

Paul Lejeune ou le missionnaire possédé

Pierre Berthiaume

Volume 23, Number 3 (69), Spring 1998

Le récit littéraire des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/201388ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/201388ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Montréal

ISSN

0318-9201 (print)

1705-933X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Berthiaume, P. (1998). Paul Lejeune ou le missionnaire possédé. *Voix et Images*, 23(3), 529–543. <https://doi.org/10.7202/201388ar>

Article abstract

During the winter of 1633-1634, the Jesuit Paul Lejeune accompanied some Montagnais on the "Côte-du-Sud" where he confronted Carigonan, the clan "sorcerer". However, Lejeune's "declared war" against the latter was not without bizarre aspects: instead of setting the "light" of faith against the superstitions of shamanism, it reveals the strange mental disorder of the missionary, who fell into the trap of the animist thinking that he opposed. Lejeune's récit illustrates his defeat at the hands of the "miserable Sorcerer", and yet, like other missionaries of the Company of Jesus, he hesitated to recognize the sorcerer's diabolical status. Lejeune's failure may be attributable to the kinship that existed between the inquisitorial procedures of the 17th century and the discursive basis of Amerindian shamanism.

Paul Lejeune ou le missionnaire possédé

Pierre Berthiaume, Université d'Ottawa

Au cours de l'hiver 1633-1634, le jésuite Paul Lejeune accompagne des Montagnais sur « la Côte-du-Sud » et doit affronter Carigonan, le « sorcier » du clan. Mais la « guerre déclarée » de Lejeune contre ce dernier ne manque pas de bizarrerie : au lieu d'opposer les « lumières » de la foi aux superstitions du chamanisme, elle révèle un singulier désordre mental chez le missionnaire qui se laisse prendre au piège de la pensée animiste qu'il combat. Tout le récit de Lejeune illustre sa disgrâce aux mains du « misérable Sorcier », dont, à l'instar des autres missionnaires de la Compagnie de Jésus, il hésite pourtant à reconnaître le statut démoniaque. Mais peut-être l'échec de Lejeune s'explique-t-il par la parenté qui existe entre les procédures inquisitoriales pratiquées au XVII^e siècle et les assises sur lesquelles repose le chamanisme amérindien.

Au cours de l'hiver 1633-1634, Paul Lejeune accompagne des Montagnais sur « la Côte-du-Sud »¹. L'expérience se révèle des plus pénibles, non seulement à cause des difficiles conditions de vie en forêt, mais aussi à cause de la présence du « sorcier » Carigonan et de l'« Apostat » Pastedechouan, son frère².

1. Voir Adrien Caron, « La mission du père Paul Le Jeune, S. J. sur la Côte-du-Sud 1633-1634 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. XVII, n° 3, déc. 1963, p. 371-395; Camille de Rochemonteix, *Les jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle d'après beaucoup de documents inédits*, Paris, Letouzey et Ané, 1895-1896, vol. I, p. 231-243. Né en 1591 à Châlons-sur-Marne de parents calvinistes, Paul Lejeune se convertit au catholicisme en 1608. Il entre au noviciat des jésuites de Rouen en 1613. Ordonné prêtre en 1626, il est nommé supérieur de la résidence de Dieppe en 1631, puis supérieur des jésuites de la Nouvelle-France en 1632. Arrivé à Québec le 5 juillet 1632, il restera supérieur de la mission jusqu'en 1639. Il ne rentrera définitivement en France qu'en 1649, où il occupera le poste de procureur des missions de la Nouvelle-France jusqu'à sa mort, en 1664.
2. Voir Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Cain. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1990, p. 77-79. Frère aîné de Mestigoët, chef de la cabane avec laquelle Lejeune passe l'hiver de 1633-1634, et de Pastedechouan, qui a été baptisé au cours d'un séjour de cinq ans en France, Carigonan est un « sorcier » montagnais.

La « guerre déclarée » de Lejeune contre le « miserable Sorcier³ » et contre Pastedechouan ne manque pas de bizarrerie : au lieu d'opposer les « lumières » de la foi aux superstitions du chamanisme, elle révèle un étrange désordre mental chez le missionnaire, qui se laisse prendre au piège de la pensée animiste qu'il combat.

Tout le récit de Lejeune illustre la disgrâce du missionnaire qui n'a pas su voir que la distance entre le chamanisme amérindien et le démonisme chrétien n'est pas telle que le pouvoir qu'il a cherché à se donner sur un « sorcier », fût-il « sauvage », pût se retourner contre lui et le déposséder de lui-même.

L'étude qui suit comporte trois volets. En premier, nous analyserons les circonstances et les enjeux de la défaite de Paul Lejeune ; ensuite, nous nous interrogerons sur le sens que les missionnaires jésuites ont donné au mot « sorcier » ; enfin, nous montrerons que les mécanismes et la signification des procédures inquisitoriales pratiquées au xvii^e siècle, en ce qu'ils se rapprochent des assises discursives du chamanisme, expliquent l'errance de Paul Lejeune.

« *Altare contra altare*, songe contre songe » (JR, VII, 168)

Le conflit entre Lejeune, Carigonan et ses proches se déroule en deux temps. Si la première partie du récit rapporte l'offensive du prêtre, la seconde, double inversée de la première, montre son humiliante déroute.

D'abord, l'offensive missionnaire. Le 1^{er} novembre 1633, Lejeune voit arriver le « Demon », c'est-à-dire Carigonan, au campement des Montagnais. « Si tost qu'il fut arriué ce n'estoient plus que festins dans [les] cabanes » (JR, VII, 92), déplore le missionnaire. Au cours de l'un de ces festins, alors que « les conuiez » lui demandent de les haranguer « en leur langue » (JR, VII, 92) pour se moquer de lui, Lejeune leur tient un discours qui, en effet, provoque l'hilarité de ses hôtes. Qu'importe. Il croit, une fois leur langue apprise, pouvoir leur faire connaître « de belles véritez » (JR, VII, 92). La parole et le pouvoir qu'elle donne sont en jeu⁴.

3. Paul Lejeune, *Relation de ce qui s'est passé en La Nouvelle France, en l'année 1634*, Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791. The Original French, Latin, and Italian Texts, with English Translations and notes; illustrated by Portraits, Maps, and Facsimilies*, Cleveland, The Burrows Brothers, 1896-1901, vol. VII, p. 60. Désormais, toute référence aux *Relations* dans cet ouvrage sera indiquée par le sigle JR, suivi du volume en chiffres romains et de la page en chiffres arabes. Nous préférons l'édition Thwaites à celle parue à Québec chez Augustin Côté en 1858, cette dernière ne comportant ni protocole d'édition ni notes.

4. Sur cette question, voir Pierre Berthiaume, « Fleurs de rhétorique montagnaise : fleurs vénéneuses », *Amerindia*, n° 17, 1992, p. 121-148.

Une seconde chance d'évangéliser les Montagnais, d'imposer sa parole, est offerte au missionnaire lors de la rencontre d'autres Amérindiens, alors qu'a lieu un «Acoumagouchanai», ou «festin à tout manger» (*JR*, VI, 278), préparé par le sorcier (*JR*, VII, 98). Peu «accoutumé à manger de leurs bouïillies si sales & si fades, apres en auoir gousté», Lejeune veut «donner le reste à une parete» (*JR*, VII, 98) de Mestigoït, le chef du groupe. On lui signifie qu'il doit tout manger, mais Lejeune refuse de terminer son plat. Une fois le repas fini, «le Sorcier pr[en]d son tambour & inuit[le] tout le monde à chanter» (*JR*, VII, 98). «A la fin de leur tintamare» (*JR*, VII, 98), le missionnaire essaie d'instruire les Montagnais. Du coup, une discussion animée s'engage entre lui, le sorcier et Pastedechouan, qui parle français, mais qui refuse de «déduire» ses raisons et «de les expliquer en Sauvage» (*JR*, VII, 102). Si Lejeune ne marque guère de points, il sait couvrir ses positions. Le sorcier, en revanche, a «commencé à leuer le masque & l'Apostat à [l'] éconduire en sa cōsidération» (*JR*, VII, 104). La vérité commence à se faire jour.

En effet, qui se cache sous le masque? À la fin de novembre 1633, c'est à une véritable possession qu'assiste Lejeune: Carigonan «paroit tout furieux, [...] roule les yeux en la teste, regardant ça & là comme vn homme hors de soy» (*JR*, VII, 116-118). Tous baissent les yeux, hormis Lejeune qui «les leue au ciel» d'où il attend du «secours» (*JR*, VII, 118). Puis il «enuisag[e] ce forcené avec autant d'assurance» que s'il eut «eu vne armée» à ses côtés car Dieu peut «lier les bras aux fols & aux enragez aussi bien qu'aux demons» (*JR*, VII, 118).

Mais Dieu ne lie les bras de personne et l'activité frénétique de Carigonan, qui fait «mille actions de fol, d'encorcelé, de demoniaque», qui éclate «de rire comme vn diable follet» et qui accomplit des «diableries» (*JR*, VII, 118), ne cesse pas⁵. Le lendemain, le sorcier n'a pas changé d'attitude. Toutefois, «le voyant desia demy fol», Lejeune se demande s'il n'est pas «trauillé de quelque fièvre chaude», lui tâte le pouls et le front, pour se rendre compte qu'il est «frais comme vn poisson» (*JR*, VII, 118). Le sorcier «faisoit l'enragé pour [l]'estonner, & pour tirer à compassion tous ses gens» afin d'obtenir d'eux «ce qu'ils pouuoient auoir de meilleur» (*JR*, VII, 120).

Aussi Lejeune croit-il encore pouvoir convaincre Carigonan de l'inanité de son activité et l'ébranler. Le 3 décembre, après que le «pretendu Magicien» a «battu son tambour & bien hurlé» afin de se guérir d'une maladie, Lejeune entre «en discours avec luy» (*JR*, VII, 128). Après lui avoir manifesté son affection et son estime, il fait mine de s'étonner

5. Ce qui n'empêche pas Paul Lejeune «de faire toutes [ses] actions à l'ordinaire» (*JR*, VII, 120), puis de se coucher et de se reposer «paisiblement dans [le] sabbat» du chamian (*JR*, VII, 120).

«qu'vn homme de iugement ne peut recognoistre le peu de rapport qu'il y a entre ce tintamare & la santé» (*JR*, VII, 130) et qu'il devrait bien voir qu'il ne guérit personne. Puis il lui propose un pacte: si, après dix jours de pratiques chamaniques, Carigonan n'a pas retrouvé la santé, il se tournera vers Dieu, priera sous la conduite du missionnaire; s'il guérit, il brûlera son «tambour, & toutes les autres badineries» et invitera les Montagnais à croire au «vray Dieu» (*JR*, VII, 130-132). Lejeune a affaire à forte partie: Carigonan accepte, mais à la condition d'inverser l'ordre proposé par le missionnaire. Celui-ci flairé une ruse et refuse, de crainte que Carigonan n'attribue sa guérison à son «tambour» (*JR*, VII, 132). Lejeune revient à la charge, mais inutilement. À malin, malin et demi: le sorcier montagnais ne se laisse pas prendre au piège⁶.

Lejeune n'abandonne pas la partie. Le 25 décembre 1633, la famine menace. Le missionnaire explique alors à Carigonan et à Pastedechouan que «Dieu vsoit ordinairement de largesse en ces bons iours» et que, s'ils ont recours à lui, il les «assisteroit infailliblement. À cela point de parole, mais aussi point de contrariété» (*JR*, VII, 146). Lejeune en profite pour demander à l'apostat de «tourner en sa langue deux petites Oraisons» (*JR*, VII, 148), qu'il récite en compagnie des Montagnais, le lendemain matin, après leur avoir demandé d'espérer en Dieu (*JR*, VII, 148). Au cours de la chasse qui suit, tous, hormis l'apostat, prennent des bêtes.

Le missionnaire peut alors exhiber une preuve concrète de la puissance de Dieu. Mais lorsqu'il enjoint Mestigoît de remercier Dieu, Pastedechouan soutient qu'ils auraient de toute façon trouvé des animaux: «[...] il ne falloit que ces paroles pour tout perdre», observe le relationnaire (*JR*, VII, 158). Plus tard, au cours du festin qui suit la chasse, Lejeune tente à nouveau de parler aux Amérindiens, mais en vain: «[...] ils estoient remplis de contentement & moy de tristesse», écrit-il, avant de conclure: «[...] si fallut il bien se remettre à la volonté de Dieu, l'heure de ce peuple n'est pas encore venuë.» (*JR*, VII, 160)

L'événement marque un tournant. Après cet échec, la situation de Lejeune ne cesse de se détériorer: il perd sa belle assurance, se retrouve sur la défensive et finit même par être pris au piège de l'animisme montagnais, comme si le sens des événements s'inversait. Ici encore, un festin prélude au conflit. Le 29 décembre, au cours d'un festin à tout manger, Lejeune refuse à nouveau de terminer son plat en expliquant que «Dieu deffendoit ces excez» (*JR*, VII, 160). L'apostat rétorque en soutenant que «Dieu estoit fashé de ce qu'ils auoient à manger» (*JR*, VII, 160). Lejeune tente de répliquer «en Sauvage» (*JR*, VII, 160), mais Carigonan lui coupe la parole (*JR*, VII, 162). Le missionnaire, confiné au silence, devient même

6. Tout en reconnaissant qu'il n'a pu guérir ses enfants et sa femme et que lui-même, malgré «tous les ressorts de [son art]», est plus mal que jamais (*JR*, VII, 132).

impie aux yeux des Montagnais. En effet, comme il ne peut venir à bout de sa portion, il en offre une partie à l'un des convives et en jette une autre «secrettement aux chiens» (JR, VII, 162). Mais ses hôtes, s'en étant rendu compte, «se mirent à crier contre» lui en soutenant qu'il «côtami-noi[t] leur festin, qu'ils ne prendroient plus rien» (JR, VII, 162) et qu'ils mourraient de faim. Lejeune craint «d'estre mis à mort pour auoir commis vn tel sacrilege» (JR, VII, 162) et échappe de peu à la vindicte populaire.

Peu après, Lejeune doit se défendre contre le sorcier, lorsque celui-ci, retournant sa logique contre lui-même, le menace de le tuer afin qu'il aille plus vite au ciel jouir du bonheur qui l'attend (JR, VII, 164), puis contre l'apostat, qui, après que des chasseurs eurent vainement poursuivi un orignal, soutient que Dieu est «marry» lorsqu'ils ont à manger (JR, VII, 166). Lejeune se heurte enfin à Mestigoït qu'il tente de convaincre que le sorcier s'est trompé dans ses prophéties et qui lui répond: «*Kbikbirassin*, [...] tu as menty» (JR, VII, 166). En même temps que le discours du missionnaire se retourne contre lui, sa parole perd toute valeur.

Pire, «la veille des Rois», alors qu'ils sont «réduits en la dernière extrémité de la faim», Mestigoït raconte à Lejeune un songe dans lequel il aurait vu le missionnaire mourir «seul, délaissé au milieu des bois» (JR, VII, 168). Lejeune craint pour sa vie et propose «*altare contra altare*, songe contre songe»: il soutient avoir vu dans son «sommeil deux Orignaux, dont l'un estoit desia tué, & l'autre encore viuant⁷» (JR, VII, 168). Puis il explique à Mestigoït que «les songes n'estoient que des mensonges» et que son «esperance estoit en celuy qui a tout fait» (JR, VII, 168). Il n'empêche. Lejeune souscrit à l'animisme amérindien. En opposant un songe à un autre songe, il est amené à se battre sur le terrain de l'adversaire, à céder à ses pratiques. Le 11 janvier, les Montagnais tuent un «second Orignac» (JR, VII, 174), comme l'avait prédit le missionnaire: le fait ne peut qu'accréditer les songes.

La situation se dégrade de plus en plus pour Lejeune car, au moment où la famine cesse, au début du mois de février 1634, il tombe malade⁸. Le sorcier a la partie belle: il peut lui reprocher de faire «l'orgueilleux» et lui signaler que «le *Manitou* [!] auoit fait malade aussi bien que les autres» (JR, VII, 180).

Le missionnaire doit boire le calice jusqu'à la lie, lorsque, le 12 février, il assiste à la préparation d'un «sort», Carigonan voulant faire mourir

7. Sur la question des songes, voir Normand Doiron, «Songes sauvages. De l'interprétation jésuite des rêves amérindiens au XVII^e siècle», *L'Esprit créateur*, vol. XXX, n° 3, automne 1990, p. 59-66.

8. Il «tomble» malade au beau commencement de Feurier et ses «tranchées fort sensibles», ou coliques, durent «enuiron huict ou dix iours, comme aussi vn grand mal d'estomach, & vne foiblesse de cœur». Puis le missionnaire ne fait «que traisner iusques à la my-caresme que le mal le reprend (JR, VII, 52).

un « sorcier Canadien » (JR, VI, 194). En vain s'oppose-t-il à la cérémonie. Il doit demeurer « spectateur de leurs mysteres » (JR, VI, 194-196) : battements de tambour, chansons et hurlements accompagnent l'activité de Carigonan qui, après avoir préparé le sort et l'avoir enveloppé dans une peau, le jette dans une fosse, lui donne des coups de poignard et « d'espée à mesme temps qu'on redoubloit le tintamarre » (JR, VI, 196-198). Puis Carigonan « retire l'espée & le poignard tout ensanglanté, les jette deuant les autres Sauvages » en assurant que « son homme est frappé, qu'il mourra bien tost » (JR, VI, 198).

Même si Lejeune soutient que le sang sur le poignard est du sang de « quelque Orignac ou d'autre animal » (JR, VI, 198), son assurance n'est qu'apparente : « [...] si cest hõme est vraiment magicien, ie m'en rapporte, pour moy i'estime qu'il n'est ny Sorcier ny Magicien, mais qu'il le voudroit bien estre. » (JR, VI, 198) Mais en même temps qu'il hésite à attribuer à Carigonan la qualité de sorcier⁹, Lejeune rapproche le « Manitou » de celui-ci du « Diable¹⁰ » (JR, VI, 172-174).

« Il y a quelquefois de l'opération du Démon dans la magie des Sauvages¹¹ »

On devine que le recours au mot « sorcier » n'est pas sans faire problème : « [...] dans les écrits de la Nouvelle-France », rappelle Guy Lafèche, « le nom générique du chaman est *sorcier*¹². » Se pose alors la question de savoir si les missionnaires donnent au mot le sens qu'il a en Europe. La réponse, en plus de varier au cours des ans, est loin d'être tranchée. En 1616, tout en se moquant de la « farce¹³ » que jouent les *Autmoins* de la côte Est du Canada lorsqu'ils entreprennent la guérison d'un malade, Pierre Biard leur reproche les « sacrifices faicts au Diable » (JR, III, 130). À défaut d'honorer Dieu, les *Autmoins* sacrifient à Satan, encore que leur activité se réduise à une simple « piperie et fausseté » (JR, III, 122) et qu'elle reste en deçà de la sorcellerie véritable.

9. Carigonan n'est qu'un « jongleur » qui sait « mieux bouffonner et amuser » qu'entrer en contact avec les forces du mal, écrit-il (JR, VI, 162).
10. Sur cette question, voir Guy Lafèche, *Le missionnaire, l'apostat, le sorcier. Relation de 1634 de Paul Lejeune*, édition critique, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1973, p. 39, note 8.
11. François-Xavier de Charlevoix, *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, édition critique préparée par Pierre Berthiaume, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1994, t. II, p. 711.
12. Guy Lafèche, « Le chamanisme des Amérindiens et des missionnaires de la Nouvelle-France », *Sciences religieuses/Studies in Religion*, vol. IX, n° 2, 1980, p. 144. C'est l'auteur qui souligne. Une partie importante de ma réflexion s'inspire de cet article de Guy Lafèche.
13. Pierre Biard, *Relation de la Nouvelle France, de ses terres, naturel du País, & de ses Habitans, item Du voyage des Peres Iesuites ausdictes contrées, & de ce qu'ils y ont fait iusques à leur prinse par les Anglois* (JR, III, 122).

Après le retour des Français en Nouvelle-France et la reprise de l'évangélisation en 1632, la question de la « sorcellerie » amérindienne préoccupe d'autant plus les missionnaires qu'ils pénètrent mieux les moeurs et les pratiques culturelles des « Sauvages ». Dans sa *Relation de ce qui s'est passé dans le Pays des Hurons en l'année 1636*¹⁴, Jean de Brébeuf consacre un chapitre à la question de savoir « s'il y a des sorciers aux Hurons » (*JR*, X, 192-208). Même s'il limite son exposé à « quelques coniectures » dont il laisse le jugement aux « plus sages » (*JR*, X, 192), il estime néanmoins que « le Diable [...] tient la main par fois » aux « sorciers ou Trompeurs » hurons (*JR*, X, 194). Avec Jérôme Lallemand, la conception des rapports entre Hurons et Satan se précise. Dans sa *Relation de 1640*¹⁵, tout en distinguant les « Magiciens du pays », qui ne sont à ses yeux que des « imposteurs »¹⁶, des « Sorciers » qui peuvent provoquer la mort et qui sont « les instrumens du demon », il fait des uns et des autres des « suppots de satan » (*JR*, XIX, 82). Toutefois, comme le montre la maladie du père Jean de Brébeuf annoncée par un « Magicien du pays », même si « le diable & ses ministres minuent » (*JR*, XIX, 180) la mort des missionnaires, « la prompte guerison du Pere [de Brébeuf], qui ne fut pas malade plus de 24 heures, [...] fit bien voir qu'il y a des esprits mille fois plus puissans » que Satan (*JR*, XIX, 178-180). Si le diable est « d'intelligence » avec certains « sorciers » et « magiciens » hurons (*JR*, XIX, 86), il n'en demeure pas moins que ces derniers n'ont de pouvoir que celui que Dieu veut bien leur laisser. Aussi, ce que Jérôme Lallemand regrette, c'est moins le pouvoir surnaturel que posséderaient les sorciers que celui « que les demons ont acquis sur ces pauvres barbares » alors que Satan se fait « adorer si facilement pour leur maistre, quoy qu'il les trompe si publiquement » (*JR*, XIX, 244). Même perspective dans sa « Lettre [...] escrite des Hurons » (*JR*, XXVIII, 38-100), datée du 15 mai 1645, alors qu'il observe que

la plus grande opposition [à] l'esprit de la Foy, est en ce que leurs remedes contre les maladies, leurs plus grandes recreations lors qu'ils sont en santé, leurs pesches, leurs chasses & leur trafic, la prosperité de leurs champs, de leurs guerres, & de leurs conseils, tout est quasi remply de ceremonies diaboliques (*JR*, XXVIII, 52).

L'initiative a, en somme, changé de mains. Ce ne sont pas les Hurons qui font intervenir Satan, mais ce dernier qui leur inspire des cérémonies réprouvées par l'Église et qui se sert d'autant plus facilement d'eux que rien ne s'est opposé à son influence avant l'arrivée des Européens. Aussi

14. Jean de Brébeuf, *Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons en l'année 1636*, Reuben Gold Thwaites, *op. cit.*, X, 6-316.

15. Jérôme Lallemand, *Relation de ce qui s'est passé en la Mission des Hurons, depuis le mois de Juin de l'année 1639, iusques au mois de Juin de l'année 1640*, Reuben Gold Thwaites, *op. cit.*, XIX, 74-266 et XX, 18-84.

16. Leur activité consiste à prédire « les succez de la guerre », à découvrir « par leurs sortileges les troupes ennemies qui se mettent en campagne, & le nombre qu'ils font, les endroits où ils se sont cachez » (*JR*, XIX, 82).

les pratiques des « sorciers » hurons n'ont-elles rien de véritablement diabolique et ne dépassent-elles pas le niveau de la superstition :

Non pas qu'ayant examiné leurs superstitions de plus près, nous croyons que le Diable se mesle & leur preste aucun secours qui surpasse l'opération de la nature; mais toutefois ils ont recours à luy, ils croient qu'il leur parle en songe, ils l'inuoquent à leur ayde, ils luy font presens & sacrifices, tantost pour l'appaiser, tantost pour se le rendre fauorable, ils luy referent leur santé, leurs guerisons, & tout le bon-heur de leur vie (JR, XVIII, 52).

Les « jongleurs » amérindiens ne sont pas de vrais « sorciers ». Dans sa *Relation*¹⁷ de 1647, alors qu'il évoque les pratiques cultuelles des « Abnaquois », Jérôme Lallemand écrit encore :

[...] ie ne doute pas que le Demon ne se glisse dans ses [sic] badineries, mais i'ay de la peine à croire, qu'il se communique à eux sensiblement, comme il fait aux sorciers & aux magiciens de l'Europe, & à quelques peuples de cette Amerique¹⁸. (JR, XXXI, 190)

Poursuivant dans la même veine, Paul Ragueneau, dans sa *Relation de ce qui s'est passé en la Mission des Peres de la Compagnie de Iesus aux Hurons*¹⁹, de 1647 et 1648, clôt le débat en fondant sa réflexion sur une analyse de leurs différentes « superstitions ». Ainsi les « songes » des Hurons « ne sont rien que mensonges, & s'il s'en trouue quelqu'un de veritable, ce n'est que par hazard » (JR, XXXIII, 196). C'est pourquoi il « ne croy pas que le diable leur parle, ou ait aucun commerce avec eux par cette voye » (JR, XXXIII, 196). Il pense la même chose de l'activité des devins :

[...] ie ne croy pas [écrit-il] qu'il y ait en tout cela aucune vraye apparition, ny aucune operation vrayement diabolique en toutes les sottises, dont tout ce pays est remply (JR, XXXIII, 192).

De la même façon, le plus souvent, les guérisons opérées par les « Jongleurs » n'ont rien de surnaturel :

Or dans ces choses, quoy qu'il y ait non seulement de l'erreur, mais aussi du desordre, & t mesme souuent du peché, lequel sans doute ne peut estre permis aux Chrestiens; toutefois le mal est bien moindre que nous ne le iugions d'abord, & bien moins estendu qu'il ne nous paroissoit (JR, XXXIII, 208).

Au sujet des « Aaskouandy » ou « sorts », qu'il réduit au rôle de « Demon familier », et de l'« Onniont », une « espece de serpēt » qui perce tout ce qu'il rencontre, Paul Ragueneau n'y voit que « fables » ridicules ((JR, XXXIII,

17. Jérôme Lallemand, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable és Missions des Peres de la Compagnie de Iesus, en la Nouvelle France, sur le Grand Fleuve de S. Lavrens en l'annee 1647*, Reuben Gold Thwaites, *op. cit.*, XXX, 208-296, XXXI, 16-286 et XXXII, 18-54.

18. *Id.*, Sans doute pense-t-il aux « Prophetes ou Deuins » du pays des « Attikamegues » que les missionnaires appellent « sorciers & magiciens, pource qu'il y a bien de l'apparence que quelques-uns d'entre eux ont commerce avec les Demons » (JR, XXXI, 210).

19. Paul Ragueneau, *Relation de ce qui s'est passé en la Mission des Peres de la Compagnie de Iesus aux Hurons pays de la Nouvelle France, és années 1647 & 1648*, Reuben Gold Thwaites, *op. cit.*, XXXIII, 56-248.

212-214). Reste le problème des sortilèges que pratiquent les «Sorciers». Tout en demeurant circonspect, il estime qu'il est peu raisonnable de croire à leur pouvoir surnaturel :

Or de sçavoir s'il y a vrayement des Sorciers en ce pays, ie veux dire des hommes qui fassent mourir par sortileges, c'est ce que ie ne puis pas decider: seulement ie puis dire qu'ayant examiné tout ce qui s'en dit, ie n'ay point encore veu aucun fondement assez raisonnable de croire qu'en effet il y en ait icy qui se meslent de ce mestier d'Enfer (*JR*, XXXIII, 216-218).

Enfin, les «Arendioouanne», ces «iongleurs qui font les Deuins et Magiciens», voire les «Prophetes», ne sont que des «trompeurs» qui, mis au défi par des missionnaires, ont dû se rétracter par «vn adueu solemnel que tout leur jeu n'estoit que fourbe» (*JR*, XXXIII, 220-222). L'analyse de Paul Ragueneau termine un cycle au cours duquel le scepticisme des missionnaires à l'endroit de la sorcellerie amérindienne se manifeste de plus en plus.

Cependant, l'attitude des missionnaires n'en demeure pas moins ambiguë, car une distinction doit être faite entre les théories qu'ils avancent et leur pratique sur le terrain. Si les missionnaires hésitent à assimiler les «jongleurs» et autres «magiciens» amérindiens aux sorciers européens, ils les combattent pourtant comme si chacun d'eux était un suppôt de Satan²⁰. C'est que, dans la perspective évangélistrice, à défaut de Dieu, c'est à son ennemi que les Amérindiens vouent un culte. Dieu étant absent du Canada, Satan a pu occuper l'espace américain :

Ces Infideles, Madame, seroient-ils les seuls en qui on n'auroit pas reconnu l'opération du Démon? [demande Charlevoix] Et quel autre Maître que cet Esprit mal-faisant, & homicide dès le commencement du Monde, auroit appris à tant de Peuples, qui n'ont jamais eu de commerce les uns avec les autres, un art, que nous ne sçaurions regarder comme absolument frivole, sans contredire les Divines Écritures? Il faut donc avouer que les Puissances Infernales ont quelques Suppôts sur la Terre, mais que Dieu a mis des bornes très-étroites à leur malignité, & ne permet quelquefois qu'on ressente les effets du pouvoir, qu'il a jugé à propos de leur laisser, que pour servir tantôt sa Justice, & tantôt sa miséricorde²¹.

Alors même qu'ils mettaient en doute le pouvoir des «sorciers» américains, les missionnaires ont agi comme s'ils y croyaient. Ce sont eux qui, en combattant le Mal, ont conféré aux «jongleurs» amérindiens une puissance démoniaque. Selon Guy Lafèche,

ce nom de «sorcier» adopté par les missionnaires finit par créer la réalité: ce nom occidental représente et décrit au dix-septième siècle une fonction

20. «En théorie, les sorciers sont généralement des charlatans, mais en pratique, chacun est un suppôt de Satan — ce qui, bien entendu, n'est pas contradictoire "en théorie"» (Guy Lafèche, *loc. cit.*, p. 159, note 92).

21. François-Xavier de Charlevoix, *Journal*, II, p. 707. Texte cité et souligné par l'auteur: *Jean*, VIII, 44.

maudite, mais au moins claire et efficace, correspondant justement à la nuit où le missionnaire et les chrétiens relèguent le « sorcier »²².

Cette attitude ambiguë face au chamanisme amérindien et les conséquences qu'elle implique, Paul Lejeune les vit dramatiquement. Trois ans après son expérience parmi les Montagnais, il se demande encore si les sorciers « ont communication avec le diable »²³. Pour répondre à la question, il élabore une théorie quelque peu amphibologique : « pour autant » que les « Man[il]tousiouekhi » montagnais

ne cognoissent que le meschant Manitou, c'est à dire le Diable, nous les appellons Sorciers. Ce n'est pas que le Diable se communique à eux si sensiblement qu'il fait aux sorciers & aux Magiciens d'Europe ; mais nous n'auons point d'autre nom pour leur donner, veu mesmes qu'ils font quelques actions de vrais sorciers (JR, XII, 6).

Après sa mise au point, Paul Lejeune n'use plus que du mot « sorcier » pour désigner les Amérindiens possédant des pouvoirs magiques, qu'il distingue, du reste, des « Iongleurs qui font les mesmes singeries que les Sorciers » mais qui n'en ont pas les pouvoirs (JR, XII, 8). Aussi avoue-t-il avoir changé d'opinion depuis son séjour parmi les Montagnais : auparavant, il croyait que « tout ce que faisoient leurs Sorciers n'estoient que des Iongleries qu'ils inuentoient, pour en tirer quelque profit. [Il] commence maintenant à douter, voire à pancher de l'autre costé » (JR, XII, 16).

Il « est probable que le Diable se communique par fois sensiblement à ces pauvres Barbares », reconnaît-il (JR, XII, 22). Deux ans plus tard, ses idées sur la question n'ont pas changé, sinon que le nombre des « trompeurs » semble s'accroître par rapport à ceux qui ont véritablement « communication avec les Demons »²⁴.

Cette perplexité, Lejeune la vit intensément au moment de son séjour parmi les Montagnais. Alors même qu'il conclut à l'absence de pouvoir démoniaque chez Carigonan, il relève nombre de signes qui rapprochent ce dernier des sorciers européens²⁵. Témoin impuissant de pratiques dont

22. Guy Lafèche, *loc. cit.*, p. 159.

23. Paul Lejeune, *Relation de 1637* (JR, XII, 6). Comme le rappelle Guy Lafèche, « la grande question sera de savoir si, oui ou non, le sorcier a « communication avec le Diable » » (*loc. cit.*, p. 153).

24. « Je me persuade », écrit-il, « qu'en effect il y en a quelqu'un entre eux qui a communication avec les Demôs ; mais [que] la plupart ne sont que des trôpeurs, exerçans leurs iongleries pour tirer quelques presens des pauvres malades, & pour se rendre recommandables, ou pour se faire craindre » (Paul Lejeune, *Relation de 1639*, JR, XVI, 36).

25. Entre autres, les paroles inintelligibles d'un chant qui n'est qu'une longue superstition (JR, VI, 184), les « songes », qui ont une signification prophétique (JR, VII, 168), les « très blâmables » festins à tout manger, véritables sabbats dont Lejeune dénonce le caractère magique (JR, VI, 282), les singulières convulsions de Carigonan, voire son activité frénétique, par exemple, lorsqu'il fait trembler une cabane en invoquant son Manitou (JR, VII, 116-120, et XII, 18), enfin le pouvoir de jeter des sorts, sinon de causer la mort (JR, VI, 198). Seul signe de possession que ne relève pas Lejeune : la « marque

il appréhende malgré tout le caractère satanique, Lejeune ne peut exorciser complètement ses craintes ni évacuer le mal. Son séjour parmi les Montagnais a sapé ses certitudes sur l'innocence des pratiques cultuelles du «manitousiou» Carigonan (*JR*, VII, 68), d'autant plus qu'il a perdu la partie. À la fin de son séjour parmi les Montagnais, c'est le discours du sorcier qui prévaut : le prêtre, affaibli, malade, assume le rôle de l'accusé et est dépossédé de lui-même, au point de douter et de sacrifier au mode de pensée amérindien.

Doit-on s'en étonner? La démonomanie, qui s'est répandue en France depuis la seconde moitié du seizième siècle²⁶, et la procédure inquisitoriale, à laquelle l'Église fait appel pour résorber le mal, ne sont pas sans rapports avec les pratiques chamaniques dénoncées par Lejeune.

*In primis ne facile credat aliquem a dæmonis obsessum esse*²⁷

Au cours de l'instruction, les inquisiteurs ne cherchent pas tant la vérité que la preuve de l'existence de la sorcellerie et de la possession²⁸. Il s'agit pour eux de découvrir la faute, de la rendre visible. Ainsi l'accusé doit-il non seulement reconnaître ses liens avec le diable, mais témoigner de sa possession, l'attester par son discours, c'est-à-dire adopter le

d'insensibilité». Sur ces «signes» qui permettent aux inquisiteurs d'identifier les possédés, voir Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Lyon, Antoine de Harsy, 1598, p. 39, 131-132, 144, 173-204; Maximilien de Eynatten, *Manuale exorcismorum*, Anvers, Ex Off. Plantiniana, 1626, p. 10; Martin Del Rio, *Les controverses et recherches magiques*, Paris, Regnaud Claviere, 1611, p. 193-202, 399-406; Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers et de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes*, Paris, Langlois, 1611, p. 15, 30-32; Lalemant, «Memoire sur la maniere de juger les Sorciers», daté du 28 avril 1671, Bibliothèque Sainte-Genève, mss. 487, f° 1; Sébastien Michaëlis, *Discours des esprits en tant qu'il est de besoin pour entendre & resoudre la matiere difficile des Sorciers*, Lyon, Charles Chastelain, 1614, p. 171-173; Jacques Sprenger et Henry Institoris, *Le marteau des sorcières*, présentation et traduction par Amand Danet, Paris, Plon, 1973, p. 327-336.

26. Au moment où Paul Lejeune affronte le «sorcier» montagnais, a lieu l'affaire des possédés de Loudun qui, par son importance et par la publicité qui l'entoure, marque en quelque sorte l'apogée de la démonomanie en France.
27. «D'abord qu'il ne croie pas facilement à la possession», traduit par F. X. Maquart, qui reprend alors une des consignes du *Rituel romain* plutôt que de traduire mot à mot le texte latin («L'exorciste devant les manifestations diaboliques», Germain Bazin *et al.*, *Satan, Études carmélitaines*, Paris, Desclée De Brouwer, 1948, p. 330). Rappelons que l'Église catholique autorisait la pratique de l'exorcisme sur des païens : voir *Codex Iuris Canonici*, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1918, p. 318, Can 1152. La règle disparaît du droit canon au cours du xx^e siècle : voir *Codex Iuris Canonici*, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1983, p. 422, Can 1172.
28. Pour une explication et une légitimation du caractère particulier des instructions, voir Henry Boguet (*Discours des sorciers, avec six advis en faict de sorcellerie. Et vne instruction pour un juge en semblable matiere*, Lyon, Pierre Rigaud, 1608, p. 1), et la bulle «Summis desiderantes affectibus» d'Innocent VIII (*Bullarum Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum Amplissima Collectio*, Roma, Typis, et Sumptibus Hieronymi Mainardi, 1743, vol. III, pars III, p. 191).

comportement prêté aux suppôts de Satan, et finalement accepter son châtement. L'instruction, précisément, sert à imposer ce rôle à l'accusé : tout se joue dans et par le discours.

Comme l'inquisiteur a affaire au « Malin » en personne, il doit demeurer vigilant et reconnaître les ruses de l'ennemi du genre humain. Dans leur *Manuel des inquisiteurs*, Nicolau Eymerich et Francisco Peña en relèvent quelques-unes : « répondre équivoquement », « répondre par l'addition d'une condition », « renverser la question », « feindre la surprise », répondre à l'inquisiteur par une question, « tergiverser les mots de la question », ne répondre que sur l'un des termes de la question ou répondre par un « détournement évident des mots », éluder la question et discuter l'un des termes, insister sur ses limites qui empêchent de répondre, « feindre une faiblesse corporelle soudaine », « simuler la stupidité ou la folie » ou « se donner des airs de sainteté »²⁹. Il ne s'agit pas seulement de déjouer les ruses de l'accusé, mais de lui interdire tout discours qui n'abonde pas dans le sens de l'accusation ou qui lui permette d'échapper à la logique dans laquelle l'enferme l'instruction. À la limite, peu importe ce que dit ou fait l'accusé, tout sert de preuve contre lui et toute défense témoigne de l'emprise de Lucifer sur lui³⁰ : la « vigilance » exigée chez l'inquisiteur devient une grammaire qui lui permet de déchiffrer le discours de l'accusé en ne lui donnant qu'une seule signification : celle de la possession et de la sorcellerie³¹.

Après avoir exposé les échappatoires auxquelles a recours l'accusé, *Le Manuel des inquisiteurs* indique comment le confondre et le démasquer. L'interrogatoire doit commencer par des questions anodines, puis par des détours, l'inquisiteur en vient à poser des questions qui permettent de prendre au piège l'accusé. Il s'agit de lui inspirer confiance, de le pousser à parler sans qu'il mesure les conséquences de ses paroles, puis

29. Nicolau Eymerich et Francisco Peña, *Le Manuel des inquisiteurs*, introduction, traduction et notes de Louis Sala-Moulin, Paris et La Haye, Mouton éditeur, 1973, p. 126-129. Rédigé vers 1376 par Nicolau Eymerich, le *Directorium Inquisitorium* paraît à Barcelone en 1503, puis, après avoir été revu par Francisco Peña, est réédité à Rome, en 1578, 1585 et 1587, et à Venise en 1595 et 1607.

30. « [Le] Juge doit bien aduizer à la contenance que l'accusé tient en respondant, & mesme s'il ne iette point de larmes, s'il regarde contre terre, s'il barbotte à part soy, s'il vse de blasphemes, & d'imprecations &c. Pource que toutes ces choses seruent d'indices, & presomptions contre luy. » (Henry Boguet, *op. cit.*, p. 6)

31. C'est ce que dénonce Friedrich Spee dans sa *Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber*, Rintelli typis excripsis, Petrus Lucius Typographus academicus, 1631. Sur Friedrich Spee, voir Roland Crahay, « Le procès des procès de sorcellerie : la *Cautio criminalis* du P. Friedrich Spee, et son traducteur français », Marc Fumaroli *et al.*, *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1987, Nouvelle série, fascicule 25, p. 125-139. Sur la polémique liée aux procédures inquisitoriales, voir Robert Mandrou, *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle*, une analyse de psychologie historique, Paris, Plon, 1968, p. 153-191 et 263-312.

de lui poser des questions plus cruciales³². L'interrogatoire ne vise qu'à circonvenir les défenses de l'accusé pour mieux le prendre dans les lacs de la démonologie. S'il répond sans réfléchir, il risque de s'enfermer; s'il ne répond pas ou s'il hésite, c'est qu'il cache la vérité, ce qui le condamne aux yeux de l'inquisiteur.

En outre, l'inquisiteur a le devoir de pousser l'accusé à parler, quitte à se servir d'espions ou de gens qui l'engagent à confesser sa faute³³. Il ne doit pas non plus hésiter à user de subterfuges afin de l'effrayer et de le troubler³⁴. Il peut même lui suggérer de s'accuser en faisant miroiter de fausses promesses de libération ou de grâce³⁵. Si l'on ajoute à cela le recours à la torture, on devine que l'accusé, brisé psychiquement et physiquement, finit par avouer tout ce qu'on lui demande: à force de chercher sa faute, il la trouve, quitte à inventer un récit qui le perd.

En somme, l'inquisiteur ordonne l'interrogatoire de telle sorte qu'il insinue la faute dans l'esprit de l'accusé, qu'il l'amène à reconnaître un à un les éléments sur lesquels repose l'accusation et à les articuler entre eux dans une mise en scène à laquelle le préparent tradition orale et culture religieuse du temps, ou si l'on préfère, une «Vulgate démoniaque», dont Robert Mandrou confirme l'existence à travers la confession de Magdeleine des Aymards, une fillette de treize ou quatorze ans, qui a produit un témoignage d'une «étonnante conformité [avec] l'enseignement des démonologues» sans que le juge ne soit intervenu pour orienter sa déposition³⁶.

Questionner, c'est faire parler l'accusé, c'est l'amener, au nom d'un consensus religieux³⁷, à se couler dans le rôle qu'on lui suggère, ou plutôt qu'on lui impose au cours de l'instruction. Le phénomène n'est pas sans évoquer le «chamanisme» des sociétés «primitives». Dans celles-ci, le

32. Voir Nicolau Eymerich et Francisco Peña, *op. cit.*, p. 121-122.

33. *Ibid.*, p. 130-133; Henry Boguet, *op. cit.*, p. 8; Martin Del Rio, *op. cit.*, p. 785-786.

34. Par exemple, en l'accusant sans nommer ses délateurs, en lui faisant croire à l'existence de pièces compromettantes, en faisant semblant de devoir le séquestrer longtemps, en multipliant les interrogatoires tout en variant les questions (J. Sprenger et H. Institoris, *op. cit.*, p. 577-587).

35. S'il rejette le mensonge et les fausses promesses pour faire parler un accusé, Martin Del Rio admet que le juge puisse «cacher la vérité» ou «user d'équivoques, de paroles frauduleuses (toutesfois sans mensonges) & d'une promesse ambiguë d'impunité, pour induire l'accusé de faire vne véritable confession» (*op. cit.*, p. 782-783). Cependant, Henry Boguet (*op. cit.*, p. 9) et F. Peña (*op. cit.*, p. 134) désapprouvent ce procédé.

36. Robert Mandrou, *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle. Textes inédits*, Paris, Fayard, 1979, p. 19. Voir aussi Robert Mandrou, *op. cit.*, p. 74-94.

37. Sur cette question, voir F. Raphaël, «Conditionnements socio-politiques et socio-psychologiques du satanisme», *Revue des sciences religieuses*, vol. L, n^o 2, avril 1976, p. 112-156; *La possession de Loudun* présentée par Michel de Certeau, Paris, Gallimard/Juliard, 1980, p. 327. D'ailleurs, aux yeux de Henry Boguet, le «bruit commun» suffit pour accuser quelqu'un de sorcellerie (*op. cit.*, p. 2).

pouvoir du sorcier relève aussi d'un consensus³⁸ et c'est essentiellement par insinuation, par la parole, que se réalise le « complexe shamanistique³⁹ » : le sorcier persuade ceux qui l'entourent de son pouvoir, mais en même temps, il n'a de pouvoir que celui que lui reconnaît le groupe dont il fait partie. « L'efficacité symbolique⁴⁰ » relève de méthodes qui, pour être différentes de l'instruction inquisitoriale, n'en sont pas moins fondées sur un principe commun. Ainsi, dans le cas des pratiques de guérison, le sorcier cherche-t-il à faire en sorte que « les conflits se réalisent dans un ordre et sur un sens qui permettent leur libre déroulement et conduisent à leur dénouement⁴¹ ». Le « malade » est alors appelé à reconstruire un mythe social ou originel qu'il doit vivre, ou revivre, à partir des éléments culturels et cultuels dans lesquels il baigne⁴². L'instruction inquisitoriale, qui impose à l'accusé d'assumer un mythe démonologique et qui balise son déroulement jusqu'au dénouement final libérateur, s'apparente bien aux pratiques chamaniques.

Dans sa « relation » de 1634, le récit de Lejeune met en scène un conflit entre deux discours visant à inscrire l'adversaire dans la logique d'un pouvoir à exercer sur lui. Ou plutôt, il témoigne de l'approche religieuse avortée d'un chrétien qui, faute d'avoir pu imposer son discours et créer un consensus fondé sur les valeurs dont il était porteur, a été inscrit, à son corps défendant, dans la symbolique chamanique amérindienne, si bien qu'au lieu de l'exorcisme attendu, c'est un missionnaire possédé par un sorcier qui est exhibé⁴³.

« La souffrance est préférable à l'action⁴⁴ »

Le missionnaire apparaît d'autant plus possédé que sa pratique apostolique n'est pas sans rapports avec le rituel païen d'un animisme singu-

38. Selon Marcel Mauss, « le jugement magique est l'objet d'un consentement social, traduction d'un besoin social, sous la pression duquel se déclenche toute une série de phénomènes de psychologie collective » (*Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. 119). Pour Claude Lévi-Strauss, la « situation magique est un phénomène de consensus » (*Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 184. C'est l'auteur qui souligne). Voir aussi la question du « champ de gravitation au sein duquel se définissent et se situent les relations entre le sorcier et ceux qu'il ensorcelle », exposée par Claude Lévi-Strauss (*ibid.*, p. 184-185).

39. *Ibid.*, p. 197.

40. *Ibid.*, p. 205.

41. *Ibid.*, p. 219.

42. *Ibid.*, p. 220.

43. Son cas n'est pas sans évoquer celui de Jean-Joseph Surin, qui se croit « possédé » au cours de l'exercice de son ministère auprès des ursulines de Loudun : voir sa « Lettre du 3 mai 1635 au père Achille Doni d'Attichy » (*Correspondance*, texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 262-268).

44. Paul Lejeune, *Lettres spirituelles écrites à plusieurs personnes vivant en religion et dans le monde touchant la direction de leur intérieur*, revues par le R. P. F. Fressencourt, Paris, Victor Palmé, libraire-éditeur, 1875, p. 195.

lièrement proche de la foi dans les miracles. Entre l'efficace des deux « Oraisons » de Noël, grâce à laquelle les Montagnais échappent temporairement à la famine, et le pouvoir des songes qui, une semaine plus tard, préludent à la capture des animaux qui sauvent la vie au groupe, la frontière est mince, sinon perméable.

Que ce soit par son mysticisme qui le pousse, à l'instar de Jean-Joseph Surin, disciple, comme lui, de Louis Lallemant⁴⁵, à assumer le mal à travers sa propre souffrance, ou que ce soit à cause de la proximité qui existe entre sa pratique religieuse et la foi chamannique, Lejeune, dans son discours, se présente comme le double inversé de Carigonan. Après Noël 1633, c'est lui, le jésuite, qui commet un « sacrilège » au cours d'un festin à tout manger (*JR*, VII, 162). C'est encore lui qui doit proposer « songe contre songe » (*JR*, VII, 168) pour échapper à la mort et qui souscrit ainsi au mode de pensée du sorcier. C'est lui, enfin, qui, malade, subit le jugement de Carigonan (*JR*, VII, 180) et qui se retrouve dans la position du vaincu, au point de devenir semblable à celui qu'il dénonce.

De retour à Québec, Lejeune peut certes se moquer du « sorcier » montagnais, voire infliger, sur papier, un rude châtiment à ses adversaires en rappelant que Carigonan est « misérablement brûlé » vif (*JR*, VII, 300), que Pastedechouan meurt de faim et est « réduit en cendres » (*JR*, IX, 70) au cours de l'hiver 1636, enfin que Mestigoët périt « étouffé dans [les] eaux » après avoir perdu la raison (*JR*, VII, 300), mais le doute s'est insinué dans son esprit.

Après tout, n'a-t-il pas été possédé par le sorcier au point d'être dépossédé de ses certitudes ?

45. Voir Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1967, vol. V, p. 67.