontre des autochtones. Beaucoup sont alors les premiers à laisser des témoignages écrits sur les populations qu'ils rencontrent. Et même si tous les missionnaires ne sont pas des anthropologues, loin s'en faut, c'est un fait établi dans l'historiographie qu'il existe « un lien inextricable entre anthropologie et mission chrétienne¹ ». Aussi paraissait-il intéressant, à l'occasion de ce colloque sur l'apport des religieux au patrimoine des minorités de part et d'autre de l'Atlantique, d'étudier le rôle des missionnaires bretons dans la collecte du patrimoine culturel des Amérindiens du Canada.

Cette question revêt un intérêt particulier du fait de l'importance numérique des missionnaires bretons en Amérique du Nord². L'abondance du recrutement et l'exceptionnel engorgement des carrières cléricales en Bretagne attisent le désir d'aventure³, surtout dans la seconde moitié du xix^e siècle. Les Bretons sont notamment particulièrement nombreux chez

1. Philippe Laburthe-Tolra, « Pourquoi et comment un lien inextricable existe entre anthropologie et mission chrétienne ? », p. 15-23, dans Olivier Servais et Gérard Van't Spijker (dir.), *Anthropologie et missiologie, xix^e-xx^e siècles. Entre connivence et rivalité*, Actes du colloque d'Utrecht (2003), Paris, Éditions Karthala, 2004, 463 p.
2. 302 prêtres et 359 frères bretons de différentes obédiences partent vers le Canada entre 1800 et 1940. Cf. Joseph Michel, *Missionnaires bretons d'outre-mer, xix^e-xx^e siècles*, Rennes, PUR, 1997, p. 248.
3. Samuel Gicquel, *Prêtres de Bretagne*, Rennes, PUR, 2008, 310 p.

les oblats de Marie Immaculée, un ordre religieux qui effectue alors la quasi-totalité du travail missionnaire auprès des Amérindiens du Canada. À l'origine, les oblats, fondés à Aix-en-Provence en 1816 par Eugène de Mazenod, n'avaient pas vocation de partir à la conquête spirituelle des autres continents. Mais à partir de 1841, à l'invitation de M^{gr} Bourget, ils s'installèrent au Canada et furent particulièrement actifs auprès des Amérindiens de l'Ouest et du Nord⁴. Le recrutement des oblats est si fécond en Bretagne qu'en 1939, 36 % des missionnaires de l'ordre en proviennent⁵. Cette statistique concerne le monde entier mais, compte tenu de la géographie missionnaire des oblats, elle traduit la force de la vague missionnaire bretonne qui déferla sur le nord-ouest canadien entre les années 1860 et 1930 qui bornent cette étude.

Nombre d'entre eux ont laissé d'abondantes archives, éparpillées au Canada et en Bretagne, qui fourmillent de matière indienne. Ces observations sont-elles le fruit d'un collectage rigoureux ou de vagues impressions ? Quel est l'intérêt de ces documents pour la connaissance et la préservation de la culture autochtone ? Pour répondre à ces questions, il importe de « contextualiser les archives missionnaires⁶ ». Il apparaît ainsi que les lettres et les documents insérés dans les revues cléricales et missionnaires livrent surtout une caricature du « sauvage », tandis que les journaux et les récits de voyage présentent surtout les Amérindiens comme une figure exotique et folklorique. D'autres oblats bretons, qui considéraient que l'étude était un préalable nécessaire à l'évangélisation, ont abordé la culture autochtone de manière plus scientifique et ont laissé une œuvre et des archives remarquables.

I - Le « sauvage » caricaturé

La correspondance des oblats bretons est dominée par la description des conditions météorologiques, des paysages, de leur état de santé, des difficultés et des joies de leur apostolat, mais elle contient aussi fréquemment des renseignements sur les populations autochtones. Dans un contexte européocentrique et dans une perspective apologétique, les « sauvages » y sont allègrement caricaturés. Les lettres que les oblats bretons envoient vers leur terre natale contribuent à renforcer l'image misé-

4. Raymond Huel, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Metis*, Edmonton, The University of Alberta Press, Western Canadian Publishers, 1996, 388 p. ; et Donat Levasseur, *Les Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest et le Nord du Canada, 1845-1967*, Edmonton, The University of Alberta Press, Western Canadian Publishers, 1995, 345 p.

5. Joseph Michel, *Missionnaires bretons...*, *op. cit.*, p. 122.

6. Michel Naepels, « Contextualiser les archives missionnaires : quelques remarques méthodologiques », *Ateliers d'anthropologie*, n° 32, 2008.

rabaliste de l'Indien, tant du point de vue matériel que moral. Par exemple, Julien Moulin, un missionnaire qui œuvre autour de l'Île-à-la-Crosse et qui est natif de la Gouesnière dans le diocèse de Rennes, revient sans cesse dans sa correspondance sur le dénuement des Montagnais qui « n'ont pour habitation que des loges faites en peau ce qui n'est pas chaud dans l'hiver où le froid est si rigoureux » et qui dorment parfois « sur la neige, ayant pour se couvrir une simple couverture⁷ ». De façon classique pour un missionnaire⁸, il insiste aussi sur la misère morale des Amérindiens, qui pratiquent la polygamie⁹ et admettent le divorce¹⁰.

Auguste Le Corre, originaire de Ploërmel, insiste pour sa part sur la saleté des « sauvages » rencontrés autour de Mission Providence :

Ah ! vous n'avez pas une idée de la malpropreté extérieure de ces pauvres gens : il y a sur leur visage et sur leurs mains une telle couche de graisse, d'où s'exhale une odeur si fétide, qu'on en a mal au cœur et qu'on en perd l'appétit ! Surtout les femmes ! Pendant qu'elles se confessent à la chapelle, je leur défends de se moucher et de cracher sur le plancher. Que font-elles ? Les unes crachent et se mouchent sur un pan de leur robe : ce sont les plus propres ; d'autres sur leurs manches ; d'autres enfin dans leurs manches, et cela souvent¹¹.

La trajectoire de cette lettre, qui illustre les incompréhensions entre les autochtones et des individus qui ont grandi alors que l'esprit hygiéniste triomphait en Europe, est intéressante. D'abord destinée au cercle familial, elle fut finalement publiée par la *Semaine religieuse de Vannes*. L'exemple n'est pas unique : à partir des années 1860, de nombreuses lettres ou témoignages paraissent ainsi dans les hebdomadaires diocésains qui fleurissent alors en France. Cette publicisation, qui entre dans une stratégie de communication, contribue à nourrir les stéréotypes sur les Amérindiens, tant chez les lecteurs que chez les scripteurs, qui se sont gorgés de ces récits pendant leur jeunesse et qui tendent à se conformer aux attentes et à la culture des destinataires.

7. Archives départementales d'Ille-et-Vilaine [désormais ADIV], 5 V 127/6, archives paroissiales de La Gouesnière, lettre de Julien Moulin à ses parents, Portage-la-Loche, 30 juillet 1860.
8. L'ampleur de la dégradation morale fait aussi partie des poncifs sous la plume des missionnaires africains. Cf. Bernard Salvaing, *Les Missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 1994, 344 p.
9. ADIV, 5 V 127/6, lettre de Julien Moulin, Carleton, 14 janvier 1862.
10. ADIV, 5 V 127/6, lettre de Julien Moulin, 6 mai 1867.
11. *Semaine religieuse de Vannes*, 6 octobre 1881, p. 561.

Les traits les plus caricaturaux ne s'estompent pas avec le temps. En 1905, le frère d'un missionnaire du Mackenzie publie dans la *Semaine religieuse de Vannes*¹² une synthèse des anecdotes qu'il a recueillies – le témoignage est pour le moins indirect ! – et explique aux lecteurs que les « sauvages » se nourrissent de poisson ou de venaison qui peut être « frais », « boucané » mais aussi « pourri », qu'ils « emmagasine[nt] dans [leur] estomac des quantités fantastiques de viande fraîche » et qu'en temps de famine, ils ne connaissent pas la pitié et peuvent abandonner leurs enfants « lâchement, pour sauver [leur] propre existence ». Aucune contextualisation ni réflexion ne viennent bien sûr adoucir le propos. Ces récits ne sont pas sans valeur pour quiconque s'intéresse à la culture indienne, notamment car ils reflètent souvent une acculturation en cours, mais leur objectif n'est pas de fournir une peinture précise de la société indienne. Les noms des tribus y sont d'ailleurs rarement évoqués. Leur but est avant tout de justifier la présence des missionnaires dans le nord-ouest canadien et d'encourager les vocations en montrant l'étendue de la tâche.

La plupart des missionnaires bretons ne voient les autochtones qu'ils rencontrent qu'avec le prisme de leur culture occidentale et catholique. Dans les lettres des missionnaires, la matière indienne est surtout la toile de fond des *exempla* que les rédacteurs veulent édifiants et porteurs de vocations nouvelles. Cela n'empêche pas d'intéressantes anecdotes de poindre derrière les anathèmes. Dans certains cas, l'intérêt des lettres destinées aux proches dépasse même celui des correspondances officielles convenues conservées dans les archives des congrégations. Nul besoin en effet de s'étendre avec un pair sur une réalité qu'il connaît. En revanche, avec leur famille, les missionnaires prennent parfois le temps d'expliquer la réalité de leur apostolat, de leur raconter leurs difficultés et leurs succès.

La lettre que Jean-Marie-Raphaël Lejeune (1855-1930) écrit à son frère en septembre 1886¹³ en constitue un excellent exemple. Pour faire comprendre au destinataire l'ampleur de sa tâche, ce missionnaire originaire de Pleyber-Christ fait un long aparté sur les pratiques funéraires et médicinales des autochtones qui vivent autour de Kamloops. Il raconte par exemple que les Amérindiens laissent les cadavres à l'air libre « dans des espèces de cercueils en écorce », qu'ils changent plus tard les couvertures autour des chairs en putréfaction ; et lorsqu'un Amérindien tombe malade, un « jongleur » c'est-à-dire un homme-médecine, se rend à son chevet, « couvert d'amulettes et de signes cabalistiques », se contorsionne, danse, « cherche souvent à saisir un objet invisible », etc. Le texte livre de

12. *Semaine religieuse de Vannes*, 13 mai 1905, p. 373.

13. Lettre du R.P. Lejeune à son frère, Kamloops, 7 mars 1886, dans *Missions de la Congrégation des missionnaires OMI*, n° 95, septembre 1886, p. 313-322.

précieux détails mais ne s'inscrit nullement dans une visée scientifique. L'objectif est clair : il faut montrer comment ces « superstitions absurdes » sont « ridicules au dernier chef » et convaincre qu'il « faut, coûte que coûte, les déraciner ». Comme souvent dans les lettres, la description de la culture indienne prend la forme d'un réquisitoire. Seul compte le triomphe de la culture chrétienne.

Les lettres livrent ainsi parfois de précieuses bribes de collecte ou d'observations et sont assurément une ressource sous-exploitée par la recherche. Mais le lecteur de ce type de document doit constamment avoir à l'esprit que la dimension apostolique du récit écrase sa dimension scientifique. Les lettres d'oblats qui parlent des Amérindiens nous apprennent aussi beaucoup sur la culture missionnaire.

II - La culture indienne folklorisée

D'autres types de documents donnent une image plus positive de la culture amérindienne. C'est notamment le cas des photographies d'Indiens prises par les missionnaires bretons, qui contiennent en apparence une grande quantité de renseignements de nature ethnographique. Mais ici encore, il serait abusif de parler de collectage rigoureux. Ces photographies sont davantage destinées à entrer dans l'album de famille de la congrégation qu'à servir la science ou à valoriser la culture amérindienne.

À la fin du ^{xix}^e et au début du ^{xx}^e siècle, alors que le matériel demeurerait difficilement transportable, la plupart des clichés d'autochtones réalisés par les oblats bretons sont réalisés dans le sud du Canada, notamment dans les réserves. Ils mettent en scène des Indiens des Plaines, qui ont été fortement acculturés depuis plusieurs décennies au contact des colons et des missionnaires. Les oblats ont conscience de côtoyer un monde qui s'en va ; ils apparaissent alors comme des héritiers de Curtis qui avait tenté à la fin du ^{xix}^e siècle de capturer l'image d'une « race » en voie de disparition¹⁴.

La pose d'Émile Lameman et sa femme, un couple de Piéganes photographiés par Jean-Louis Le Vern en 1921, est à cet égard caractéristique, comme l'a montré Anne-Hélène Kerbiriou¹⁵ : ils sont de face, devant leur tente et en grand costume. L'habit traditionnel est un thème récurrent de ces photographies. On le retrouve par exemple au centre de la composition d'Aristide Philippot qui immortalisa en 1936 le chef Three Bulls et sa femme¹⁶, un couple de Gens du Sang. Ces clichés sont bien sûr une

14. Guy Barthélémy, « Photographie et représentation des sociétés exotiques au ^{xix}^e siècle », *Romantisme*, 1999, n° 29, p. 127-131.

15. Anne-Hélène Kerbiriou, *Les Indiens de l'Ouest canadien vus par les oblats*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 139-140. Les développements suivants lui sont largement empruntés.

16. *Ibid.*, p. 205.

source intéressante pour les historiens et les ethnologues qui travaillent sur les costumes ou les objets symboliques, mais il faut se garder d'y voir des instantanés pris sur le vif qui reflètent la culture des tribus amérindiennes. Somme toute, ces clichés ne sont guère éloignés des cartes postales qui montrent les Bretonnes en costume traditionnel et en coiffe à la même époque. Ces photographies sont avant tout des compositions dans lesquelles le photographe sélectionne ce qu'il veut montrer. Et dans ce contexte de mutations culturelles, le folklore l'emporte souvent sur la réalité sociale.

Cette folklorisation atteint son paroxysme dans une autre photographie de 1936 d'Aristide Philippot reproduite par Anne-Hélène Kerbiriou : deux jeunes Gens du Sang, revêtus du costume traditionnel, posent devant la sobre façade de l'école Sainte-Marie de Cardston¹⁷. Le contraste entre les deux cultures est saisissant. Au final, plus que la culture indienne en partie folklorisée et artificielle, ces prises de vue montrent surtout la relation entre le missionnaire et le sujet. Cette photographie du jeune couple de Gens du Sang traduit ainsi la domestication de la culture indienne et par là-même le succès du missionnaire tandis que les regards fuyants de Three Bulls et de sa femme semblent trahir une forme d'échec.

La folklorisation s'observe surtout dans les réserves du Sud, là où les Amérindiens ont été le plus acculturés. Pour autant, elle n'épargne pas le Grand-Nord, mais elle est davantage perceptible dans les récits de voyage des missionnaires qui fleurissent à la fin du XIX^e siècle. Souvent destinés à un public populaire, ils entretiennent de nombreux points communs avec les romans d'aventure et les récits de voyage. Avec lyrisme, leurs auteurs décrivent les grands espaces, la magie des paysages, la rudesse du climat et promeuvent le don de soi, voire le martyr. L'objectif est de faire rêver le lecteur, de l'enivrer par des descriptions romantiques et de lui donner envie de devenir missionnaire à son tour¹⁸. Le récit de voyage d'Auguste Le Corre, qui accompagna M^{gr} Clut en 1872-1873 dans le Yukon et l'Alaska, où il est le premier prêtre catholique à entrer, est l'archétype de ce type de littérature qui insiste sur l'exotisme des lieux et contribue à faire naître le folklore du Grand-Nord. Ce texte connaît une diffusion remarquable pour l'époque : il est en effet publié à la fois dans les *Annales de la propagation de la foi*¹⁹ et dans la *Semaine religieuse* de Vannes, dans laquelle il devient un véritable feuilleton à épisodes en 1874. De façon classique, Auguste Le Corre consacre de longs développements à la nature sauvage, aux moyens de transport, à la rudesse des conditions. Mais il parle

17. *Ibid.*, p. 206.

18. Cf. par exemple R.P. Duchaussois, *Aux glaces polaires, Indiens et Esquimaux*, Paris, Spes, 1928, 377 p.

19. *Annales de la propagation de la foi*, 1874, tome 46, n° 272.

aussi de ses contacts avec les populations autochtones. Il explique par exemple comment les Loucheux, dont l'économie domestique repose largement sur la chasse aux rennes, constituent et repèrent des « caches à viande ». Il nous raconte sa surprise de voir les « Esquimaux » avaler la fumée de leurs « pipes à étroite embouchure » jusqu'à l'étourdissement, nous décrit leurs embarcations et leurs loges dans lesquels ils s'éclairent « au moyen de mousse trempée dans l'huile de baleine ». Il donne ainsi au lecteur d'intéressants renseignements sur la vie des Amérindiens, mais il n'est ni un collecteur ni un ethnologue. Il insiste sur ce qui est susceptible de renforcer le caractère exotique de son récit et offre ainsi une vision très parcellaire de la culture des Amérindiens qu'il croise.

Cet exotisme structure les récits autobiographiques des missionnaires dans la durée. On le retrouve par exemple dans un rapport de Jean-Marie Lejeune (1855-1930)²⁰ qui raconte son expédition dans la vallée de Nicola, en Colombie-Britannique et dans lequel il décrit en détail l'action d'un « sorcier » auprès des malades. Le missionnaire livre alors une partie du système de croyances de ce « Tamanoas », comme le nomment les Amérindiens qu'il soigne : celui-ci saigne sur les tempes pour un mal d'yeux, « tire une corde de la tête » pour chasser la cécité d'un second Indien, « retire un hanneton des yeux » à un troisième, puis un « cheveu de la gorge » ou encore une « tête d'oiseau » sans corps, avant de crier et de danser. Comme la plupart des missionnaires qui décrivent la culture des Amérindiens rencontrés au cours de leurs expéditions, l'auteur s'attarde sur les phénomènes culturels les plus déroutants pour un Européen.

Comme les photographes qui tentent de saisir un monde qui s'en va, les aventuriers ont surtout laissé un instantané de leur rapport aux Amérindiens, ce qui les a conduits à insister sur les aspects les plus exotiques de cette culture. L'altérité est alors davantage folklorisée que dénoncée.

III - Étudier pour évangéliser

Pour d'autres oblats, le succès de l'œuvre missionnaire passe par l'étude de la culture indienne. C'est notamment le cas des linguistes qui nous ont laissé de riches témoignages sur les langues en usage parmi les populations qu'ils fréquentaient. De nouveau, la dimension apologétique est évidente : il s'agit de préparer le terrain aux futurs missionnaires en leur donnant les moyens de communiquer avec les autochtones. Mais ici, dans le collectage comme dans les publications, l'approche est plus rigoureuse.

20. Jean-Marie Lejeune, « Colombie britannique. Rapport sur les missions des Shushwaps (Kamloops) », *Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, n° 187, septembre 1909, p. 289-304.

Jean-Marie-Raphaël Le Jeune fait partie des missionnaires bretons qui se sont distingués dans l'étude des langues autochtones. Dès son arrivée au Canada en 1879, il entreprit immédiatement l'étude du jargon chinook, un créole qu'utilisaient nombre d'oblats pour communiquer avec les Amérindiens²¹. Au cours de son apostolat qui se déroula pour l'essentiel dans le sud de la Colombie-Britannique, il publia de nombreux ouvrages de piété et dictionnaires dans au moins dix langues amérindiennes différentes, avec un grand souci pédagogique. Il entreprit notamment d'adapter la méthode d'écriture sténographique à la phonétique du chinook afin de faciliter son apprentissage, allant même jusqu'à publier entre 1891 et 1917 un journal dans cette sténographie, le *Kamloops Wawa* (les *Échos de Kamloops*).

À la différence du polyglotte et proluxe Jean-Marie Le Jeune, Laurent Le Goff, qui quitta la Bretagne en 1866, se distingua par l'étude très approfondie d'un seul idiome, le déné-suliné. Son travail aboutit à la publication en 1916 d'un monumental dictionnaire franco-montagnais, qui constitue une mine d'or sur le vocabulaire alors usité. Il est ici intéressant de noter que l'auteur lui-même a bien conscience que l'intérêt de son collectage dépasse l'usage pratique qu'il en sera fait à l'intérieur de son ordre. Avec la modestie qui sied à son état, il affirme dans son introduction que, compte tenu des mutations culturelles en cours, son travail de collectage a une portée scientifique :

Je ne me flatte pas d'attirer l'attention des savants. Peut-être cependant s'intéresseront-ils à ce travail qui fixe une langue qui s'en va, car nos Peaux-Rouges disparaissent et la mélodie de leur langage s'éteindra avec eux. Mais la note, une des plus suggestives qu'est leur langue dans la gamme du parler humain, ne sera pas, du moins, à tout jamais perdue pour les linguistes.

Dans la suite de son introduction, l'auteur dresse ensuite un intéressant portrait de groupe des Montagnais. Son étude n'échappe pas à quelques clichés anthropométriques typiques de l'époque, mais elle livre aussi d'intéressantes réflexions qui vont bien au-delà des portraits caricaturaux laissés par certains de ses confrères. Alors que la plupart des missionnaires insistent sur le bienfait de l'arrivée de la civilisation chrétienne occidentale, Laurent Le Goff est beaucoup plus nuancé et distingue l'arrivée du christianisme et celle des colons. Il affirme ainsi que « le contact des Blancs a été fatal » aux Dénés du point de vue sanitaire et que

21. Ginette Demers, « Colombie britannique : les missionnaires catholiques et les activités langagières (1842-1952) », *Meta, journal des traducteurs*, septembre 2004, vol. 49, p. 656-668.

« cette superbe race est aujourd'hui [...] en pleine décadence ». De façon tout à fait originale, il nous parle ensuite de la vie sociale des Dénés et notamment des rapports hommes-femmes, de leur organisation politique et leurs croyances. Certes il le fait avec sa culture de missionnaire européen, en affirmant que la « simplicité » et l'« insuffisance » caractérisent la religion traditionnelle des Dénés, mais il est l'un des rares missionnaires à transmettre des renseignements sur cette religion primitive que la plupart de ses confrères se contentent de combattre. Il recense par exemple les différents noms donnés à l'« Esprit bon » et à l'« Esprit mauvais » et présente les différents types de magie qui permettent de combattre ce dernier.

L'intérêt de l'œuvre d'Émile Legal (1849-1920) est encore supérieur : ici, l'approche de type ethnographique prend son indépendance par rapport à l'étude linguistique et le collectage n'est pas seulement utilitaire. La carrière de ce prêtre traduit sa singularité : à la différence de la plupart des autres oblats, il est d'abord ordonné prêtre, en 1874, dans le diocèse de Nantes. Il y exerce pendant cinq ans en qualité de surveillant puis de professeur au petit séminaire de Guérande ; il a donc une formation intellectuelle supérieure à la plupart des autres missionnaires de sa congrégation. Il entre au noviciat de Nancy en 1879 puis fait profession perpétuelle l'année suivante. Après un passage par New-York, il rejoint le diocèse de Saint-Albert en 1881, où il œuvre essentiellement auprès des Piéganes et des Gens du Sang. Il est ensuite promu évêque de Poggia en 1897, évêque de Saint-Albert en 1902 puis archevêque d'Edmonton en 1912, où il meurt en 1920.

Les matériaux qu'il a laissés sont sans équivalent parmi les missionnaires oblats bretons de l'époque. Son œuvre, quoique beaucoup plus modeste, a de nombreux points communs avec celle du grand collecteur oblat Émile Petitot (1838-1916), un Bourguignon qui accumula des données très diverses sur les Amérindiens du Grand-Nord à la même époque. Au cours de son apostolat auprès des Pieds-Noirs, il a par exemple recueilli plusieurs de leurs légendes. Il est aussi l'auteur d'une étude originale sur la Danse du Soleil, rédigée en 1885, dans laquelle il décrit les rôles et les costumes de chacun²². À la différence de la plupart de ses successeurs et des membres du gouvernement qui multiplient ensuite les anathèmes contre cette tradition religieuse, au point de l'interdire en 1895, Émile Legal cherche à l'analyser en observateur distant. Il est d'ailleurs probablement l'auteur de plusieurs photographies lointaines de cette Danse du soleil²³

22. Les *Notes sur la fête du soleil* d'Émile Legal sont conservées aux Archives provinciales de l'Alberta, à Edmonton. Les développements ci-dessous sont empruntés à Anne-Hélène Kerbirou, *Les Indiens de l'Ouest...*, op. cit., 149-154.

23. Anne-Hélène Kerbirou, *Les Indiens de l'Ouest...*, op. cit., photographies n° 66 et 67.

qui montrent la volonté du photographe de témoigner de cette manifestation sans la perturber ni se faire remarquer.

Ce goût pour l'ethnographie se retrouve aussi dans une étude générale consacrée aux Pieds-Noirs et publiée dans le *Bulletin de la Société de géographie de Paris* en 1899. Le ton est ici plus scientifique qu'apologétique, plus respectueux que caricatural. Dans cet article, Émile Legal commence par décrire le polysynthétisme de la langue des Pieds-Noirs, un « mécanisme merveilleux » qui « consiste à réunir le plus d'idées possible dans un seul mot » et qui offre des « ressources dont nos langues européennes ne peuvent nous donner l'idée ». Il traite ensuite de l'habitat puis de l'importance du bison, en donnant d'intéressants détails sur la fabrication du pemmikan avec la viande et la graisse, de sous-vêtements et de souliers avec la peau, de fil avec les tendons lombaires ou encore de colle avec les cornes et les sabots. Il donne aussi quelques précisions sur les rituels funéraires ancestraux en parlant des pleureuses et de l'exposition des cadavres dans les branches des arbres. Puis il livre d'intéressantes réflexions sur l'acculturation des Pieds-Noirs et la transformation de leur mode de vie à la suite de la quasi-disparition du bison et de la création des réserves. Il explique notamment comment les maisons carrées se substituent aux loges rondes et coniques tout en gardant la disposition traditionnelle du foyer, au centre de la pièce, ce qui n'est pas sans poser des problèmes d'évacuation de la fumée. Il décrit ensuite l'apparition de planchers, de cloisons et se félicite de cette occidentalisation dans laquelle il voit une amélioration du niveau de vie des Amérindiens. Dans ces propos adressés à des lettrés occidentaux, Émile Legal établit clairement une hiérarchie entre les cultures, mais il ne dénigre pas pour autant la culture ancestrale des Pieds-Noirs. Il n'a pas l'impartialité du scientifique, le regard aiguisé de l'ethnologue aguerri, mais il compile les informations sur des autochtones qu'il respecte et nous livre au final d'intéressants détails sur le bouleversement que connurent les tribus indiennes du sud de l'Alberta actuel à la fin du ^{xix}^e siècle.

Conclusion : y a-t-il une spécificité du collectage des missionnaires oblats bretons ?

Si les archives oblats fourmillent de matière indienne, l'intérêt des renseignements livrés par les missionnaires est très divers en fonction du profil du scripteur et du lecteur. Du collectage partiel et partiel destiné à alimenter les préjugés et le souffle missionnaire aux travaux d'un M^{gr} Legal, il existe un abîme. Néanmoins, quelques tendances se retrouvent à l'échelle du groupe.

Sans surprise, dans leur totalité, les oblats bretons observent les Amérindiens avec leurs yeux d'Occidentaux. Ils ont une perception très

européenne de l'espace, du temps. Un autre système de représentation leur paraît inconcevable. Aussi la majeure partie de leurs observations se limite-t-elle à des faits concrets, observables, qui leur sont plus accessibles et qu'ils peuvent comparer à la vie quotidienne qu'ils ont connue en Bretagne. La fréquente absence de renseignements sur la religion primitive est un autre fait marquant. Comme l'avait déjà observé Françoise Raison à propos des missionnaires en poste à Madagascar au ^{xix}^e siècle²⁴, ce qui apparaît comme des résistances au christianisme ne doit pas être analysé mais combattu. Les témoignages des oblats sur les Amérindiens sont donc beaucoup moins riches, moins précis et moins analytiques que ceux des jésuites qui découvrent les tribus du Nouveau Monde²⁵. La plupart des oblats, et notamment ceux qui quittent la Bretagne, sont des clercs d'origine modeste, dont le désir d'action l'emporte souvent sur la passion de l'étude. Mais, plus que les oblats, ce sont sans doute les jésuites qui font exception. Un survol de la correspondance des missionnaires africains publiée dans les *Semaines religieuses* bretonnes au cours des années 1870-1920 montre la même propension à la caricature, le même goût pour l'exotisme. Et l'étude de la *Bibliographie des missions étrangères*²⁶ révèle que, comme les oblats, les missionnaires de cette société s'intéressent avant tout aux langues et à l'histoire des populations autochtones.

Dans les grandes lignes, la collecte d'éléments sur la vie et la culture autochtone réalisée par les oblats bretons au Canada ne semble donc pas différer de celle réalisée par les autres missionnaires. Mais une analyse plus fine révèle néanmoins deux originalités qui mériteraient d'être creusées. La première est l'importance des missionnaires bretons qui ont étudié les langues autochtones et joué ainsi un rôle primordial dans la collecte linguistique et dans la préservation de la culture amérindienne. La plupart, tels Le Goff, Le Vern ou Lejeune ont grandi en pays bretonnant, et il faut peut-être y voir le fruit d'une confrontation précoce à la diversité linguistique et aux problèmes de pastorale qui en résultent. Enfin, il est frappant de constater l'originalité, pour l'époque, de la façon avec laquelle la culture indienne est collectée et diffusée par certains oblats bretons : en utilisant la photographie ou la méthode sténographique des frères Duployé dès la fin du ^{xix}^e siècle, plusieurs missionnaires bretons font figure de pionniers dans l'Ouest canadien.

-
24. Françoise Raison, « Ethnographie missionnaire et fait religieux au ^{xix}^e siècle. Le cas de Madagascar », *Revue française de sociologie*, 1978, vol. 19-4, p. 525-549.
 25. Voir à ce sujet les *Relations des jésuites*, volumineux recueils de correspondances entre les missionnaires au Canada et les supérieurs à Paris.
 26. *Bibliographie des missions étrangères. Civilisations, religions et langues de l'Asie*, Paris, Les Indes savantes, 2008, 607 p.

Au final, ce rapide panorama de la riche documentation laissée par les oblats bretons sur les Amérindiens de l'Ouest canadien montre que les missionnaires ont joué un rôle important dans la collecte de matière indienne. Mais, à la différence des folkloristes qui sillonnaient la Bretagne à la même époque, cette collecte est rarement un objectif en soi et l'intérêt pour les langues dicté par l'urgence pastorale éclipse celui pour les légendes par exemple. Il n'en demeure pas moins que les archives laissées par les missionnaires oblats recèlent beaucoup de richesses, qui gagneraient à être davantage utilisées pour approfondir la connaissance de l'histoire des « transferts culturels²⁷ » entre les autochtones et les missionnaires.

-
27. Denys Delâge, Réal Ouellet et Laurier Turgeon (dir.), *Transferts culturels et métissages. Amérique-Europe (xvi^e - xx^e siècles)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, 575 p.



Ronan Calvez