



**HAL**  
open science

# Des missionnaires-narrateurs à contretemps des sociétés qu'ils évangélisent

Madeleine Savart

► **To cite this version:**

Madeleine Savart. Des missionnaires-narrateurs à contretemps des sociétés qu'ils évangélisent. *Scriptum*, 2021. hal-03835621

**HAL Id: hal-03835621**

**<https://hal.science/hal-03835621v1>**

Submitted on 31 Oct 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Des missionnaires-narrateurs à contre-temps des sociétés qu'ils évangélisent

MADELEINE SAVART

*Université Jean Monnet (Saint-Étienne) / Université de Montréal*  
*madeleine.savart@univ-st-etienne.fr*

## RÉSUMÉ

Lorsque les missionnaires français arrivent en Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle, ils rencontrent des populations indigènes à la culture et à l'imaginaire social très distincts des modèles européens, et ce premier contact est empreint d'une violence tant physique et culturelle qu'idéologique et symbolique. Le traitement lexical et narratif de l'expression autochtone du temps illustre le paradoxe d'un apprentissage de la part des missionnaires teintés de méconnaissance et d'incompréhension. Cet article vise à étudier la représentation déformée de la temporalité autochtone dans la Relation de la Nouvelle-France du père jésuite Paul Lejeune (1634) et la Nouvelle Relation de la Gaspésie du père récollet Chrestien Leclercq (1691). Après avoir envisagé quels sont les repères temporels (cycles lunaires et saisonniers) que les missionnaires identifient, l'analyse de la traduction et de la description de ces repères permettra de souligner les retranscriptions biaisées de chacun des missionnaires-narrateurs, qui oscillent entre fine compréhension, biais idéologique et dénégation. Le temps social cyclique paraît étranger aux hommes d'Église, imprégnés d'une vision historique linéaire et eschatologique. Alors même qu'ils en maîtrisent les vocables, ils n'en présentent qu'une simple image, sans en saisir les implications ontologiques et sociales, ou du moins, sans les rapporter à leurs lecteurs européens.

## MOTS-CLÉS

langue, temps, traduction, missionnaire, Nouvelle-France

## ABSTRACT

When French missionaries arrived in New France in the seventeenth century, they discovered different indigenous culture very different from their European models : a violence both physical and cultural as well as ideological and symbolic marked this first contact. The lexical and narrative treatment of the indigenous expression of time illustrates the paradox of the missionaries' learning process tinged with misunderstanding and ignorance. This article aims to study the distorted representation of indigenous temporality in the Relation de la Nouvelle-France by Jesuit father Paul Lejeune (1634) and the Nouvelle Relation de la Gaspésie by récollet father Chrestien Leclercq (1691). After having considered which are the temporal markers (lunar and seasonal cycles) identified the missionaries, the analysis of the translation and description of these markers will allow us to underline the biased transcriptions of each of the missionaries-narrators, which oscillate between fine understanding, ideological bias and denial. Cyclical social time seems foreign to Churchmen, who rely on a linear and eschatological historical vision. Even though they have understand the vocabulary, they only transliterate a image of the indigenous conception of time, without grasping its ontological and social implications, or at least without bringing them to their European readers.

## KEYWORDS

language, time, traduction, missionary, New-France

Quand, au XVII<sup>e</sup> siècle, les missionnaires français envoient en Europe des lettres rapportant leurs activités, ce sont à la fois des récits de leur mission d'évangélisation des populations indigènes et des synthèses géographiques et socioculturelles sur les langues, les croyances et les us et coutumes de ces mêmes populations. Ces textes visent à démontrer la réussite de l'immersion des Occidentaux auprès de leurs lecteurs mondains restés en Europe et à justifier leur présence en Nouvelle-France. Qu'ils soient jésuites ou récollets, les missionnaires décrivent, analysent et consignent, parfois au détour d'une anecdote, les langues autochtones. Ils notent entre autres le vocabulaire et les repères culturels utilisés pour se situer dans le temps et exprimer une durée : apparaissent alors très fréquemment des hiatus dans la compréhension des narrateurs européens du temps social autochtone – c'est-à-dire le temps tel qu'il est pensé et compris par les membres d'une même culture. Je me propose ici d'étudier la représentation de cette autre conceptualisation du temps dans la Relation de la Nouvelle-France (1634), du jésuite Paul Lejeune, et dans la Nouvelle relation de la Gaspésie (1691), du récollet Chrestien Leclercq. Pour ce faire, les outils d'analyse du discours me permettront d'envisager comment signes linguistiques mais aussi visuels sont appréhendés et réutilisés par ces deux narrateurs pour donner à lire à leurs lecteurs un autre imaginaire du temps – respectivement, celui de la culture innue pour le missionnaire jésuite et celui de la culture mi'kmaq pour le missionnaire récollet. En nous penchant sur les deux unités saisonnière et mensuelle, nous verrons comment s'entremêlent considérations ethnographiques et stratégies rhétoriques et idéologiques sous les plumes de Lejeune et de Leclercq.

## 1. Relater une autre conceptualisation du temps

Les missionnaires européens sont porteurs d'une vision du temps marquée par l'écriture de l'histoire et par la religion chrétienne : elle repose sur le modèle d'une flèche allant du passé vers le futur, le long de laquelle sont situés batailles et sacres royaux. Cette temporalité humaine est doublée de la temporalité religieuse de la Création, de la Genèse au Jugement dernier. Cette représentation linéaire diffère largement de la conception autochtone du temps, qu'on pourrait caractériser avec le modèle du cercle. L'historienne Mélanie Desmeules parle du « temps circulaire » des Autochtones d'Amérique du Nord (Desmeules 2009 : 4) ; l'anthropologue Sylvie Vincent schématise des « plages de temps » historique (Vincent 2002 : 101) ; l'anthropologue

Serge Bouchard résume ainsi : « la temporalité algonquienne est circulaire ; elle crée une vision des choses toute allusive, poétique, fantastique » (Bouchard 2017 : 117). On retrouve cette conception du temps dans les mythes fondateurs du peuple innu, recueillis par Rémi Savard. Dans son commentaire du récit *l'enfant abandonné : l'origine de l'été*, l'anthropologue souligne qu'on passe d'une situation initiale sans événement permettant de découper le temps (« les naissances, les décès, les répétitions du climat » (Savard 2004 : 105)) à une situation d'alternance dans le temps<sup>1</sup>. Avant le vol des oiseaux d'été, le temps ne s'écoule pas et semble être dans une permanence éternelle ; après le vol s'initient différents cycles. L'entente des êtres humains avec des personnages mythiques institue la succession entre l'été et l'hiver, retranscrite par Rémi Savard en langue innue et traduite dans un second temps. Cela lui permet d'insister sur la répétition du sème du dynamisme, central dans le sens des termes innus et rendu par des locutions adverbiales ou des syntagmes propositionnels en français : « mamishkut, *tour à tour*, et mishkutshipanu, *quelque chose change de place* » (Savard 2004 : 193). L'anthropologue Peter Nabokov explicite la primauté de cette dynamique d'alternance dans la conceptualisation autochtone du temps : « the collective imaginations of human groups strive first to impose some idealistic, existential stability on this brew of natural cycles and evolutionary progress, and then to inject that atemporal positioning into their historical representations » (Nabokov 2002 : 46). Sylvie Vincent détaille que le temps historique innu est partagé en trois grandes périodes distinctes – le temps des Anciens, le temps des Innus et celui des générations à venir – dont les délimitations sont assez floues. Une certaine relativité structure ces périodes temporelles et permet d'y situer les événements de façon non linéaire :

À l'intérieur de ces grandes périodes, la chronologie ne semble pas avoir d'importance. Les Innus savent, bien sûr, que certains récits relatent des événements antérieurs à d'autres, mais il ne paraît pas essentiel ni productif, pour eux, de les classer en fonction de l'ancienneté de ces événements (Vincent 2002 : 101).

Les travaux d'Elizabeth Jakobs chez les Tillamooks en Oregon ainsi que ceux de Nicholas J. Gubser chez les Nunamiut en Alaska, cités par Nabokov, font également cas d'une tripartition du temps historique. Pour ces derniers, Nabokov commente : « interestingly enough, the Nunamiut generally positioned their "true stories" (*koliaqtuaq*) in the first, ancient era, while their "imaginative stories" (*unipquaq*) were consigned to recent tomes » (Nabokov 2002 : 45). Le modèle chronologique fait peu de sens, voire semble trompeur, face aux dynamiques de retour,

d'alternance, de répétition – d'une journée, d'un mois, d'une année, d'une génération à l'autre ou même hors de tout cadre trop régulier. Le temps circulaire, par sa répétition continue, paraît plus fiable et moins sujet à débat qu'une suite d'évènements dont le récit différera probablement selon les protagonistes. Si Sylvie Vincent et Peter Nabokov s'attachent à la question de l'écriture de l'histoire, embrassant des périodes temporelles de plusieurs siècles, cette différence conceptuelle est également perceptible à de plus petites échelles temporelles, et ce, dès les tentatives du XVII<sup>e</sup> siècle de retranscription de l'organisation autochtone du temps.

Paul Lejeune et Chrestien Leclercq ont chacun séjourné seuls au sein de communautés autochtones, leur immersion ayant pour but d'apprendre les langues et cultures indigènes pour évangéliser les populations. Le père Lejeune arrive en 1632 au Canada et rédige la *Relation de la Nouvelle-France de 1634* après avoir vécu pendant un hiver entier au sein d'un groupe de seize Innus sur la rive nord du Saint-Laurent. Le frère récollet Chrestien Leclercq embarque pour le Canada en 1675 et est affecté à une mission en Gaspésie. *La Nouvelle relation de la Gaspésie*, rédigée quinze ans après son arrivée, est à la fois une somme de ses observations et conclusions à propos du peuple mi'kmaq et un journal des activités missionnaires cette année-là. L'un et l'autre intitulent leur texte *Relation de voyage*, « titre très prisé à cette époque, qui détermine [...] une catégorie d'écrits, sans qu'on puisse parler de genre », selon Motsch<sup>2</sup> (2014 : 217). Les jugements émaillent les descriptions, mais n'empêchent pas le narrateur d'inscrire de nombreux détails dont la véracité est aujourd'hui démontrée<sup>3</sup>. Au-delà de cette dimension documentaire, ils jouent aussi un rôle-clé dans la constitution de l'image de l'ordre religieux, principalement chez les Jésuites où cette publication est annuelle. Dans cette perspective, ils sont partie prenante d'une rhétorique qui déborde la seule question de l'évangélisation autochtone, pour toucher, entre autres, aux rivalités de pouvoir entre ordres religieux.

Je voudrais envisager la représentation de la conceptualisation autochtone du temps dans la perspective critique de l'analyse du discours, cette représentation étant le fruit d'un narrateur non autochtone. Bien loin de seulement noter et traduire, les missionnaires jugent les usages des unités ou des repères temporels qu'ils sont parvenus à comprendre. Cette diversité énonciative relève de la poétique des relations de voyage, constituée d'« une triple démarche discursive : narrative, descriptive et commentative » (Ouellet 2008 : 17). Lejeune comme Leclercq narrent des épisodes et des anecdotes mobilisant le lexique des saisons et des cycles temporels, en

décrivent les termes, les repères et les façons de faire, puis commentent ces mêmes usages, en s'appuyant largement sur le cadre de référence de leur lecteur occidental. Le missionnaire est un personnage de la Relation, mais apparaît également à travers ces gestes de classification du savoir. Ce sujet énonciatif, qui correspond à l'éthos discursif du voyageur-narrateur, c'est-à-dire à « l'image de soi capable de convaincre l'auditoire en gagnant sa confiance » (Maingueneau 2004 : 203), se constitue au fur et à mesure du texte, où narration, description et commentaire s'entremêlent, se répètent, se complètent et parfois se contredisent. Motsch invite à analyser les relations de voyage « avant tout [comme] une performance destinée à faire un rapport à propos d'un événement jugé important » (Motsch 2014 : 227). Il insiste sur l'importance de la figure narrative, du cadre institutionnel dans lequel celle-ci s'exprime, et de l'enjeu de véracité qui est au cœur de ce type d'écrits (Motsch 2014 : 227-229). À travers la question de la retranscription du temps, je me propose d'envisager comment les deux narrateurs missionnaires construisent des scènes énonciatives situées non seulement en Nouvelle-France, mais également sur les terrains idéologique et politique européens. Pour réfléchir cette complexité discursive, j'étudierai successivement les échelles des saisons et du cycle lunaire.

## 2. Le cycle des saisons

Dans le chapitre « De la creance, des superstitions et des erreurs des Sauvages Montagnais » (Lejeune 1634 : 43), Paul Lejeune consigne le mode d'expression innu du cycle des saisons. L'intitulé du chapitre est transparent sur le jugement péjoratif du missionnaire, qui classe cela comme un savoir faux – ce sème étant présent dans les termes *superstition* et *erreur*. La titrisation de chapitre relève de la poétique du commentaire et conditionne le regard du lecteur sur la description du lexique des saisons :

Ils reconnaissent deux principes des saisons, l'un s'appelle Nipinoukhe, c'est celui qui ramène le printemps et l'été. Ce nom vient de Nipin qui en leur langue signifie le printemps. L'autre s'appelle Pipounoukhe du nom de Pipoun qui signifie l'Hiver, aussi rameine il la saison froide (Lejeune 1634 : 46-47).

Coexistent ici deux tendances en termes de traduction : une traduction du mot, qui explicite la construction par dérivation des noms des principes et permet d'y reconnaître la racine nominale de la saison – Nipin, Pipoun – et une traduction du sens du mot, qui passe par une périphrase et explicite la dimension dynamique de ces substantifs, inexistante en français. Lejeune est sensible au fait que les Innus considèrent moins les saisons en tant que telles que leur

enchaînement : avant même que soient mentionnés les noms des saisons, c'est leur succession qui est mise en avant. La répétition du verbe *ramène* insiste sur le cycle, processus sans origine ni fin. En utilisant le terme *principe*, Lejeune restitue correctement le concept temporel innu, car, au XVII<sup>e</sup> siècle, ce terme peut signifier : « se dit aussi du mouvement, de l'action qui cause les générations et les corruptions, qui change l'estre des choses » (Furetière 1690 : 233). Mais, plus généralement, il a le sens de « ce qui entre dans la composition des corps, qui leur donne l'estre » (Furetière 1690 : 233) et Lejeune tend à voiler l'acceptation dynamique du terme par la répétition du terme dans son sens ontologique, plus fréquent d'usage. Ainsi, dans le même chapitre, il condamne la pratique des rêves prémonitoires de chasse où apparaît le « grand frère aîné qui est comme le principe » (Lejeune 1634 : 46) de chaque espèce animale. Ces images sont des *principe[s]* en tant qu'elles sont le signe d'une future chasse abondante : elles permettent de connaître la réalité de ce qui est. Mais la comparaison cristallise la déconsidération de la prémonition par le missionnaire : si un songe imaginaire peut s'apparenter à un raisonnement en termes de causalité matérielle, lui maintient une irréductible distance entre les deux. Mais présenter les *principes des saisons* juste après avoir évoqué des *principes* imaginaires conduit le lecteur à les assimiler, et non à distinguer les deux acceptations dynamique et matérielle du terme.

Dans le dialogue qui suit, ces deux principes de succession dynamique des saisons sont littéralement incarnés dans la bouche du missionnaire, ce qui les rapproche de l'image du « grand frère aîné » et entérine le sens ontologique :

Je leurs demandois si ce Nipinoukhe et Pipounoukhe estoient hommes ou animaux de quelque autre espece, et en quel endroit ils demeuroient ordinoirement et ils me repondirent qu'ils ne sçavoient pas bien comme ils estoient faicts, encor qu'ils fussent bien asseurez qu'ils estoient vivants car ils les entendent, disent-ils, parler ou bruire, notamment à leur venue, sans pouvoir distinguer ce qu'ils disent. Pour leur demeure, ils se partagent le monde entr'eux, l'un se tenant d'un costé, l'autre de l'autre, et quand le temps de leur station est expiré, l'un passe en la place de l'autre, se succédans mutuellement. Voila en partie la fable de Castor et de Pollux (Lejeune 1634 : 47).

Tout en exprimant la succession mutuelle, Lejeune personnifie ces principes en des réalités matérielles : ce sont des corps qu'on peut entendre, écouter, localiser. Cette réduction de l'idéal au physique participe d'une dégradation burlesque des principes autochtones, décrits comme des individus et dès lors corruptibles et impermanents. Dans cette micronarration, le missionnaire



pointe que, si les Innus les entendent, ils ne savent pas ce que sont que ces principes, ni ne les comprennent : ils semblent attachés à des manifestations spectrales. Lejeune ironise sur les capacités de connaissances des Autochtones, en insistant sur la certitude innue - « encore qu'ils fussent bien assurez » - tout en soulignant l'imprécision de cette réalité, puis son caractère tronqué par rapport à un mythe antique. En les assimilant aux frères jumeaux mythiques, il pointe le caractère païen de ce qu'il juge être des superstitions. Le narrateur se dote ici d'un éthos rigoureux tout en dépeignant les Autochtones comme crédules. Au-delà du titre du chapitre, qui projette une délégitimisation sur ce qui suit, c'est aussi l'organisation du propos qui fait office de commentaire dépréciatif : la description du lexique des saisons suit le récit d'un mythe, et précède un dialogue où Lejeune ridiculise ce qui lui semble une superstition.

Le père Lejeune revient ensuite sur cette conception du temps, au sein d'une description poétique riche de lieux communs européens :

Quand *Nipinoukhe* revient, il ramene avec soy la chaleur, les oiseaux, la verdure, il rend la vie et la beauté au monde, mais *Pipounoukhe* ravage tout, estant accompagné de vents froids, de glaces, de neiges et des autres appanages de l'Hiver. Ils appellent cette succession de l'un à l'autre *Achitescatouetch*, c'est-à-dire qu'ils passent mutuellement à la place l'un de l'autre. (Lejeune 1634 : 47-8)

Ici, la narration ne déconsidère pas la conceptualisation innue de la temporalité, comme c'était le cas quand elle était incarnée en figures humaines ou animales ; au contraire, celle-ci donne lieu à une peinture aux accents lyriques. Le temps circule entre deux pôles, incarnés par les symboles topiques du printemps (les oiseaux, la verdure, la renaissance) et de l'hiver (les vents froids, les glaces, la neige). Les éléments descriptifs sont issus des topoï du **locus amoenus** de la reverdie et de son opposé le lieu hivernal, reconnaissables par le lecteur occidental. Mais pour traduire le terme *Achitescatouetch*, Lejeune a recours à une périphrase, qui révèle l'impossibilité de superposer lexiques innu et français. Dans cette description visuelle assez stéréotypée, il faut noter que les Innus sont presque absents du tableau – ils ne sont présents que par le pronom dans le syntagme *ils appellent*. Ce pronom permet à la narration de marquer une rupture entre les signes réguliers observables par tous et que le narrateur prend en charge, et la conceptualisation autochtone qui en est faite. Celle-ci est alors rapportée au discours indirect, marquant qu'elle provient d'un discours extérieur et n'est pas immédiatement prise en charge par la narration.



Recourir à des schémas connus des lecteurs est une stratégie rhétorique régulièrement employée par les missionnaires. On la retrouve dans la *Nouvelle relation de la Gaspésie* lorsque Chrestien Leclercq nomme les différentes saisons en langue mi'kmaq : « Nos Gaspésiens donc divisent les années en quatre saisons, par quatre tems differens : le Printems s'appelle Paniah, l'Eté Nibk, l'Automne, Taoüak, et l'Hiver, Kesic. » (Leclercq 1691 : 158) La tentative de superposition des deux langues est visible dans la régularité de la syntaxe : l'adverbe *donc* indique la synthèse, l'usage du présent inscrit l'énoncé dans l'ordre de la vérité générale, et la répétition de *quatre* martèle la structure quadripartite du propos : *quatre saisons, quatre temps*, deux ensembles de quatre termes. Mais les deux découpages saisonniers n'en restent pas moins différents, ce qui met à mal le parallélisme du narrateur. Le père Leclercq en est bien conscient et pointe lui-même le jeu entre les deux systèmes :

Ils confondent une Lune du Printems avec celles de l'Eté, et une de l'Automne avec celles de l'Hiver ; parce qu'en effet il est vrai de dire qu'il y a peu de Printems et d'Automne dans la Gaspésie, d'autant que l'on y passe insensiblement du froid au chaud et du chaud au froid, qui est tres rigoureux (Leclercq 1691 : 158).

Ce passage est révélateur de l'attitude du missionnaire qui cherche à corriger ce qu'il comprend pour le faire correspondre aux normes européennes, tout en constatant l'adéquation de cette manière de compter le temps avec la réalité gaspésienne. Le verbe *confondre* implique un jugement péjoratif et souligne que les démarcations entre le printemps et l'été et entre l'automne et l'hiver sont fautives, soit que les saisons soient mélangées, soit que deux mois printanier et automnal soient pris pour deux mois estival ou hivernal. Pourtant, le récollet explique rigoureusement cette confusion : deux liens logiques, *en effet* et *il est vrai de dire que*, sont appuyés par le lien causal *parce que*, qui réitère la pertinence du découpage. Finalement, c'est le raisonnement autochtone qui confond le missionnaire, et l'équilibre quadripartite de sa phrase introductive apparaît caduc. Le geste de traduction entraîne la déformation de la conception temporelle mi'kmaq, pliée à un modèle culturel extérieur, ici occidental. On est alors tenté d'y voir une stratégie rhétorique, reposant sur l'horizon d'attente du lecteur occidental, mais difficile à mettre en œuvre pour le narrateur.

On retrouve cette même tension lorsque Leclercq détaille les signes visibles des différentes saisons :

Ils disent que le Printemps est venu lorsque les feuilles commencent à pousser, que les outardes paroissent, que les faons d'orignaux sont d'une certaine grandeur dans le ventre de leur mere et que les loups marins font leurs petits : ils connoissent l'Eté lorsque les saumons montent les rivieres et que les outardes quittent leurs plumes ; ils connoissent la saison de l'Automne quand le gibier retourne du Nord au Midy : pour l'Hiver, ils en sçavent les approches par la rigueur du froid, lorsque les neiges sont abondantes sur la terre et que les ours se retirent dans le creux des arbres, d'où ils ne sortent que le Printems. (Leclercq 1691 : 157-8)

En multipliant les verbes introducteurs, le missionnaire-narrateur se place en retrait et donne la parole aux Mi'kmaq pour énumérer les signes de l'avancement du cycle de l'année. Ce sont des détails naturels issus de la faune (les outardes, les loups marins, les saumons, les ours) et de la flore (les feuilles, l'absence de végétation, le creux des arbres morts). Certains animaux sont certainement inconnus du lecteur occidental et résonnent comme des détails étrangers, comme les *faons d'orignaux* ou encore les *loups marins*, qu'on peine à imaginer sans description plus précise<sup>4</sup>. On trouve toujours les indices d'une renaissance au printemps et d'un déclin à l'automne, mais ces signes proviennent de la réalité gaspésienne : là où le père Lejeune caractérisait une saison en s'appuyant après-coup sur un ensemble topique de la culture occidentale, le père Leclercq utilise des détails géographiques précis. Cela lui permet de souligner la logique déductive à l'œuvre : c'est l'apparition de ces signes qui permet ensuite aux Mi'kmaq d'annoncer le changement de saison. Il est alors manifeste que les délimitations saisonnières sont mouvantes, les feuilles ne poussant pas exactement à la même vitesse ni à la même période chaque année, et tous les animaux ne muant ou n'émigrant pas à une date précise. Rémi Savard, dans son commentaire du récit sur l'institution de l'alternance dans le temps, souligne l'irrégularité des différents moments du cycle saisonnier, qui ne repose pas sur un calendrier précis (Savard 2004 :107). Alors que Leclercq a perçu ce flottement relatif, il n'en délaisse pas pour autant le découpage quadripartite de l'année propre au cadre de pensée européen. Cette tension, perceptible en différents lieux du texte, complexifie l'éthos discursif du missionnaire, tiraillé entre son modèle de référence et sa sensibilité confuse à une autre réalité.

### 3. Le cycle de la Lune

Si la délimitation précise de certaines unités de mesure autochtones est un peu équivoque, d'autres sont très régulières, comme celle du cycle lunaire : elle est même plus uniforme que les mois européens. Le découpage mensuel du calendrier grégorien, en vigueur en France depuis 1582, est complexe, certains mois ayant 30 jours, d'autres 31 et un seul 28, alors que chez les

Innus comme chez les Mi'kmaq, seule la révolution de 28 jours est utilisée. Malgré cette régularité, les missionnaires font parfois montre de difficulté, de réticence ou de mauvaise foi à saisir ou à utiliser cette unité temporelle.

Le père Lejeune en propose une présentation dont les termes charrient son jugement et laissent entrevoir le caractère exclusif de chaque modèle sous la plume du missionnaire :

Ils ne reconnoissent que dix Lunes en l'année, j'entend la plupart des Sauvages, car j'ay fait advouër au Sorcier q'il y en avoit douze. Ils croyent que la Lune de Fevrier est plus longue de plusieurs jours que les autres, aussi la nomment ils la grande Lune. (Lejeune 1634 : 96)

Il stigmatise péjorativement le fait de compter dix cycles lunaires dans un an, par l'utilisation d'une tournure restrictive *ne... que...* et du vocabulaire de la superstition – *ils croyent*. Le résumé de son échange avec le Sorcier ne vise pas à en rapporter les arguments, mais à les opposer : en se situant du côté de la vérité, *j'ay fait advoüer*, il se dote d'un éthos discursif plus positif que celui de son interlocuteur, dont l'appellation même est chargée de connotations négatives. Lejeune met en avant un décalage presque antinomique entre les modèles européen et innu, car Février est le mois le plus court en Occident, et ce, au moins depuis les rivalités d'égo entre Jules César et Auguste<sup>5</sup>. Le père Jésuite n'accorde que peu de considération à cet intervalle de temps, qu'il n'utilise pas dans le reste de sa *Relation*. Il ne traduit ni le terme innu signifiant *lune*, ni n'en rapporte aucun usage qu'il a pu observer : cette unité de mesure est renvoyée du côté des usages que le missionnaire documente, mais n'adopte pas et délégitime comme en partie faux.

Cette pratique est caractéristique des Jésuites, car le Père Biard, en 1616, mentionnait également cette unité de mesure une unique fois au sein de sa *Relation* : « ils comptent par Lunes et en mettent treze en l'an » (Biard 1616 : 64). Elle n'est pas davantage employée dans les *Relations* de Jean de Brébeuf en 1635 et 1636, de Jérôme Lalemant en 1646, ou encore de Claude Dablon en 1672 – pour n'en n'énumérer que certaines. En revanche, d'autres narrateurs non-jésuites, qu'ils s'agissent de laïcs ou de religieux d'autres ordres, l'emploient occasionnellement. Marc Lescarbot, au début de son *Histoire de la Nouvelle-France* (1617), insère le récit de Jacques Cartier, qui l'utilise à trois reprises : « l'on pouvoit naviger plus de trois lunes (c'est à dire trois mois par ledit fleuve) » (Lescarbot 1617 : 330) ; « plus d'une lune de chemin vers l'Ouest-Norouest » ; « de là font une lune à y aller » (Lescarbot 1617 : 358). Le

frère récollet Gabriel Sagard l'emploie deux fois dans le *Grand Voyage au Pays des Hurons* (1632) : « une Lune & demye, qui est un mois ou six semaines de chemin » (Sagard 2007 : 176) ; « que je me rendisse à Kebec dans dix ou douze Lunes » (Sagard 2007 : 338). Cet usage du repère lunaire par Cartier et Sagard situe la narration dans un cadre de référence autochtone et participe de l'effet de réel, au sens de Barthes, de la scène d'énonciation narrative : par la portée exotique de ces détails, les échanges rapportés en paraissent d'autant plus authentiques pour le lecteur européen.

Leclercq se situe plutôt dans cette seconde tendance, car il décrit et utilise les unités temporelles autochtones, même s'il n'en propose pas toujours à son lecteur le vocabulaire mi'kmaq équivalent. Peut-être la description et la retranscription de l'esprit du mot lui apparaissent plus éloquentes que la traduction littérale ; peut-être les traduisait-il ailleurs, notamment dans un dictionnaire qu'il mentionne à quelques reprises, mais qui ne nous est pas parvenu. S'il est impossible de connaître les termes mi'kmaq signifiant *années, mois, jour, matinée, après-midi* à la lecture de sa seule Relation, l'on y a en revanche accès à sa proposition de mise en correspondance des laps de temps autochtones et occidentaux :

Ils comptent les années par les Hivers, les mois par les Lunes, les jours par les nuits, les heures du matin à proportion que le Soleil avance dans son méridien, et celles de l'après midi selon qu'il décline, et qu'il s'approche de son couchant. Ils donnent trente jours à toutes les Lunes et reglent l'année sur certaines observations naturelles qu'ils font sur le cours du Soleil et des saisons. [...] Ils n'ont point de semaines réglées ; s'ils en divisent quelques-unes, c'est par le premier et le second quartier, le plein et le décours de la Lune. (Leclercq 1691 : 156-158)

Il énumère différentes unités – annuelle, mensuelle, quotidienne – et nous donne un aperçu de la complexité de la nomenclature temporelle des Mi'kmaq, toujours discrètement présents derrière les verbes introducteurs. Cette nomenclature est fondée sur des repères définis à partir d'*observations naturelles* : bien qu'ils existent depuis plusieurs générations, ce n'est pas la transmission et l'ancienneté des signes qui sont mises de l'avant, mais la possibilité toujours existante pour tout un chacun de les voir. Le nom *observation* convoque une dimension expérimentale, enregistrée dans le Furetière : « l'action par laquelle on remarque, on observe, on fait des expériences » (Furetière 1690b : 760). Au XVII<sup>e</sup> siècle, René Descartes, Galilée, Francis Bacon ou encore Pierre Gassendi valorisent l'expérience directe individuelle par rapport à la lecture des traités anciens traditionnels, ce qui constitue un tournant épistémologique important.

Au détour de sa narration, Leclercq situe les Mi'kmaq du côté de ces modernes quant à leur rapport au savoir : le temps repose sur un constat reproductible, et non sur des dogmes transmis et tirant en partie leur valeur de cette ancienneté. Par-là, il éloigne, peut-être à son insu, l'aura de superstition pourtant parfois évoquée ailleurs dans son texte et omniprésente dans celui du père Lejeune. En rapportant sa propre expérience sensible, le récollet se place dans une perspective universaliste, où tous les hommes sont à même de se saisir des mêmes repères naturels : la représentation du temps n'est pas présentée comme un système socioculturel et tous semblent en mesure de le percevoir de la même façon.

Malgré ce substrat scientifique et ontologique, le système temporel mi'kmaq reste envisagé par le prisme européen. Dans son énumération, les unités autochtones sont syntaxiquement secondes par rapport aux occidentales : *années, mois, jour*, et les *heures du matin* et *celles de l'après-midi* précèdent respectivement *hivers, lune, nuit*, et la mention de l'ascension puis du déclin du soleil dans le ciel. Comme pour l'évocation des saisons, le missionnaire moule le système mi'kmaq dans son propre cadre, ce qui nous invite à nous méfier de la concordance trop parfaite des différentes échelles. Son effort pour distinguer une unité de mesure hebdomadaire apparaît artificiel, de l'ordre de la projection d'un usage occidental dans une autre société<sup>6</sup>. Ce désir de rapprochement est flagrant quand il commente le compte des mois par saison : « Ils ne comptent que cinq Lune d'Été, et cinq d'Hiver pour toute l'année, comme il étoit en usage anciennement parmi les Romains » (Leclercq 1691 :158). Il souligne cette différence d'usage que Lejeune avait également noté, mais lui ne le disqualifie pas : au contraire, il la rapporte à l'usage romain durant l'Antiquité et par là, il la rapproche d'une pratique historiquement lointaine, mais géographiquement et culturellement plus proche, connue de ses lecteurs.

Chrestien Leclercq utilise à plusieurs reprises l'unité temporelle du cycle lunaire, comme ici :

Il me fallut me rendre aux instances de mes Sauvages, auxquels j'avois promis en passant que je retournerois chez eux dans une Lune et demie, c'est à dire dans six semaines. [...] ils disputèrent pour cet effect de me témoigner le grand désir qu'ils avoient de me revoir au plûtôt et de me demander si les Lunes de Quebec étoient plus longues que celles de Ristigouche. (Leclercq 1691 : 136-37)

Bien qu'il ait expliqué à son lecteur le fonctionnement de cette mesure, il la convertit tout de même : si cela peut être une précaution rhétorique, on peut également y voir une trace de son propre inconfort avec ces divisions temporelles, dans un épisode où le narrateur dépeint sa

propre incapacité à être ponctuel. Il saisit très bien et rapporte l'ironie des Autochtones à son égard, lorsqu'ils contestent la régularité d'un cycle pour pointer à demi-mot son retard. Le narrateur ne se construit pas un éthos discursif infailible, au contraire, il rapporte ses propres erreurs : alors même qu'il a longtemps habité parmi les Autochtones et pu constater la dimension concrète et observable des unités de temps mi'kmaqs, il révèle par cette anecdote n'être finalement pas parvenu à s'y référer avec succès. On peut voir là un aveu de son échec relatif à s'approprier cette conception du temps et les repères qui la sous-tendent.

#### 4. Des missionnaires aux horizons distincts

Pour saisir et rapporter les différences conceptuelles entre outils et unités de mesure du temps occidentales et autochtones, les missionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle n'ont ni la perspective d'un relativisme culturel ni une méthodologie consciente de cette altérité : leurs rapports écrits malmènent ces différences et aboutissent régulièrement à des conclusions péjoratives, visant à attester d'une supériorité occidentale revendiquée. L'on a pu analyser dans le feuilleté narratif, descriptif et commentatif des *Relations* une tension entre la compréhension du missionnaire-voyageur qui transparaît dans le texte et l'utilisation et le jugement dont fait part le missionnaire-narrateur. Lejeune et Leclercq n'ont pas la même sensibilité et adoptent des démarches narratives distinctes : le premier stigmatise largement la conception dynamique du temps tout en faisant preuve d'une fine compréhension de son principe d'alternance, là où le second s'attache au flottement propre à certaines unités sans se départir d'un fort ethnocentrisme dans sa façon de considérer ces mêmes unités. Ces différences de perspective ont maille à partir avec les personnalités des deux auteurs, à l'éducation et aux expériences individuelles distinctes. Mais l'on peut faire l'hypothèse qu'elles s'expliquent également en partie par leur appartenance à deux ordres distincts, qui n'ont ni le même pouvoir ni le même rayonnement tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle. D'une part, Jésuites et Récollets ne jouissent pas du même statut en France, les cadres institutionnels qui entourent leurs *Relations* n'étant pas similaires, et d'autre part, les modalités de présence des deux ordres au sein des populations autochtones diffèrent. La différence entre les deux ordres était très bien perçue par les Autochtones, qui avaient forgé deux expressions distinctes pour chaque ordre et appelaient les Jésuites *the black robes* et les Récollets *the bare feet* (Prins 2002 : 71).

Au XVII<sup>e</sup> siècle, les Jésuites ont une forte mainmise sur la diffusion de la doctrine catholique, grâce à leur présence dans l'enseignement collégial en France métropolitaine et à une pratique active de l'évangélisation outremer, notamment en Nouvelle-France. Lorsque les territoires pris par les frères Kirke sont restitués par l'Angleterre à la France en mars 1632, les Jésuites sont les seuls missionnaires autorisés à revenir évangéliser en Amérique du Nord. Le père Lejeune y œuvre à instruire et à convertir les Autochtones, et se dépeint comme tel dans les *Relations* qu'il rédige annuellement de 1632 jusqu'en 1641, puis supervise depuis Québec ou depuis Paris<sup>7</sup>. Selon Motsch, « les rapports annuels qu'envoient les missionnaires à leurs supérieurs sont édités attentivement, imprimés et diffusés pour développer la cause missionnaire et pour assurer un soutien financier et politique à l'ordre jésuite » (Motsch 2014 : 236). Le contenu des *Relations jésuites* vise tout autant à faire état de la réalité des missions qu'à défendre l'exclusivité de leurs missions, au détriment d'autres ordres religieux. Ces textes sont un élément central d'un système de légitimation des prérogatives jésuites, grâce à leur publication annuelle à Paris par Sébastien Cramoisy, « publiciste redoutable » (Desbarats 2014 : 51) et « éditeur bien branché » (Desbarats 2014 : 58). Profitant de ce monopole, les jésuites valorisent dans cette correspondance leur activité et leur persévérance, alors même qu'ils entretiennent des rapports houleux et méfiants avec les administrateurs temporels de Nouvelle-France. Les récollets, arrivés en Amérique du Nord en 1615 puis exclus en 1629, ne sont autorisés à revenir qu'en 1669, « when French officials felt that the Recollets were needed to offset the increasing power and growing unpopularity of the Jesuit order » (Prins 2002 : 77).

L'ordre récollet, issu d'une branche réformée des Franciscains, est fortement marqué par la Contre-Réforme et se distingue de l'exubérance dont sont accusés les Jésuites. Plus qu'une diffusion massive des croyances catholiques, ils veulent réformer les âmes des futurs convertis et des colons catholiques. Réal Ouellet analyse les modalités de présence au sein des Autochtones des deux ordres comme opposées : « Alors que les jésuites veulent garder les Amérindiens dans des villages éloignés des Français et des Canadiens, dont ils craignent l'influence néfaste, les récollets suggèrent plutôt de les noyer dans la population d'origine française » (Leclercq 1999 : 96-97). À leur retour en Nouvelle-France, les Récollets occupent principalement des fonctions religieuses auprès des colons, qu'ils soient cultivateurs ou soldats, car la colonie est en pleine expansion dans le dernier quart du XVII<sup>e</sup> siècle. Mais les colons français sont très peu nombreux



en Gaspésie et Leclercq a davantage parcouru le territoire pour s'adresser au plus grand nombre que prêché en un endroit circonscrit :

During the next few years [after he built a chapel in his mission in Restigouche in 1677], keeping up with his migratory flocks, he continued his wanderings in the Chaleur Bay region, alternating between Mi'kmaq encampments, periodic stays with French seigneurs, visits with other missionaries at fishing stations, and sojourns to Quebec, where he resided at the convent to recover from his labors. (Prins 2002 : 78)

La *Nouvelle relation de la Gaspésie*, ainsi que son autre texte *Premier établissement de la foy de la Nouvelle-France* publié la même année, peuvent être lues comme une réponse oblique aux textes jésuites, comme avaient pu l'être les publications de Gabriel Sagard dans les années 1630. Antoine Arnauld nous donne une idée des tensions entre les deux ordres lorsqu'il accuse « les jésuites d'avoir tenté d'en empêcher la parution » (Leclercq 1999 : 137). Les publications jésuites ont à l'époque un « impact [...] considérable, [et] leur popularité explique l'augmentation proportionnelle des relations de voyage au XVII<sup>e</sup> siècle » nous rappelle Motsch (2014 : 237) : se réapproprier cette forme discursive en lui insufflant un ton différent est un moyen pour les Récollets de se distinguer des Jésuites tout en se situant sur le même terrain, celui de l'évangélisation en Nouvelle-France. Cela permet également de nuancer la réussite dont se targuent les Jésuites, dans le cadre de la concurrence entre les deux ordres que le Baron de Lahontan résume avec euphémisme : « ces deux Ordres de Religieux ne s'accordent pas trop bien en Canada. » (Lahontan 1703 : 92). Là où les Récollets insistent sur la difficulté de l'évangélisation, les Jésuites affirment parvenir, malgré les difficultés matérielles, à instruire et à convertir les populations autochtones. Cette confiance, destinée avant tout au lecteur européen, conduit le père Lejeune à déconsidérer les détails de la représentation conceptuelle du temps, pour défendre ardemment la supériorité de la culture catholique. Le recul dans le temps de Leclercq, qui écrit presque soixante ans après Lejeune, lui permet d'avoir une meilleure connaissance de la richesse spirituelle des croyances et des modes de vie autochtones, ainsi qu'une conscience aiguë de l'échec relatif de ces prédécesseurs. Cela l'incite à un discours plus nuancé, mais où le prisme occidental reste largement présent.

Les textes des *Relations* du XVII<sup>e</sup> siècle fourmillent d'éléments sur les sociétés autochtones pour les anthropologues et les historiens contemporains : en mettant à distance les jugements empreints d'idéologie, l'on a un accès partiel à des détails culturels réels ; en analysant ces commentaires, l'on peut tenter d'évaluer la part d'aveuglement, de mauvaise foi, de

condamnation a priori ou de double-entente que charrient les proses des différents relateurs. La représentation du système conceptuel temporel autochtone peut être étudiée dans ces deux perspectives, et Lejeune et Leclercq semblent avoir été sensibles à certains aspects de cette réalité sociale, comme le dynamisme intrinsèque et le flottement des délimitations. Mais transparait largement leur cadre de pensée occidental et leurs préjugés sur les Autochtones : l'un comme l'autre n'ont, par exemple, pas perçu les *sous-catégories saisonnières*, concept qui permet **in fine** à l'anthropologue Emmanuel Désveaux d'envisager un cycle autochtone de six saisons (Désveaux 1988 : 29) dont aucune *Relation* ne fait état. La difficulté d'étudier la représentation d'une réalité culturelle dans un contexte colonial est loin d'être résolue aujourd'hui. Dans son étude sur les récits historiques écrits occidentaux et la tradition orale innue, Sylvie Vincent insiste sur l'importance non pas de concilier les différentes conceptions du temps historiques, geste qui résulterait certainement en la prédominance d'une conception sur l'autre, mais de les réinscrire dans leur contexte culturel (Vincent 2002). En m'attachant aux connaissances contemporaines sur la conception autochtone du temps, j'espère être parvenue à montrer comment la représentation qui en est faite au XVII<sup>e</sup> siècle est porteuse de biais idéologiques et socioculturels, alors même que les narrateurs des textes à l'étude semblent avoir été sensibles à certains aspects centraux de cette conception. S'attacher ainsi aux contenus des relations de voyage en s'appuyant sur les travaux actuels d'anthropologie et d'ethnologie permet une meilleure compréhension des dogmes occidentaux – la prévalence de la linéarité, de l'extrême régularité, de la mesure abstraite – qui ont pu faire et font parfois toujours entrave aux rapports entre Autochtones et Occidentaux.

## 5. Notes et références bibliographiques

### NOTES

1. On peut résumer le récit ainsi : un enfant, inconsolable du départ de son grand-père, part chercher les oiseaux d'été, précieusement gardés par les gens de l'été. Après le vol, ces derniers les poursuivent, et, alors qu'ils sont en train d'être semés, ils essaient de trouver une entente, pour conserver même minimalement la présence des oiseaux d'été : « Faisant alors appel à tout ce qu'ils avaient de souffle, ils crièrent : "Et si l'hiver et l'été changeaient tour à tour de place !" Les fuyards acceptèrent la proposition », (Savard 2004, 88)
2. Andreas Motsch précise un peu plus loin : « l'usage de l'article défini dans "la relation" suggère une plus grande clarté que n'en proposait la réalité textuelle. Alors que les textes intitulés Relations varient énormément et contiennent fréquemment des éléments empruntés à d'autres genres, d'autres textes "relatent" le voyage et sont considérés comme des relations par les lecteurs sans être néanmoins étiquetés comme tels. » (Motsch 2014, 219-20)
3. Ces textes sont utilisés pour des études comparatives, comme celle de Rémi Savard pour ses travaux sur les mythes et les récits cosmiques innus (La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu, 2004, Boréal, Montréal ou encore Carcajou et le sens du Monde. Récits Montagnais-Naskapi, 1974, 3e édition, Éditeur officiel du Québec) : il recueille les mythes de la bouche de conteurs, dont il essaie de croiser différentes versions, pour en consigner les variantes. À ce titre-là, les mentions de ces mythes dans les Relations (notamment celles de Paul Lejeune et de Chrestien Leclercq) sont considérées comme des sources indirectes.
4. Il n'y a pas d'entrée « loup marin » dans le dictionnaire de Furetière de 1690. Même si ce mot avait déjà été employé par Cartier ou Champlain, il est relativement indéfini pour qui n'en a jamais vu. L'on trouve une entrée « Loup des mers » dans le Richelet (Richelet 1680, 477), mais la description est si vague qu'elle pourrait s'appliquer à n'importe quel poisson.
5. Le mois de février aurait été raccourci lors du passage au calendrier julien, lorsqu'Auguste voulait que son mois, Août, ait autant de jour que celui de César. Le mois de Juillet comptant 31 jours, il aurait rogné un jour au mois de février, alors dernier mois de l'année, pour pouvoir allonger le sien. Bien que des documents semblent mettre en doute cette anecdote, elle a tout de même l'intérêt de souligner que le mois de Février est le plus court en Occident depuis bien longtemps, et ce, dès l'époque des missionnaires à l'étude dans cet article.

6. Réal Ouellet indique que Gabriel Sagard à propos des Hurons note l'absence de cette unité de temps, information reprise au XVIII<sup>e</sup> siècle par Lafitau, puis par Charlevoix à propos des Mi'kmaq et des Innus. Mais les travaux de Wilson D. Wallis au début du XX<sup>e</sup> siècle ont finalement démontré que les Mi'kmaq « disposent de mots pour plusieurs phases de la Lune » (Leclercq 1999, 329).

7. Paul Lejeune a eu une influence considérable sur ce que sont les Relations de la Nouvelle-France : il rédige tout d'abord les lettres en tant que supérieur de la mission de Québec et compile celles qui proviennent d'autres missions jusqu'en 1642, puis s'occupe à nouveau de ces textes depuis Paris en tant que procureur général de la mission de 1649 jusqu'en 1664, date de sa mort. Il entretenait une correspondance soutenue avec le Canada, ce qui lui a permis de faire publier des Relations malgré la perte en chemin des lettres envoyées depuis le Québec certaines années, comme en 1653, 1655, 1657 ou 1658. (« Biographie – LE JEUNE, PAUL – Volume I (1000-1700) – Dictionnaire biographique du Canada » s. d.)

## RÉFÉRENCES

BIARD, Pierre (1616) : *Relation de la Nouvelle France, de ses terres, naturel du païs, & de ses habitans: item, du voyage des Pères Iesuites ausdictes contrées, & de ce qu'ils y ont faict iusques à leur prince par les Anglois*. Lyon : Louys Muguet.

BOUCHARD, Serge (2017) : *Le peuple rieur : hommage à mes amis innus*. Mémoire des Amériques. Montréal : Lux éditeur.

DESBARATS, Catherine (2014) : 1616-1673 : Les Jésuites. In : CORBO, Claude et DESLANDRES, Dominique, dir. *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien : aux origines d'une tradition culturelle*. Corpus. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 51-62.

DESMEULES, Mélanie (2009) : Les Amérindiens et la mesure du temps. *Le Gnomoniste*. XVI(3):4-6.

DÉSVEAUX, Emmanuel (1988) : *Sous le signe de l'ours : Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

FURETIÈRE, Antoine (1690a) : *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*. Vol. 2. La Haye/Rotterdam : Arnout & Reinier Leers.

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

- LAHONTAN, Louis-Armand de Lom d'Arce de (1703) : *Mémoires de l'Amérique septentrionale, ou la suite des voyages de Mr le Baron de Lahontan*. Vol. 2. La Haye : Les Frères l'Honoré.
- LECLERCQ, Chrestien (1691) : *Nouvelle relation de la Gaspésie*. Paris : Amable d'Auroy.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k213940m>.
- LECLERCQ, Chrestien (1691/1999) : *Nouvelle relation de la Gaspésie*. (Édité par OUELLET, Réal) Bibliothèque du Nouveau monde. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- LEJEUNE, Paul (1634) : *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1634 : envoyée au R. Père [Barth. Jacquinot], provincial de la Compagnie de Jésus en la province de France*. Paris : Sébastien et Gabriel Cramoisy.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109513p>.
- LESCARBOT, Marc (1617) : *Histoire de la Nouvelle France : contenant les navigations, découvertes, & habitations faites par les françois es Indes Occidentales & Nouvelle-France... : en quoy est comprise l'histoire morale, naturele & géographique des provinces cy décrites... ; [suivie de Les muses de la Nouvelle France] (3e éd., enrichie de plusieurs choses singulières, outre la suite de l'histoire)*. Paris : Adrien Périer.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1095053>.
- MAINGUENEAU, Dominique (2004) : *Le discours littéraire : Paratopie et scène d'énonciation*. Paris : Armand Colin.
- MOTSCH, Andreas (2014) : La relation de voyage. Itinéraire d'une pratique. @nalyse. *Revue des littératures franco-canadiennes et québécoise*. 9(1) :215-68.  
<https://doi.org/10.18192/analyses.v9i1.968>.
- NABOKOV, Peter (2002) : *A Forest of Time : American Indian Ways of History*. Cambridge : Cambridge University Press.
- OUELLET, Réal (2008) : Pour une poétique de la relation de voyage. In : PIOFFET, Marie-Christine, dir. *Écrire des récits de voyage (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) : esquisse d'une poétique en gestation*. Québec : Presses de l'Université Laval, 17-40.
- POULIOT, Léon (1966/2017) : Le Jeune Paul. In : *Dictionnaire biographique du Canada*. Vol. 1.  
[http://www.biographi.ca/fr/bio/le\\_jeune\\_paul\\_1F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/le_jeune_paul_1F.html).
- PRINS, Harald E. L. (2002) : *The Mi'kmaq : Resistance, Accommodation, and Cultural Survival. Case Studies in Cultural Anthropology*. Mason : Cengage Learning.
- RICHELET, Pierre (1680) : *Dictionnaire françois : contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue françoise*. Genève : Jean Herman Widerhold.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k509323>.
- SAGARD, Gabriel (1632/2007) : *Le grand voyage du pays des Hurons*. Saint-Laurent : Bibliothèque québécoise.

SAVARD, Rémi (1971) : *Carcajou et le sens du Monde. Récits Montagnais-Naskapi*. Montréal : Bibliothèque nationale du Québec.

SAVARD, Rémi (2004) : *La forêt vive : récits fondateurs du peuple innu*. Montréal : Boréal.

VINCENT, Sylvie (2002) : Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et des versions occidentales de l'histoire, l'exemple innu. *Recherches amérindiennes au Québec*. XXXII(2) :99-117.