Missionnaires bretons dans les Nouveaux Mondes (XVIe -XVIIIe siècles)

Marc-Antoine Alix

▶ **To cite this version:**

Marc-Antoine Alix. Missionnaires bretons dans les Nouveaux Mondes (XVIe -XVIIIe siècles). Histoire. 2017. dumas-01586706

HAL Id: dumas-01586706

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01586706

Submitted on 13 Sep 2017

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.

ALIX Marc-Antoine

Université Rennes 2 Haute-Bretagne

Tempora

Missionnaires bretons dans les Nouveaux Mondes (XVI^e-XVIII^e siècles)

Image tirée de :

> Balthazar de Bellême (Frère), *Don très humble et de très pure charité faict à la séraphicque province de Bretagne et aux RR. Pères supérieurs d'icelle esleus au chapitre du Mans, le vendredy 8e de septembre, jour de la Nativité N.-Dame 1662, par F. B. de B. (frère Balthazar de Bellesme), le plus petit et plus indigne prestre des enfans de cette province*, 1662, f°254.

« Mundus totus in maligno positus est » (« *Le monde entier est plongé dans le mal* », 1 Jean, 5:19)

Manuscrit conservé à la Bibliothèque municipale de Rennes, cote Ms 0275.

Master 2 Histoire 2016-2017

Mémoire de recherche réalisé sous la direction de Georges PROVOST

Remerciements

Le présent mémoire est le fruit de deux ans de travail qui a nécessité l'aide et le soutien de plusieurs personnes que je tiens à remercier.

Tout d'abord, je tiens à remercier M. Georges Provost qui m'a fait découvrir ce champ d'étude lors d'un cours spécialement dédié aux missions étrangères et qui a bien voulu diriger ce travail. Je dois beaucoup à son soutien et à sa bienveillance. Je remercie aussi M. Hervé Martin qui a bien voulu prendre un peu de son temps pour réaliser plusieurs traductions latines.

Je remercie également les services et personnels de l'université de Rennes 2, et tout particulièrement le service du PEB qui a toujours su être à l'écoute de mes demandes et agi avec promptitude.

Les visites dans les dépôts d'archives départementaux et de congrégations ont été l'occasion de découvrir l'autre monde de l'Histoire : celui des documents manuscrits. Par cette occasion je remercie les personnes qui m'ont accueilli avec gentillesse : Pierre Moracchini, Marie Rablat, Lucie Perrault, Annie Salavert, Lâm Phan-Thanh et les Archives de Saint-Sulpice.

Je remercie ensuite mes amis qui ont bien voulu contribuer, chacun à leur échelle à ce travail : Quentin Rohou, qui m'a beaucoup aidé dans la réalisation du tableur et sans qui une bonne partie du travail quantitatif n'aurait pu voir le jour, Côme Chobert, pour m'avoir grâcieusement accueilli à Paris lorsque j'en avais besoin, et Yves Mascart, pour son attentive relecture et ses judicieux conseils mathématiques.

Enfin ce travail n'aurait pu voir le jour sans le soutien indéfectible de ma famille qui m'a permis de travailler sans avoir le souci du lendemain : ma grand-mère, pour m'avoir hébergé chez elle deux ans durant, mes parents, qui ont financé mes études et m'ont toujours soutenu, et enfin mon frère et ma sœur, Quentin et Noëmie.

Je remercie tous ceux qui ont contribué de près ou de loin à ce mémoire et que j'ai pu oublier.

Puissent ces quelques pages être à la hauteur de la dette que j'ai contractée envers eux. Qu'ils se souviennent : « *chercher est le propre de tous, trouver n'est pas chose commune* ».

Introduction

« *Un de ses gâs sur chaque motte de la Terre.*

Un de ses gâs sur chaque lame de la Mer. »[1]

« Le poète de Camaret », Saint-Pol-Roux (1861-1940), par ces quelques vers écrits au début du XX^e^ siècle, décrivait la présence bretonne par-delà les mers et les continents dans son poème *La Bretagne est Univers*. Une belle évocation de tous ces Bretons partis à l'aventure. Ce Breton d'adoption ajoutait également :

« *Vous professez à tel point le culte de la mort que vous en faites de la vie.*

Vos larmes composent la rosée, pour ainsi dire, de son aurore perpétuelle.

En Bretagne, on ne meurt pas, on appareille, on largue, on s'absente, on voyage.

Partir, pour vous, ce n'est pas mourir un peu, mais vivre davantage. »[2]

Ces quelques vers suggèrent dans un style lyrique le départ de ces Bretons ainsi que le rapport intense qu'ils ont avec la mer, le dernier vers laissant penser à un accomplissement final par le voyage. Un voyage qui peut s'apparenter à un viatique dont le but ultime serait un sacrifice généreux.

Ces quelques réflexions sur la mer et le voyage, teintées d'un peu de mysticisme, que le poète voyait s'incarner dans le peuple breton, semblent entrer en résonance avec l'élan missionnaire qui avait touché la Bretagne au XIX^e^ siècle, un mouvement qui prenait en fait ses racines un peu plus en arrière dans le temps, aux XVII^e^-XVIII^e^ siècles. Ces missions de l'époque moderne qui ont vu partir un nombre notable d'hommes et de femmes, prêts à s'engager à leurs risques et périls dans des mondes inconnus afin d'accomplir le sacrifice ultime d'abandon à Dieu, seul capable de leur offrir l'accès à la vie éternelle.

La Bretagne est bordée par la mer sur trois de ses côtés, bercée par l'Océan Atlantique ce qui en fait une véritable péninsule. Elle développe environ 3500 kilomètres de côtes (îles et

[1] SAINT-POL-ROUX, À la gloire du pays de l'Ouest. Bretagne est Univers, *Ouest-éclair*, 29 août 1934, p. 5. Disponible sur Gallica.
[2] BRIANT Théophile, *Saint-Pol-Roux*, Paris, Seghers, 1989, p. 31.

îlots compris) et aucun point en Bretagne n'est situé à plus de 60 kilomètres des côtes ; deux données qui montrent bien l'importance et l'influence de la mer sur le territoire et ses habitants[1]. *Penn ar Bed* pour certains *Finis terrae* pour d'autres, ce bout du monde breton, comme on aime à qualifier cette partie du continent européen, n'est pas qu'une impasse donnant sur une vaste étendue océanique. La mer a offert à la Bretagne de nombreuses possibilités de développement du point de vue économique et plus encore du point de vue des échanges. On peut même dire que la Bretagne est née de la mer. Sa première dénomination Armorique - donnée par les Romains à une région incluant la Bretagne mais plus vaste que celle que nous connaissons - signifiant « le pays qui fait face à la mer », constitue à elle seule un premier aperçu de l'importance de la mer. C'est encore de la mer qu'affluèrent les populations de l'île de Bretagne fuyant l'insécurité de leur pays en proie à des tensions internes et à des assauts extérieurs, aux IV^{e} et V^{e} siècles. Ces nouvelles populations étaient encadrées par des religieux qui suivaient leurs ouailles dans leur périple mais qui n'avaient pas pour vocation première de mener l'évangélisation du pays.

On voit pointer un deuxième élément « fondateur » de la Bretagne : celui de la religion. Pour les saints par exemple, la mémoire en a conservé des traces dans la toponymie ainsi que dans la pratique du *Tro Breiz* célébrant les sept saints fondateurs de la Bretagne, venus vers les V^{e}-VI^{e} siècles de Bretagne insulaire pour évangéliser l'Armorique. La Bretagne est riche d'une myriade de religieux et autres saints bretons qui ont été immortalisés par une hagiographie particulièrement développée[2]. La Bretagne conserve encore des traces d'une vie religieuse forte que la mémoire a imprimée à son tour. La Bretagne terre de religion a été une image construite au XIX^{e} siècle pour décrire cette région qu'on jugeait archaïque du fait de la force du sentiment religieux et des pratiques qui y subsistaient. Force est de constater que ce sentiment se fonde bien sur une réalité qui s'ancre à l'époque moderne après le Concile de Trente (1545-1563), au XVII^{e} siècle en particulier. Des traces de ce catholicisme tridentin subsistaient encore dans les années 1980[3] mais elles n'étaient plus que de minces reliquats des

[1] NIÈRES Claude, « La Bretagne et la mer » *in* SABIANI Tony (dir.), *Encyclopédie de la Bretagne, Volume VI : La Bretagne et la mer*, Rennes, EURL Encyclopédie de la Bretagne, 2013, p. 9.

[2] On peut citer à ce titre les ouvrages d'Albert le Grand, *Les vies des Saints de la Bretagne Armorique*, Nantes, 1637 et de Dom Lobineau (Guy-Alexis), *Les vies des Saints de Bretagne et des personnes d'une éminente piété qui ont vécu dans la même Province*, Rennes, 1725 pour l'époque moderne, mais on pourrait rajouter une liste bien plus conséquente des rééditions et nouvelles publications pour les périodes ultérieures, notamment au XIX^{e} siècle.
Outre ces récits, quelques vies de saints sont contées dans CASTEL Yves-Pascal, *Légendes dorées des saints bretons*, Châteaulin, Jos Le Doaré, 1968.

[3] Des exemples sont mentionnés dans CROIX Alain, *La Bretagne aux 16^{e} et 17^{e} siècles, la vie, la mort, la foi*, Tome 1, Paris, Maloine, 1981, p. 15 ; CROIX Alain, ROUDAUT Fañch, *Les Bretons, la mort et Dieu de 1600 à nos jours*, Paris, Messidor/Temps actuels, 1984, p. 10-11.

siècles antérieurs. Auparavant fleurissaient les saints locaux, les nouvelles églises au style tridentin marqué, et se multipliaient les missions « intérieures » sous la houlette de religieux acharnés à l'image des Bretons Michel Le Nobletz (1577-1652), Julien Maunoir (1606-1683) ou Louis-Marie Grignion de Montfort (1673-1716), pour ne citer que les plus célèbres d'entre eux. Ces trois hommes, et beaucoup d'autres, ont été les acteurs de la catéchisation des fidèles après la Réforme protestante. La peur de la contamination de l'hérésie et la définitive séparation des Églises réformées de l'Église catholique en 1563 ont conduit l'Église à réaffirmer le dogme catholique pour mieux se démarquer de ses ennemis. Après avoir redéfini les principes religieux, il a évidemment fallu réformer le clergé, puis acclimater les fidèles à une pratique religieuse plus convenable et moins « superstitieuse ». La Bretagne, bien que peu influencée par la réforme protestante, fut touchée par ce mouvement missionnaire à l'instar des autres provinces françaises. La seule différence tiendrait peut-être ici à la valeur des personnes engagées qui ont donné à cet élan missionnaire une dynamique originale et puissante, ou bien encore à l'hagiographie qui a pu entourer certains d'entre eux et contribué à dissocier le mouvement missionnaire breton des autres champs d'action[1].

Un mouvement qui semblait nécessaire à l'aune de la découverte des Nouveaux Mondes à partir de la fin du XV^{e} siècle. La Découverte de l'Amérique par Colomb en 1492 crée un véritable choc religieux car plus que la découverte de nouveaux territoires totalement inconnus, c'est la présence d'hommes écartés de la Révélation divine qui choque. En effet ces païens ne sont pas mentionnés dans les textes bibliques qui affirment pourtant que tous les peuples étaient nés d'Adam et qu'ils avaient tous été éclairés par la Parole de Dieu. Ces Autres totalement inconnus sont autres pour les Européens dans le sens où l'imaginaire collectif avait intégré la présence des musulmans, ennemis de la foi, ainsi que des peuples africains et orientaux que d'anciens apôtres avaient tenté de convertir, sans succès[2]. Après la découverte de ce nouveau continent, les monarchies ibériques continuent leur recherche d'épices et de potentiels alliés contre les Ottomans ce qui les conduit à s'installer sur les côtes africaines, en Inde, puis plus à l'est encore, en Chine et au Japon, ce qui donne lieu à une première mondialisation qui amène un essor progressif des circulations et des échanges, entraînant dans son sillage des aspirations millénaristes conduites par les missionnaires

[1] Pour une carte des missions en Bretagne voir CROIX Alain, « Les missions au 17^{e} siècle » *in* CROIX Alain (dir.), *Les Bretons et Dieu : atlas d'histoire religieuse (1300-1800)*, Rennes, PUR 2, 1982, carte 29.
[2] DESLANDRES Dominique, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^{e} siècle*, Paris, Fayard, 2003, pp. 19-20.

européens par exemple[1]. Les conséquences sur la France et sur la Bretagne sont que les allers-retours entre ces quatre parties du monde ont amené les religieux et les élites sociales à reconsidérer les fidèles chrétiens et leur pratique religieuse, en les associant désormais aux Indes (orientales et occidentales) et à leurs habitants, sauvages ou païens. Un ensemble de liens se crée donc entre ces rivages exotiques et ceux de France où les mêmes ordres s'activent à missionner auprès de païens aux caractéristiques proches[2].

Les Français se sont largement investis dans la colonisation outre-mer dans le sillon creusé par les Portugais et les Espagnols dans le courant des XV^e^ et XVI^e^ siècles, mais plus tardivement. Les monarchies ibériques étaient motivées par les épices et richesses d'Orient et la recherche d'alliés chrétiens pour lutter contre la menace des Ottomans qui se faisait toujours plus pressante, surtout après la chute de Constantinople en 1453 qui leur ouvrait la voie des Balkans et de l'Europe. Les autres nations européennes s'engagèrent dans la même voie, principalement au XVII^e^ siècle concurrençant voire déclassant les monarchies ibériques dans leurs possessions outre-mer. La première tentative française de colonisation date quand même du XVI^e^ siècle avec les trois expéditions lancées sous François Ier par le Malouin Jacques Cartier entre 1534 et 1542, entreprise décevante dans ses résultats bien qu'elle pose une base importante à l'empire colonial français[3]. Le XVI^e^ siècle est aussi marqué par les tentatives de constitution d'une France antarctique par Villegagnon, au Brésil d'abord, puis en Floride entre 1555 et 1560 qui se soldent toutes deux par un échec[4]. La situation intérieure française qui s'aggrave entre les confessions religieuses rend impossible toute nouvelle action d'envergure vers l'extérieur, la situation du royaume nécessitant toutes les forces à disposition pour rétablir l'unité de celui-ci[5].

C'est réellement le XVII^e^ siècle qui voit les grands projets de colonisation reprendre, bien que les liaisons avec les Nouveaux Mondes n'aient jamais réellement cessé[6]. Ainsi la France

---

[1] GRUZINSKI Serge, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004, p. 443.

[2] DESLANDRES Dominique,… *op. cit*, pp. 21, 61-64. Voir aussi l'article fondateur et éclairant sur ce sujet des liens entre missions « intérieures » et missions « extérieures » de VENARD Marc, « Vos Indes sont ici. Missions lointaines ou/et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVII^e^ siècle » *in Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours (Lyon, 1980*), Paris, Beauchesne, 1984, pp. 83-89

[3] PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française, Tome premier : le premier empire colonial des origines à la Restauration*, Paris, Fayard, 1991, pp. 42-46.

[4] *Ibid.* pp. 46-49.

[5] *Ibid.* pp. 50-51.

[6] En effet les échanges commerciaux continuent tous azimuts sous l'impulsion des marins bretons et normands. *Ibid*. pp. 52-53. Dans le cas breton, on voit que les relations avec le Canada continuent tout comme les initiatives commerciales lancées par les Malouins vers Sumatra en 1600, la Guyane en 1605, le Brésil en 1612 etc. Voir VERGÉ-FRANCESCHI Michel, « La Bretagne et la mer : chronologie commentée » *in* SABIANI Tony (dir.)… *op. cit*, pp. 178-195.

prend progressivement possession de territoires partout dans le monde : du Canada, préservé non sans mal après les assauts anglais, la France à force d'explorations finit par s'installer en Louisiane en 1698, elle prend le contrôle de plusieurs îles dans les Antilles à partir de 1625, établit quelques comptoirs sur les côtes d'Afrique dès 1626, aménage une halte dans les Mascareignes dès 1642, tente même de s'introduire à Madagascar en 1664-1674, et prend possession de plusieurs comptoirs en Inde entre 1671 et 1751[1].

Les missionnaires français eux aussi s'investirent dans toutes les parties du monde : dans les colonies françaises évidemment, mais pas uniquement, et selon la chronologie de l'expansion française du XVI^{e} au XVIII^{e} siècle. De mondes connus, où les Français circulaient déjà depuis longtemps, les missionnaires se sont peu à peu introduits dans ces nouveaux espaces à mesure que le monde s'ouvrait à eux. Les missionnaires furent en premier lieu présents dans des espaces bien connus que des contacts anciens liaient à l'Europe. Les premières actions eurent d'abord lieu en Orient sous domination ottomane où les Mendiants s'étaient introduits suite aux croisades et aux tentatives de conversion des chefs musulmans par François d'Assise pendant la cinquième croisade[2] puis plus tard par saint Louis en 1270[3]. Le rêve de croisade n'étant pas éteint, le Capucin Joseph du Tremblay tenta à son tour de recréer une croisade qu'il détourna en mission en 1626 à cause de la Guerre de Trente Ans qui immobilisait les soldats en France en raison des tensions européennes. D'autres terrains n'étaient pas inconnus des marins et marchands français (normands, bretons et basques en majorité) qui s'étaient déjà rendus dans des lieux où aucune tentative coloniale n'avait été expérimentée. C'est pour cela qu'on retrouve des Jésuites au Canada en 1611, suivis par des Récollets en 1616, des Capucins au Brésil en 1612-1614 et le long des côtes de Guinée en 1637, les Dominicains et Jésuites aux Antilles en 1635, suivis par les Capucins en 1639 et les Carmes en 1646. À mesure que les Français s'engageaient plus loin dans les terres inconnues, les missionnaires suivaient à leur tour : les Lazaristes aux Îles Bourbon et de France ainsi qu'à Madagascar respectivement en 1648 et 1664, les prêtres du Séminaire des Missions Étrangères dans la péninsule indochinoise dès 1662, les Capucins et Jésuites en Louisiane après 1698 suivis par les Ursulines en 1727[4]… On pourrait multiplier les exemples à l'envi

[1] Voir PLUCHON Pierre, « Deuxième partie : le tableau colonial français » *in… op. cit*, pp. 303-534.
[2] De 1217 à 1221.
[3] RICHARD Jean, « Croisade et mission en terre d'Orient : la participation française (XII^{e}-XV^{e} s.) » *in Les réveils missionnaires… op. cit,* p. 24.
[4] VAUMAS Guillaume (de), *L'éveil missionnaire de la France au XVII^{e} siècle*, Paris, Bloud and Gay, 1959 (thèse d'État de 1942, texte remanié). Une esquisse de toutes ces missions françaises a été réalisée par DESLANDRES Dominique, « Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique » *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, Vol. 109, n°2, 1997, pp. 510-529.

mais ce qu'il faut bien voir c'est que de très nombreux ordres réguliers et instituts séculiers se sont investis dans cet effort missionnaire et qu'ils se sont répandus sur toutes les parties du globe, reculant ou progressant à mesure du contexte politique européen ou extra-européen ou des exigences tenant aux ordres et instituts religieux ou de la Sacrée Congrégation de *Propaganda Fide*[1].

Que retient-on de ces éléments que sont la mer et la religion en Bretagne, dans un contexte de mondialisation dans lequel la France s'insère réellement au XVII^e^ siècle ? La Bretagne s'est parfaitement intégrée dans cette vague de découvertes, formant une base de départ importante pour les navires en partance pour ces colonies[2]. La Bretagne n'était pas une périphérie. Elle était engagée dans la première mondialisation, s'intégrant dans les échanges commerciaux à la perfection du fait de ses nombreux ports, de sa flotte et de ses marins aguerris par leur rôle de roulier des mers dans le courant des XV^e^-XVI^e^ siècles. Sa position stratégique en Europe lui conférait un autre avantage notable : son ouverture sur l'Atlantique, le seul océan pour l'Europe ouvrant les voies de tous les continents[3].

Voici les contours du foyer missionnaire breton esquissés. Celui d'un univers marin fortement présent, de manière concrète mais aussi imaginaire[4], lié à un sentiment religieux en reconstruction au XVII^e^ siècle répondant aux injonctions pontificales : c'est l'étude des missionnaires bretons qui nous intéressera.

En effet la mémoire a largement favorisé « l'appel du large ». Ainsi on se souvient aisément de ces vaillants navigateurs et intrépides aventuriers bretons à l'instar de Cartier, Duguay-Trouin, Surcouf ou encore Kerguelen, alors que les missionnaires sont omis. Ils ont pourtant bel et bien participé à l'aventure maritime bretonne et à la colonisation francaise,

[1] La Sacrée Congrégation *de Propaganda Fide* est l'institution pontificale, créée en 1622, chargée d'organiser et diriger les missions. Elle contrôlait toutes les missions par l'entremise des vicaires apostoliques, dont les pouvoirs contournaient ceux concédés aux monarchies ibériques et appelé patronage, bien que le contrôle des ordres religieux (réguliers) lui échappât partiellement puisque ceux-ci disposaient de leur propre hiérarchie relevant des supérieurs des ordres et pas des évêques ou vicaires apostoliques. Néanmoins la Sacrée Congrégation de *Propaganda Fide* gratifiait les ordres des facultés apostoliques, privilège nécessaire à l'exercice des tâches spirituelles et donc apostoliques.

[2] Plusieurs compagnies avaient été fondées en Bretagne dont la plus durable fut la Compagnie des Indes orientales installée à Lorient par Colbert en 1664.

[3] POURCHASSE Pierrick, « La Bretagne sous l'Ancien-Régime : un espace intégré dans l'économie-monde » *in* SABIANI Tony (dir.)… *op. cit*, pp. 442-455.

[4] Les légendes liées à la mer en Bretagne sont nombreuses qu'elles soient religieuses (vies de saints bretons) ou profanes. Voir par exemple HÉLIAS Pierre Jakez, *La Bretagne aux légendes, Tome 1 : La Mer* ; *Tome 2 : De grève en cap*, Châteaulin, Éditions d'art Jos le Doaré, 1971.

sans doute autant que les premiers[1]. Ces derniers se sont investis en nombre au cours des XVI[e]-XVIII[e] siècles, au même titre et à nombre égal que les nombreux marins bretons ayant écumé les océans pour le commerce, la guerre ou l'administration des colonies.

On peut pour le moment recenser 603 missionnaires[2] nés en Bretagne, hommes et femmes, issus de 21 ordres et instituts différents et actifs principalement pendant les XVII[e] et XVIII[e] siècles sur tous les continents. Ces chiffres, même s'ils paraissent maigres au regard de la grande période missionnaire du XIX[e] siècle, témoignent tout de même d'un engagement important de la province bretonne dans le mouvement missionnaire français au moment où apparaît ce qu'on peut réellement qualifier de mission[3], apport qui paraît moins important au niveau mondial peut-être puisque Portugais et Espagnols étaient investis depuis plus longtemps que les Français dans les missions extérieures, tournées vers les espaces dans lesquels ils s'étaient introduits aux XV[e]-XVI[e] siècles c'est-à-dire l'Afrique, l'Asie et l'Amérique[4].

Néanmoins le foyer breton a su se distinguer dans l'apostolat. À la manière des grandes figures religieuses bretonnes comme les saints bretons, les Le Nobletz, Maunoir, Grignion de Montfort, Poullart des Places qui ont marqué l'histoire religieuse de la région, certains missionnaires d'outre-mer se sont illustrés dans leurs charges, par leur abnégation, leur dévouement total à Dieu, une infime partie d'entre eux obtenant la glorifiante palme du martyre. À côté de cette mince élite, il ne faut pas oublier ces nombreux missionnaires, pour partie anonymes, qui ont aspiré au même idéal que leurs éminents confrères et contribué eux aussi au travail apostolique de christianisation.

---

[1] Ces marins, explorateurs, aventuriers sont nombreux. Pour s'en faire une idée on peut consulter l'ouvrage grand-public de AVRIL Jean-Loup, *Mille Bretons. Dictionnaire biographique*, Rennes, Les Portes du large 2002, où la place des missionnaires de l'époque moderne se limite à Claude Visdelou (p. 443). Seuls les ouvrages spécialisés comme KERVILER René, *Répertoire général de bio-bibliographie bretonne*, Rennes, J. Plihon, 1886-1908, 11 Vol. et LEVOT Prosper-Jean, *Biographie bretonne, recueil des notices sur tous les Bretons qui se sont fait un nom*, Paris-Vannes, Cauderan-Dumoulin, 1852-1857, 2 vol. laissent une place égale à chaque acteur breton, incluant donc les missionnaires. Mais ces deux ouvrages sont le fait de spécialistes et ne sont pas réellement accessibles. Mentionnons quand même les ouvrages de Bernard Le Nail, beaucoup plus accessibles, dont les répertoires contiennent de nombreux Bretons dans les Nouveaux Mondes, dont des missionnaires.

[2] Voir le tableau récapitulatif des missionnaires bretons en *Annexes* (Tableau 1, p. 16), pour comprendre le chiffre donné ici.

[3] Du terme latin « *Mittere* » signifiant « envoyer », le terme mission est apparu au XVI[e] siècle sous la plume des Jésuites qui s'en servaient pour qualifier le fait d'évangéliser les peuples, chrétiens, païens ou hérétiques. Ils s'appuyaient sur les Écritures qui font plusieurs fois référence à l'apostolat. La mission pouvait se dérouler dans les terres de la chrétienté ou dans des espaces plus éloignés. Peu à peu ce terme a fini par désigner plus spécifiquement les missions à l'étranger.

[4] Voir *Supra* l'illustration de la page de garde qui résume bien ce terme de Nouveaux Mondes.

À partir d'un corpus de missionnaires où sont répertoriées différentes données concernant les lieux et dates de naissance, d'entrée en religion et de mort, les études, les ordres et instituts représentés, les lieux de mission etc.[1] on peut mener une analyse quantitative et sérielle permettant de dresser les caractéristiques saillantes du mouvement missionnaire breton, empruntant là l'idée du Père Joseph Michel qui pensait que « *l'histoire des missions ne serait pas complète sans l'étude de la part prise par les différents pays catholiques, au recrutement et au soutien des missionnaires.* »[2], reprenant lui-même une suggestion faite par Georges Goyau sur l'étude des missionnaires à l'échelle régionale et reprise aussi en 1996 par Jacques Gadille[3]. J'entends à mon tour contribuer à l'étude des missionnaires dans un cadre statistique et régional pour l'époque moderne, dont les cadres chronologiques iront du XVI^{e} à l'extrême-fin du XVIII^{e} siècle[4].

En plus d'un répertoire et d'une analyse statistique, l'étude des traces que ces missionnaires ont pu laisser viendra compléter l'ensemble. Leurs lettres en particulier, diffusées au public *via* des imprimés ou bien éditées dans les *Lettres édifiantes et curieuses*[5] et les *Nouvelles Lettres édifiantes des missionnaires de la Chine et des Indes orientales*[6], ou restées dans les

---

[1] Voir les *Annexes* et le répertoire biographique des missionnaires bretons.

[2] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons d'outre-mer (XIX^{e}-XX^{e} siècles)*, Rennes, PUR, 1996 (éd. de sa thèse de 1946), pp. 15-16.

[3] *Ibid*. p. 13 « *Ce modèle* [d'interprétation] *pourrait s'appliquer, selon la suggestion de Goyau, à d'autres régions, où l'on s'est contenté de dresser une prosopographie simplement commentée du personnel missionnaire* […]. *Ainsi pourrait être progressivement construite une histoire nationale de ce mouvement missionnaire* ». Goyau disait déjà qu'il faudrait une histoire qui dégagerait « *la dimension missionnaire de la vie religieuse dans chaque diocèse* » GOYAU Georges, « La place de l'histoire missionnaire dans l'Histoire de l'Église de France », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, Vol. 21 n°90, janvier-mars 1935, pp. 30-34 cité dans ESSERTEL Yannick, *L'aventure missionnaire lyonnaise*, Paris, Cerf, 2001, p. 19.

[4] Les bornes chronologiques peuvent sembler ici artificielles mais elles sont difficilement définissables car l'élan missionnaire suit une chronologie éclatée à ses débuts. Le XVI^{e} siècle donne lieu aux premières expériences missionnaires, dont la première est peut-être celle datée de la deuxième expédition de Jacques Cartier (1535-1536). Rien n'est entrepris jusqu'au XVII^{e} siècle. Le choix de la fin du XVIII^{e} siècle est guidé par le travail de Joseph Michel qui avait pour cadre les religieux partis après 1800. Ces trois siècles doivent donc être conçus comme des fils conducteurs pour l'étude.

[5] Les *Lettres édifiantes et curieuses* des Jésuites sont parues à l'initiative du Breton Charles le Gobien en 1702 qui en édita 8 volumes jusqu'à sa mort en 1708, initiative poursuivie par ses successeurs dont le Breton Yves-Mathurin Tréaudet de Querbeuf qui en fit paraître une nouvelle édition entre 1780 et 1783. Une petite chronologie est disponible dans VISSIÈRE, Isabelle, VISSIÈRE Jean-Louis (éd.), *Peaux-Rouges et Robes noires : Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites français en Amérique au XVIII^{e} siècle*, Paris, La Différence, 1993, p. 394.

[6] Les *Nouvelles Lettres édifiantes des missionnaires de la Chine et des Indes orientales* sont comparables aux *Lettres édifiantes et curieuses* des Jésuites mais elles contiennent les lettres des missionnaires du Séminaire des Missions Étrangères de Paris. Elles furent publiées à l'initiative du Breton Charles-François Langlois (1757-1861) en huit volumes entre 1818 et 1823 et qui restaura l'ordre au XIX^{e} siècle avec vivacité.
S'y ajoutent les *Nouvelles des Missions orientales* qui contiennent également les lettres des missionnaires des MEP « *pouvant servir de suite aux Lettres édifiantes des Missionnaires de la Compagnie de Jésus* ». Elles ont été publiées par des réfugiés catholiques en Hollande qui fuyaient la Révolution entre 1787 et 1794 en cinq volumes et ne sont autres que l'ancêtre des *Nouvelles Lettres édifiantes et curieuses*. On y trouve peu de lettres de Bretons à la différence des publications du XIX^{e} siècle ce qui semble s'expliquer par la vague de départ bretonne en mission qui a lieu à la fin du XVIII^{e} siècle et à leur part importante dans les effectifs engagés par les

fonds d'archives des congrégations religieuses, devra permettre de capter leurs aspirations et leurs conditions d'apostolat une fois sur le terrain, autrement dit leur vécu missionnaire quel que soit leur ordre, leur terrain et leur période d'activité.

De par le nombre de missionnaires bretons engagés et le dynamisme dont ceux-ci ont fait preuve, on peut se demander quelle fut l'influence des religieux bretons dans le mouvement missionnaire de la période moderne. Une interrogation qui sous-tend celle de leur particularité parmi les autres missionnaires, idée s'inscrivant dans le droit fil de l'étude régionale. Et même si l'étude se concentrera principalement sur les missionnaires, elle n'en exclura pas les autres acteurs religieux et laïcs qui ne sont pas partis mais ont contribué à leur échelle à l'exécution et au dynamisme des missions.

Pour approcher ce questionnement, le premier pas sera de comprendre pourquoi mener une étude régionale des missions en réintégrant cette étude dans l'historiographie de l'histoire religieuse, et plus précisément de l'histoire des missions, et présenter les bases de ce travail, à savoir le répertoire des missionnaires bretons et les sources utilisées. Avant d'explorer les terres inconnues traversées par nos religieux, il conviendra de s'attarder un temps sur le recrutement et la vocation de ces religieux afin de cerner le portrait de ceux qui décident de s'engager dans la mission ainsi que le bain culturel dans lequel ils évoluent et qui contribue à construire un idéal et à affermir leur vocation. Ce n'est que dans un dernier temps que nous nous engagerons vers les rivages étrangers où se joue la réalité de la mission qui contribue à des glissements d'identité.

MEP en Asie. STEWART Philip, « Nouvelles des missions orientales (1787-1794) » in *Dictionnaire des journaux (1600-1789)* (en ligne) URL : http://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/journal/1023-nouvelles-des-missions-orientales

Partie I : Historiographie et sources : enjeux de la recherche

I. L'Histoire des missions : d'une histoire religieuse à l'histoire du fait missionnaire

Avant de se lancer dans le cœur de l'étude, il convient de resituer globalement l'historiographie attachée aux missions. Il ne s'agira pas de faire l'historiographie de l'histoire de la Bretagne et des tendances qui la traversent actuellement mais d'avoir bien en tête le contexte du développement du fait missionnaire et de ses acteurs.

C'est tout d'abord un sujet ancien et récent. Ancien parce que les premiers auteurs à le traiter sont les religieux contemporains des missions des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles qui ont exalté les vertus missionnaires au travers de leurs chroniques ou leurs publications. Tout un ensemble de publications étaient apparues dès le XVII^{e} siècle qui prendront leur essor au XIX^{e} siècle en concommitance avec la grande vague missionnaire du temps. La mission a longtemps été un sujet réservé à une petite frange de religieux que scientifiques et universitaires ont capté peu à peu. Quelques auteurs se lancent dans l'écriture scientifique de l'histoire des missions dès les années 1930-1940 : les ouvrages marqueront profondément le champ d'étude par leur érudition malgré une diffusion bornée à un cadre de spécialistes.

Mais de quelques études pionnières, encore enrichissantes actuellement, le sujet apparaît aujourd'hui neuf du fait de perspectives émergentes attachées à la fois à l'essor de la *world-history* ou histoire connectée et à l'affirmation de la dimension culturelle réintroduisant les acteurs de la mission, notamment les missionnaires, dont la place avait pu être minorée antérieurement par l'importance accordée à l'Autre et son univers culturel.

Même si les livres ont eu une grande importance dans la constitution du répertoire des Bretons partis aux missions, ils ne permettent pas de comprendre l'identité des missionnaires bretons. Pour cela les sources mobilisées seront présentées. Déjà utilisées abondamment ou exhumées de fonds d'archives, ces sources ont l'avantage de couvrir l'ensemble du fait

missionnaire selon les modalités temporelles, géographiques et des acteurs. Elles permettront de mieux comprendre l'univers de ces religieux et leur vécu.

Historiographie et sources doivent permettre de répondre à la question posée en introduction sur l'influence et la spécificité des missionnaires bretons.

A- De l'hagiographie vers le champ universitaire

L'histoire des missions est héritière d'une longue tradition historiographique qui débute dès les premières missions du XVII^{e} siècle. Les chroniques des ordres et les multiples publications servaient à des fins de propagande. Cette histoire n'était pas scientifique ; elle était apologétique, dirigée par des religieux en quête de soutien pour l'accomplissement de leurs missions. Peu à peu, dans un contexte favorable à la recherche, des scientifiques se sont approprié ce thème du fait missionnaire (ou l'ont délaissé) en faisant d'abord le récit des missions puis en l'interrogeant au regard de nouvelles perspectives.

1. L'ère apologétique : édification et sainteté religieuse

Si les premiers écrits sur les missions ne sont pas scientifiques et ont avant tout un but de propagande, ils révèlent néanmoins des tendances qui subsisteront et affecteront l'historiographie du fait missionnaire des XIX^{e} et XX^{e} siècles.

Le religieux, qu'il soit moine, prêtre ou missionnaire, aspire à la sanctification c'est-à-dire à la perfection religieuse autrement dit au modèle des saints. D'ailleurs en 1760, pour l'Eudiste François-Hyacinthe Sevoy, chargé de la formation des prêtres dans la ville de Rennes, « *qui dit un prêtre, dit un saint, et ces deux idées sont si essentiellement liées ensemble qu'on ne peut les séparer sans violence […]. Un prêtre, c'est un homme séparé des pécheurs encore plus par la sainteté de sa vie que par la sainteté de son caractère.* […] *La vie d'un prêtre est une vie de croix* »[1]. La Bretagne est elle-même une région riche en saints : on en dénombre pas moins de 800, connus ou seulement repérables dans la toponymie, venus

[1] Phrase tirée de SEVOY François-Hyacinthe, *Les Devoirs ecclésiastiques*, 1760 citée dans BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres séculiers en Haute-Bretagne au XVIII^{e} siècle*, Rennes, PUR 2, 1974, pp. 172-173.

pour la plupart encadrer les populations bretonnes lors des migrations des V^e^-VI^e^ siècles[1]. Le culte des saints était très populaire en Bretagne aux XVI^e^-XVII^e^ siècles et restera dynamique dans les siècles ultérieurs[2].

Cette popularité du culte des saints a vu fleurir les premières vies de saints bretons au XVII^e^ siècle sous la plume du Dominicain Albert le Grand en 1637, réédité deux fois au cours du siècle en 1659 et 1680 et une fois en 1837[3] ; puis du Mauriste Dom Lobineau, en 1725 et réédité en cinq tomes entre 1836 et 1838[4], qui entendait corriger les erreurs de son prédécesseur par une approche plus scientifique. Les deux auteurs cherchaient à édifier leur lecteur en lui donnant l'exemple des meilleurs chrétiens pour l'amener à sa propre conversion. Dans leurs premières éditions, ces deux écrivains laissaient chacun une belle place aux premiers saints fondateurs de l'Église de Bretagne. Dom Lobineau y ajoutait les missionnaires de l'intérieur qui constituaient les modèles ultimes du christianisme tridentin que les autorités ecclésiastiques tentaient d'imposer[5]. Pourtant son œuvre ne contient la vie d'aucun missionnaire extérieur alors qu'à son époque plusieurs Bretons s'étaient justement distingués à l'instar du martyr capucin Cassien de Nantes en Éthiopie. Seule la réédition de 1836-1838 de cette œuvre ajoute ces missionnaires extérieurs[6]. Dans un temps où on exalte les valeurs des meilleurs chrétiens pour édifier les laïcs et les amener à entrer en religion et où la mission extérieure bat son plein, il peut paraître étrange de ne pas trouver de missionnaires cités dans ces deux livres. Même s'ils ne concernent pas les missionnaires « extérieurs » ces deux ouvrages décrivent l'ambiance fervente de l'époque et l'importance de la mission par la mise en exergue du lien saints-missionnaires « intérieurs ». Dans ces deux livres c'est bien la dimension religieuse qui prime sur tout le reste, même dans le cas de l'hypercritique Lobineau qui s'en tenait à ses sources, là où Albert Le Grand laissait une grande place aux miracles et autres expressions divines.

---

[1] MERDRIGNAC Bernard, « Saints » *in* CROIX Alain, VEILLARD Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire du patrimoine breton*, Rennes, Apogées, 2000, pp. 865-867.
[2] CROIX Alain, *L'âge d'or de la Bretagne (1532-1675)*, Rennes, Ouest-France, 1993, pp. 374-381.
[3] ABGRALL J.-M, THOMAS A.-M, PEYRON P. (éd.), *Les Vies des saints de la Bretagne armorique*, Quimper, J. Salaun, 1901 pp. V-VI.
[4] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne*, Paris, Chez Méquignon Junior, 1836-1838, 5 Vol.
[5] Par exemple on trouve parmi les missionnaires « intérieurs » du XVII^e^ siècle Pierre Bernard, Michel le Nobletz, Julien Maunoir, Louis Eudo de Kervilio etc.
[6] Outre le Capucin Cassien de Nantes, on trouve l'Ursuline Marie de l'Incarnation, que l'auteur dit Bretonne, le Carme déchaussé Bruno de Saint-Yves, Vincent de Meur l'un des fondateurs du Séminaire des Missions Étrangères, le Sulpicien François Dollier de Casson et le prêtre du Séminaire des Missions Étrangères Jean-François Gleyo.

D'autres publications de l'époque moderne évoquent des missionnaires bretons. La publication la plus connue de toutes est évidemment celle des Jésuites : les *Lettres édifiantes et curieuses*. Éditées et rééditées à maintes reprises du début du XVIII^e^ siècle jusqu'à aujourd'hui, ces recueils de lettres faisaient une histoire des missions au service de la Compagnie de Jésus qui cherchait alors, en les présentant, à attendrir le lecteur pour récolter des fonds voire l'amener à la conversion pour venir renforcer les rangs missionnaires. Lorsque les quelques publications du XVII^e^ siècle, comme les *Relations de ce qui s'est passé en Nouvelle-France* éditées entre 1632 et 1673, insistaient sur cette veine édifiante[1], les *Lettres édifiantes et curieuses* du XVIII^e^ siècle développaient beaucoup plus la tendance curieuse, alternant description géographique, histoire et mœurs des habitants complétés de quelques exemples de piété. Ces exemples étaient tirés des populations nouvellement converties ou bien des missionnaires eux-mêmes qui se démenaient pour évangéliser des populations païennes et souffraient à la manière de leurs prédécesseurs : les Apôtres. Cependant dans l'esprit des Lumières, ces publications laissaient de plus en plus de place aux informations pratiques, toujours précises et prisées, au point qu'elles étaient devenues en quelque sorte des ouvrages scientifiques, invoqués par les grands savants de l'époque pour comprendre les espaces lointains. Une science qui restait nuancée par les aprioris religieux des auteurs, dont les textes étaient parfois censurés par les supérieurs lorsque cela était nécessaire et dont l'objectif en plein XVIII^e^ siècle était bien la défense de la Compagnie en pleine « querelle des rites » qui l'éclaboussait sur la scène internationale[2]. Ces objectifs religieux viennent finalement nuancer l'aspect scientifique de ces documents, qui restent tout de même une source primordiale sur de nombreux sujets en dehors de tout cadre religieux[3].

Les *Nouvelles Lettres édifiantes des missionnaires de la Chine et des Indes orientales* sont quant à elles plus tardives. Elles ont été publiées au début de 1784 jusqu'en 1808[4] et contenaient des lettres des missionnaires du Séminaire des Missions Étrangères du XVIII^e^ siècle en charge des parties de l'Asie. Les objectifs de cette publication sont les mêmes que ceux des Jésuites comme l'indique le titre similaire et la préface du premier tome datée de

[1] Le Père Lejeune écrivait déjà : « *Je ne prétends décrire tout ce qui se fait dans ce pays ; mais seulement ce qui tient au bien de la foi et de la religion* » cité dans LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e^ siècle, Tome premier*, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1895, P. XIV.

[2] HAMADENE Nadine, « Lettres édifiantes et curieuses (1703-1776) » in *Dictionnaire des journaux (1600-1789)* (en ligne) URL : http://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/journal/0814-lettres-edifiantes-et-curieuses

[3] Ce point sera plus développé *Infra.* pp. 44-51.

[4] Archives des Missions Étrangères de Paris, Charles-François LANGLOIS (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/notices/notices-biographiques/langlois-1

1818 qui, même si la date dépasse les bornes de notre commentaire, montre bien cette volonté d'édification[1]. Là encore l'objectif est avant tout religieux.

Ces différents ouvrages font donc leur propre histoire de la mission et des missionnaires offrant à voir ce qu'ils désirent et jugent convenable. Usant d'archives, parfois soumis à une méthode, ces ouvrages peuvent être classés comme des livres d'histoire bien que censure et subjectivité viennent compromettre cette perspective[2]. Concernant les publications de lettres par exemple, elles ont été réalisées afin de promouvoir les œuvres missionnaires, exposant à la manière d'une entreprise les structures, le fonctionnement et les résultats des missions devant des investisseurs qu'il s'agissait de séduire dans un cadre concurrentiel, car seuls capables de soutenir les institutions impliquées sur le terrain. Elles laissent plus facilement voir des héros-missionnaires et quelques exemples très édifiants de Gentils que la réalité de la mission. On a donc affaire à une histoire partisane réalisée par des auteurs/acteurs des missions : les religieux. Ces mêmes individus vont pourtant s'essayer à leur tour à l'histoire, ses méthodes et son outillage critique.

2. La mainmise des ecclésiastiques sur les missions et leur écriture

Le flot de publications missionnaires continuait par la diffusion des *Annales de la Propagation de la Foi* qui se posaient en continuatrice des *Lettres édifiantes et curieuses*[3]. Créées en 1822 à Lyon, leur tirage ne cessa d'augmenter jusqu'à la veille de la Seconde guerre mondiale, s'insinuant dans nombre de familles chrétiennes[4]. À côté de ces publications à but édifiant, dont les tirages croissants montrent bien la popularité du thème des missions, apparaissent les premiers ouvrages historiques à la fin du XIX^{e} siècle. Cette période correspond à l'explosion des envois missionnaires outre-mer[5] et à celle de la promotion de

[1] « *Nous espérons qu'en lisant ces pieux récits dans leur édifiante simplicité, les ames* [sic] *honnêtes seront plus frappées de la foi vive, du zèle fervent de ces chrétiens, de ces néophytes…* » LANGLOIS Charles (éd.), *Nouvelles Lettres édifiantes des missions de la Chine et des Indes orientales, Tome premier,* Paris, Chez Ad Le Clere, 1818, pp. V-VII.

[2] LA ROCHEMONTEIX Camille,… *op. cit*, p. XVI a une belle formule à ce propos : « *En un mot, les* Relations *ne font voir ni tout ce que sont les missions, ni tout ce qu'elles contiennent, mais elles en font voir exactement le meilleur* ».

[3] Sur la page de garde des Annales de Propagation de la foi, on trouve clairement écrit : *Annales de Propagation de la foi. Collection faisant suite à toutes les éditions des Lettres Édifiantes.*

[4] MICHEL Joseph, *(XIX^{e}-XX^{e} siècles)*, Rennes, PUR, 1996 (éd. de sa thèse de 1946), pp. 45-46.

[5] Dans le cas breton au moins. *Ibid.* Voir Figure 1 p. 273. En excluant la décennie 1901-1910 qui correspond à l'ère du combisme qui a entraîné un flux missionnaire forcé, soit par la perte des charges traditionnelles d'enseignement, soit par l'expulsion des religieux de leurs couvents, le pic d'envois missionnaires correspond bien à la décennie 1891-1900 pour les XIX^{e} et XX^{e} siècles.

l'histoire comme science sous l'impulsion de l'école méthodique en France[1]. Les religieux s'investirent très largement dans l'écriture de l'histoire religieuse et des missions en laissant peu de place aux auteurs laïcs.

Les premiers temps de cette historiographie religieuse-scientifique, courant de la fin du XIX^e^ siècle à la Seconde Guerre mondiale, sont marqués par une grande production de la part des religieux. Attachés à poser les cadres de cette nouvelle histoire, les auteurs font preuve d'une érudition incroyable. On peut citer à titre d'exemples plusieurs ouvrages dans ce cas : le prêtre québécois Cyprien Tanguay réalisa un *Répertoire général du clergé canadien, par ordre chronologique depuis la fondation de la colonie jusqu'à nos jours* en 1893, suivi par le *Dictionnaire biographique du clergé canadien-français* du chanoine québécois Jean-Baptiste-Arthur Allaire en 1908 ou encore l'immense travail du Jésuite Louis Pfister dans ses *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne mission de Chine (1552-1773)* parues en 1932[2]… Ces grands ouvrages d'érudition posent un cadre à l'étude des missionnaires en offrant des biographies et une large bibliographie concernant les missionnaires. Ils fixent aussi un visage catholique sur les territoires de mission, contribuant à la défense et au soutien de celles-ci, comme l'avaient fait les chroniques des siècles précédents[3]. Par ailleurs les listes biographiques dressées par ces auteurs ne sont pas sans rappeler les martyrologes chrétiens et les fréquentes mentions faites à la « mémoire » par les auteurs les en rapprochent plus encore[4]. Néanmoins ces auteurs se sont bien appuyés sur des sources très nombreuses, fouillant dans les archives et dans une bibliographie immense afin d'en extraire les vies réelles de ces individus. Le cadre du travail s'avère bien scientifique. Outre ces répertoires, des récits historiques de missions sont réalisés. Le plus souvent

[1] Qu'on pense à *l'Introduction aux études historiques* de Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos parue en 1898, véritable plaidoyer sur les méthodes et la manière de faire l'histoire.

[2] On peut également citer le travail bibliographique de BACKER Augustin (de), SOMMERVOGEL Carlos, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, Liège-Paris, 1890-1900, 3 vol. Mais ce travail ne concerne pas que les missionnaires car il répertorie tous les écrits laissés par les membres de la Compagnie de Jésus.

[3] Louis Pfister, dans son introduction, avance qu'il reprend un travail précédent de 1647 dont « *le but était de prouver la vérité de la foi chrétienne par l'autorité et l'exemple de tous ces hommes qui, assurément, n'avaient pas quitté leur patrie pour venir tromper les Chinois* ». PFISTER Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne mission de Chine (1552-1773), Volume 1*, Shangai, Imprimerie de la mission catholique orphelinat de T'ou-Sè-Wè, 1932 p. XXI. Il reprenait cette entreprise dans un but scientifique mais on voit bien que sa préface constitue un éloge à tous les missionnaires passés en Chine.
Pour Cyprien Tanguay, l'objectif est plus l'exaltation du sentiment national canadien car son répertoire du clergé se couple à un répertoire des familles canadiennes. Il veut que son ouvrage soit « *un hommage rendu à la mémoire de ces hommes, que notre pays, Dieu merci, aime toujours à vénérer, voyant en eux, les gardiens de sa foi, de sa langue et de sa nationalité* » TANGUAY Cyprien, *Répertoire général du clergé canadien, par ordre chronologique depuis la fondation de la colonie jusqu'à nos jours*, Montréal, Eusèbe Sénécal et fils éditeurs, 1893, p. VII.

[4] Les nombreuses biographies qui fleurissent encore sur ces religieux pourraient en constituer un lointain héritage.

l'histoire d'une famille religieuse est étudiée par un de ses membres. Il en va ainsi des œuvres du Jésuite Camille de la Rochemonteix qui a rédigé plusieurs histoires des missions jésuites en Nouvelle-France, aux Antilles sur l'affaire Lavalette et sur les derniers Jésuites en Chine[1]. L'œuvre de ce Jésuite est particulièrement intéressante car elle est très riche et très complète. Il a réalisé une étude très fouillée sur la Nouvelle-France qui s'intéresse aux missions jésuites des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles à partir de très nombreuses sources, en particulier celles des archives jésuites qui viennent étayer en note les biographies des nombreux missionnaires jésuites. Il réalise tout le récit des missions jésuites et de ses missionnaires sur les cinq tomes de son histoire des Jésuites en Nouvelle-France en multipliant les sources et en les critiquant. Il y ajoute des publications de lettres et des cartes. Son récit retrace la colonisation du Canada sous le prisme de l'action jésuite mais il apparaît parfois comme un roman qui a tendance à glorifier les Jésuites, parés de toutes les vertus face à d'indécrottables colons, de sournois « sauvages » et à la merci d'obstacles multiples, sous le regard de la Providence[2]. La sortie en 1906 de son livre sur le Père Lavalette, où il essaie de défendre l'ordre jésuite entaché par les actions d'un seul homme[3], concorde avec la position défensive qu'adopte l'Église en France après la Séparation des Églises et de l'État en 1905[4]. Tout ce corpus est alimenté par un flux de publications de sources très important produit par quelques individus ou des sociétés savantes.

Les religieux, à partir des années 1940, influencés par le virage pris par les *Annales*, ont également suivi le pas de la recherche scientifique, coupant avec l'ancienne tradition hagiographique[5]. L'aspect de leurs études s'en ressent puisqu'elles se font désormais plus neutres et contribuent à faire de la mission un véritable objet d'histoire. Deux ouvrages « fondateurs » se dégagent dans cette période. Le premier est la thèse de 1942 de Mgr

[1] LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^{e} siècle*, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1895-1896, 3 vol. et LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIII^{e} siècle*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1906, 2 vol. ; LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Le Père Antoine Lavalette à la Martinique*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1907 ; LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Joseph Amiot et les derniers survivants de la mission française à Pékin*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1915.

[2] Voir la conclusion de LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^{e} siècle… op. cit*, pp. 592-593 en particulier.

[3] *« Notre but en écrivant cette histoire, est de faire connaître les particularités les plus importantes et inconnues de la vie du P. Lavalette, en France et à la Martinique,* ***de dégager la responsabilité de la Compagnie, qui ne participa jamais à ses fautes****, enfin de montrer les douloureuses suites de ce qu'on appelle l'*affaire *ou le* procès Lavalette. […] *Il est temps de faire la lumière sur ce religieux si* connu*, et pourtant* inconnu*, dont on parle beaucoup et sur lequel on ne sait presque rien.* » LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Le Père Antoine Lavalette… op. cit,* pp. VI, VIII.

[4] VENARD Marc, « L'histoire religieuse dans l'histoire de la France au XX^{e} siècle. Les curiosités et les attentes d'un public » *Revue d'histoire de l'Église de France*, Vol.86 n°217, 2000, pp. 330-331.

[5] *Ibid.* p. 329.

Guillaume de Vaumas sur les missions françaises au XVII[e] siècle[1] qui met en valeur la participation française à l'élan missionnaire de ce siècle ; le second est la thèse de 1946 du Père spiritain Joseph Michel sur les missionnaires bretons au XIX[e] siècle[2] introduisant, fait notable, des statistiques, des graphiques et des cartes. Ces deux études, toujours réalisées par des religieux, l'ont été dans un cadre universitaire et se sont avérées être fondatrices de la discipline par leur manière d'aborder la mission.

La part des religieux parmi les auteurs d'études historiques a diminué à partir des années 1970 du fait de la crise des instituts religieux qui a amené les religieux à se désengager de la vie intellectuelle et à concéder leurs fonds à des bibliothèques ou centres d'archives. Une telle tendance est aussi liée aux effets du concile de Vatican II qui proclamait une plus grande ouverture de l'Église[3]. Pour autant, ils ne se sont pas éclipsés du champ de la recherche. Plusieurs ont encore édité des dictionnaires et listes de religieux dans les territoires de mission[4] mais dans un cadre scientifique dénué de passions, s'offrant même au lecteur curieux. D'autres se sont investis dans une recherche plus poussée à l'instar de Henry J. Koren sur les Spiritains en Amérique du Nord[5] et plus encore Paul Coulon, à l'initiative de la revue *Mémoire Spiritaine* en 1995, transformée depuis 2006 en *Histoire & Missions Chrétiennes*[6], et rédacteur ou directeur d'autres ouvrages[7].

Les religieux ont longtemps eu le monopole de l'étude des missions et cela s'expliquait simplement par l'accès aux sources qui leur était réservé dans leurs instituts ou ordres. D'une histoire romancée, teintée de l'héritage apologétique des siècles précédents, ils se sont adaptés eux aussi aux nouvelles dynamiques historiques, s'ouvrant même au monde universitaire qui s'est à son tour approprié ce sujet.

---

[1] VAUMAS Guillaume (de), *L'éveil missionnaire en France : d'Henri IV à la fondation du séminaire des MEP*, 1942, Lyon, Imprimerie Express, 1942.

[2] MICHEL Joseph, *L'activité missionnaire de la Bretagne de 1800 à 1940*, 1946. La thèse ne sera éditée qu'en 1997 aux PUR, après la mort de son auteur.

[3] VAUCHEZ André, « Lieux et milieux de production d'histoire religieuse en France » *Revue d'histoire de l'Église de France*, Vol.86 n°217, 2000, pp. 697-699.

[4] Par exemple DEHERGNE Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1973 ou encore DAVID Bernard (abbé), *Dictionnaire biographique de la Martinique : le Clergé (1635-1848)*, Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1984, 3 Vol.

[5] KOREN Henry J., *Aventuriers de la mission : les Spiritains en Acadie et en Amérique du Nord (1732-1839)*, Karthala, Paris, 2002 (1[ère] éd. 1979).

[6] COULON Paul, DELISLE Philippe, « Toute une histoire... » *Histoire, monde et cultures religieuses*, Vol.1 n°1, 2007 (en ligne) URL : http://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2007-1.htm

[7] COULON Paul (dir.), *Claude-François Poullart des Places et les Spiritains : de la fondation en 1703 à la restauration par Libermann en 1848*, Karthala, Paris, 2009, 2 Vol.

3. L'ère scientifique : un sujet marginal capté par les universitaires

Les années 1970-1980 constituent un tournant dans la manière de faire l'histoire du fait missionnaire. Jean-Marie Mayeur faisait un triste constat en 1975 : « *l'histoire des missions françaises au XIX^e^ et au XX^e^ siècle demeure un secteur à défricher et un secteur marginal. Secteur à défricher ? Cette histoire est surtout encombrée de biographie édifiantes, d'ouvrages dépourvus de tout appareil critique, négligeant de replacer les événements dans leur contexte historique* »[1] ajoutant que « *l'histoire des missions reste un secteur largement marginal, par rapport à l'histoire religieuse de la France et par rapport à l'histoire générale. N'est-il pas significatif de voir dans la plupart des histoires de l'Église les missions religieuses dans un chapitre à part, sans lien avec les autres aspects de la vie religieuse, comme si elles ne constituaient qu'une activité supplémentaire et isolée : mais pour reprendre ce seul exemple, les époques de la Renaissance religieuse n'ont-elles pas été marquées simultanément - le XVII^e^ et le XIX^e^ siècles français* [...] *- par un effort de renouveau et d'approfondissement de la vie spirituelle des communautés chrétiennes et par un souci d'évangélisation ?* »[2]. Ce constat sur l'état de l'histoire des missions de l'époque contemporaine s'avère être quasi-similaire pour la période antérieure.

Cependant, il ne faudrait pas omettre les quelques précurseurs laïcs et universitaires qui ont également apporté à la discipline. De l'autre côté de l'Atlantique, le travail du journaliste et essayiste Reuben Gold Thwaites mérite d'être cité[3]. Il a publié et traduit en anglais une grande partie des relations et lettres des Jésuites dans un cadre purement scientifique, pour faciliter les recherches des universitaires[4]. Cette œuvre monumentale de publication est aujourd'hui encore une référence toujours très utile à l'historien. Le plus illustre des précurseurs français est probablement Georges Goyau qui, à partir des années 1920, ouvrit le pan des missions dans l'histoire religieuse aux scientifiques en esquissant des portraits de missionnaires et en étudiant des congrégations religieuses, ainsi qu'en fondant en

---

[1] MAYEUR Jean-Marie, « Les Églises dans la Société » in BAUBÉROT Jean, MAYEUR Jean-Marie (dir.), *L'histoire religieuse de la France, 19e-20e siècle : problèmes et méthodes*, Paris, Beauchesne, 1975, p. 136.
[2] *Ibid*. p. 137.
[3] THWAITES Reuben Gold (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Bros. Co., 1896 - 1901, 71 Vol.
[4] Thwaites écrivait à ce propos : « *The records made by these soldiers of the Cross* [...] *are of the highest scientific value, often of considerable literary interest. The body of contemporary, documentary material which, in their* Relations *and Letters, the Jesuits of New France have bequeathed to the historian, the geographer, and the ethnologist, entitles them to the enduring gratitude of American scholars.* […] *No pains have been, or will be, spared to render all possible services to scholars, in the present work.* » THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit, Volume 1 : Acadia 1610 to 1613*, pp. VIII, X.

1924 la *Revue d'histoire des missions*, première revue scientifique à s'intéresser exclusivement aux missions. Exception dans le panorama historique, sa revue fut éphémère.

Vers la même époque, d'autres auteurs se sont bien intéressés aux missions mais ils n'en ont pas fait leur sujet de prédilection. L'intérêt se portait beaucoup plus sur l'aspect colonial où pouvaient s'investir quelques missionnaires, ou bien s'effectuait dans un cadre d'érudition. Dans l'espace breton, Prosper Levot[1] ou René Kerviler, dans son immense entreprise[2], avaient l'un et l'autre répertorié les personnages bretons, rencontrant çà et là des missionnaires. Henri Bourde de la Rogerie s'était quant à lui intéressé à l'aventure bretonne dans les Mascareignes et avait rencontré lui aussi des missionnaires bretons[3]. Ce sont là quelques initiatives désordonnées mais qui approchent le fait missionnaire à la manière d'un répertoire pour les deux premiers et d'un récit historique pour le dernier.

Ce sont bien les années 1970-1980 qui se sont avérées fondamentales. Le climat était peu favorable à l'Église qui voyait ses effectifs fondre. Le mouvement des décolonisations qui ouvrait de nouvelles perspectives et l'accès aux archives de nombres d'instituts religieux, après l'ouverture initiée par Vatican II, ont permis un renouveau de la matière[4].

En cela le colloque de Lyon du 29 au 31 mai 1980, organisé à l'initiative de Jacques Gadille, professeur d'histoire contemporaine à Lyon, qui se consacrait à promouvoir l'étude des missions depuis les années 1970 dans l'université de la ville, est important. C'est à partir de cette date et grâce à cet homme que ce pan d'histoire a pris son essor, se dotant tour à tour des outils nécessaires à sa promotion : centre de recherche, chercheurs, revue[5]. L'afflux de chercheurs et l'ouverture des archives des congrégations religieuses ont permis une plus grande implication des universitaires qui remplaçaient alors les religieux dont les effectifs, on

[1] LEVOT Prosper, *Biographie bretonne, recueil des notices sur tous les Bretons qui se sont fait un nom*, Paris-Vannes, Cauderan-Dumoulin, 1852, 2 Vol.

[2] KERVILER René, *Répertoire général de bio-bibliographie bretonne*, Rennes, Plihon, 1886-1908, 15 vol. Il réalisait ce travail afin de pouvoir mener ses propres recherches plus facilement et l'offrait à tous les autres chercheurs dans ce même but scientifique (Volume 1 p. V). Il n'a pas pu mener à bien son travail à cause de son décès prématuré. Les volumes après la lettre G ont été retravaillés à partir des manuscrits de Kerviler, conservés aux archives départementales de Loire-Atlantique. L'ensemble de l'œuvre a été publié en 1985 en 11 volumes par Joseph Floch.

[3] BOURDE DE LA ROGERIE, *Les Bretons aux Îles de France et de Bourbon (Maurice et La Réunion) aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Rennes, La Découvrance, 1998 (1ère éd. 1934).

[4] VAUCHEZ André, « Lieux et milieux… » art. cit. pp. 698-699. Voir aussi PRUDHOMME Claude, « Cinquante ans d'histoire des missions catholiques en France : l'âge universitaire » *Histoire, monde et cultures religieuses*, Vol. 1 n°1, 2007 (en ligne) URL : http://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2007-1-page-11.htm ; Jean Delumeau en 1971 laissait d'ailleurs un place aux missions extérieures sur 42 pages. Voir DELUMEAU Jean, « Chapitre IV : Une religion mondiale » in *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 (1ère éd. 1971).

[5] PRUDHOMME Claude « Cinquante ans… art. cit.

l'aura compris, baissaient si bien qu'au début des années 2000 André Vauchez constatait que l'université avait capté l'histoire religieuse, à laquelle l'histoire des missions appartenait[1].

À partir du colloque de Lyon, les études sur les missions n'ont pas cessé d'intéresser les chercheurs et étudiants par la richesse du sujet qui entrecroisait de nombreux thèmes, renouvelés par les nouveaux questionnements abordés par l'historiographie. Ils se sont engagés à réaliser des monographies et synthèses où apparaissent désormais en bonne place les missions[2]. Les éditions Karthala ont créé la collection *Mémoire d'Églises* ainsi que la revue *Histoire & Missions Chrétiennes* qui participent de ce mouvement d'ensemble qui permet de développer et faire vivre l'histoire des Églises « coloniales » et des missions[3]. Des thèses et des mémoires ont vu le jour, intéressant des chercheurs toujours plus nombreux dans le monde entier[4] ainsi que des érudits locaux[5].

L'histoire des missions est passée des religieux aux universitaires, clercs ou laïcs, qui ont dépassionné et neutralisé ce champ d'étude pour en faire celui du fait missionnaire. La mission alors inscrite dans un cadre scientifique concret, les chercheurs se sont depuis interrogés sur plusieurs thèmes.

B- De nouvelles perspectives de recherche

Les nouvelles perspectives de recherche concernant les missionnaires se concentrent aujourd'hui autour de trois idées principales qui se succèdent dans le temps, introduisant ou minorant la présence des religieux européens et leur vécu.

---

[1] VAUCHEZ André, « Lieux et milieux… art. cit. p. 698. Par ailleurs dans cet article il n'évoque pas du tout les missions.

[2] Les missions extérieures disposent de plusieurs chapitres dans MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles, PIETRI Luce, VAUCHEZ André, VENARD Marc (dir.), *Histoire du christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992-2001, 14 volumes. Concernant les 3 tomes sur l'époque moderne, s'étalant de 1530 à 1840 (tomes 8, 9 et 10), on compte 484 pages s'intéressant aux missions extérieures sur les 2963 des trois tomes ; soit environ 16 % de l'ensemble. Une partie complète est même dédiée aux missions dans le tome 9.

[3] La collection se présente comme la promotrice de « l'Histoire du fait missionnaire dans le monde ». Karthala catalogue 2014 (en ligne) URL : http://www.karthala.com/downloads/catalogue_karthala_2014_sd.pdf

[4] On peut citer par exemple les chercheurs : Dominique Deslandres, Jean-Pierre Duteil, Bernard Grunberg, Bernard Heyberger, Catherine Marin, Alain Milhou pour la période moderne.

[5] Pour la Bretagne on peut mentionner Bernard Le Nail qui a partiellement contribué, par ses nombreux dictionnaires et ses recherches sur les Bretons dans les Nouveaux Mondes, à réintroduire certains missionnaires. D'autres auteurs comme Patrick Delon ou Roger Gargadennec avaient eux aussi participé par leurs articles à réintroduire la mission dans les revues savantes de Bretagne.

Si l'historiographie présentée dans cette partie peut paraître assez ancienne puisqu'elle remonte pratiquement jusqu'à il y a 50 ans, les idées actuellement soulevées par les historiens en sont fortement imprégnées. Reprenant une réflexion de Marc Venard au sujet de l'historiographie et de son rapport au temps, l'historien avançait que les « *rapports entre conjoncture et historiographie sont tributaires d'une contrainte : celle qui impose un délai entre l'évènement et sa saisie par les historiens ; du moins qui impose un délai par ceux qui se veulent détachés des passions immédiates et de l'esprit journalistique, l'expérience montre qu'en notre siècle, ce délai est d'environ cinquante ans […].D'autre part l'historiographie est fortement soumise à la loi d'inertie* »[1]. Il existe d'ailleurs une différence entre l'impulsion d'un mouvement, dictée par un *Zeitgeist* qui amène les historiens à se poser ces nouvelles questions, et le moment de la production qui ne peut intervenir que plus tardivement. D'ailleurs les sujets soulevés dans les années 1970 apparaissent toujours d'actualité dans la société et la recherche.

1. La réintroduction de l'Autre

Les années 1960-1970 ont été marquées par la décolonisation, la remise en cause du modèle occidental et l'émergence de grandes puissances asiatiques. La poussée marxiste qui a marqué ces années mettait en avant les classes oubliées ou marginalisées, critiquant la colonisation et supportant les peuples opprimés par celle-ci. C'est à cette période qu'apparaît l'ethnohistoire, développée par Nathan Wachtel dans *La vision des vaincus*, publié en 1971[2]. Il rompait avec la vision européocentrée qui avait prévalu jusque-là. Un peu avant, Claude Lévi-Strauss s'était distingué par ses travaux d'anthropologie sur les Indiens du Brésil et d'Amérique du Nord. Ses réflexions ont considérablement fait avancer la cause de l'anthropologie et ont profondément influencé les milieux intellectuels.

L'histoire coloniale, tout comme l'histoire missionnaire, n'avait pris en compte que les Européens. Les populations indigènes étaient souvent fondues dans un arrière-plan flou car considérées comme incapables de réagir face à la supériorité européenne pour l'État colonial, et à l'excellence de la Parole divine pour le religieux. Se dessinait un tableau anarchique de ces populations que les Européens avaient remodelées à leur façon sans que rien ne puisse

[1] VENARD Marc, « L'histoire religieuse dans l'histoire… art. cit. p. 328.
[2] WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971.

arrêter leur marche. Les nombreuses polémiques soulevées par les décolonisations auraient pu être néfastes à l'histoire des missions dans le sens où les missionnaires étaient considérés comme les agents de destruction des cultures passées. En somme la recherche aurait pu basculer de l'édification à un antagonisme religieux, mais il semble que cette historiographie n'ait pas eu de conséquences profondes[1].

Du moins l'étude de l'Autre en histoire, dopée par les avancées de l'ethnologie, a été privilégiée. Le sujet s'est déplacé du portrait du missionnaire à celui du missionné. Les historiens et ethnologues cherchaient alors à reconstituer l'univers de ces populations malgré un accès aux sources assez compliqué. Les enjeux de réintroduire le point de vue de l'Autre étaient de resituer les contextes culturel, économique et social ainsi que de mettre en valeur les rapports de force qui pouvaient s'exercer entre Européens et autochtones. L'apport des sciences humaines sur ce point a été d'introduire les concepts d'acculturation, d'inculturation, de métissage, de syncrétismes etc. dans les domaines de l'histoire coloniale. La mission, dans la volonté d'influencer l'Autre et fondée sur le dialogue, intégrait tous ces principes d'interactions, largement omis dans les périodes précédentes. Avec l'introduction de ces nouveaux outils de compréhension, l'historien s'intéressait plus à la croyance du fidèle, à sa conception et ses pratiques religieuses et à ses réactions. Le livre de Dominique Deslandres *Croire et faire croire*[2], doit être cité puisqu'elle fonde son ouvrage sur la rencontre avec l'Autre. Un Autre qui baigne dans sa propre culture et se trouve acteur et décideur face à des Européens loin d'être irrésistibles.

2. L'unité de la mission : missions extérieures et intérieures

L'objet mission est souvent divisé entre « missions intérieures » et « missions extérieures ». De même ces deux types de missions peuvent être découpées : pour la première entre mission *ad haereticos* et missions *ad fideles*[3] ; pour la deuxième entre missions vers l'Autre, où la cure peut différer selon qu'on se trouve face à un Indien ou un esclave, et missions vers les colons européens, dont la diversité se rapproche encore des missions

[1] PRUDHOMME Claude, « Cinquante ans… » art. cit.
[2] DESLANDRES Dominique, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003.
[3] DESLANDRES Dominique, « Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique » *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, Vol. 109, n°2, 1997, p. 506.

intérieures[1]. Toute une typologie a été établie à propos des missions qui a mené à leur étude séparée. Des sortes de cloisons avaient été posées entre tous ces types de missions par les acteurs des missions, typologie reprise par les historiens.

Or les chercheurs se sont rendu compte des truchements qui existaient entre ces deux types de missions. En réexaminant les textes d'époque, plusieurs historiens se sont aperçus que la mission était considérée comme universelle du fait de la volonté d'intégrer ou réintégrer à la communauté chrétienne un Autre, stupide ou ignorant[2]. Dès les années 1980, Bernard Dompnier[3] et Marc Venard[4] insistaient tous les deux dans leurs articles du colloque de Lyon sur l'unité de la mission quel que soit le terrain abordé : mêmes acteurs, même chronologie, mêmes motivations spirituelles, techniques de conversions similaires, même direction des missions par la Sacrée Congrégation de *Propaganda Fide*. Ce chemin ne semble pas avoir été suivi tout de suite[5].

Il a fallu attendre les études de Dominique Deslandres à partir de 1997 dans un article préparatoire sur une chronologie simultanée des missions[6], article préalable à son ouvrage de 2003, *Croire et Faire Croire* (publication de sa thèse), pour que le thème soit de nouveau abordé. L'angle engagé par l'auteure mettait en avant la construction commune d'un Autre à convertir dans des Indes « intérieures » (l'Europe) ou « extérieures » (les nouveaux continents explorés). L'idée-force du livre est de restituer l'univers dans lequel vit le missionnaire et de recontextualiser le phénomène missionnaire français, de la Réforme à la colonisation. Ce point de vue est intéressant puisqu'il tend à réintroduire à parts égales la place du missionnaire et de l'Autre. La place du missionnaire avait été éclipsée voire caricaturée à l'époque antérieure au profit de la réintroduction des indigènes rencontrés par les Européens

[1] GALLAND Caroline, *Pour la gloire de Dieu et du Roi. Les récollets en Nouvelle-France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, Cerf, 2012 ; Caroline Galland définit les trois charges des Récollets en Nouvelle-France de la manière suivante : *curia indianorum*, *curia militarum* et *curia coloniarum*.

[2] DESLANDRES Dominique, *Croire… op. cit.* pp. 30-32 ; Voir aussi l'article de DOMPNIER Bernard, « La France du premier XVII^e^ siècle et les frontières de la mission » *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1997, Vol.109 n°2, pp. 621-652.

[3] DOMPNIER Bernard, « Mission lointaine et mission de l'intérieur chez les Capucins français de la première moitié du XVII^e^ siècle » *in Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours (Lyon, 1980*), Paris, Beauchesne, 1984, pp. 91-106.

[4] VENARD Marc, « Vos Indes sont ici. Missions lointaines ou/et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVII^e^ siècle » *in Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours (Lyon, 1980*), Paris, Beauchesne, 1984, pp. 83-89.

[5] Mentionnons quand même l'article de réflexion sur les techniques d'évangélisation similaires entre les missions intérieures et extérieures de CROIX Alain, « Missions, Hurons et Bas-Bretons au XVII^e^ siècle » *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, Volume 95, n°4, 1988, pp. 487-498.

[6] DESLANDRES Dominique, « Les missions françaises… art. cit. ; On remarquera que l'article de DOMPNIER Bernard… art cit. a été publié la même année (1997) dans la même revue.

et de leur culture. Mais cette histoire de l'Autre est faite par des Européens et toujours pas par les véritables concernés[1].

Ce lien entre les missions intérieures et extérieures nouvellement appuyé a remis en perspective la place du religieux et le contexte dans lequel il évoluait.

3. Recrutement, vocation et réseaux missionnaires

Éclipsée un temps par l'Autre, la figure du missionnaire a de nouveau intéressé à partir du milieu des années 1990, et beaucoup plus ces toutes dernières années autour d'historiens contemporanéistes.

La recherche sur les représentations des missionnaires et des indigènes a en fait balayé tout le secteur de la statistique et de la sociologie missionnaire. Cela peut paraître surprenant surtout quand on sait que les travaux sur le recrutement et la vocation cléricale en Bretagne ont été nombreux pendant les décennies 1970 et 1980[2], études motivées par le déclin religieux perceptible dans ces années[3]. L'explication vient sûrement du fait que les études missionnaires favorisent plus le milieu d'arrivée que le milieu de départ. L'histoire « globale » ou « connectée » invitait à faire un pas de côté, à s'éloigner de l'Europe pour s'intéresser aux autres mondes qui entouraient le Vieux Continent, eux aussi actifs, et à changer de regard pour laisser place aux oubliés, éludés d'une histoire faite par les Européens. L'historien indien Sanjay Subrahmanyam est un des grands promoteurs de la réintroduction de ces populations. Il cherche à décompartimenter les études historiques nationales en les connectant les unes aux autres afin d'obtenir un récit plus fidèle des événements historiques[4]. Ce vœu se réalise semble-t-il car les mondes que nous, Occidentaux, avons tendance à omettre ont été peu à peu réintroduits en histoire. La place de l'interlocuteur autochtone que rencontre l'Européen est recontextualisée et amène à se concentrer sur la réalité des

[1] PRUDHOMME Claude, « Cinquante ans… art. cit.
[2] Pour la Bretagne, je pense aux travaux de Georges Minois sur le clergé séculier et régulier dans le diocèse de Tréguier, à celui de Berthelot du Chesnay sur le clergé séculier en Bretagne pour la période moderne et celui de Jean-Louis le Floc'h pour la Haute Cornouaille. On peut aussi citer les travaux de Dominique Julia sur le diocèse de Reims et il en existe bien d'autres.
[3] BRUNET Serge, « Les prêtres des campagnes de la France du XVII^{e} siècle : la grande mutation » *Dix-septième siècle*, Vol. 1 n°234, 2007.
[4] SUBRAHMANYAM Sanjay, *Vasco de Gama: légende et tribulations du Vice-Roi des Indes*, Paris, Alma, 2012 (1ère éd. 1997).

rencontres entre des acteurs opposés[1]. De même, le déplacement du dynamisme catholique de la vieille Europe vers les Nouveaux Mondes, dont les Philippines et plus encore les pays d'Amérique du Sud sont les exemples les plus aboutis aujourd'hui, invitent à détourner le regard. Nonobstant qu'une telle histoire ouvre de grandes possibilités pour l'histoire du fait missionnaire qui justement s'exprime ailleurs qu'en Europe, elle a fini par privilégier une facette de celle-ci : les mentalités et la symbolique[2]. À force de se concentrer sur l'Autre et sur les rencontres, les chercheurs ont fini par omettre le missionnaire lui-même et le contexte de son engagement. L'histoire connectée est une sollicitation à regarder ailleurs, vers de nouveaux horizons, mais il faut aussi garder les pieds sur terre, ici en Bretagne, pour appréhender au mieux les mouvements missionnaires.

Quelques analyses sur les missionnaires avaient vu le jour dès l'ouvrage du Père Joseph Michel, pionnier dans la statistique missionnaire ; ouvrage considérable qui plus est sur les Bretons, mais publié seulement en 1996[3]. Les historiens se rattrapent et le mouvement a depuis repris avec le travail de Yannick Essertel sur le diocèse de Lyon au XIX^{e} siècle en 1995[4]. Ce chercheur a d'ailleurs publié plusieurs articles dans la même veine. L'histoire moderne n'est pas en reste et se focalise sur les mêmes problématiques intégrant les causes du recrutement et l'aspect culturel de la vocation c'est-à-dire sur ce qui amène à choisir la voie de la mission[5]. L'aspect statistique n'a pas fait l'objet d'étude particulière. On trouve donc le plus souvent une analyse statistique du recrutement dans un chapitre, couplée à une analyse culturelle de la vocation et de la mission[6].

---

[1] BERTRAND Romain, *L'histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident, XVI^{e}-XVII^{e} siècles*, Paris, Le Seuil, 2011 et BERTRAND Romain, *Le long remords de la conquête : Manille-Mexico-Madrid : l'affaire Diego de Ávila (1577-1580)*, Paris, Le Seuil, 2015.

[2] DOUKI Caroline, MINARD Philippe, « Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ? » *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°54-4 bis, 2007/5, pp. 7-21 (en ligne) URL : http://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2007-5-page-7.htm

[3] Dans sa thèse de 1946 Joseph Michel s'était intéressé dans la partie I à l'idée missionnaire en Bretagne, reconstituant l'ambiance autour des missions qui existait dans la région, et dans la partie III à une vue d'ensemble sur les vocations missionnaires, d'un point de vue culturel et statistique. De même il avait présenté des résultats sur la Bretagne dans MICHEL Joseph « Géographie de l'élan missionnaire français » *in Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours (Lyon, 1980*), Paris, Beauchesne, 1984, pp. 385-399.

[4] ESSERTEL Yannick, *L'Aventure missionnaire lyonnaise, 1815-1962, de Pauline Jaricot à Jules Monchanin*, Le Cerf, Paris, 2001 ; Voir également ESSERTEL Yannick, « Réseaux et vocations missionnaires dans le diocèse de Lyon de 1815 à 1962 » *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain, Vol. 90, n°1-2, 1995, pp. 49-70.

[5] Une des premières études sur ce thème est celle sur les missionnaires portugais du XVI^{e} siècle de CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte (de), « Vocation missionnaire et empire portugais à la fin du XVI^{e} siècle » *Transversalités*, 2001, n°80, pp. 1-16 ; Pour les Français la thèse plus récente est celle de VANTARD Amélie, *Les vocations pour les missions ad gentes (France 1650-1750)*, CEHRIO, Le Mans, Université du Maine, (Thèse de doctorat dirigée par Pierre-Antoine FABRE et Frédérique PITOU), 2010.

[6] C'est le cas dans plusieurs travaux : GALLAND Caroline, *Pour la gloire de Dieu et du Roi… op. cit.* pp. 217-233 ; HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage dans la formation des missionnaires de la Société des Missions Étrangères (1660-1791)*, Thèse, sous la direction de Gérard Le Bouëdec, Université de Bretagne-Sud, Lorient,

Le regain d'intérêt pour cette approche du recrutement et de la vocation s'explique peut-être par la plus grande « simplicité » de l'approche statistique permise par l'outil informatique qui rend plus aisée la gestion de données nombreuses. Mais dans l'ensemble, les ouvrages sur les missionnaires font la part belle à l'aspect culturel, au vécu missionnaire et plus particulièrement au voyage, secteur en pleine explosion. L'histoire missionnaire est très orientée vers l'histoire culturelle, on l'a vu, puisque le thème même des missions se prête bien à l'étude des rencontres et des métissages. L'autre « écueil » de l'écriture de l'histoire de la mission est la biographie[1]. Autrefois à tendance édifiante, elle est remise au goût du jour par la micro-histoire qui permet, par l'étude d'un seul individu ou d'un corpus, d'étudier les vocations missionnaires de manière précise et de pouvoir faire ressortir les éléments fondateurs de celle-ci. Les historiens tendent de plus en plus à vouloir approcher une « histoire culturelle du missionnaire » définie par Tanguy Villerbu dans l'optique de décrypter « *d'abord la société et la culture qui le produisent et le construisent* [ici, le missionnaire]*, et de sa rencontre avec une autre société, une autre culture, qui le remettent en cause et dont il tente lui-même d'appréhender les ressorts. Cette histoire est évidemment aussi religieuse, car elle éclaire à la fois le catholicisme français et l'histoire de la mission*»[2]. C'est cette dimension de compréhension des « *missionnaires en tant que tels en dehors de la question de l'Empire comme tel* » qui est actuellement en vogue et qui produit de nombreuses approches, plaçant le missionnaire au cœur du sujet, comme un individu[3].

Les trois thèmes présentés de l'Autre, des liens entre les rivages européens et exotiques et la figure du missionnaire s'entremêlent dans un ensemble plus global qui touche au vécu. La recherche tend à reconstituer le milieu dans lequel évolue le missionnaire, baigné dans deux espaces et deux univers culturels qu'il tente d'appréhender. Les missions et leurs acteurs ont été réintroduits pour tenter d'atteindre une histoire du fait missionnaire « totale ».

2011, pp. 87-95 ; ou encore BESNARD Antonin, *Être missionnaire carme aux Antilles (1646-1699): d'après la correspondance de la province de Touraine*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2014, pp. 211-218.

[1] GIRARD Pascale, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Lisbonne, Fondation Calouste-Gulbenkian, 2000, pp. 39-48 ; L'auteure reproche d'ailleurs à certains auteurs de continuer à écrire dans une veine hagiographique la vie de certains missionnaires en se contentant parfois de recopier des sources ou republications sans regard critique et sans l'apport de sources complémentaires.

[2] VILLERBU Tangi, « Une histoire culturelle du missionnaire : Julien Moulin, du diocèse de Rennes au Nord-Ouest canadien, 1830-1878 » *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 2007, Vol.114 n°3 pp. 7-34.

[3] CURTIS Sarah A., « La religion et les missionnaires dans l'Empire français 35e Congrès annuel de la Société d'Histoire Coloniale Française » *Histoire et missions chrétiennes*, Vol.2 n°10, 2009 p. 222.

En somme, l'histoire du fait missionnaire n'a émergé que timidement après-guerre. Longtemps elle ne fut l'apanage que de quelques religieux qui avaient de l'intérêt pour le sujet et surtout l'avantage de l'accès aux archives. Dans le sillage dressé par des courants et des écoles historiques et à la faveur des crises coloniales et des instituts religieux, l'histoire des missions est entrée dans le champ universitaire, captée par les historiens qui ont pu pénétrer ce domaine et l'objectiver.

Les historiens, clercs ou laïcs, ont eu différents intérêts selon l'impact du *Zeitgeist*. Des intérêts qui ne sont pas incompatibles et s'entremêlent dans le domaine culturel, en pleine explosion depuis les années 1970. Concernant la figure du missionnaire, des passions qu'elle avait pu susciter dès le XVII^{e} siècle et plus encore au XIX^{e} siècle, les universitaires l'ont désacralisée afin d'en faire leur histoire et pas leur vie. Et c'est bien cela qu'il faut étudier : ce que les missionnaires ont été et pas ce qu'on a voulu qu'ils soient. Les historiens lui ont un temps tourné le dos au profit des autochtones rencontrés, pour finalement le réétudier dans son continuum : celui du recrutement et de la vocation et celui de la mission.

L'étude du fait missionnaire se veut totale puisqu'elle cherche justement à intégrer le missionnaire dans différents espaces, mais force est de constater que l'approche régionale n'a pas encore été franchement envisagée.

II. La Bretagne dans l'histoire des missions

L'axe de l'étude se concentre sur la Bretagne et les Bretons. Le XIX^{e} siècle a été la grande période de la mission, de son réveil en Europe. La Bretagne s'est très largement engagée dans ce mouvement en fournissant une contribution importante en hommes et en femmes dans des pays éloignés. Comme l'étude de la période précédente, conçue comme un éveil missionnaire, n'a jamais été réalisée pour les Bretons, il paraît intéressant de se pencher sur ce cas qui paraît si exceptionnel pour la période contemporaine.

Cette étude s'inscrit dans la suite des travaux du Père spiritain Joseph Michel qui contribua très largement à inscrire la mission dans un cadre scientifique. Ses nombreux travaux sur les missions et sur les Bretons en font un pilier de l'historiographie missionnaire. Pionnier en son temps, son analyse régionale l'est encore aujourd'hui. La période moderne ne

disposant pas d'une telle analyse, dans le cas français du moins, il paraît intéressant de s'y attarder.

A- Un présupposé historiographique

1. La force du mouvement missionnaire breton aux XIX^e^-XX^e^ siècles

L'investissement breton dans les missions au XIX^e^ siècle a été considérable et les chiffres viennent appuyer cette affirmation. Ainsi, Joseph Michel recensait pas moins de 8252 religieux et religieuses partis aux missions entre 1801 et 1940[1], ce qui correspond à l'envoi de 22 prêtres, 11 frères et 26 religieuses, autrement dit 59 missionnaires par an sur cette même période[2]. Des paroisses ont donné un grand nombre de missionnaires[3], parfois à l'échelle de familles entières[4]. La quantité est une chose mais il apparaît que la qualité du personnel envoyé est une autre donnée à prendre en compte. En effet Yannick Essertel dénombrait un très grand nombre d'évêques venant de l'Ouest : de 1880 à 1970, 144 évêques missionnaires de l'Ouest de la France avaient été nommés[5] soit 29 % des vicaires apostoliques et évêques missionnaires français de la période[6]. Beaucoup s'avérèrent même les pionniers d'Églises locales. Les Bretons y prenaient la part la plus importante puisque les cinq diocèses bretons arrivent en tête des promotions avec celui de Vendée[7].

Si on reprend les caractéristiques du mouvement missionnaire breton du XIX^e^ siècle déjà bien étudié, on pourrait supposer que la période précédente pourrait être tout aussi riche en envois. Les études portant sur l'époque contemporaine sont très étayées, plus encore que les travaux portant sur l'époque moderne. Les deux auteurs cités précédemment esquissent quelques traits pour l'époque moderne et leurs statistiques vont dans le même sens d'une participation active des Bretons. Mais les mentions sont partielles et l'analyse n'est pas poussée jusqu'au bout. Si André Lesort constatait en 1907 « *dans le clergé du Canada au*

[1] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons d'outre-mer (XIX^e^-XX^e^ siècles)*, Rennes, PUR, 1996 (éd. de sa thèse de 1946), p. 243.
[2] *Ibid.* p. 227.
[3] *Ibid*. pp. 245-247.
[4] *Ibid*. pp. 210, 221. De même, dans la famille de Joseph Michel, sur ses 9 frères et sœurs, 8 devinrent religieux, dont un missionnaire spiritain.
[5] ESSERTEL Yannick, « Les vicaires apostoliques et évêques missionnaires partis de l'Ouest de la France (1880-1975) » *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 2005, Vol.112 n°2, p. 71 ; Cependant les chiffres qu'il donne concernent les diocèses de l'Ouest dont ceux de Vendée, du Maine et de Normandie.
[6] *Ibid.* p. 85.
[7] *Ibid*. Figure 2 p. 73.

XVIII^e siècle, nous rencontrons des Bretons en très grand nombre »[1], en 1982 Henry J. Koren affirmait à son tour « *les plus nombreux et les meilleurs missionnaires (sont) Spiritains, en majeure partie Bretons* »[2], chacun citant des exemples à l'envi. On pourrait retranscrire d'autres citations du même acabit qui sont autant de propositions de recherche non-suivies. Aucune statistique n'a été publiée[3] malgré des suppositions qui ne demandaient qu'à être vérifiées. Mais en histoire comme dans toute science, sans preuves formelles, rien de certain ne peut être avancé.

2. Le Père Joseph Michel et ses travaux sur la Bretagne

Le Père Joseph Michel a été un des précurseurs de l'histoire du fait missionnaire et son travail s'est avéré très riche tant pour l'époque contemporaine que pour l'époque moderne. Son œuvre et son influence méritent qu'on s'arrête un instant sur la personne et son travail puisqu'une partie de ce mémoire en dépend justement.

Il était breton de naissance et fut élevé dans une famille pieuse. La majorité de ses frères et sœurs prirent l'habit religieux et lui-même fut missionnaire spiritain au Congo de 1946 à 1950[4]. Il se distingua dans le milieu intellectuel par plusieurs travaux sur l'Église et les missions[5], en particulier son *Histoire missionnaire du diocèse de Rennes* de 1939 complétée par sa thèse sur *L'activité missionnaire de la Bretagne de 1800 à 1940*, soutenue à Rennes en 1946, mais qui ne fut cependant publiée que 51 ans plus tard en 1997 en raison des problèmes liés à la guerre et à l'après-guerre. Un tel sujet faisait figure d'exception dans le paysage historiographique de l'époque - et fait toujours exception aujourd'hui - tout comme son choix de soutenir son travail dans une université, refusant par-là l'ancienne histoire édificatrice qui avait eu cours. Ce choix n'est pas anodin et se reflète bien dans cette étude sociale, culturelle et même des genres. De même son travail était extrêmement novateur et déjà salué à sa

[1] LESORT André, « ROCHEMONTEIX (le P. Camille de). - Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIII^e siècle, Paris, Picard, 1906, 2 vol. in-8°; carte [compte-rendu] » *Annales de Bretagne*, 1907, Vol. 23 n°1, p. 134.
[2] KOREN Henry J., « Du séminaire du Saint-Esprit aux missions en terre d'Amérique au XVIII^e siècle » *in* COULON Paul (dir.), *Claude-François Poullart des Places et les Spiritains : de la fondation en 1703 à la restauration par Libermann en 1848*, Karthala, Paris, 2009, p. 275.
[3] Mis à part les travaux de Joseph Michel.
[4] Pour plus d'informations sur la vie de ce missionnaire voir sa notice biographique sur le site internet des Spiritains (en ligne) URL : http://www.spiritains.org/qui/figures/carte/michelj.htm. Sinon voir le numéro qui lui est dédié dans *Mémoire Spiritaine*, Vol. 2 n°4, 1996, pp. 50-130.
[5] Pour un rapide aperçu de ses travaux voir LAGRÉE Michel (dir.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, Tome 3 : La Bretagne*, Beauchesne-Institut culturel de Bretagne, Paris-Rennes, 1990 p. 310 ; pour plus de détails voir LAGRÉE Michel, « Joseph Michel : l'actualité d'une œuvre historique » *Mémoire Spiritaine*, Vol. 2 n°4, 1996, pp. 89-102.

soutenance par la présentation de graphiques et tableaux et par l'érudition déployée[1]. Il reste d'ailleurs sujet à de nombreuses réflexions. Dans sa thèse et dans ses biographies, l'aspect culturel apparaît comme quelque chose de neuf qui vient expliquer la sèche statistique, complétée par une recontextualisation qui, elle, éclaire la réalité des mouvements missionnaires.

Plus porté sur l'histoire de la congrégation spiritaine à laquelle il appartenait, ses travaux se déployaient principalement vers elle. Le XIX^e^ siècle constitua le champ principal de son travail, période majeure pour la Congrégation du Saint-Esprit et de la mission, tout comme le XVIII^e^ siècle qui correspondait quant à lui à la première fondation de l'institut[2]. Pourtant son travail ne se limita pas à cela puisqu'il s'attacha aussi aux missionnaires de l'époque moderne dans son premier travail. Il laissa tout un chapitre sur les premiers missionnaires bretons de l'époque moderne dans son *Histoire missionnaire du diocèse de Rennes* et en mentionna de temps à autres des exemples dans sa thèse.

Moins connue est sa deuxième thèse complémentaire, réalisée au même moment que sa thèse principale, qui consistait en un *Essai de répertoire des Bretons partis dans les missions étrangères avant 1800*[3]. Cette thèse seconde recense tous les missionnaires de l'époque moderne dont il avait trouvé trace, à partir d'une large bibliographie et de quelques archives. Quelques statistiques simplesviennent compléter l'ensemble[4]. Malgré quelques erreurs et des manques, son travail reste considérable quand on pense aux moyens de l'époque puisqu'il présente quelques tendances et s'avère être une base de travail utile d'autant plus que les répertoires de religieux se concentrent dans la grande majorité des cas sur un ordre ou un terrain mais jamais sur une région ou un ensemble de diocèses.

La diaspora bretonne et l'importance des Bretons dans les missions au XIX^e^ siècle invitaient clairement à se pencher sur le mouvement méconnu des missionnaires bretons aux siècles précédents. Malgré l'ancienneté des travaux du Père Michel, les thèmes qu'il avait abordés restent d'actualité, ce que l'édition de sa thèse en 1996 est venue stimuler et confirmer. Les travaux de Joseph Michel et les autres plus récents offrent de belles perspectives de recherche.

---

[1] Il en avait été de même pour son travail de 1939 sur les missions et le diocèse de Rennes.
[2] Voir COULON Paul (dir.), Claude-François Poullart des Places… *op. cit*, pour une synthèse globale sur la congrégation du Saint-Esprit.
[3] Elle n'est même pas citée par Michel Lagrée dans les *Mémoire Spiritaine* ou son dictionnaire.
[4] On ne trouve qu'un tableau des ordres investis dans les missions par décennie et un autre des destinations ; MICHEL Joseph, *Essai de répertoire des bretons partis dans les missions étrangères avant 1800*, Rennes, 1946, pp. 7-8.

B- L'absence d'études régionales pour la période moderne

Très peu d'auteurs se sont intéressés directement à l'histoire des missions dans un cadre régional, y compris pour la période contemporaine. Concernant plus particulièrement la Bretagne, la bibliographie, ancienne comme récente, ne se focalise pas sur le fait missionnaire « extérieur » voire ne s'y intéresse pas du tout.

1. Les missions intérieures face aux missions extérieures

On a observé les divisions qui existaient entre les « types » de missions, mais s'y ajoute en quelque sorte une « concurrence » dans le champ historiographique, bien visible dans le cas breton. Ces limites sémantiques ont leur incidence sur la réflexion historique.

Les missions extérieures tiennent une place marginale, ou sont clairement absentes des histoires de la Bretagne. Lorsque sont évoquées les missions, ce sont aux missions internes à la Bretagne et à leurs grandes figures que les auteurs dédient leurs chapitres[1]. Que ce soit dans les synthèses sur la Bretagne ou dans les travaux d'histoire religieuse sur la Bretagne, les missions extérieures ne trouvent pas leur place[2] ; comme si elles ne méritaient pas qu'on en parle, que ces Bretons, en partant outre-mer et en ne revenant jamais, avaient renoncé à leur identité et par le même coup à intégrer l'histoire de leur région[3]. Prenons par exemple deux

[1] Là encore une division s'opère puisque la Basse-Bretagne a longtemps éclipsé les actions en Haute-Bretagne. LEBRUN François, « Les missions des Lazaristes en Haute-Bretagne au XVII^{e} siècle » *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, Vol.83 n°1, 1982 p. 15.

[2] Les histoires de Bretagne n'ont à la limite pas réellement besoin de les mentionner puisqu'elles se concentrent principalement sur le territoire. Alain Croix et Jean Quéniart cantonnent l'ouverture de la Bretagne vers les Nouveaux Mondes à un point de vue économique et colonial (la mission appartenant pourtant au colonial). Mais leurs synthèses commencent à dater : CROIX Alain, *L'âge d'or de la Bretagne (1532-1675)*, Rennes, Ouest-France, 1993 ; QUÉNIART Jean, *La Bretagne au XVIII^{e} siècle (1675-1789)*, Rennes, Ouest-France, 2004. Pour Joël Cornette, le propos des missions ne concerne que Le Nobletz et Maunoir : CORNETTE Joël, *Histoire de la Bretagne et des Bretons. Tome 1*, Paris, Le Seuil, 2008, pp. 580-603. Concernant l'histoire religieuse, Georges Minois, Charles Berthelot du Chesnay, Alain Croix ou Jean Quéniart n'y font pas référence puisqu'ils se concentrent sur une géographie bretonne restreinte aux neuf diocèses. On n'y trouve (presque) aucune allusion aux missions extérieures.

[3] DUFOURCQ Élisabeth, *Les congrégations religieuses féminines hors d'Europe de Richelieu à nos jours : histoire naturelle d'une diaspora, Volume 1,* Paris, Librairie de l'Inde éditeur, 1993, pp. 34-35 faisait déjà une réflexion sur l'identité des religieux et missionnaires « *une population qui existe réellement mais ne figure, en tant que telle, dans aucun des recensements nationaux : une population vaste, mouvante, disséminée dans le monde entier et pourtant cohérente par la force de traditions et d'une histoire rétrospective et prospective dont les composantes culturelles sont essentielles ; une population originale qui ne s'est pas reproduite selon les lois biologiques mais qui, pourtant, s'est renouvelée, sans solution de continuité depuis plusieurs siècles selon des lois propres aux familles spirituelles* ».

dictionnaires sur la Bretagne : celui du Patrimoine breton[1] et celui d'histoire de Bretagne[2] à l'entrée « mission ». Cette entrée est divisée entre les missions intérieures et les missions extérieures. Le constat est sans appel : l'article des missions intérieures accorde une part égale à l'époque moderne et à l'époque contemporaine, avec une bibliographie plus centrée sur le XVII^{e} siècle, à laquelle s'ajoutent les biographies de Maunoir et Le Nobletz ; à l'inverse les missions « extérieures » ou « outre-mer » sont principalement centrées sur le XIX^{e} siècle ce que la bibliographie reflète à la perfection puisqu'elle ne mentionne que la thèse et l'histoire missionnaire du diocèse de Rennes du Père Joseph Michel, toutes deux centrées sur le XIX^{e} siècle. La période moderne n'y garde qu'une place ténue, réduite à quelques fondations d'instituts missionnaires, mais jamais à l'envoi en mission[3]…

Comment expliquer cette situation où même l'histoire religieuse marginalise un pan entier de son domaine ? On pourrait avancer l'idée de la domination des figures missionnaires bretonnes de l'intérieur. Les missionnaires les plus connus comme Michel Le Nobletz ou Julien Maunoir ont donné lieu à une abondante bibliographie, de leur vivant jusqu'à aujourd'hui. Ces hommes ont imprimé un type de religion particulier en Bretagne, se sont distingués par leurs méthodes et leurs actions et par leur attitude hors-du-commun. Ils furent élevés au même rang que les bienheureux ou les saints même s'ils n'étaient pas - et ne sont toujours pas - considérés comme tels par Rome[4]. Les biographes successifs, pour édifier les fidèles ou pour affirmer l'identité bretonne, ont réussi à ancrer ces quasi-saints dans la mémoire à laquelle des célébrations diverses rappelaient le souvenir, et ce jusqu'au XX^{e} siècle[5]. Leur caractère d'exception et leur anormalité ont entraîné un flux de publications sur eux et sur leurs missions afin de comprendre justement en quoi ils constituaient une exception. La présence obsédante de ces missionnaires de l'intérieur, combinée à la faveur

[1] CROIX Alain, VEILLARD Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire du patrimoine breton*, Rennes, Apogée, 2000, pp. 655-657.
[2] CASSARD Jean-Christophe, CROIX Alain, LE DRIAN Jean-Yves, LE QUÉAU Jean-René, VEILLARD Jean-Yves (éd.), *Dictionnaire d'histoire de Bretagne*, Morlaix, Skol Vreizh, 2008, pp. 500-502
[3] De même dans le documentaire ROTURIER Patrice, *Missionnaires en Bretagne* [DVD], Rennes, PUR / Université Rennes 2 : Pôle européen d'enseignement à distance, 1995. 28 min. les missions intérieures bretonnes occupent une place très importante et lorsque les missions « extérieures » sont évoquées, elles ne le sont que pour la période contemporaine.
[4] Seul Julien Maunoir est Bienheureux depuis 1951. Albert le Grand et Dom Lobineau les intègrent d'ailleurs dans leurs vies des saints de Bretagne.
[5] Les surnoms de ces religieux, « *ar beleg foll* » (le prêtre fou) pour Le Nobletz et « *tad mad* » (le bon Père) pour Maunoir, contribuent à élever leur figure dans la population. La réutilisation des cantiques et *taolennou* lors des retraites paroissiales ou des missions et les procédures de béatification successives ont contribué à les inscrire dans le paysage historique breton. En 1951, la béatification de Julien Maunoir a donné lieu à des célébrations rappelant son souvenir.

donnée aux études sur l'institution religieuse et la croyance des fidèles dans les années 1980[1], a dû inciter à se pencher sur les autres missions intérieures en Bretagne, moins extraordinaires mais nombreuses, aux dépens des missions extérieures. Les missions extérieures, qui n'avaient pas de protagonistes équivalents aussi charismatiques et exceptionnels, ont donc été passées sous silence, écrasées par leurs consœurs continentales. Les missionnaires partis à l'étranger n'ont pas laissé de traces en Bretagne à la différence des territoires de missions comme au Canada où le souvenir de certains d'entre eux est bel et bien resté[2]. Il faut aussi ajouter que la période moderne ne constitue le plus souvent que l'ombre de la glorieuse aventure missionnaire du XIX^{e} siècle, bien mieux connue et plus importante du fait des effectifs envoyés. Une différence visible des mouvements s'exprime dans les chiffres : entre 1662 et 1800, les Missions Étrangères de Paris - seule société exclusivement missionnaire de l'époque moderne - n'ont envoyé que 2 missionnaires par an, contre 10 entre 1801 et 1870, 54 entre 1871 et 1910 et moins de vingt entre 1911 et 1937[3]. Des rapports inégaux qui n'ont peut-être pas favorisé les études sur les missions extérieures durant la période moderne.

La tendance était donc aux missions intérieures dans le cadre d'une histoire centrée sur la religion des fidèles. De plus le contexte historiographique n'était pas encore à l'ouverture sur les autres parties du monde. Ainsi Claude Langlois en 2000 avançait : « *On peut encore déplorer - manque rituellement pointé en pareille circonstance - le faible investissement des chercheurs hors de nos frontières, hormis l'Italie et l'Allemagne, peut-être l'Afrique et plus largement les missions. Cette manière hexagonale de travailler est compréhensible, mais il est vrai aussi que notre objet même - une religion à prétention universelle - requiert que nous ne nous contentions pas d'un gallicanisme de fait* »[4]. Cette constatation est à rapprocher de la faible percée de l'histoire globale dans le monde universitaire français où les pesanteurs du cadre franco-français se font sentir et forment un barrage à des études transnationales et habillent les chercheurs d'œillères qui les empêchent de regarder vers d'autres latitudes[5]. L'histoire française en général n'était pas réellement encline à tourner le regard ailleurs, mais

[1] FOA Jérémie, « Histoire du religieux » in DOSSE François, DELACROIX Christian, GARCIA Patrick, OFFENSTADT Nicolas (dir.), *Historiographies, Volume 1 : concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 268-282.
[2] Leur nom est par exemple resté dans la toponymie : LE NAIL Bernard, *Noms de lieux bretons à travers le monde*, Rennes, les Portes du large, 2001. Par ailleurs les évêques bretons Henri-Marie Dubreil de Pontbriand et Jean-Olivier Briand sont encore connus au Canada.
[3] MICHEL Joseph, « Géographie de l'élan missionnaire français » *in Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours (Lyon, 1980)*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 385.
[4] LANGLOIS Claude, « Les champs délaissés » *Revue d'histoire de l'Église de France*, Vol.86 n°217, 2000, p. 759.
[5] DOUKI Caroline, MINARD Philippe, « Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ? » *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°54-4 bis, 2007/5, pp. 7-21.

l'histoire religieuse le semblait encore moins. Il n'est pas étonnant alors de voir des sources sous-exploitées pourtant conservées à proximité, aux archives départementales[1]. Heureusement le retard est peu à peu comblé.

Les missions extérieures apparaissaient négligées il y a encore peu de temps ce qui peut surprendre quand on sait que toute une geste autour des marins bretons partis à l'aventure dans les mêmes Nouveaux Mondes s'élaborait dans un cadre commercial et/ou colonial.

2. Une histoire coloniale

Les pages « glorieuses » de l'histoire de France se sont écrites par les expéditions menées outre-mer. L'extension du territoire français a été glorifiée par les acteurs politiques en particulier sous la III^e^ République, thème refoulé après les décolonisations, ses incidents et la force mémorielle actuelle qui rendent difficile l'écriture d'une telle histoire[2]. L'histoire coloniale à ses débuts, vers la fin du XIX^e^ siècle, et jusque dans les années 1960 n'a pas réellement pris du fait justement de son programme trop porté sur l'exaltation des conquêtes et la volonté de légitimer celles-ci[3]. Du peu de succès de cette histoire et dans un contexte de combat contre l'Église au début du XX^e^ siècle couplé à une laïcisation progressive de la société, le roman national ne pouvait pas s'appuyer sur l'action de religieux qui plus est destructeurs de cultures millénaires. Surtout, la place de l'État dans le système politique français et le rôle qu'il joua dans l'expansion coloniale contribua à le mettre au premier plan de toute cette histoire. Aux religieux, on préférait ces explorateurs, administrateurs, militaires et scientifiques qui contribuèrent à l'exaltation du « Génie national » et qui fondèrent à leur manière les récits de l'expansion française tous azimuts à l'origine de l'empire colonial français[4].

Même la Bretagne n'échappe pas à cette règle. L'exemple le plus révélateur en serait le personnage de Jacques Cartier dont l'ombre plane sur toute l'aventure coloniale française et

[1] Je pense notamment aux sources concernant les missions des Récollets aux Archives départementales du Finistère (23H14/15/16) ou à celles des Carmes aux Antilles aux Archives départementales d'Ille-et-Vilaine (9H7) heureusement récemment étudiées par Antonin Besnard, qui faisait le même constat de sous-exploitation de ces sources : BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 2, pp. 13-15.
[2] LEMÉNAGER Grégoire, « Des études (post)coloniales à la française » *Labyrinthe*, Vol.24, 2006, pp. 85-90.
[3] BANCEL Nicolas, « 6. L'histoire difficile : esquisse d'une historiographie du fait colonial et postcolonial » *in* La Fracture coloniale, Paris, La Découverte, 2005, pp. 83-92 ; PLATANIA Marco, « L'historiographie du fait colonial : enjeux et transformations » *Revue d'histoire des Sciences Humaines*, Vol.1 n°24, 2011, pp. 189-207.
[4] Sarah Curtis faisait ce même constat en 2010 dans CURTIS Sarah A., « À la découverte de la femme missionnaire », *Histoire et missions chrétiennes*, Vol. 4 n°16, 2010, pp. 5-18.

bretonne. Cartier occupe une place très importante dans la mémoire mais aussi dans l'histoire bretonne[1] puisqu'il est considéré comme le premier Français – et le premier Breton – à s'être rendu dans les Nouveaux Mondes et apparaît par à-coup comme le fondateur des colonies françaises d'Amérique. La mémoire québécoise, puis plus tard française, s'est approprié cet individu et l'a érigé en un mythe, ferment du sentiment national québécois pour les uns, héros national pour les autres[2]. Malgré tout, il est aussi bon de remarquer que dans le cas québécois, les religieux sont bien mis en avant comme défenseurs des catholiques francophones[3], mais que dans le cas français ils ne représentent presque plus rien. Les premiers cherchent à se différencier des anglophones majoritaires en en appelant à un fonds culturel commun ; les seconds ne s'en préoccupent pas en raison d'un anticléricalisme patent transformé en manque d'intérêt.

Dans l'ouvrage d'Henri Bourde de la Rogerie sur les Bretons aux Mascareignes de 1934[4], c'est bien l'histoire coloniale où s'illustrent des Bretons qui prime sur tout le reste. Les religieux ne sont pas évoqués comme des membres du clergé mais comme des administrateurs[5] ou de simples acteurs de passage, éclipsés par d'autres individus à l'origine du développement de l'île et chargés de préserver les colonies d'Inde[6]. Si on étend nos recherches à ses notes non-publiées, on peut remarquer qu'il s'intéressa quand même aux missions ce qui peut en faire le précurseur des études sur les missionnaires bretons[7]. Outre ce type de récit qui constitue la forme ancienne de la mise en œuvre de l'histoire coloniale, l'histoire quantitative et sérielle a amené à se pencher sur le domaine économique et

[1] Il suffit de regarder les *Annales de la Société d'histoire et d'archéologie de l'arrondissement de Saint-Malo* dans lesquelles paraît dans chaque nouveau numéro au moins un article sur un marin.
[2] PORTES Jacques, « Jacques Cartier » Encyclopédie du patrimoine culturel de l'Amérique française (en ligne) URL : http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-46/Jacques_Cartier.html#.VyCqur5SE0Y
[3] Voir les nombreux travaux québécois concernant les religieux de Cyprien Tanguay, Jean-Baptiste-Arthur Allaire, Henry-Raymond Casgrain, Honorius Provost, Marcel Trudel, Henri Gauthier etc. Le *Dictionnaire Biographique du Canada* accueille également de très nombreuses entrées aux religieux.
[4] BOURDE DE LA ROGERIE Henri, *Les Bretons aux Îles de France et de Bourbon (Maurice et La Réunion) aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Rennes, La Découvrance, 1998 (1ère éd. 1934).
[5] *Ibid.* pp. 34-68. Les Capucins Hyacinthe de Quimper et Bernardin de Quimper sont présentés comme les administrateurs de l'île Bourbon.
[6] En Bretagne il fut le chercheur le plus actif dans ce secteur historique. Il restait quand même isolé et se cantonnait à la Bretagne. Les ADIV conservent toutes ses notes à la cote 5J. Le contenu de toutes ces notes était déjà très riche.
[7] Plusieurs dossiers concernent spécifiquement les missions ADIV 5J129 et 5J135. On trouve en 5J129 une petite correspondance avec le Père Joseph Michel au sujet de son *Histoire missionnaire du diocèse de Rennes* de 1939 ; une lettre en 5J135 de Joseph Michel à Henri Bourde de la Rogerie datée du 19/12/1937 ; une lettre en 5J150 du même au même datée du 7/05/1937. Dans ces quelques lettres le Spiritain remercie de son aide l'archiviste rennais pour ses conseils éclairés et le temps qu'il lui a accordé, preuve que Bourde de la Rogerie est bien spécialiste de cette question des mondes extérieurs et de ses sources en Bretagne. Par ailleurs l'archiviste peut être considéré comme un des co-auteurs de la petite thèse de Joseph Michel au vu des nombreux renseignements qu'il a récolté sur le sujet.

commercial. Ces questions d'échanges où les Bretons et surtout les Malouins ont excellé, s'immisçant dans tous les espaces possibles du globe, et d'entreprises commerciales implantées en Bretagne à l'instar de la Compagnie des Indes à Lorient ou de la compagnie du Sénégal à Saint-Malo[1], ont retenu l'attention. Le domaine économique remettait en perspective les relations de la Bretagne avec d'autres mondes au moment où la région était considérée comme une périphérie de la France.

L'espace colonial se trouve saturé par des aventuriers de toutes conditions ce qui se reflète sur la faiblesse des études sur les missionnaires dans un cadre scientifique, à l'intérieur même d'une histoire coloniale largement boudée. La France a laissé de côté l'histoire coloniale ce que les historiens cherchent à réhabiliter progressivement malgré leur retard. Pour la période moderne la mission reste isolée, exclue de l'histoire coloniale alors que les missionnaires en étaient des acteurs de premier plan, agents de l'État et de ses projets outre-mer. Si la France était en retard sur l'histoire coloniale, l'histoire des missions s'en trouvait encore plus touchée, il y a encore très peu de temps[2]. L'analyse du fait missionnaire se limitait alors à quelques traces diffuses issues d'une littérature spécialisée : les répertoires et dictionnaires.

3. Les limites des répertoires et dictionnaires

Les seules traces des missionnaires existantes en dehors des rares études approfondies comme celles du Père Joseph Michel, ou des biographies, typiques du milieu des études missionnaires, mais s'approchant parfois de l'hagiographie[3], se trouvent dans les répertoires biographiques.

Ces répertoires sont très divers selon les thématiques abordées. En Bretagne, on trouve trace de missionnaires dans les répertoires biographiques des Bretons. Prosper Levot s'était concentré dans les années 1840-1850 sur son repérage de tous les Bretons s'étant illustrés par

[1] On trouve plusieurs expéditions commerciales bretonnes et installations de compagnies en Bretagne dans VERGÉ-FRANCESCHI Michel, « La Bretagne et la mer : chronologie commentée » *in* SABIANI Tony (dir.), *Encyclopédie de la Bretagne, Volume VI : La Bretagne et la mer*, Rennes, EURL Encyclopédie de la Bretagne, 2013, pp. 178-195.

[2] CURTIS Sarah A., « La religion et les missionnaires dans l'Empire français 35e Congrès annuel de la Société d'Histoire Coloniale Française » *Histoire et missions chrétiennes*, Vol.2 n°10, 2009, p. 221.

[3] Le nombre de biographies de missionnaires est extrêmement important. Les trois tomes sur les missionnaires bretons aux États-Unis de Charles Lemarié se structurent autour des trois évêques bretons Jean-Baptiste David, Simon Bruté de Rémur et Célestin de la Hailandière.

leurs actes[1]. Quant à René de Kerviler, il tenta de référencer les Bretons et les traces bibliographiques qui les évoquaient afin de faciliter les recherches sur la Bretagne et ses habitants[2]. Dans ces deux vieux travaux d'érudition, on note de temps à autre la présence d'un missionnaire. Mais ces sommes, bien qu'elles soient une base de travail appréciable, n'en restent pas moins difficiles d'accès car peu diffusées. D'autres répertoires plus grand public se concentrent également sur la thématique bretonne comme les très nombreux ouvrages de Bernard Le Nail[3] qui recensent les Bretons qui se sont distingués pointant à l'occasion quelques missionnaires. Mentionnons aussi le recensement effectué par Marcel Fournier de tous les Bretons partis en Nouvelle-France parmi lesquels des missionnaires éparpillés dans tout l'ouvrage[4]. Tous sont difficilement maniables lorsqu'on ne connaît pas le nom d'un missionnaire particulier puisqu'ils ne sont pas spécialisés.

D'autres répertoires purement missionnaires existent. Ces inventaires suivent tous une logique qui leur est propre s'attachant à un ordre, à une nation ou à une région de mission spécifique, combinant parfois plusieurs de ces caractéristiques. Le plus souvent ils ont été réalisés par les religieux eux-mêmes, à partir des sources glanées dans les congrégations auxquelles ils appartenaient ou dans les lieux dans lesquels ils exerçaient leur tâche. Citons une nouvelle fois des auteurs comme les Jésuites Pfister[5] et Dehergne[6], les Frères mineurs Courtecuisse[7] et Jouve[8], les Spiritains Koren[9] et Michel[10], les séculiers Tanguay[11], Allaire[12] et David[1] et le

[1] LEVOT Prosper, *Biographie bretonne, recueil des notices sur tous les Bretons qui se sont fait un nom*, Paris-Vannes, Cauderan-Dumoulin, 1852, 2 Vol.
[2] KERVILER, René, *Répertoire général de bio-bibliographie bretonne*, Rennes, Plihon, 1886-1908, 15 vol.
[3] LE NAIL Bernard, *Explorateurs et grands voyageurs bretons*, Plouédern, Jean-Paul Gisserot éditions, 1998 ; LE NAIL Bernard, *Dictionnaire biographique de Nantes et de Loire-Atlantique*, Pornic, Le Temps éditeur, 2010 ; LE NAIL Bernard, LE NAIL Jacqueline, *Pays de Vitré : hommes et femmes remarquables*, Rennes, les Portes du Large, 2004.
[4] FOURNIER Marcel, *Dictionnaire biographique des Bretons en Nouvelle-France (1600-1675)*, Québec, Archives nationales du Québec, 1981. On y retrouve tous les missionnaires mentionnés dans l'étude.
[5] PFISTER Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne mission de Chine (1552-1773), Volume 1*, Shangai, Imprimerie de la mission catholique orphelinat de T'ou-Sè-Wè, 1932.
[6] DEHERGNE Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1973.
[7] COURTECUISSE MAX, *Tables capitulaires des Frères mineurs de l'Observance et des Récollets de Bretagne, 1476-1780*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1930.
[8] JOUVE Odoric-Marie, *Dictionnaire biographique des récollets missionnaires en Nouvelle-France, 1615-1645, 1670-1849*, Bellarmin, 1996.
[9] KOREN Henry J., *Aventuriers de la mission : les Spiritains en Acadie et en Amérique du Nord (1732-1839)*, Karthala, Paris, 2002 (1ère éd. 1979) ; On trouve un répertoire des Spiritains en Amérique très utile puisque Adrien-Charles Launay n'a répertorié dans ses travaux sur les Spiritains que les religieux partis en Extrême-Orient.
[10] MICHEL Joseph, *Essai de répertoire… op. cit.*
[11] TANGUAY Cyprien, *Répertoire général du clergé canadien, par ordre chronologique depuis la fondation de la colonie jusqu'à nos jours*, Montréal, Eusèbe Sénécal et fils éditeurs, 1893.
[12] ALLAIRE Jean-Baptiste-Arthur, *Dictionnaire biographique du clergé canadien-français*, Montréal, Imprimerie de l'Ecole catholique des sourds-muets, 1908-1934, 6 Vol.

volume 71 de Reuben Gold Thwaites[2], en ce qui concerne du moins les publications existantes. À ces livres s'ajoutent les répertoires internes aux congrégations, par exemple des Lazaristes[3] ou les Missions Étrangères de Paris[4]. Ces répertoires plus facilement maniables sont remarquables par leur érudition et s'avèrent une nouvelle fois bien utiles au chercheur, mais leur diffusion reste limitée.

La qualité de ces répertoires est variable selon les objectifs fixés : biographies plus ou moins étayées, bibliographie et sources spécifiques à chaque biographie. Autrement dit, on dispose de présentations s'échelonnant de la liste à l'encyclopédie[5]. Ce genre de travail semble s'inscrire dans la longue tradition des études érudites du XIX^{e} siècle[6]. Mais une limite évidente se pose tout de suite puisque ce travail de compilation ne débouche sur presque aucune analyse. De tels travaux s'intègrent dans une littérature spécialisée dont le but n'est que la récolte d'informations. Même Joseph Michel, pourtant reconnu pour la qualité des analyses de sa thèse, ne présente qu'un tableau dans son répertoire des missionnaires bretons de l'époque moderne. L'historien qui cherche à appréhender le fait missionnaire doit donc se contenter de ces quelques listes de missionnaires, salutaires certes, mais qui ne donnent que des informations individuelles, où la mise en série n'est pas réalisée, où l'information se révèle extrêmement variée et dispersée.

Loin de nier l'apport de ces répertoires, on ne peut que remarquer le manque d'études régionales sur les missionnaires mêlant ordres et lieux de mission[7]. Pour la période moderne, aucune analyse globale sur les missionnaires portant sur l'ensemble des ordres investis et des lieux de missions n'existe. Les travaux se concentrent le plus souvent sur un ordre, une nation ou province, et un lieu comme les Carmes aux Antilles pour Antonin Besnard, les Récollets

---

[1] DAVID Bernard (abbé), *Dictionnaire biographique de la Martinique : le Clergé (1635-1848)*, Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1984, 3 Vol.

[2] THWAITES Reuben Gold (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Bros. Co., 1896 – 1901, 71 vol.

[3] COSTE Pierre, *Catalogue du personnel de la Congrégation de la Mission (Lazaristes) depuis l'origine (1625) jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle*, Paris, 1911.

[4] LAUNAY Adrien-Charles, *Mémorial de la Société des Missions Étrangères*, Paris, M.EP. , 1912-1916, 2 vol. Les biographies dressées par Launay sont disponibles en ligne URL : http://archives.mepasie.org/fr

[5] Les ouvrages de Bernard le Nail destinés au grand public brossent quelques traits majeurs des vies des Bretons étayée d'une courte bibliographie ; les listes présentées par MELANÇON Arthur, *Liste des missionnaires jésuites. Nouvelle-France et Louisiane (1611-1800)*, Montréal, Collège Sainte-Marie, 1929 contiennent froidement le nom de religion, lieu et dates de naissance, lieu et date d'entrée, date de départ et enfin date et lieu de mort ; les sommes érudites de Pfister dressent des biographies « totales » décrivant la vie du religieux de sa naissance à sa mort, ses écrits ou traces, les sources et la bibliographie consultés.

[6] GIRARD Pascale, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Lisbonne, Fondation Calouste-Gulbenkian, 2000, pp. 27-28.

[7] Joseph Michel sur la Bretagne et Yannick Essertel pour le diocèse de Lyon.

en Nouvelle-France pour Caroline Galland, les Capucins au Levant pour Romain Planté[1], les Jésuites en Chine pour Jean-Pierre Duteil, les prêtres des Missions Étrangères dans la péninsule indochinoise pour Évelyne Hiet-Guihur etc… Si les analyses régionales existent bien pour le recrutement du clergé local et des ordres religieux, rien n'a été réalisé pour les missionnaires. Une analyse qui pourrait pourtant être prolifique.

La Bretagne est tiraillée entre deux tendances historiques missionnaires : d'une part les missions intérieures plus facilement affiliée à l'époque moderne, et d'autre part les missions extérieures mieux agrégée à l'époque contemporaine. Ainsi le XIX^{e} siècle missionnaire apparaît mieux étudié que les XVII^{e}-XVIII^{e} siècles pour la Bretagne. Une tendance renforcée par la désaffection pour une histoire coloniale trop typée dans laquelle le missionnaire ne faisait pas bonne figure. La vie de ces missionnaires s'est alors longtemps résumée à des sortes d'obituaires renfermant quelques informations sur nos sujets, parfois très simples[2]. Ils sont des outils de travail pratiques mais ils ne présentent aucun travail de fond. La conjonction de tous ces facteurs a créé un vide historique quant à une analyse régionale au-dessus des carcans posés par les logiques d'ordre et de lieux, pourtant possible grâce à l'existence de sources et de répertoires multiples.

III. Les sources et leur utilisation

Après avoir présenté l'historiographie et le contexte de la recherche sur le fait missionnaire, il faut définir les bases du travail dans un cadre régional. Seront évoqués les matériaux du travail : un outil statistique et un ensemble d'écrits variés.

[1] PLANTÉ Romain, *Propager la foi catholique et la grandeur du roi en Orient. Conditions de vie des missionnaires et interactions avec les populations locales*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2013.

[2] C'est dans ce cadre qu'a été réalisé le fichier des Frères de la Charité. Les frères, constatant que les noms de leurs prédécesseurs de l'époque moderne n'avaient pas été consignés, surtout après la perte des documents subie lors de la Révolution, ont décidé dans les années 1960 de les retrouver en sillonnant tous les dépôts d'archives de France, avec pour objectif final d'avoir une liste sur laquelle s'appuyer afin de prier pour leur mémoire.

A- Les matériaux de mon travail

Ce travail s'appuie sur deux matériaux principaux. D'abord le répertoire des missionnaires bretons[1] dont la mise en série des données permettra de dresser des statistiques dans une perspective d'histoire quantitative brute. Ensuite les écrits des missionnaires eux-mêmes, à savoir leurs lettres et leurs publications, qui pourront être complétés par les écrits émanant de confrères, de religieux ou de laïcs, évoquant la Bretagne et les missionnaires bretons. L'exploitation de ces sources doit permettre de comprendre le vécu missionnaire et d'ajouter à la statistique des éléments d'explication.

1. La constitution d'un répertoire missionnaire

Afin de pouvoir analyser le recrutement missionnaire et ses caractéristiques et d'apprécier l'impact des Bretons sur l'ensemble du mouvement missionnaire français, il a fallu dresser un répertoire à la manière des travaux érudits qui avaient déjà pu être réalisés. Malgré les critiques qui ont pu être formulées à leur propos, ces répertoires constituent des bases de travail bienvenues pour tout chercheur surtout si ces informations se trouvent informatisées, donc maniables et plus facilement diffusables.

Pour réaliser ce répertoire, il a fallu recenser tous les missionnaires bretons partis aux missions à l'étranger (hommes et femmes), des plus illustres aux plus communs. Pour se faire, l'*Essai de répertoire des bretons partis dans les missions étrangères avant 1800* réalisé par le Père Joseph Michel en 1946, constituait la base de travail la plus proche de mon sujet et la plus complète réalisée à ce jour. Malgré son ancienneté, il faut louer ce travail, dans lequel peu d'erreurs se sont glissées, et qui vient compenser le peu de travaux réalisés sur ce thème. Ce répertoire, bien qu'incomplet recensait 328 missionnaires, n'en mentionnant pas 17 autres qui se trouvaient pourtant dans sa précédente *Histoire missionnaire du diocèse de Rennes*, soit un total de 345 recensés contre les 604 Bretons de ce présent travail[2], puisant dans les mêmes sources que lui et dans les nouvelles recherches publiées depuis. Il avait donc répertorié près des 3/5^{e} de l'ensemble actuel ce qui n'est pas rien compte tenu des moyens alors à sa disposition.

[1] Les *Annexes* présentent leurs biographies en version papier. On le retrouvera aussi en version numérique sous la forme d'un tableur où sont présents les biographies, le dépouillement total et des statistiques multiples.
[2] Ne sont pas inclus les 38 religieux bretons déportés de Cayenne, à l'exception de Julien Delacroix qui resta plusieurs années pour desservir les cures de la colonie.

C'est à partir d'une large bibliographie que le nombre de missionnaires a pu être augmenté. Faute de pouvoir consulter certaines sources dans les nombreux endroits de mission sillonnés par nos religieux bretons, il a fallu se contenter de sources de seconde main présentes dans les livres[1]. Il a fallu réactualiser la bibliographie ancienne et recouper au mieux les informations, ce que le renouveau historiographique des années 1980, activé par la tendance à « l'histoire connectée », a justement permis. L'information n'était pas consultable directement ou pas toujours très accessible. Mais les efforts de numérisation et de mise en ligne des sources et des ouvrages - par les bibliothèques du Canada en particulier - ont été précieux pour cette présente recherche tel le *Dictionnaire biographique du Canada* et d'autres outils de travail.

Des sources sont venues compléter l'ensemble comme les lettres de Récollets conservées aux Archives départementales du Finistère[2], un document non-exploité par Antonin Besnard[3] et surtout les papiers d'Henri Bourde de la Rogerie aux Archives départementales d'Ille-et-Vilaine[4]. Ce dernier fonds contient une documentation fourmillante mais bigarrée et difficile à déchiffrer. Malgré tout, j'ai pu constater que les informations réunies par ce grand érudit dénombraient déjà un bon nombre des missionnaires recensés. Il est un complément utile au répertoire de Joseph Michel. Les Catalogues (*Primus* et *Secundus*), utilisés par Amélie Vantard[5], conservés aux Archives jésuites à Rome ainsi que le mortuologe jésuite sont très riches en informations pour réaliser la biographie des missionnaires[6]. Des documents épars aux Archives nationales d'Outre-mer ou aux archives de la Congrégation de la Mission complètent l'ensemble[7]. Ils ont permis de trouver la trace de nouveaux missionnaires et de compléter ou corriger des erreurs qui avaient pu se glisser dans la vie de certains individus.

---

[1] Pour les Capucins au Brésil, MINGOTTI GABRIELLI GOMES, Cassiana Maria, *Capuchinhos bretoes no estado do Brasil*, Sao Paulo, Université de Sao Paulo, 2009 ; pour les Ursulines en Louisiane, CLARK Emily, *Masterless mistresses. The New-Orleans Ursulines and the development of a New World Society 1727-1834*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007 ; pour les Récollets au Canada JOHNSTON A.J.B., *Life and religion at Louisbourg 1713-1758*, Canada, McGill-Queen's University Press, 1984 et j'en passe…

[2] ADF 23H14-15-16 et le registre des prises d'habit 23H22-23.

[3] Un mémoire du XVIII[e] siècle aux ADIV 9H7 pièce 70 ainsi que des documents non-retranscrits.

[4] ADIV 5J.

[5] VANTARD Amélie, *Les vocations pour les missions ad gentes (France 1650-1750)*, CEHRIO, Le Mans, Université du Maine, (Thèse de doctorat dirigée par Pierre-Antoine FABRE et Frédérique PITOU), 2010, pp. 27-31.

[6] Aux ARSI, dans le fonds de l'Assistance de France, provinces de France et d'Aquitaine. Le mortuologe a été mis en ligne sur le site des ARSI. Je remercie d'ailleurs M. Georges Provost de s'être rendu à Rome et d'avoir bien voulu consulter les catalogues et les *Indipetae*.

[7] Les Archives nationales d'outre-mer ont entrepris une vaste campagne de numérisation. On trouve quelques documents concernant les missionnaires bretons. Mais la grande majorité sont des documents administratifs (rôles d'embarquement, traites, affaires judiciaires…) qui, bien que forts utiles pour trouver de nouveaux missionnaires, ne sont pas toujours riches en informations sur la mission en elle-même…

Le répertoire contient des critères élémentaires concernant la vie du missionnaire : date et lieu de naissance, date d'entrée en religion, institut ou ordre d'appartenance, dates et lieux de missions successifs, date et lieu de mort. Même ces données ne sont pas toujours disponibles, mais elles apparaissent en nombre suffisant. D'autres informations plus secondaires sont répertoriées mais elles sont déjà bien plus lâches comme les détails sur les études, sur le milieu social et la famille. De telles informations peuvent quand même être utiles mais leur analyse n'est pas aisée. Pour chacune des catégories, on a tenté d'être le plus précis possible même si certaines dates se contredisent en raison de transcriptions difficiles ou de documents contradictoires[1]. Le choix des missionnaires présentés, l'incertitude concernant certains personnages quant à leur appartenance à la Bretagne sont autant d'obstacles qui ne dépendent que de définitions, de choix et de ce que contiennent les sources. Tout du moins avons-nous tenté de limiter les erreurs en consultant le plus de documents possibles pour dresser une prosopographie des missionnaires bretons la plus correcte qui soit. Un tel travail ne prétend ni à l'exhaustivité absolue ni à l'infaillibilité la plus totale. Par exemple on pourra trouver différentes dates pour différents critères mais ces décalages sont la plupart du temps question de quelques jours ou mois, plus rarement d'une année, que de plusieurs années. Les localités de naissance, d'origine ou de fonctions peuvent n'être dans certains cas que partielles ou supposées… Mais là se trouve l'écueil auquel est confronté tout historien. Ce répertoire n'est pas exhaustif puisque des Bretons ont pu faire profession dans les provinces normandes, du Poitou ou à Paris sans qu'on puisse les retrouver. Ces fonds n'ont pas été consultés mais quels résultats donneraient-ils par rapport au travail à fournir ?

Le répertoire mis sous forme de tableur permet de manier les chiffres, de regrouper un grand nombre de données et de visualiser de grandes tendances. Mais le travail ne peut pas se limiter à une simple exposition de chiffres et à leur interprétation. S'intéresser aux missionnaires, ce n'est pas seulement comprendre leur recrutement et leur destination, il faut prendre en compte l'aspect culturel, quasi-personnel, qui sous-tend ces deux termes à savoir la vocation et le vécu, ce qu'un autre type de source permet d'analyser.

Aux archives de la Congrégation de la Mission, se trouve une liste des missionnaires ayant eu une cure à l'Île Bourbon du XVII[e] au milieu du XVIII[e] siècle. FAMVIN dossier Mascareignes, 143 d. : *Suite chronologique des pasteurs de l'Ile Bourbon depuis 1667 jusqu'en 1758 exclusivement*.

[1] Et ils sont très nombreux. Des doutes subsistent pour de nombreuses dates du fait de transcriptions difficiles. De ce fait les auteurs se contredisent entre eux très souvent. Mais les différences restent le plus souvent infimes.

2. Lettres et relations : des sources riches en informations

Pour appréhender la vie des missionnaires et leurs attentes, les lettres que'ils ont envoyées à leurs supérieurs ou à leurs familles, les relations qu'ils ont pu rédiger sont autant de ressources appréciables par leur contenu. Elles sont un témoignage direct de leurs conditions de vie, de leurs espoirs, de leurs déceptions. Elles couvrent des pans variés de la vie du missionnaire, des sociétés rencontrées, des situations politiques. Les chercheurs peuvent y puiser des renseignements dans une optique religieuse, géographique, anthropologique, économique, sociologique, militaire… Une richesse documentaire reconnue par tous les historiens. Pour les Bretons, l'arsenal documentaire mobilisable est très étendu et extrêmement dispersé[1]. Nous ferons une présentation brève de toutes ces sources et de leur utilité.

Les sources privilégiées dans ce mémoire seront celles qui ont été écrites par des Bretons puisqu'elles constituent les pièces les plus directes de leur expérience personnelle. Ils font le récit de leur mission et ne manquent pas de noter leur quotidien : leurs souffrances, leurs déboires, leurs appréhensions, leurs bonheurs aussi. Ces récits témoignent de la perception de la mission à l'échelle d'un individu. Le croisement avec d'autres expériences sur d'autres lieux et au sein d'autres ordres autorise ainsi à dégager le portrait de nos Bretons.

Les lettres semblent ouvrir de manière concrète à la vie des missionnaires même si des limites évidentes se posent comme l'obligation d'écriture au supérieur qui implique une contrainte pour l'écrivain. Par conséquent l'écrivain peut omettre ou amplifier ce qu'il présente en raison de ce rapport d'autorité. Les publications édifiantes sont encore plus sujettes à ces limites puisqu'elles sont lues au sein des collèges et parmi les laïcs. Elles sont donc préalablement soumises à la censure afin de ne pas donner un aspect négatif de la mission qui serait par trop dommageable à la réputation et à la subsistance de celle-ci.

[1] Malheureusement certaines sources n'ont pu être dépouillées du fait de leur localisation. Les manuscrits sulpiciens comme les dictionnaires de langues indigènes auraient peut-être pu apporter à l'ensemble documentaire par le vocabulaire présenté mais ils sont conservés à Québec. Des relations au titre inconnu n'ont pas pu être mobilisées non plus telle la relation d'un confrère de Martin de Nantes, le Père Bernard de Nantes, désormais détenue par un collectionneur privé brésilien. Voir GADENNE Clotilde, « Martin de Nantes, Prédicateur capucin, missionnaire apostolique dans le Brésil parmi les indiens appelés carisis » *Cahiers du Brésil contemporain*, Vol. 32, 1997, p. 51. Le nom de cette relation serait : *Relation inédite des PP. Bernard de Nantes et François de Lucé*, et concernerait les missions du Sao Francisco selon LEITE DE FARIA Francisco, « Os Capuchinhos Bretoes na ilha de Sao Tome (1639, 1641 e 1652-1653) e resumo da sua actividade no Brasil (1642-1702) e em Lisboa (1648-1833) » *in La Bretagne, le Portugal, le Brésil. Échanges et rapports. Actes du Colloque du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais, décembre 1971, Volume 1*, Rennes, Publications de l'Université de Haute-Bretagne, de l'Université de Bretagne occidentale et de l'Université de Nantes, 1973-1974, p. 133.

Afin de compenser le regard unilatéral des sources religieuses, des pièces doivent être ajoutées à l'ensemble comme les réponses aux lettres envoyées aux missionnaires ou des documents émanant d'autres institutions. Elles sont peu nombreuses pour le moment mais leur contribution témoigne de notre volonté à vouloir faire contrepoids aux écrits peut-être exagérés de nos missionnaires, toujours en quête d'aide dans des milieux hostiles.

a. Des publications nombreuses

Les sources publiées ne sont pas nouvelles pour la plupart d'entre elles. Il en va ainsi pour les *Lettres édifiantes et curieuses*[1] jésuites qui constituent une ressource inépuisable pour l'historien tout comme le sont celles de leurs collègues des Missions Étrangères de Paris[2]. Ces publications dont l'existence remonte au XVIII^{e} siècle ont été largement commentées. Nombre d'historiens se sont penchés sur celles-ci et nous les réutiliserons à notre profit selon l'axe des Bretons et de la Bretagne. En tout cas les Bretons y sont suffisamment représentés. D'autres documents provenant des Jésuites ont aussi été publiés par Reuben Gold Thwaites[3]. On y retrouve certaines lettres des *Lettres édifiantes et curieuses* mais d'autres documents inédits ont été transcrits et publiés qui viennent s'ajouter aux ressources jésuites.

Toujours concernant les publications, certaines ne semblent pas avoir intéressé beaucoup d'historiens dans le cadre du vécu missionnaire. Elles ont surtout servi à dresser les biographies de certains individus[4] ou à décrire le milieu de vie et les sociétés indigènes. Pourtant le nombre de publications de relations et lettres aux XIX^{e}-XX^{e} siècles est impressionnant et offre un large panel de documents à grand potentiel.

Le Canada est très bien pourvu du fait d'une politique de publication puis de numérisation très active : les Sulpiciens sont particulièrement bien représentés. On trouve trois récits de voyage de René Bréhant de Gallinée, Jean Baudoin[5] et de Joseph Dargent et une *Histoire du Montréal* laissée par Dollier de Casson, et la très intéressante correspondance de Jean-Baptiste Curatteau avec son frère[6]. Ajoutons à ces documents canadiens la très riche correspondance

[1] Nous utilisons la version de MARTIN Louis-Aimé (éd.), *Lettres Édifiantes et Curieuses*, Auguste Desrez Imprimeur-Éditeur, Paris, 1838-1843, 4 Vol.
[2] Nous utilisons la version des *Nouvelles Lettres édifiantes des missions de la Chine et des Indes orientales*, Ad. Le Clere, Paris, 1818-1823, 8 Vol.
[3] THWAITES Reuben Gold, *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Bros. Co., 1896 – 1901, 71 Vol.
[4] Il en va ainsi pour l'Abbé Leloutre, accusé des pires maux au Canada.
[5] Jean Baudoin est un Sulpicien affilié au Séminaire des Missions Étrangères.
[6] DU HALGOUËT Hervé, « Lettres de l'abbé J.-B. Curatteau à son frère », *Bulletin des Recherches historiques*, Vol.38, juin 1932, pp. 356-380.

de l'abbé de l'Isle-Dieu, en charge de la gestion des missions de la Nouvelle-France, entre 1742 et 1774 et publiée dans le *Rapport de l'Archiviste de la province de Québec*, et qui recèlent nombre d'informations sur les Récollets et Spiritains bretons au Canada ainsi que des Ursulines de Louisiane[1].

On dispose également d'autres documents très riches et peu utilisés à l'instar de la correspondance de la mission des MEP sur les côtes d'Afrique occidentale qui contient 8 lettres de Bretons[2] ainsi que des comptes-rendus et documents de la *Propaganda Fide*.

Au Levant, la relation du Capucin Ambroise de Rennes[3] et les publications d'Ubald d'Alençon[4] et d'Apollinaire de Valence[5] sur les écrits laissés par les Capucins au Levant et en Afrique contiennent des lettres de missionnaires bretons.

Chez les Lazaristes, les tomes II et III des *Mémoires de la Congrégation de la Mission* contiennent la vie et des extraits de lettres de trois vicaires apostoliques bretons à Alger. Le tome IX est quant à lui une compilation de plusieurs ensembles documentaires réalisée par Marc Thieffry sur les Lazaristes aux Mascareignes, et le tome X, une publication inédite du travail inachevé et resté manuscrit du Père Gabriel Perboyre où des Bretons de plusieurs instituts sont mentionnés. Ces mémoires devaient servir à garder le souvenir de l'action lazariste, d'en faire l'histoire. Ils ont pour point commun de dresser la vie des missionnaires de la Congrégation de la Mission d'une manière un peu romancée mais à partir de sources, récits et témoignages.

b. Des imprimés variés

Aux publications religieuses et érudites, s'ajoutent des imprimés dont la diversité est surprenante et vient combler des manques.

[1] ROY Pierre-Georges (éd.), « Lettres et mémoires de l'Abbé de l'Isle-Dieu », *RAPQ*, 1935-1936, 1936-1937 et de manière secondaire 1937-1938.
[2] Les nommés Belgarde et Jolly dans CUVELIER Jean (Mgr.), « Documents sur une mission française au Kakongo 1766-1776 » *Institut Royal Colonial Belge*, Tome XXX, Bruxelles, 1953.
[3] Armel d'Étel (éd.), Ambroise de Rennes, « De Missionibus Fr. Minorum Capucinorum in Aegypto, Syria, Mesopotamia, Persia et India orientali, Relation inedita » *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum*, Vol. XLIII (43) n°11, 15/11/1927, pp. 250-267.
[4] Ubald d'Alençon (éd.), Colombin de Nantes, *Relation inédite d'un voyage en Guinée : adressée en 1634 à Peiresc*, Vannes-Paris, Lafolye frères-Honoré Champion, 1906.
[5] Apollinaire de Valence, *Correspondance de Peiresc avec plusieurs missionnaires et religieux de l'ordre des capucins*, Paris, Alphonse Picard, 1892 ; Il a aussi publié *Histoire de la mission du P. Martin de Nantes, Capucin de la province de Bretagne, chez les Cariris, tribu sauvage du Brésil (1671-1688)*, Archives Générales de l'ordre des Capucins, Rome, 1888. L'original est disponible à la Bibliothèque des Champs Libres à Rennes.

L'Afrique se trouve bien représentée puisque Pierre Belgarde et Godefroy Loyer[1] évoquent leur mission sur les côtes occidentales du continent.

Plus surprenant peut apparaître l'imprimé de René Courte de la Blanchardière[2] puisqu'il est le seul missionnaire breton, et sûrement l'un des rares Français, à s'être rendu sur les côtes occidentales de l'Amérique du Sud. Bien qu'il ne fasse état que de son voyage, il vient couvrir un espace de mission *a priori* insoupçonné.

Les rares imprimés du Sulpicien Pierre Huet de la Vallinière pourraient être très intéressants puisque sa carrière de quasi-aventurier et sa volonté de se disculper des accusations portées contre lui au Canada en font un religieux hors-norme ; mais ils sont très difficiles à consulter en France[3].

D'autres espaces sont couverts telles les Antilles sur lesquels des Bretons ont écrit comme Jacques Bouton dont le livre est important car il était le premier Jésuite français à se rendre dans cet espace. L'Extrême-Orient est couvert par une relation de Jean de Fontaney et les écrits de Charles le Gobien, grand connaisseur des missions bien que non-praticien.

D'autres lettres ont pu être puisées dans des ouvrages isolés dans lesquels les auteurs inséraient directement des lettres ou s'en inspiraient comme c'est le cas d'une lettre de François Clément, un des premiers jésuites bretons à se rendre en Chine en 1657 dont la trame globale se trouve dans un imprimé de 1659[4].

Les imprimés qu'ont laissés les missionnaires sont intéressants pour approcher leurs motivations. Le récit de la mission est en lui-même intéressant par les informations présentées et la confrontation avec l'Autre. Plus intéressantes sont les préfaces car elles sont un des rares espaces de liberté où s'expriment personnellement nos missionnaires, sur les raisons qui les ont poussés à partir et à écrire. Souvent écrits suite à une demande d'un supérieur, il faut rester circonspect face à certains détails.

---

[1] PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango, Kakongo, et autres royaumes d'Afrique*, Paris-Lyon, C.P. Berton et N. Crapart-Bruyset – Ponthus, 1776 ; LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny : Côte d'Or, païs de Guinée, en Afrique qui décrit un peuple africain*, Paris, Arnoul Seneuze et Jean-Raoul Morel, 1714.

[2] COURTE DE LA BLANCHARDIERE René, *Nouveau voyage fait au Pérou*, Paris, Delaguette, 1751.

[3] Je n'ai pas pu le consulter. On trouvera des fragments de texte dans TURGEON Charles, *"Monseigneur, pardonnez-moi parce que j'ai péché" : la régulation de la dissidence au sein du clergé canadien, au moment de l'invasion américaine de 1775-1776*, Mémoire, sous la direction de Ollivier Hubert, Montréal, Université de Montréal, 2010, pp. 68-83.

[4] *Relation des missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans les Indes orientales*, Paris, 1659, pp. 204-238.

c. Des sources manuscrites prometteuses

Certaines sources apparaissent tout de même plus originales comme les lettres des Missions Étrangères de Paris (MEP), déjà utilisées par Évelyne Hiet-Guihur et par Catherine Marin assez récemment (respectivement en 2009 et en 2003), mais dans l'axe du voyage et qui mériteraient une étude plus globale.

Les lettres de la Congrégation de la mission ont été très peu utilisées et apportent un nouveau point de vue[1], en particulier les 27 lettres manuscrites de Benoît-Joseph Lalau et celles de Charles Marie Gabriel Poirier-Dubourg[2]. Les lettres conservées aux Archives départementales du Finistère sont un corpus tout à fait intéressant puisque quatre liasses concernent les missions des Récollets bretons en Amérique du Nord, en Terre-Sainte, dans les Antilles et aux Mascareignes et n'ont été que partiellement utilisées dans un article d'Hervé Martin daté de 1980 et survolées dans le livre de Johnston de 1984[3]. Le dossier contient 57 pièces au total dont 7 pour l'Île Bourbon, 3 pour la Grenade, 11 pour l'Égypte et 36 pour le Canada[4], qui révèlent les conditions d'apostolat des Récollets sur différents terrains, lorsque les missions en question ont eu lieu[5]. L'avantage de ce corpus est qu'il contient les lettres des missionnaires ainsi que les réponses qui leur ont été faites de France.

Des documents plus divers apportent de la nouveauté comme la relation manuscrite laissée par le prêtre des MEP Jean-François Gleyo sur sa douloureuse captivité en Chine, conservée aux Archives diocésaines de Saint-Brieuc et Tréguier[6].

Les Archives nationales d'Outre-mer conservent aussi quelques lettres de missionnaires bretons dont la correspondance du Jésuite Étienne le Gac en Inde en 1727-1728 contenant huit lettres, 12 documents d'une Ursuline bretonne, Catherine-Mauricette Kerogon de l'Estang, retournée en France et réclamant elle aussi une pension et un dédommagement pour son

[1] Une partie de la correspondance (26 lettres en tout) a été utilisée dans GALIBERT Nivoelisoa, *Les Lazaristes de Madagascar : correspondance avec Vincent de Paul (1648-1661)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007. Mais cela semble bien être une exception pour la période moderne.

[2] Archives de la Congrégation de la mission. Des fragments de ces lettres sont disponibles dans les *Mémoires de la Congrégation de la Mission, Vol. 3*, Paris, 1865, pp. 419-440 ; Des copies manuscrites de ces lettres sont consultables aux Archives de la Congrégation de la Mission : ACM Dossier Mascareignes 143 d. et ACM Dossier Maghreb-Barbarie 106 a.

[3] JOHNSTON A.J.B., *Life and religion… op. cit.*

[4] Toutes les liasses contiennent des documents en latin de la *Propaganda Fide* de manière inégale : 4 pour Bourbon (dont deux documents identiques, l'un manuscrit, l'autre imprimé), la totalité pour la Grenade, 9 pour l'Égypte et 2 seulement pour le Canada.

[5] En effet les textes relatifs au travail missionnaire sont en réalité assez rares et relèvent principalement de la gestion des missions depuis la France, et tout particulièrement la collecte des aumônes dans le cas de la Terre Sainte.

[6] La lettre a aussi été publiée dans les *Nouvelles Lettres édifiantes et curieuses*.

couvent, ainsi qu'une affaire au sujet d'un prêtre breton ayant été en mission aux Antilles et coupable d'avoir célébré un mariage invalide.

Les Archives de la Compagnie de Jésus à Rome disposent des Catalogues du personnel jésuite qui permet de retrouver la trace de Breton. Elles renferment aussi quelques *indipetae*, ces « lettres de demande d'Inde ». Huit lettres de Bretons[1] ont pu être retrouvées car la conservation de ces lettres a souffert de confiscations et de problèmes de conservations[2] ; ces *Indipetae* éclairent sur les motivations des Jésuites[3]. Les archives de la Congrégation de la Propagande de la Foi à Rome n'ont pas été explorées bien que quelques documents y sont conservés.

Nous réutiliserons aussi les lettres publiées par Antonin Besnard[4] sur les Carmes de la province de Touraine aux Antilles dont la correspondance originale se trouve aux Archives départementales d'Ille-et-Vilaine à la cote 9H7 et qui forme un ensemble très conséquent sur cette mission, longtemps méconnue. De même le registre de délibérations des États contient quelques mentions des missions dont la libération de Capucins des bagnes barbaresques et, plus intéressant, l'affaire Vaubulon à l'Île Bourbon dans laquelle sont impliqués plusieurs religieux bretons[5]. Les documents produits suite à cette affaire doivent sûrement décrire les conditions de vie et l'attitude des missionnaires. Ils ont en plus l'avantage d'être racontés par des individus extérieurs à la religion et d'émaner d'autres acteurs non-impliqués dans la mission. La confrontation de ces renseignements avec les informations données dans les lettres permettra de nuancer les propos de nos acteurs. Il existe quelques pièces isolées, des coupures de presse pour la plupart, qui peuvent renseigner sur la mémoire de certains missionnaires bretons[6]. Une lettre d'un séculier aux Îles Malouines conservée dans les papiers de la famille Rousselin-Durocher s'ajoute à l'ensemble[7].

On utilisera également l'étude de Romain Planté sur les Capucins de la province de Touraine au Levant où quelques lettres sont publiées[8] ainsi que le Manuscrit 1533 de la

[1] Louis-Noël de Bourzes n'est pas Breton mais il a effectué une grande partie de sa carrière à Vannes. Il a laissé une lettre.
[2] VANTARD Amélie, *Les vocations... op. cit.* pp. 24-27.
[3] Des traductions partielles ou totales de certaines de ces lettres sont présentes dans *Ibid.*
[4] Pour un aperçu sur les sources voir BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, pp. 13-21 ; Les lettres sont publiées dans les *Annexes*, Volume 2. Nous y ajoutons les documents liés au pèlerinage du Carme Crépinien de l'Enfant-Jésus conservée aux ADIV 9H47.
[5] ADIV C 2619-2620.
[6] ADIV 1J383-396.
[7] ADIV 2ER357. Cette lettre a été publiée par BOURDE DE LA ROGERIE Henri, « Lettre du curé de la colonie française des Îles Malouines » *Journal de la Société des Américanistes*, Vol.11, n°1, 1919, pp. 213-216.
[8] PLANTÉ Romain… *op. cit.* ; Pour un aperçu sur les sources voir pp. 10-27.

Bibliothèque Franciscaine de Paris intitulé *Correspondance des Capucins de Bretagne*[1] et qui contient 96 lettres écrites par des Capucins bretons, sis au Levant jusqu'en Perse.

La quête de lettres ou autres documents sur les missions pourrait encore être poursuivie dans d'autres lieux de conservations où nous avons pu trouver des références au fil de nos lectures : chez les Dominicains, aux archives des Affaires étrangères au Quai d'Orsay[2], aux Archives nationales ou aux archives de la Congrégation de *Propaganda Fide*.

d. Iconographie et toponymie : un support de recherche supplémentaire

Quelques religieux ont pu laisser derrière eux une iconographie, souvent difficile à dater, mais qui peut éclairer sur leur apparence, leur statut et sur le souvenir qu'ils ont pu laisser. Des portraits, vitraux et descriptions offrent un regard sur l'aspect de ces hommes et l'image qu'ils entendaient donner. Le manuscrit de Balthazar de Bellesme offre de belles images qui donnent à voir l'habillement et témoignent de la spiritualité des Capucins bretons et pourra être mobilisé[3]. Il y a aussi des objets comme la crosse d'évêque de Mgr Briand, évêque de Québec ou le crucifix de René Allenou de la Villangevin.

La toponymie a aussi été mobilisée car beaucoup de lieux portent le nom de missionnaires bretons. Ces lieux rappellent le souvenir et l'impact que ces religieux ont pu laisser dans une région, même si des doutes planent sur l'origine de tels noms…

À toutes ces lettres, d'autres types d'écrits ont été adjoints comme les articles scientifiques, les traductions, les œuvres littéraires ou religieuses que nos missionnaires ont pu produire. Ces documents représentent environ 1/5e de l'ensemble total des documents. Ce n'est pas tant leur contenu que leur présence qui attire l'œil. Ils témoignent des activités des

[1] Je remercie Romain Planté de m'avoir permis de consulter les lettres de ce manuscrit. Précisons que cette copie d'un manuscrit original présent à la Bibliothèque nationale de France contient semble-t-il des erreurs de transcription. Néanmoins elles n'entachent pas la compréhension des lettres.

[2] Les documents liés aux anciennes possessions françaises dans le monde ont été transférés aux Archives nationales d'Outre-mer. Y aurait-il plus de documents ? Le portail de recherche ADEL est en cours de constitution qui permettra de nous fixer sur les documents disponibles.

[3] Balthazar de Bellême (Frère), *Don très humble et de très pure charité faict à la séraphicque province de Bretagne et aux RR. Pères supérieurs d'icelle esleus au chapitre du Mans, le vendredy 8e de septembre, jour de la Nativité N.-Dame 1662, par F. B. de B. (frère Balthazar de Bellesme), le plus petit et plus indigne prestre des enfans de cette province,* 1662.
Le manuscrit est conservé à la Bibliothèque des Champs libres, Ms 0275 et est consultable en ligne. L'analyse du manuscrit donne lieu actuellement au mémoire de PICHOT Catherine, *Le soleil comme la mort. Le manuscrit du capucin Balthazar de Bellême, 1603-1667*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2016.

missionnaires et doivent être pris en compte pour aborder leurs talents et leurs occupations au service de la mission.

D'autres sources qui ne sont pas le fait de Bretons mais qui les mentionnent ont été mobilisées. Par exemple *Voyage des îles camercanes en l'Amérique qui font partie des Indes Occidentales* du Carme Maurile de Saint-Michel est convoqué puisqu'il appartenait à la province carme de Touraine à laquelle appartenait la Bretagne. De plus son voyage constitue un prélude à la mission des Carmes bretons aux Antilles. Il en va de même pour *Relation d'un voyage des religieuses ursulines de Rouen à la Nouvelle-Orléans* en 1727 de Marie-Madeleine Hachard puisque les Ursulines de Louisiane étaient issues de couvents normands ou bretons. Elle-même était native de Normandie et passa au couvent d'Hennebont.

Il faut encore ajouter d'autres sources beaucoup plus difficilement mobilisables. Il existe des lettres d'autres missionnaires ou d'autorités religieuses ou civiles qui rapportent de manière fugace des éléments ayant trait aux missions et missionnaires bretons. On peut recenser ces évocations dès que ces sources sont océrisées. Faute de temps suffisant, rechercher dans des ouvrages manuellement ne donnerait que de maigres résultats. On s'appuiera en majeure partie sur les *Lettres édifiantes et curieuses* et les *Nouvelles lettres édifiantes et curieuses* pour aborder le ressenti des autres missionnaires face aux Bretons et à leur spiritualité. Ajoutons aussi la correspondance de l'Abbé de l'Isle-Dieu, en charge de gérer les missions de Nouvelle-France depuis la France, qui contient des informations sur les missions canadiennes et louisianaises, en particulier sur les Récollets, Spiritains et Ursulines de Bretagne[1].

En somme il existe des dossiers multiples très intéressants donnant divers points de vue sur les missionnaires bretons et leur mission. Cette richesse documentaire s'accompagne d'une variété d'expériences sur l'ensemble du globe durant toute l'époque moderne.

[1] ROY Pierre-Georges (éd.), « Lettres et mémoires de l'Abbé de l'Isle-Dieu » *RAPQ*, 1935-1936, pp. 273-410 ; 1936-1937, pp. 331-459 ; 1937-1938, pp. 147-253.

B- Un cadre spatio-temporel et religieux diversifié

1. Unités de temps

Du point de vue chronologique, les documents couvrent toute la période moderne, à l'exception du XVI^e^ siècle, peu touché par les missions en raison d'un contexte politico-religieux tendu en France qui empêcha longtemps l'application des décrets promulgués par le Concile de Trente en 1563, et limita l'ouverture vers les colonies et par extension le développement de missions. On ne trouve alors que quelques traces, pas réellement certaines, de missionnaires bretons au XVI^e^ siècle à l'instar de ces Franciscains qui devaient partir aux Indes en 1516[1] et de deux supposés prêtres séculiers lors de l'expédition de Cartier, simplement inscrits sur des rôles d'embarquement[2]… Les documents les plus anciens à notre disposition datent des années 1630. Mais si on prend l'ensemble des documents par décennie, on remarque que toutes les périodes sont plutôt bien couvertes. Il en va de même si on ne considère que les lettres et les relations rédigées de la main des acteurs et directement liées à l'expérience de la mission.

[1] Cité par MICHEL Joseph, *Essai de répertoire des bretons partis dans les missions étrangères avant 1800*, Rennes, 1946, p. 1 : « *Item supradictum distributionum, donetur duobus fratribus conventus Clicii ad Indos seu novas insulas per regem Portugali noviter inventas tendere, ut assuerunt, spirantibus pro fide catholica praedicanda, summa quatuor librarum...* » Extrait des *Conclusiones capitulares* (du mois d'avril 1509 au mois de mai 1520), du chapitre de la cathédrale de Nantes, au 9 juillet 1516, f°160, Archives du chapitre de Nantes. Deux Cordeliers du couvent de Clisson devaient partir évangéliser les Indes pour le compte du royaume de Portugal.

[2] GORDON Alan, *The Hero and the Historians : Historiography and the Uses of Jacques Cartier*, UBC Press, 2010, pp. 17, 112-115, 126, 175

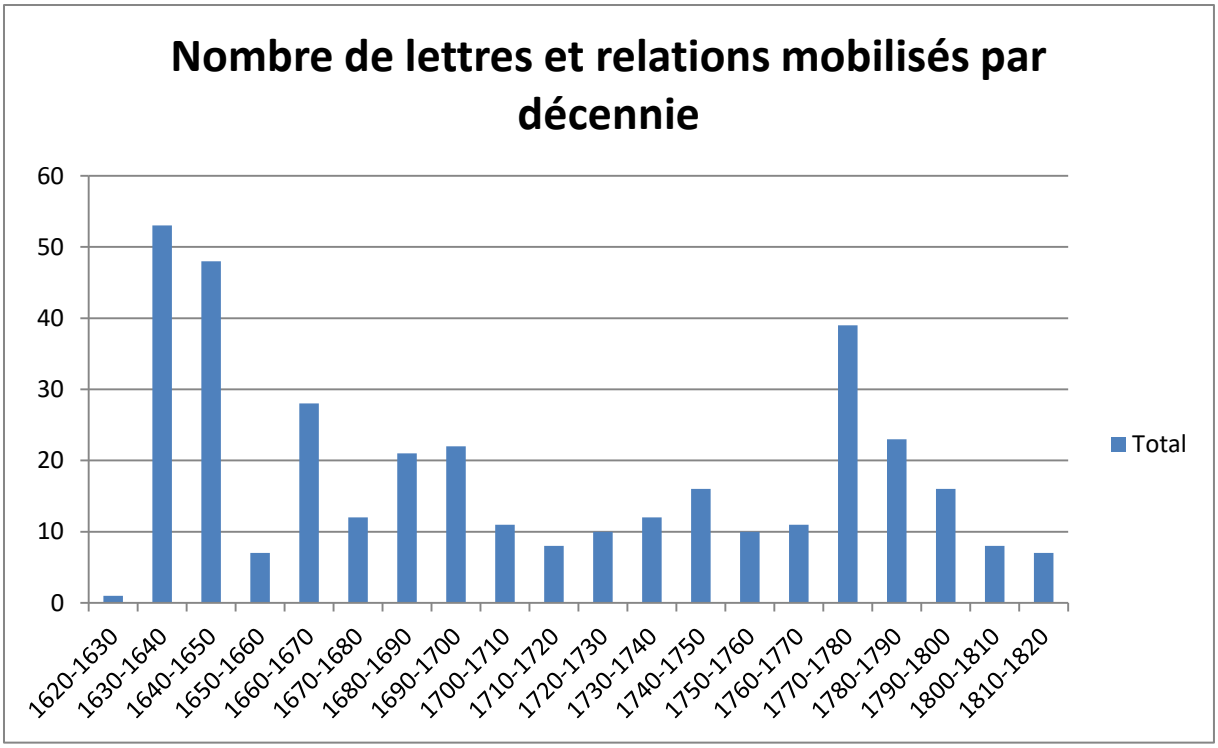

Figure 1 : Nombre de lettres et relations mobilisés par décennie[1]

Les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles sont approximativement représentés de manière égale, mais si on se penche sur le nombre de documents par décennies, certaines périodes sont visiblement bien moins pourvues. Le début du XVII^e^ siècle débute timidement avec une seule lettre durant la décennie 1620-1630 ce qui s'explique par le fait qu'il s'agit du commencement de l'élan missionnaire, timidement amorcé au début de la période[2]. Les deux décennies suivantes sont riches avec 101 lettres, provenant des Capucins du Levant en grande majorité Un deuxième pic est atteint en 1660-1670. Il concorde avec le premier pic d'envoi de 46 missionnaires. Une chute brutale a lieu en 1670-1680 alors que le nombre d'envois outre-mer a diminué de 15 % entre les deux décennies. La reprise a lieu à la décennie suivante en 1680-1690 avec un ensemble de 21 lettres pour un envoi de 44 missionnaires, record du XVII^e^ siècle pour les départs et 22 documents en 1690-1700. On remarque un creux documentaire entre 1700 et 1720, avec une diminution de moitié de 1690-1700 à 1700-1710. La décennie 1710-1720 est la période la plus pauvre avec seulement huit lettres. Le nombre de couments mobilisés augmente peu dans les décennies suivantes. Or, si les envois de missionnaires sont faibles en 1710-1720, ils ont considérablement augmenté en 1730-1740 puisqu'on atteint le

[1] Ce graphique est présenté à titre indicatif car il ne représente pas toutes les sources disponibles sur le sujet. De plus le comptage des sources est un exercice périlleux car toutes n'ont pas la même valeur en terme de pages et surtout de contenu.

[2] Pour un aperçu des mouvements missionnaires bretons voir *Infra*. p. 93.

maximum de toute la période moderne avec 67 départs. Aucun événement majeur n'a lieu durant cette période mis à part la Guerre de Succession de Pologne (1733-1738) qui ne se joue pas dans les colonies. D'ailleurs la production documentaire pendant la Guerre de Sept Ans (1754-1763) et la Guerre d'Indépendance américaine (1776-1783), même diminuée, est plus importante. Aucune hypothèse ne semble s'affirmer sauf un hasard conjoncturel où les acteurs seraient moins bavards en raison du peu d'événements importants en cours dans les missions. Cette période est aussi marquée par une stabilisation des espaces missionnaires français après le tumultueux règne de Louis XIV et la reprise en main de nouveaux espaces remodelés par des traités successifs. Mais une telle hypothèse n'est pas réellement convaincante. Un tel vide s'explique peut-être par les acteurs en présence : plus des 2/3 des missionnaires envoyés sont Capucins, Récollets ou Carmes, des ordres pas vraiment reconnus pour leur tradition scripturaire. La qualité des acteurs jouerait alors sur la masse écrite. La masse documentaire augmente timidement jusqu'en 1780. La décennie 1770-1780 comptabilise 39 lettres alors que les envois de religieux sont extrêmement faibles et n'atteignent que 18 individus, ce qui est presque autant que les trois décennies précédentes (1740-1770) qui comptabilisent 37 lettres pour 89 missionnaires actifs. La chute de 1790 est notable puisqu'on ne dispose que de 16 documents pour 15 envois ce qui reste faible malgré l'augmentation du nombre de missionnaires par rapport aux décennies précédentes. Une telle situation s'explique par les événements de la Révolution française qui ont mené à la formation d'une coalition européenne contre la France. Les perturbations importantes dans les communications avec les colonies et l'occupation de certaines d'entre elles expliqueraient une telle diminution documentaire. Si on comptabilise tous les documents à notre disposition, on recense exactement les mêmes creux et les mêmes pics à une échelle différente.

Quel bilan tirer de la chronologie de la production des lettres ? Le premier constat semble être que le nombre de lettres dépend du nombre d'individus envoyés outre-mer. Plus ils sont nombreux, plus il y a d'écrits. Mais ce facteur n'est pas suffisant comme on a pu le voir pour la décennie 1730-1740, marquée par une crue d'envois de missionnaires mais une faiblesse documentaire. Il faut alors prendre en compte la qualité du personnel envoyé. Par ailleurs il faut évidemment penser aux pertes successives des documents au cours du temps, problème inhérent à toutes les sources historiques. Globalement, toutes les époques sont représentées et peuvent être analysées pour voir si une évolution se profile dans la manière d'appréhender et de vivre en mission. Seulement, vivre à une période est une chose ; vivre dans un autre espace en est une autre.

2. Unités de lieu

Les missionnaires bretons se sont rendus dans les Nouveaux Mondes qu'ils ont sillonnés de bout en bout. Mais de quels Nouveaux Mondes parle-t-on au juste ? Littéralement le Nouveau Monde désigne l'ensemble du continent américain. Sa découverte fortuite et l'incompréhension qui s'ensuivit en font bien sûr l'espace le plus inconnu d'alors. Le pluriel utilisé étend cette définition à d'autres mondes imaginés et plus ou moins bien inscrits et conçus dans les esprits européens depuis le Moyen Âge mais finalement tout aussi inconnus. À l'aune de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492 que sait-on de l'Asie, de l'Afrique ou même du Levant ?

L'Extrême-Orient asiatique reste encore un fantasme, un espace plus imaginé qu'intégré. D'ailleurs les voyages qui émaillent les XV^e^-XVI^e^ siècles sont guidés par la recherche d'une Asie pleine de richesses et de chrétiens dont les seules traces tangibles sont les lointains souvenirs d'un Marco Polo[1]. L'Afrique est un peu mieux connue, en tout cas sa partie septentrionale baignant la Méditerranée, puis peu à peu ses côtes occidentales au gré des explorations portugaises des XV^e^-XVI^e^ siècles. Mais l'intérieur de ce continent et ses parties orientales restent encore inconnues aux Européens, preuve en est la difficile localisation du légendaire royaume du Prêtre Jean[2]. Que dire aussi du Proche-Orient, plus communément appelé Levant. Beaucoup mieux connu du fait des croisades médiévales et des échanges commerciaux suivis, cette terre reste un lieu de rêve, berceau du Christ et lieu de rédemption[3].

---

[1] Le *Devisement du Monde*, pionnier sur la question de l'Extrême-Orient et relatant le voyage de Marco Polo (1271-1295), resta un livre de référence pour la connaissance de l'Orient et de l'Extrême-Orient jusqu'au XVI^e^ siècle au moins et l'arrivée de Matteo Ricci en Chine en 1582-1610 (le Franciscain Odorico da Pordenone compléta les connaissances sur cet espace lors de son voyage de 1318-1330). D'ailleurs Christophe Colomb annota de sa main un exemplaire du livre de Polo, livre qui l'influença à prendre la mer pour rejoindre ces terres par l'Ouest. RACINE Pierre, *Marco Polo et ses voyages*, Paris, Perrin, 2012, pp. 297-352.

[2] Il était tantôt situé en Orient, tantôt dans les vastes Indes, puis en Afrique. BEJCZY Istvàn Pieter, *La lettre du prêtre Jean: une utopie médiévale*, Paris, Imago, 2001, pp. 25-35 ; Il est bon de noter que longtemps l'Afrique resta bien plus méconnue que l'Asie. La connaissance de ce continent était alors aux mains des Arabes qui traversaient ces terres.

[3] Le Levant est le lieu des croisades par où la reconquête du monde doit obligatoirement passer. La ville de Jérusalem et bien d'autres lieux sont constamment rapportés aux Évangiles et aux différents sanctuaires relatifs à la vie du Christ. L'espace levantin est conçu comme un espace religieux plus que comme un espace politique ou commercial. Dans les esprits, Jérusalem est un lieu sacré qui doit être reconquis ; vaincre les Turcs devient alors un préalable. L'esprit de croisade est d'ailleurs toujours vif au début du XVII^e^ siècle et les Européens recherchent des alliances contre les Turcs en Perse, en Russie, en Inde, en Éthiopie et même en Amérique afin de reconquérir la Jérusalem captive. Quelques expéditions militaires ont lieu qui prennent l'allure de croisade comme à Lépante (1571), à Candie (1669) ou à Vienne (1529 et 1683). La mission elle-même n'est qu'une autre forme de la croisade. DEMURGER Alain, *Croisades et croisés au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2006, pp. 309-313 ; LABROUSSE Élisabeth, SAUZET Robert, « La lente mise en place de la réforme tridentine (1598-1661) *in* LE GOFF Jacques, RÉMOND René, *Histoire de la France religieuse*, Paris, Le Seuil, 1991, pp. 323-

Mais comme en Afrique, le pays intérieur est extrêmement mal connu, ou au mieux apparaît exotique. Ne parlons même pas de l'Océanie que les Européens entrevoient à peine au XVII^e^ siècle[1]. Tous ces ensembles ont pourtant des points communs malgré leur diversité. Pour Godefroy Loyer cet « espèce de monde nouveau » se définit quand « *le Ciel & la Terre, les Plantes & les animaux, les hommes & les femmes, sont bien différens de ceux que nous voïons* »[2]. Ces mondes donnent tout d'abord lieu à une traversée, plus ou moins épuisante selon les conditions de navigation, qui crée un premier écart avec le monde connu et laisse présager une première coupure avec les habitudes du Vieux Continent. La différence est aussi marquée par des espaces inconnus et par extension plutôt hostiles aux Européens ce qui passe notamment par des climats qui affaiblissent les corps, radicalement différents de celui de la Bretagne. L'alimentation peut aussi poser problème et se combiner avec le climat pour laisser place à des maladies destructrices. Voilà géographiquement et physiquement, les principales conditions de la dissemblance. Mais plus que tout, ces territoires sont surtout habités par des peuples inconnus eux aussi radicalement différents des Européens par leur religion et leur culture. C'est justement cette altérité qui fonde la définition des Nouveaux Mondes. Ainsi sera exclu de cette étude le champ européen où des missionnaires ont pu agir à l'instar des Carmes en Irlande (mission d'Hybernie)[3], de séculiers en Angleterre, de quelques missionnaires dans le grand Nord européen[4] et en Russie[5]. Les populations rencontrées sont très proches

---

327 ; TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux français au service des missions lointaines (1600-1663)*, Thèse, sous la direction de Bernard Dompnier, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 2003, pp. 311-315.

[1] L'expédition incertaine du Normand Binot Paumier vers les Terres australes vers 1503-1505 laissa de grands espoirs pour la découverte d'un autre nouveau continent. Un des descendants de l'explorateur, l'Abbé Jean Binot Paulmier de Courtonne, également arrière-petit-fils d'Essomérick, un indigène brésilien ramené de cette première expédition, désirait ardemment entreprendre l'évangélisation de ces terres s'activant sur tous les fronts pour réussir. Il publia clandestinement des *Mémoires touchant l'établissement d'une mission chrétienne dans un Troisième Monde* en 1633 pour plaider sa cause : AMEP, Vol.357. Malheureusement malgré toutes ses instances, rien ne fut entrepris. TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* pp. 404-406 PERONNE-MOISÉS Leyla, *Le voyage de Gonneville (1503-1505) et la découverte de la Normandie par les Indiens du Brésil*, Paris, Chandeigne, 1995, p. 88-102 ; VAUMAS Guillaume (de), *L'éveil missionnaire de la France : d'Henri IV à la fondation du Séminaire des Missions étrangères*, Paris, Bloud and Gay, 1959 (thèse d'État de 1942, texte remanié), pp. 297-298.

[2] LOYER Godefroy, *Relation du voyage… op. cit.* p. I.

[3] ADIV 9H7 contient des lettres de missionnaires carmes partis en Irlande et en Angleterre. Une petite esquisse de l'histoire de cette mission se trouve dans BESNARD Antonin… *op. cit*, Vol. 1, pp. 311-313.

[4] On trouve des prêtres de la Compagnie du Très Saint-Sacrement de Christophe Authier au Danemark, en Suède et en Norvège au XVII^e^ siècle. Voir DESLANDRES Dominique, « Les missions française… art. cit. p. 522.

[5] MUND Stéphane, « La mission diplomatique du père Antonio Possevino (s.j.) chez Ivan le Terrible en 1581-1582 et les premiers écrits jésuites sur la Russie moscovite à la fin du XVI^e^ siècle » *Cahiers du monde russe*, Vol.45 n°3, 2004 ; On peut noter que la Russie reste encore *terra incognita* et que les us et coutumes du peuple russe sont mal connus malgré les relations qui existent avec la cour pontificale depuis la fin du XV^e^ siècle. La Russie n'est pas pour autant abandonnée car l'Église doit donner salut à tous les peuples et la conversion de ce territoire pourrait ouvrir la voie à de nouveaux espaces missionnaires en Asie. Plusieurs moyens sont même déjà envisagés pour la conversion des Russes. On ne trouve aucun breton parti vers les terres russes (en réalité en Pologne) si ce n'est Dom Urbain Guillet en 1794-1795 puis en 1798-1800, à la recherche d'un ermitage pour ses frères cisterciens. Celui-ci se rendit aux États-Unis avec ses frères en religion de 1803 à 1814 sans y trouver

culturellement ou sont simplement d'anciennes nations catholiques, devenues schismatiques ou passées à la Réforme, en tout cas chrétiennes. Les missions sur ces territoires s'apparentent plus à la mission intérieure qui vise à reconquérir des fidèles ou faire subsister des communautés catholiques déjà existantes. De plus elles se déroulent dans des territoires connus où le choc avec la nature et les populations est plus limité, bien qu'il puisse être tout aussi violent. C'est donc l'objet de la rencontre, du choc culturel qui prime dans la définition des Nouveaux Mondes.

Tous les territoires pris en compte dans la définition des Nouveaux Mondes sont représentés dans l'ensemble documentaire. Néanmoins la présence de missionnaires partout dans le monde n'implique pas qu'ils aient systématiquement laissé des traces documentaires. On remarquera de suite une surreprésentation du Canada qui concentre le tiers du total documentaire. La Chine, l'Indochine et l'Inde constituent un autre tiers documentaire. S'y ajoutent les écrits missionnaires de Charles le Gobien, jamais parti en mission, qui portent sur cette même partie du monde étendue aux Philippines. Les Antilles sont très bien représentées mais l'ensemble épistolaire concerne majoritairement les Carmes qui ont été étudiés par Antonin Besnard. Le Levant et la Perse forment un autre petit bloc documentaire solide, étudié à son tour par Romain Planté.

Les autres espaces sont moins bavards mais tout aussi importants pour l'analyse du fait missionnaire breton. On dispose par exemple de deux amples relations et d'une petite correspondance sur l'Afrique dans trois espaces différents s'étalant sur la côte occidentale. Les îles Mascareignes et Madagascar peuvent aussi être étudiées à partir de quelques lettres et d'une affaire judiciaire[1]. L'Amérique du Sud avec huit documents dont deux relations évoquant le Brésil et le Pérou et deux lettres sur les îles malouines et la Terre de Feu vient compléter les espaces étudiés. La Louisiane est quant à elle assez pauvre car les lettres n'évoquent que des tractations administratives d'une seule Ursuline bien que le document inestimable laissé par le Jésuite Mathurin le Petit et la relation de l'Ursuline Marie-Madeleine Hachard viennent rehausser la qualité de l'ensemble.

---

l'asile tant recherché. Voir *Vie du R.P. Dom Urbain Guillet, fondateur de la Trappe de Bellefontaine*, La Chapelle-Montligeon, Imprimerie-Librairie de Notre-Dame de Montligeon, 1899 ; LEMARIÉ Charles, *Mgr. J.B. David (1761-1841) et les origines religieuses du Kentucky*, 1970 [dact.], pp. 23-24, 59-61, 209-213.

[1] ADIV C2619-2620.

Seuls quelques espaces ne sont pas couverts par nos missionnaires mais sont parfois évoquées dans les sources à notre disposition telle l'Arménie[1], l'Asie centrale (Tibet compris[2]) et l'Extrême-Orient russe - autrement dit la Tartarie dont « *la Grande Tartarie* [est] *une vaste région de l'Asie qui s'étend au nord, depuis la Turquie d'Asie la Perse, l'Inde et la Chine, jusqu'à la mer Glaciale*[3] » – le Japon[4], la Corée[5] et les terres australes. Mais les trois derniers espaces s'ouvraient déjà à peine aux missions à l'échelle mondiale au XVIII[e] siècle et seront surtout l'affaire du XIX[e] siècle[6]. Tout comme au théâtre, une fois le décor planté, les acteurs entrent en scène.

3. Des acteurs multiples

Les acteurs des missions sont bien sûr les religieux bretons. Les missionnaires sont le cœur de l'étude mais d'autres religieux qui ne sont jamais partis et qui ont contribué à leur

[1] Michel-Ange de Nantes évoque dans une de ses lettres, la possibilité qu'il parte commencer une mission en Arménie. Lettre de Michel-Ange de Nantes au P. Raphaël de Nantes, 24/01/1633. *Ms.1533,* p. 78. De plus ce même missionnaire entretient une correspondance avec les évêques grecs, arméniens et nestoriens qu'il entretenait de son possible retour avec d'autres religieux et expose à son supérieur provincial un plan d'installation dans la région. Lettre du même au même, 25/08/1641. *Ms.1533,* pp. 700-701.

[2] Gabriel Braud évoque un missionnaire revenu du Tibet. Lettre de M. Braud, 16/10/1711, AMEP, Vol.959, pp. 313-316.

[3] CROZAT, DE NICOLE DE LA CROIX, LANGLET-DUFRESNOY, *Nouvel abrégé de géographie*, Paris, Aug. Delalain, 1813, p. 142.

[4] Le Japon était un espace réservé aux Portugais. Les religieux s'y introduisirent à la suite de François Xavier en 1549-1551 mais le pays se ferma aux Européens et aux catholiques vers 1639, soit au moment où les Français se lançaient réellement dans l'apostolat extérieur. On trouve donc peu de Français impliqués dans ces missions. Des missionnaires espéraient encore y entrer mais de fait la mission n'eut plus cours dans ce territoire. Plusieurs lettres de Bretons témoignent de ces espoirs de départ vers cette terre perdue : Lettre de M. de Meur à M. Gazil, 1666, AMEP, Vol. 971, pp. 179-194 ; Lettre de M. Connain aux Directeurs, 18/12/1737, AMEP, Vol. 294, pp. 330-333 ; Lettre de M. Connain aux Directeurs, 12/01/1738, AMEP, Vol.294, pp. 344-347 ; Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/01/1704. *LEC,* Vol.3, pp. 124-126. Le Carme déchaussé Bruno de Saint-Yves proposait lui aussi sa candidature en 1641. Voir GARGADENNEC Roger, « Un Beuzecois du XVII[e] siècle, Yves d'Alam (Père Bruno de Saint-Yves), écrivain arabisant » *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, Vol. CXXVII, 1998, pp. 283-287. Les missionnaires ne reviendront que dans les années 1860 après la réouverture du Japon. DUTEIL Jean-Pierre, « Le christianisme au Japon, des origines à Meiji » *Clio*, 2003 (en ligne) [consulté le 03/05/2016]
URL : https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/le_christianisme_au_japon_des_origines_a_meiji.asp

[5] La Corée est simplement évoquée dans une lettre de Jean de Fontaney qui en entend parler d'un autre Jésuite. Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/03/1703. *LEC, Vol.3*, p. 95 ; ainsi que dans une lettre d'Antoine Connain aux Directeurs du Séminaire des Missions Étrangères, 18/12/1737, AMEP Vol.294 pp. 330-333.

[6] L'Océanie était à peine exploitée à la fin du XVIII[e] siècle. Par ailleurs les Maristes bretons en Océanie seront très nombreux au XIX[e] siècle. Voir MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons d'outre-mer (XIX[e]-XX[e] siècles)*, Rennes, PUR, 1996 (éd. de sa thèse de 1946), pp. 125-127, 252 ; La Tartarie, en particulier l'Asie centrale et l'espace sibérien étaient surtout parcourus par les missionnaires orthodoxes bien que des missionnaires catholiques aient entrepris une action aux XIII[e]-XIV[e] siècles. Quelques missions catholiques eurent lieu mais elles furent très rares et superficielles avant le XIX[e] siècle. À ce sujet voir RICHARD Jean, « Le christianisme dans l'Asie centrale » *Journal of Asian History*, Vol. 16 n°2, 1982 pp. 118-124.

manière aux missions ne seront pas oubliés[1]. L'Autre rencontré par les missionnaires est un autre de ces acteurs de la mission mais il n'est pas le cœur de notre travail. En revanche sa présence sera évidemment intégrée à l'étude du vécu missionnaire.

On comptabilise 19 ordres ou congrégations[2] impliqués directement dans les missions ce qui est assez important vu le nombre d'instituts religieux existants à l'époque moderne. Seuls les Trinitaires pourtant spécialisés dans le rachat des captifs des Barbaresques sont absents car leur concurrence avec les Mercédaires poussa Louis XIII à diviser la France en deux en 1638, les derniers obtenant la Bretagne[3]. Ce sont environ aux trois-quarts des ordres réguliers, l'autre quart représentant des prêtres séculiers ou des instituts séculiers. Cependant parmi tous ces instituts, certains d'entre eux ne représentent que de très faibles effectifs ou constituent des exceptions dans le paysage missionnaire puisqu'ils ne représentent environ que 2% de l'effectif total[4]. Parmi tous ces ordres et congrégations, 15 sont masculins et 4 sont féminins. Le décalage apparaît plus grand encore entre les deux sexes lorsqu'on calcule les effectifs puisque les femmes représentent 4 % du total des missionnaires recensés avec 23 individus contre 553 pour les hommes[5]. Du point de vue documentaire le décalage est encore plus important puisque seulement sept documents émanent de femmes, presque uniquement des Ursulines[6], soit 1% du total… Un tel décalage s'explique facilement puisque l'ensemble de la société de l'époque moderne concevait que la femme était inférieure naturellement et incapable de supporter les fardeaux de la vie missionnaire. D'où des réticences à voir partir des femmes et leur faible présence dans les effectifs engagés. Par ailleurs même sur les 15 groupes masculins, seuls 10 ont laissé des traces réelles dans le corpus. Ces décalages sont encore plus perceptibles lorsqu'on scrute qui sont les émetteurs.

Le décalage devient sans appel puisque les séculiers, malgré leur infériorité numérique ont laissé des documents proportionnellement plus nombreux que leur part dans l'effectif missionnaire. Ainsi ils représentent un peu plus d'un tiers des documents disponibles à

[1] *Infra.* pp. 60-73.
[2] Parmi ces 19 ordres et instituts, on ne comptabilise pas Hélène Boullé, qui servait en Nouvelle-France à titre de dévote laïque.
[3] PROVOST Georges, « Entre terre et mer : la donation pour les captifs des Barbaresques en Bretagne (1640-1740) » *in* BRIAN Isabelle (dir.), *Le lieu et le moment : mélanges en l'honneur d'Alain Cabantous*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 265.
[4] Sur les 19 institutions engagées, six ont envoyé moins de quatre missionnaires. Il en va ainsi pour quatre groupes masculins : quatre Franciscains, trois Carmes déchaux, deux ermites de Saint-Augustin et un Bénédictin ; pour les femmes il s'agit de Françoise Jehanneau de Thévalon, sœur de Congrégation de Saint-Thomas-de-Villeneuve et membre du tiers-ordre franciscain, de Catherine Macé, sœur hospitalière de Saint-Joseph, et de Marguerite d'Youville, sœur de la Charité de l'Hôpital général, qui plus est Canadienne de naissance et seulement bretonne d'origine.
[5] Ne sont pris en compte que les Bretons partis en mission qui sont 576.
[6] Il n'y a que de rares mentions des Augustines.

l'étude. Il faut prendre en compte les dégâts causés par la Révolution qui ont touché les archives antérieures à 1815 et influé sur le stock de sources disponibles actuellement[1].

Par ailleurs cette situation s'explique aussi par l'excellence de la formation de certains de ces instituts comme les Spiritains, les Sulpiciens ou les Missions Étrangères de Paris qui font figure d'élite dans le paysage missionnaire. La structure même de ces organisations les a contraint à laisser plus de traces puisqu'obligation leur était faite d'écrire à leurs supérieurs le plus souvent possible. Les réguliers ont une tradition écrite moins importante et ont subi le déclin progressif de leurs ordres au cours du XVIII^{e} siècle. En mission ils étaient plus souvent considérés comme des hommes de terrain que comme des hommes d'esprit. Cependant ce sont d'eux qu'émanent les documents les plus anciens puisque le document séculier le plus ancien ne date que de 1665[2] alors que ceux des réguliers remontent à 1629[3] et balaient de manière régulière tout le premier XVII^{e} siècle. Les séculiers lazaristes sont comparables aux Réguliers dans le sens où ils ont peu diffusé leurs écrits, dans le souci de discrétion, marqueur de leur idéal de vie.

Les Réguliers étaient moins prompts à écrire même si cela n'était pas systématique. Parmi eux, une élite missionnaire et « littéraire » se distingue : les Jésuites[4]. Ordre missionnaire le plus important des XVI^{e}-XVIII^{e} siècles, il était présent partout dans le monde et était parfaitement structuré grâce aux fondations posées par Ignace de Loyola et son ami le missionnaire François Xavier. Les Jésuites ont écrit autant que les prêtres des Missions Étrangères[5] mais ils ont le grand avantage de couvrir tout le XVII^{e} siècle et une bonne moitié du XVIII^{e} siècle, sur des espaces étalés du Canada à la Chine. S'y ajoutent une variété de documents : lettres, articles scientifiques, textes religieux, art etc., qui prouvent une ouverture intellectuelle qu'on ne retrouve pas à la même échelle aux MEP. Les autres ordres ont quand même laissé des traces. La masse d'archives laissée par les Capucins au Levant, les Carmes

[1] Les Archives des Jésuites de la province de France avaient déjà été confisquées au moment de la suppression de la Société en 1762. La Révolution française a encore amputé leurs archives dispersées dans de nombreux centres où elles ont été plus ou moins bien conservées. Les pertes liées à la Révolution française sont communes à tous les instituts religieux, réguliers ou séculiers.

[2] Relation de M. Chevreuil, 1665, AMEP, Vol.733, pp. 71-102

[3] Lettre du P. Albert de Nantes, 10/11/1629. Ms. 1533, pp. 23-33. Voire avant si on considère les possibilités d'envoi dès le XVI^{e} siècle.

[4] Une élite missionnaire à l'origine par exemple du Séminaire du Saint-Esprit puisque Claude-François Poullart de Places avait été formé par les Jésuites et envoyait ses élèves au Collège Louis-le-Grand. Par ailleurs la structure et les méthodes adoptées par les Jésuites ont été reprises par l'ensemble des ordres et instituts religieux.

[5] Plus de 50 documents pour les Jésuites mais bien plus pour les MEP si on comptabilise l'ensemble des documents concernés. Les MEP conservent de très nombreux documents qui ne sont pas tous mobilisables dans le cadre de ce mémoire. Nous avons conservé les lettres les plus intéressantes pour notre étude mais avons pu constater la très grande richesse des sources. Malgré ce constat, les Jésuites fournissent une belle documentation parmi les Réguliers.

aux Antilles et les Récollets au Canada vient avantageusement rehausser les chiffres des Réguliers. Mais ces ordres étaient moins prompts à écrire, ou en tout cas à publier des ouvrages, peut-être par humilité, peut-être par manque d'envie[1].

Les sources utilisées pour ce mémoire apparaissent dans toute leur diversité. Diversité de par la nature des documents qui ne se limitent pas aux relations et aux lettres des acteurs. Pour comprendre les missionnaires, il faut mobiliser toutes leurs productions et le souvenir qu'ils ont pu laisser pour resituer leurs vies et leurs personnalités avant et pendant la mission.

Des missionnaires de toute condition, des plus humbles aux plus intellectuels, se sont exprimés sur des terrains nouvellement découverts où se mêlent les neiges du Canada, les forêts siamoises, les arides déserts du Levant ou encore la savane africaine, à des époques différentes au moment de la première lancée missionnaire, courant principalement du XVII^{e} au XVIII^{e} siècle. La variété des expériences missionnaires permet alors d'appréhender le vécu missionnaire dans sa totalité.

C- Vers l'unité d'action : une analyse de la mission dans un cadre régional

1. Éléments de définition

Avant de se lancer dans toute explication, il est primordial de déterminer qui sont les missionnaires qui seront pris en compte dans cette étude. L'indétermination et le flou des termes missionnaires et Bretons invitent justement à les définir.

a. Quels missionnaires ?

Pour tenter de comprendre comment était conçu le missionnaire aux XVII^{e}-XVIII^{e} siècles, plutôt que de tenter directement une approche de la mission avec nos critères contemporains, on peut tenter d'utiliser les définitions données dans les dictionnaires de l'époque. Dans le dictionnaire d'Antoine Furetière de 1684, qui précéda le dictionnaire de l'Académie paru en 1694, le missionnaire « *est un Ecclesiastique zelé qui s'adonne au soin des missions estrangeres, ou du Royaume. On donne encore ce nom aux Prestres qu'on voit vivre dans une*

[1] TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* pp. 389-390.

plus grande reforme et une vie plus reguliere que les autres. »[1]. Dans le dictionnaire de l'Académie française de 1694 il est « *Celuy qui est employé aux Missions pour l'instruction et la conversion des peuples. Les Missionnaires ont fait de grands fruits dans les Indes. il y a des Missionnaires dans cette Province, dans cette Paroisse. c'est un Missionnaire fort zelé, fort habile. On appelle plus particulierement, Missionnaires, Les Peres de la Mission. Les Missionnaires sont establis en un tel endroit. ce sont les Missionnaires. qui desservent cette Cure.* »[2]. L'Encyclopédie le définit comme un « *ecclésiastique séculier ou régulier envoyé par le pape, ou par les évêques, pour travailler soit à l'instruction des orthodoxes, soit à la conviction des hérétiques, ou à la réunion des schismatiques, soit à la conversion des infideles. Il y a plusieurs ordres religieux employés aux missions dans le Levant, les Indes, l'Amérique, entre autres les Carmes, les Capucins, les Jésuites, & à Paris un séminaire d'ecclésiastiques pour les missions étrangeres. On donne aussi le nom de missionnaires aux prêtres de saint Lazare.* »[3]. Que tire-t-on de ces trois définitions échelonnées dans le temps ? Le point commun à toutes ces définitions est qu'elles accordent à la mission le rôle d'instruire[4] et distinguent missions intérieures et extérieures, distinction plus étoffée dans *l'Encylopédie*. Le *Furetière* et le *Dictionnaire de l'Académie* ajoutent un élément qualitatif en considérant le missionnaire comme un religieux supérieur aux autres par son zèle, ce qui n'est plus le cas pour l'Encyclopédie au XVIII^{e} siècle. Toutes les définitions font une bonne place aux missions étrangères citant même les lieux traversés par les missions ainsi que les ordres engagés. En somme le missionnaire serait donc un religieux chargé d'instruire des peuples ignorants ou infidèles et qui se distinguerait tout particulièrement à l'extérieur du royaume par ses qualités spirituelles. Ces définitions restent vagues et peuvent difficilement être retenues pour notre définition de ce qu'est le missionnaire.

Les définitions restent intéressantes pour comprendre comment le missionnaire était perçu dans la société. Pour mieux définir le missionnaire, remontons plutôt aux origines du mot. Le terme mission est apparu au XVI^{e} siècle, mais n'est entré dans le vocabulaire catholique qu'en 1622 au moment de l'érection de la Sacrée Congrégation de *Propaganda*

[1] FURETIÈRE Antoine, *Essai d'un dictionnaire universel*, 1690 ; La première version du dictionnaire de 1684 est incomplète et c'est dans la réédition de 1690 qui est complète. Le mot est écrit « missionaire » ; Voir aussi le terme mission qui complète la définition du missionnaire « [la mission] *se dit aussi en parlant de ces gens zelez qui vont prescher l'Evangile chez les infidelles, et chez des peuples fort esloignez. Les Jesuïtes ont des Missions à la Chine et en tout lOrient, Il y a aussi plusieurs Prestres qui vont à des missions estrangeres* ».

[2] *Dictionnaire de l'Académie française*, 1694 ; La définition reste exactement la même dans les éditions suivantes jusqu'à celle de 1932-1935.

[3] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Vol. 10*, 1765, p. 578 ; Les volumes de l'Encyclopédie ont été publiés de 1751 à 1772.

[4] L'expression « *soin des missions* » utilisée dans la définition de Furetière reste assez vague.

Fide. Il reprend le mot latin *mittere* qui signifie envoyer : dans la Bible, il désignait plus précisément l'envoi du Fils par le Père, puis celui des Apôtres par Jésus pour finalement s'identifier à l'envoi des chrétiens (religieux ou non) dans des contrées éloignées[1]. Si on prend cette racine, caractériser le missionnaire reviendrait à le conditionner au déplacement. Pascale Girard met en valeur la dimension idéologique forte que contient le terme missionnaire et le fait qu'une telle caractérisation ne peut qu'être sélective[2]. Elle aborde justement la complexité de définir le missionnaire et souligne ce rapport à l'envoi où le décompte dépend de ce que le missionnaire soit parti d'Europe ou qu'il soit arrivé en terre de mission[3]. Elle ne prend en compte que les missionnaires arrivés en mission et y ayant exercé un temps acceptable : pour son étude elle élimine la moitié des missionnaires recensés par Joseph Dehergne[4]. Dans le cas des Bretons, si on retranche toud ceux qui ne sont pas réellement Bretons, qui restent moins de deux ans en mission[5] et dont on ne possède que des dates isolées, c'est un peu moins de la moitié de l'effectif qui disparaît. M'est avis que le critère du voyage est bien adapté pour établir une définition du missionnaire mais qu'il reste partiellement réducteur.

Réduire le missionnaire à celui qui a exercé dans les missions dans le but d'étudier le recrutement et la vocation missionnaire priverait d'un nombre très considérable d'individus d'autant que pour nombre d'entre eux, on ne connaît qu'une simple date de présence... Il faut ratisser large pour ensuite effectuer une sélection selon d'autres critères. Pourquoi se priver de celui qui est parti et n'est jamais arrivé ou n'est resté que peu de temps alors que justement il réalisait le déplacement voire arrivait à destination. Ils offrent à l'historien des indices sur l'appréhension de la mission et du vécu missionnaire.

Mais se cantonner au départ et à l'arrivée - autrement dit à ce qui relève de la destination – et à l'apostolat « direct » n'est pas non plus suffisant. Le frère Carme Crépinien de l'Enfant-Jésus ne part pas en mission mais en pèlerinage avec une statue de la Sainte-Vierge à Jérusalem en 1660-1662[6]. Il n'a pas le devoir de prêcher mais cherche à obtenir le salut personnel par son geste et par extension d'en faire profiter la chrétienté. Une telle action ne

[1] PRUDHOMME Claude, *Missions chrétiennes et colonisation*, Paris, Cerf, 2004, pp. 11-13.
[2] GIRARD Pascale, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Lisbonne, Fondation Calouste-Gulbenkian, 2000, pp. 164-165.
[3] *Ibid*. p. 173.
[4] Elle exclut les missionnaires morts en route, ainsi que ceux qui ont abandonné ou qui n'étaient que de passage. *Ibid*. pp. 171-172.
[5] Je prends l'exemple de deux ans car les dates de mission du tableur incluent les dates de voyage qui peuvent même dépasser ce délai… Si on prend le groupe des six Jésuites mathématiciens envoyés par Louis XIV en Chine dont les Bretons Claude Visdelou et Jean de Fontaney font partie, leur voyage dura près de trois ans avant leur arrivée à Pékin. Un autre exemple exceptionnel est celui de Godefroy Loyer qui ne put pas réellement missionner en raison d'incidents divers. Ses pérégrinations durèrent de 1701 à 1706…
[6] ADIV 9H47 Lettre du 15/08/1645 approuvée le 8/06/1660.

relève pas strictement de la mission. Pour autant la vue du Carme dans le diocèse de Vannes en 1663 intrigue les habitants[1]. Il faudrait ajouter en plus de ces deux ressorts, celui de la volonté de partir et de l'exemple donné. Bien que ces religieux ne soient pas des missionnaires à proprement parler puisqu'ils ne sont jamais partis, leurs vœux éclairent sur l'idéal de la mission, sur la spiritualité et l'attrait que le travail apostolique lointain peut exercer sur les mentalités. Par ailleurs, les déterminants de volonté et d'apostolat peuvent se lier puisque certains religieux qui ne sont jamais partis en mission ont pourtant participé à cet effort en endossant des charges liées aux missions qui nécessitaient de rester en Europe ou en promouvant la mission par la littérature ou la recherche de fonds, donc en la faisant vivre indirectement. Cette distinction existait chez les contemporains des missions, pour autant ils considéraient le rôle des uns et des autres comme complémentaire et égal. Ainsi un mémoire de 1764 au sujet des missions du Séminaire des Missions Étrangères au Canada, rappelant la fondation du séminaire et les fonctions des religieux rapporte à ce propos que « *les Évêques, de retour en France, crurent devoir se préparer dans la retraite à leur œuvre sainte. Ils vouloient y éprouver aussi la vocation de ceux qui devoient passer avec eux dans les Pays infidèles, ou qui devoient rester en France pour préparer des sujets, persuadés qu'il ne faut pas moins de capacité & de courage pour élever des Missionnaires que pour l'être* »[2]. Se dessinent donc des portraits de missionnaires extérieurs actifs à l'étranger et de ceux restés en France, motivés par les mêmes desseins missionnaires. La mission se joue bien à l'extérieur mais elle dépend aussi de ce qui se passe en province : l'absence de la dernière empêche la première d'exister[3].

Par contre la définition de missionnaire exclut le religieux-soldat. L'Ordre de Malte était le principal ordre religieux et militaire de la période moderne, encore actif en Méditerranée. Les moines-soldats, retirés à Rhodes puis à Malte, envisageaient pourtant eux aussi l'extension du règne du Christ dans des parties du monde qui étaient à reconquérir, à l'instar d'un missionnaire. Si on reprend la définition du missionnaire, il semblerait normal de les inclure dans l'ensemble des missionnaires puisque ces hommes ont un statut religieux, sont motivés par un idéal spirituel, partent volontairement et s'engagent dans les Nouveaux-Mondes, comme défini précédemment. Mais ces militaires étaient mus par le désir de

[1] ADIV 9H47 Lettre du 16/08/1663.
[2] *Mémoire pour les sieurs Girard, Manach, & Le Loutre, missionnaires du Séminaire des missions etrangeres dans les Indes occidentales, appellans comme d'abus contre les superieur & directeurs du Séminaire des missions etrangeres*, Paris, 1764, p. 7 ; également disponible aux AMEP Vol.26, p. 325.
[3] PRUDHOMME Claude, « Cinquante ans d'histoire des missions catholiques en France : l'âge universitaire » *Histoire, monde et cultures religieuses*, Vol. 1 n°1, 2007, pp. 24-26.

croisade qui passait par une reconquête militaire qui n'impliquait la conquête spirituelle qu'après cette première étape terminée. Cette conception de la « conquête religieuse » tranche avec l'idéal de la mission – pourtant elle aussi envisagée comme une conquête religieuse – qui envisage quant à elle la conquête « *par la croix et la prière* [plutôt] *que par la force et les armes* »[1]. Ces deux conceptions ambivalentes font que l'aspect militaire doit être écarté de notre définition de missionnaire car la croisade s'oppose véritablement à la mission, et ce malgré l'action de ces « vrais » guerriers de Dieu en Afrique du Nord et au Levant, et leurs motivations spirituelles. On remarquera pourtant l'intéressante analogie entre le militaire et le spirituel, tous deux envisagés sous des termes militaires avec une conquête opérée par des soldats armés, mais usant de moyens totalement opposés : la paix contre la force, la croix contre l'épée, le dialogue contre le combat[2].

Le parfait missionnaire est celui qui part volontairement en mission, arrive sur le territoire en question et instruit de la foi pendant un certain temps. Nécessairement le statut d'un ensemble d'individus gravite autour de cette description. La définition du missionnaire peut être très large ou réduite selon le point de vue du chercheur. Restrictivement le missionnaire est le religieux qui est envoyé pour instruire de la foi. Cette caractérisation relève du déplacement et de l'apostolat. Mais on peut étendre cette définition à ceux qui ont souhaité partir ou se sont investis dans des charges. Leur courte présence due à la peur ou à une maladie, ou l'échec d'un départ, à cause d'une guerre ou d'interdictions, ne doivent pas cacher leur implication dans le mouvement missionnaire. Bien qu'ils soient des missionnaires incomplets ou inaboutis, ils n'en restent pas moins des acteurs de la mission. D'autres ont affiché leur volonté de partir ce qui peut les relier à la mission lointaine. Il est tout de même important de réaliser un tri parmi tous ces hommes situés aux marges de notre sujet à savoir les missionnaires refoulés et les aumôniers de vaisseau.

---

[1] CERTEAU Michel (de), *Les Jésuites. Spiritualité et activités, jalons d'une histoire*, Paris-Rome, Beauchesne-Centrum Ignatium, 1974, p. 142, cité par TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* p. 485.

[2] Vincent de Meur fait même une analogie entre les vocations « administratives » et religieuses : « *Et si un offic[i]e[r] de con[seill]er dans un parlement [???] des 40 ou 50 m[ille]* escu*, que ne faudroit il pas faire pour mériter une charge* […] *que Jésus Christ promet à ceux qui quitteront tout pour son amour. Quoy ne voions nous pas tous les jours de jeunes seigneurs qui quittent leurs amis, leur pais et leurs parens pour aller exposer leur vie à mille hasards sur un peut-estre que s'ils échapent des mains des ennemis ils pouront estre considérés du général ou du Roy, et quand ils arriveroient au but de leurs prétentions ils n'auroient qu'un peu de vent et de fumée ; quelle honte pour nous autres prebstres qu'il se trouve des gens du siècle qui pour plaisir à un prince mortel font si aisément ce que nous craignons de faire pour un Dieu qui nous promet des récompenses si grandes et si certaines. Il faut ou que nous n'aions pas de foy, ou que nous soions ennemis de nostre propres bonheur, car enfin qu'y a [t] il de si difficile à quitter parens et biens pour un laïque j'avoue que cela est considérable, mais nous autres ne sommes-nous pas prebtres,* [...] *que nous sommes pèlerins en ce monde* [...] *et que toute la Terre est le lieu de nostre exil* ». Lettre de Vincent de Meur à M. Gazil, vers 1658 ou 1666 (?). AMEP Vol. 971, pp. 191-192.

b. Des destins missionnaires déçus

On peut affiner la définition du missionnaire en prenant en compte les missionnaires déçus. Ce groupe rassemble tous ceux qui ont eu la volonté de partir mais n'en ont pas eu l'occasion. Pour eux la mission n'est restée qu'un doux rêve. La volonté de partir peut les affilier au groupe des missionnaires mais le lien est ténu pour les intégrer complètement dans le groupe. On trouve plusieurs sortes de missionnaires déçus qui se différencient par leurs parcours individuels.

Parmi ces « faux » missionnaires, on trouve les missionnaires qui ont émis le vœu de partir en mission mais qui n'ont jamais abordé les territoires païens du fait de contraintes diverses. De grands noms avaient alors pu rêver d'évangéliser les infidèles voire de subir le martyre. Le Jésuite Julien Maunoir rêvait de partir en mission comme l'affirme son biographe qui écrivait « *le danger des Canadois lui paraissoit plus grand que celui des Bas Bretons, et l'ignorance crasse de ceux-ci piquoit beaucoup moins son zèle que l'idôlatrie de ceux-là* »[1] tout comme Claude-François Poullart des Places qui rêva un temps de s'en aller lui aussi : « *Je ne prétendais me réserver de tous les biens temporels que la santé dont je ne souhaitais faire un sacrifice entier à Dieu dans le travail des missions, trop heureux si, après avoir embrasé tout le monde de l'amour de Dieu, j'avais pu donner jusqu'à la dernière goutte de mon sang pour celui dont les bienfaits m'étaient presque toujours présents* »[2]. D'autres exemples de vœux inaboutis existent chez les religieux bretons célèbres[3]. Tous se sont illustré ensuite dans les missions intérieures ou dans leurs activités dans le diocèse. Mais plusieurs limites empêchent de les intégrer dans l'ensemble missionnaire. D'abord, on ne connaît les vœux que des plus célèbres d'entre eux, et encore pas de manière directe pour la plupart. Or combien de religieux ont pu émettre un tel vœu sans jamais être exaucé ? Que dire de ces six Capucins anonymes du couvent de Rennes qui auraient voulu partir en mission, mais qui ont été refusés ou qui tombèrent malade avant le départ, mentionné par Martin de Nantes[4] ? Leur nombre est incalculable puisqu'ils devaient être nombreux et parce qu'on en n'a pas forcément trace. Ainsi des Jésuites ou des prêtres du Séminaire des Missions Étrangères ont pu demander à partir mais leur départ n'a peut-être pas été accordé du fait de trop faibles

[1] Phrase du biographe Boschet citée dans DESLANDRES Dominique, *Croire… op. cit.* p. 159.
[2] *Notes sur la retraite de 1704* cité dans DIATTA Nazaire, « Dans la forêt d'initiation avec Poullart des Places » *in* COULON Paul (dir.), *Claude-François Poullart des Places et les Spiritains : de la fondation en 1703 à la restauration par Libermann en 1848*, Karthala, Paris, 2009, p. 144.
[3] Voir dans les *Annexes* (pp. 221-234) la partie sur les religieux bretons ayant souhaité partir en missions à l'étranger.
[4] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 54-55.

capacités ou de l'existence d'une nécessité plus urgente[1] ou bien sont restés inconnus. Il est aussi bon de noter que même la volonté de partir n'est pas suffisante pour en faire des missionnaires en raison de l'artificialité de l'écrit. Un missionnaire, pour faire bonne figure auprès de ses supérieurs, peut très bien écrire sans jamais vouloir partir afin de se conformer au statut du bon religieux[2]. Entre afficher sa volonté de partir et franchir le pas, il existe un gouffre ou du moins un écart de perception.

Pourtant cette remarque ne suffit pas : d'abord parce que des candidats aux missions ont pu essayer de se rendre en mission. Les conditions de traversée sont responsables de ces échecs comme c'est le cas pour le Lazariste Robert Ménand qui tenta par deux fois de se rendre à Bourbon mais que deux tempêtes successives ont fait échouer en 1664[3]. Parfois la mort empêche ce destin de se réaliser. Tel fut le cas des Jésuites Rodolphe de la Germandière et François Lallouet qui firent naufrage tous les deux en 1725[4]. Ensuite, des religieux qui ne sont jamais partis font autant partie du groupe missionnaire par leurs actes qu'un religieux sur le terrain. Peut être considéré comme missionnaire celui qui travaille à promouvoir, soutenir, gérer et défendre les missions en Europe. Ces individus sont des missionnaires imparfaits qui participent néanmoins du mouvement missionnaire. Ils n'en connaissent pas réellement les stigmates mais subissent des fatigues et autres tracasseries dans un travail qui tend vers le même but. Par exemple Charles le Gobien qui s'est occupé sa vie entière des missions avait fait les Quatre Vœux, qui correspondent chez les Jésuites à un serment d'obéissance qui impliquait qu'il pouvait être appelé à partir à tout moment par ses supérieurs sans qu'il n'ait rien à redire. Il est d'ailleurs mort à 55 ans, ce qui correspond à l'espérance de vie des Jésuites bretons dans les missions. De plus d'anciens missionnaires ont pu occuper ce genre de responsabilité après leur retour en France. Autant d'exemples qui démontrent qu'un missionnaire, malgré son statut attaché au déplacement, peut très bien ne pas avoir fait de mission. Même si leurs travaux diffèrent et que leurs fonctions sont tout aussi dissemblables, leur place de missionnaire n'est pas imméritée.

Par missionnaires déçus, on peut aussi entendre les missionnaires qui ont été contraints de partir. Le Lazariste Jean Gicquel avait été pressenti pour partir à Madagascar en 1655 au cas

[1] VANTARD Amélie, « Chapitre 7 : la hiérarchie ecclésiastique et l'élection des missionnaires » *Les vocations… op. cit.* pp. 299-379.
[2] CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte (de), « Vocation missionnaire et empire portugais à la fin du XVI^{e} siècle » *Transversalités*, 2001, n°80, p. 14.
[3] THIEFFRY Marc, *La mission lazariste de Madagascar de 1648 à 1674*, Archives lazaristes, Maison Mère, 2013, p. 540.
[4] LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIII^{e} siècle, Volume 1*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1906, pp. 151-152.

où les deux missionnaires choisis n'arriveraient pas à temps pour prendre les navires. Il ne dut son salut qu'au fait que les candidats sélectionnés arrivèrent en temps voulu pour l'embarquement[1]. Dans le même cas le Capucin Jean-Baptiste de Montfort fut nommé vicaire apostolique pour le Congo en 1640 par la *Propaganda Fide* sans qu'on sache s'il partit réellement[2]. On peut penser que d'autres n'avaient pas la fibre missionnaire ou un désir intense de partir. Que dire encore des exilés de la Révolution, des déportés envoyés à Cayenne[3] ou des prisonniers des Barbaresques[4] qui se seraient bien passés de tels événements pour continuer leurs travaux habituels. Ils sont devenus missionnaires malgré eux ce qui montre une nouvelle fois la difficulté d'appréhender qui appartient ou non au personnel missionnaire.

Il existe des missionnaires à différents degrés. Leur qualification s'enferme difficilement dans les trois termes de la volonté, du déplacement et de l'apostolat. Ces trois bornes se conjuguent. L'absence de l'une d'elles ne permet pas non plus d'exclure les religieux du statut de missionnaire car on peut être missionnaire sans en avoir eu la volonté, sans se déplacer ou sans avoir prêché. Ajoutons à cette considération qu'un laïc peut tout aussi bien être un missionnaire bien qu'il n'ait aucunement le statut de religieux : pensons à Hélène Boullé dans le cas de la mission bretonne, à Marc Lescarbot au Canada ou au succès des tiers-ordres féminins au XVIII^{e} siècle. En effet chaque chrétien est un missionnaire potentiel, chargé de diffuser la Parole divine. Il existe bel et bien plusieurs sortes de missionnaires. En fin de compte, on pourrait créer une échelle de valeur du missionnaire s'étirant du plus complet au plus imparfait.

c. Les aumôniers de vaisseau : missionnaires ou clergé marginal ?

Le cas particulier des aumôniers de vaisseau mérite qu'on s'arrête un instant sur eux. Leur cas est d'autant plus intéressant que ces aumôniers sont majoritairement bretons. Philippe Haudrère avait recensé 35,4 % de Bretons recrutés par la Compagnie des Indes orientales entre 1719 et 1795, ce qui équivalait à 106 aumôniers bretons, soit à 55 % du personnel

[1]THIEFFRY Marc, *La mission… op. cit.* pp. 169-170 ; Lettre de Vincent de Paul à Charles Ozenne, 03/09/1655.
[2] MICHEL Joseph, *Histoire missionnaire du diocèse de Rennes*, Éditions Alsatia, Paris, 1939, p. 39.
[3] Ils sont 38 religieux bretons à avoir été déportés à Cayenne en 1798.
[4] Les Capucins, Anaclet de L'Assay, Théophile de Rennes et Hilarion de Roscoff avaient été rachetés aux Barbaresques en 1645. ADIV C2654 et C2774 ; Un autre Capucin Jean-Baptiste de Saint-Malo était esclave des Barbaresques. Il avait reçu du pape le titre de vicaire apostolique d'Alger en 1666. PLANTÉ Romain… *op. cit.* p. 208.

français[1]. On trouve là aussi une force bretonne dans le personnel religieux des bâtiments de la Compagnie qui laisse présumer des contingents bretons nombreux, bien qu'ici le facteur géographique joue en raison de l'installation de la Compagnie à Lorient, en Bretagne, qui cherche donc prioritairement des candidats dans la province[2].

La qualité du personnel laisse souvent à désirer. Ils sont souvent des rebuts de couvent ou des séculiers marginaux qui ne supportent pas l'obéissance qu'on leur impose. Cette frange cléricale était mal considérée par la hiérarchie. Leur formation est très inégale dans la période. Le début du XVII^{e} siècle est marqué par des expériences brouillonnes. Plus tard dans les années 1680, des séminaires d'aumôniers se forment mais qui ne changent pas fondamentalement la conduite de ces religieux[3]. L'écart de formation entre aumôniers et missionnaire est réel. Mais reprenant les propos de François-Xavier qui appelait de vertueux religieux à partir, Jean de Fontaney affirmait « [qu'il] *n'est pas nécessaire d'envoyer toujours aux missions des sujets d'un esprit si éminent et d'une capacité si étendue* »[4]. La qualité n'est pas un critère pertinent pour ce praticien de la mission car on trouve de mauvais aumôniers comme on trouve des missionnaires scandaleux[5]. Si on reprend la définition globale donnée plus haut, ces religieux se situent à la croisée de la mission en raison de leurs déplacements qui les conduisent sur les différentes parties du globe, en particulier pour les aumôniers recrutés par la Compagnie des Indes orientales. On pourrait penser que ces aumôniers ne s'occuperaient que de la mission en mer auprès des marins[6], charge secondaire pour les missionnaires qui ne sont que passagers dans les navires mais qui s'occupent très volontiers des mauvais chrétiens et des hérétiques protestants à bord du navire, secondant les aumôniers lorsqu'ils sont présents, les remplaçant lorsqu'il n'y en a pas[7]. Martin de Nantes, lors de son

---

[1] HAUDRÈRE Philippe, *La Compagnie française des Indes au XVIII^{e} siècle (1719-1795)*, Paris, Librairie de l'Inde éditeur, 1989, pp. 587-591, 1266. Les aumôniers irlandais formés au séminaire irlandais de Nantes représentaient 31,6 % des aumôniers recrutés par la Compagnie et on comptait d'autres étrangers en plus petit nombre.

[2] Les archives de la Compagnie des Indes sont en ligne sur le site internet des Archives nationale de la Défense. On dispose des rôles d'embarquement des navires pour la période 1721-1771.
URL : http://www.memoiredeshommes.sga.defense.gouv.fr/fr/article.php?larub=1&titre=compagnies-des-indes

[3] VARACHAUD Christine, « La formation des aumôniers de la marine du Roi Soleil » *Revue d'histoire de l'Église de France*, Vol.86 n°204, 1994, pp. 66, 70-72.

[4] *LEC*, Vol.3, p. 83.

[5] Alexandre Danry pose de gros problèmes en mission au procureur Tessier de Quéralay comme en témoigne la correspondance des MEP à son sujet. M. Tessier de Quéralay aux Directeurs, Pondichéry, le 20/02/1711, AMEP, Vol.959, pp. 243-270.

[6] *Ibid.* pp. 66, 77-81. Voir également CABANTOUS Alain, *Le Ciel dans la mer : christianisme et civilisation maritime XVI^{e}-XIX^{e} siècle,* Paris, Fayard, 1990, pp. 219-220.

[7] « *Plusieurs Armateurs, pour se dispenser de stipendier un Aumônier, mettent dans leur équipage un homme au-dessous du nombre fixé par l'Ordonnance quelques-uns même, dont l'équipage est fort nombreux trouvent moyen d'éluder la Loi, en se procurant ce qu'ils appellent un Aumônier de papier ils s'adressent pour cet effet à quelques Communautés peu nombreuses où ils savent bien qu'ils ne trouveront point l'homme qu'ils font*

voyage au Brésil en 1671, s'occupait des marins et réussit même à convertir un protestant[1]. De même leur passage dans les comptoirs français ou dans les îles ne serait qu'anecdotique. Ainsi on retrouve les traces du passage de ces aumôniers dans les registres paroissiaux dans lesquels ils apposent leur signature tantôt pour un baptême, un mariage ou un décès[2].

Cependant un document de la Compagnie des Indes semble décrire une autre situation. Elle appelait les Récollets de la province Saint-Pierre (en Bretagne) sur leurs vaisseaux afin qu'elle « *s'engag*[e] [à] *fournir à la Compagnie tous les aumôniers dont elle auroit besoin chaque année pour monter ses vaisseaux, et pour desservir les cures de l'Isle de Bourbon* […] *et qu'il sera payé à chaque aumônier qui serviront sur les vaisseaux trente livres par mois, et pour ceux qui resteront aux Indes trois cent livres par an qui est le prix ordinaire* » [3]. Il est compliqué de distinguer un aumônier de vaisseau d'un curé-missionnaire si l'on excepte la différence de traitement. Les aumôniers ont la fonction d'instruire et de donner l'exemple aux colons mais il n'est pas fait mention d'évangélisation dans le document. Les facultés apostoliques envoyées semblent par contre faire mention du devoir de conversion des Gentils et Infidèles[4]. Pour cette raison, Gabriel Durocher, à la recherche de nouvelles recrues pour Madagascar en 1782, pense appeler, à défaut de missionnaires, « *quelques uns des meilleurs aumôniers de vaisseaux, qui après, la guerre vondront se prester à cette bonne œuvre* »[5]. Les aumôniers ont donc les mêmes fonctions qu'un missionnaire bien qu'ils n'en aient pas le statut.

Là encore on retrouve le profil de missionnaires imparfaits. La différence avec le véritable missionnaire ne se situe pas sur le déplacement mais sur les charges. Ces aumôniers organisent des types de missions « intérieures » auprès des marins en perdition sur des navires qui se déplacent à l'extérieur, vers les rivages coloniaux. Ils ne sont missionnaires extérieurs que lorsqu'une occasion se présente comme le suggèrent les capacités qu'on leur donne pour

---

semblant de chercher ; & ils demandent acte aux Supérieurs de la demande qu'ils lui en ont faite. Les Officiers chargés de veiller à l'exécution des Ordonnances du Roi, présumant de leur bonne foi les laissent mettre à la voile sur les certificats qu'ils leur présentent », PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango… op. cit.* pp. 210-211.Voir aussi HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage dans la formation des missionnaires de la Société des Missions Étrangères (1660-1791)*, Thèse, sous la direction de Gérard Le Bouëdec, Université de Bretagne-Sud, Lorient, 2011, pp. 310-312.

[1] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 55-56.

[2] Par exemple Martial Kergoff signa pour un baptême à Bourbon le 1er septembre 1690 tandis que le Franciscain Emmanuel de l'Étroite-Observance de Saint-François inhumait un calfat à la Martinique en 1754. Le Récollet Eugène Doré apposa quant à lui sa signature deux fois dans un registre à Louisbourg dans l'Île Royale en 1714 et en 1716.

[3] ADF 23H16 *Extrait du registre des délibérations de la Compagnie royale des Indes orientales de France*, 30/04/1701.

[4] ADF 23H16 *Décret original de la congrégation de l'Inquisition pour la préfecture de l'Isle Bourbon,* 24/11/1701.

[5] Lettre de Gabriel Durocher au Ministre de la Marine, M. de Castries, 20/10/1782. ANOM COL F5A 34.

s'occuper des Gentils et les maigres traces qu'ils ont laissées dans les registres paroissiaux. Ils servent en quelque sorte de missionnaires de substitution lorsqu'aucun autre personnel compétent n'est présent. Ils ne seraient alors que le négatif du missionnaire extérieur qui a pour but la mission extérieure mais sert s'il le faut à la mission maritime à l'instar de Jacques Corre qui est prié par le capitaine de « *suppléer au départ de l'aumônier* »[1]. Finalement, l'aumônier peut apparaître comme un missionnaire dans certaines situations.

d. Quels Bretons ?

Après l'interrogation sur qui est missionnaire, une nouvelle interrogation surgit : elle concerne la qualification du Breton. On pourrait se poser les mêmes questions sur le point de savoir qui est Français et qui ne l'est pas. Doit-on prendre en compte le royaume de France ou bien notre cadre national actuel ? Pour la France, le cadre national actuel (de l'État-nation) est la réponse qui vient le plus naturellement à l'esprit et qui semble convenir le mieux. Le cas breton est bien plus compliqué car la Bretagne a perdu son indépendance en 1491, destin scellé en 1532 par l'Acte d'Union avec la France. Bien qu'elle ait conservé des privilèges, le cadre politico-institutionnel ne peut pas fonctionner. Donner une définition d'une « nation bretonne » paraît encore plus malaisé : l'indice de la langue ne peut pas fonctionner en raison du bilinguisme de la province qui sépare une Haute-Bretagne gallèse d'une Basse-Bretagne bretonnante. Quant à l'existence d'un « esprit breton », attaché à un espace physique particulier et à des racines celtes, il est par trop subjectif, même tendancieux[2].

Pour définir le Breton, il faut délimiter le territoire breton : partir du territoire pour cerner ses habitants. À partir de cette base, il est plus facile de définir le Breton puisque la réorganisation de la province en départements au moment de la Révolution - dont nous sommes les héritiers - reprenait les limites des anciens diocèses : Dol, Nantes, Quimper, Rennes, Saint-Brieuc, Saint-Malo Saint-Pol-de-Léon, Tréguier et Vannes[3]. Les communes quant à elles reprenaient globalement l'ancien cadre paroissial. Le Breton est donc natif d'un de ces neuf diocèses.

---

[1] Lettre de Jacques Corre à M. Darragon, 08/12/1761, AMEP, Vol.137, p. 394, citée dans HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* p. 311.
[2] LE COADIC Ronan, *L'identité bretonne*, Rennes, PUR, 1998, pp. 39-75.
[3] DUPUY Roger*, La Bretagne sous la Révolution et l'Empire (1789-1815)*, Rennes, Ouest-France, 2004, pp. 51-52 ; Les quatre enclaves du diocèse de Dol dans l'Eure, à l'entrée de la Seine, ont été exclues du partage. De toute manière, elles n'avaient rien de breton. BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres séculiers en Haute-Bretagne au XVIII*[e] *siècle*, Rennes, PUR 2, 1974, p. 609.

Mais cette définition est trop limitée au vu des données dont nous disposons : pour un quart des missionnaires on n'a pas d'informations sur la paroisse d'origine, un peu moins d'un quart pour le diocèse de naissance[1]. Comment déterminer qui est Breton et qui ne l'est pas sans lieu de naissance ? Plusieurs parades peuvent-être trouvées en commençant par l'onomastique bretonne typée : Bouic, Caradec, Guillou, Jaouen, Kerviche, Le Dorz, Pocard etc. Et là encore, il faut disposer au moins des noms de famille civils… Or quand on sait que la moitié des missionnaires appartiennent à des ordres qui obligent le religieux à abandonner leur nom civil pour un nom religieux, différencier le Breton de celui qui ne l'est pas sans preuves textuelles devient un véritable casse-tête[2].

Il faut alors tenter une approche par province religieuse ou lieu d'exercice. On peut retrouver facilement les Bretons dans le cas des Capucins car, à son entrée, le novice choisit un nom de religion combinant le nom d'un Saint et celui d'un lieu. Le plus souvent ce lieu est celui de l'origine du missionnaire, mais il peut être celui du lieu de profession ou celui d'une ville importante proche de la paroisse d'origine du religieux. En plus la province de Touraine érigée en 1583 a été divisée pour donner naissance à une province de Bretagne en 1629[3] ce qui facilite la recherche des Bretons. Comme les Capucins représentent le tiers de l'effectif total, on peut situer géographiquement un grand nombre de Bretons qui n'ont pas laissé de nom civil, et par conséquent de lieu de naissance. En revanche des Bretons ont pu se tourner vers la province voisine de Normandie… D'autres doutes subsistent car on compte par exemple un Jean-Baptiste de Saint-Père-en-Retz agrégé à la Touraine[4] ou un Léonard de Paris, né à Loctudy[5]. Que penser alors des Capucins qui ont des villes extérieures à la Bretagne dans leurs noms de religion, mais agrégés à la province de Touraine-Bretagne ? Fort heureusement ils ne sont pas nombreux. Dans le cas des Carmes, la province de Touraine comprend la Touraine et la Bretagne qui constitue en réalité le cœur de la province avec son noviciat de Rennes, source de tensions vives entre les Bretons et non-Bretons[6]. Leurs noms n'indiquent ni le lieu de profession, ni le nom de famille ce qui complique la tâche. Les prises d'habits et les quelques extraits de naissance ne permettent pas dans la plupart des cas de

[1] On trouve parfois dans les répertoires la mention « Breton », seul indicateur qui permet de déterminer l'appartenance du missionnaire à la province de Bretagne.
[2] Les prises d'habit des religieux permettent de retrouver les lieux de naissance et le nom des parents mais cela n'est pas systématique. Les registres des Carmes de la Province de Touraine conservées aux ADIV 9H27 et 9H28 ne servent parfois que d'enregistrement du vœu et ne mentionnent rien d'autre que le nom du religieux et la date de sa vêture, quand le document est conservé.
[3] PLANTÉ Romain… *op. cit.* p. 7.
[4] *Ibid*. p. 231.
[5] *Ibid*. p. 16.
[6] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, pp. 164-167, 212.

déterminer le lieu d'origine. Dans les cas où on n'a aucune information, on considère alors le lieu de prise d'habit. Ce cas se répète lorsqu'on ne dispose que d'un nom et d'un lieu de vêture, pour les ordres féminins en particulier, ou d'exercice, pour les séculiers. Conscient des failles d'une telle méthode, on sait quand même que le recrutement des réguliers se limite le plus souvent à la province religieuse[1] et celui des séculiers au diocèse d'origine ou aux diocèses voisins[2].

Voilà pour les Bretons de souche qui sont nés en Bretagne. Naître Breton sur le territoire de Bretagne est un critère majeur dans la définition du Breton. Il permet de retrouver la très grande majorité des missionnaires. Mais on peut prendre un autre point de vue pour désigner un Breton : celui de la parenté et du vécu. L'exemple inverse du Bienheureux Cassien de Nantes, né dans une famille portugaise installée à Nantes est à cet égard révélateur[3]. Bien que dans ce cas, le missionnaire en question n'ait que de lointaines origines portugaises, il est né en Bretagne. Par extension on peut être né hors de Bretagne et être considéré à égalité avec un Breton de souche. Sont intégrés les religieux qui ont au moins un parent au premier degré breton ce qui ajoute à l'ensemble Hélène Boullé, dont le père était natif de Fougères, et Marguerite d'Youville, dont le père était natif de Médréac. D'autres cas plus triviaux existent tels les Acadiens déportés en 1755-1756 qui ont passé leur enfance, ont été formés en Bretagne et sont devenus religieux. Pierre Bourg et Isaac Hébert, formés à Rennes, ne repartiront jamais au Canada, à la différence de Joseph-Mathurin Bourg et Jean Brault en 1772[4]. Les deux derniers, déportés avec leur famille, entrèrent en France en 1763 où ils vécurent successivement à Saint-Suliac et Saint-Servan. Ils sont en quelque sorte des Bretons d'adoption. Ces quelques Bretons restent toutefois anecdotiques dans l'échantillon.

Malgré les difficultés inhérentes aux informations récoltées et aux sources disponibles, le Breton apparaît dans les trois-quarts des cas comme originaire d'un des neuf diocèses de Bretagne. L'autre quart repose sur des conjectures onomastiques sûres et d'appartenance à une province religieuse intégrant la Bretagne.

---

[1] MINOIS Georges, *Les religieux en Bretagne sous l'Ancien-Régime*, Rennes, Ouest-France, 1989, pp. 150-151

[2] BERTHELOT DU CHESNAY Charles, Les prêtres… *op. cit.* p. 47. Les diocèses de Dol et Rennes apparaissent plus cosmopolites avec 34% de prêtres étrangers entre 1710 et 1790 dont 55% d'étrangers à la Bretagne pour Rennes et 46% pour Dol. *Ibid.* p. 56.

[3] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne… op. cit.* pp. 43-44.

[4] TRUDEL Marcel, « Inventaire de l'Église canadienne à la fin de 1764 » *Revue d'histoire de l'Amérique française*, Vol. 9 n°3, décembre 1955 p. 326.

Ce long présupposé théorique montre toute la complexité des deux termes du sujet. Le flou qui entoure ces deux mots devait être évacué au plus vite afin de cerner les ressorts de cette recherche. Au terme de cette réflexion, on constate que pour ces deux termes, tout est dans la nuance et qu'il existe des degrés d'acceptation modulables selon le thème abordé. Il s'agit de prendre en compte le plus de personnes possible. Les critères peuvent être affinés bien que le recrutement et la vocation soient communs à tous.

2. Bilan introductif

Le but de ce mémoire est de comprendre la vie du missionnaire depuis son engagement au service des missions jusqu'à sa vie dans les Nouveaux Mondes auprès des populations païennes qu'il cherche à convertir.

L'historiographie a permis d'objectiver la mission qui était aux mains de religieux qui cherchaient à promouvoir la mission et à ériger leurs acteurs en véritable modèles de piété et d'abandon à Dieu. Cette littérature apologétique s'est ensuite transformée en moyen de défense de la religion. De quelques pionniers scientifiques, clercs et laïcs, l'histoire des missions s'est faite histoire du fait missionnaire, dénuée des passions et de la veine édifiante qui fut son écrin. L'historiographie montre qu'une telle histoire s'est faite plus neutre et qu'elle se fait désormais plus « mondialisante », plus à l'écoute des autres mondes dont l'existence était niée dans les anciennes histoires. L'histoire du fait missionnaire a profité du décalage historiographique, plus porté sur les opprimés et l'ethnohistoire, pour réellement exister, au sein d'une Église qui se veut et se montre universelle. L'attention portée à l'Autre, grand inconnu de l'histoire, a finalement créé un autre inconnu : le missionnaire lui-même. Le tournant de l'histoire globale pousse justement à réaliser une histoire plus complète et plus réelle en réinsérant des espaces qui communiquaient entre eux à l'époque mais qui s'ignorent encore dans les écrits. Si une telle histoire amène à déplacer le regard, elle contribue dans les esprits à effacer le local, bien que ce ne fût pas l'objectif initial, bien au contraire[1]. Une tendance qui pourrait être résumée par ces mots d'André du Bois la Villerabel : « *En suivant trop longtemps les émigrants bretons sur la terre d'Amérique, nous finissons par oublier les*

[1] Reprenons les mots éclairants de Serge Gruzinski : « *Une histoire globale part toujours du local* ». HEURÉ Gilles, « Serge Gruzinski, historien : "Une histoire globale part toujours du local" » *Télérama* (en ligne) 22 septembre 2015, URL : http://www.telerama.fr/monde/serge-gruzinski-historien-une-histoire-globale-part-toujours-du-local,131717.php [consulté le 01/05/2016]

rivages de l'Armorique »[1] et qui s'applique évidemment à d'autres espaces que cette Amérique.

Le local et le proche pâtissent peut-être de ces tendances nouvelles. L'étude du phénomène missionnaire d'un point de vue régional apparaît alors très marginale alors même que le recrutement du clergé français s'analysait très bien dans les années 1970-1980. On ne peut que constater une quasi-absence d'études régionales axées sur le missionnaire et ce malgré un appel précoce de Georges Goyau en 1935[2] qui invitait à « *l'étude du passé missionnaire des divers diocèses* [...] *avec zèle* », pour la période contemporaine semble-t-il, en étendant la réflexion à une « *étude d'une portée plus générale* [...] *sur la place qu'a tenue l'idée missionnaire, aux dix-septième et dix-huitième siècles* » se prêtant même à rêver, non sans quelque projet christianisant, « *de la confection, par diocèse, d'une* Gallia apostolica*, comme il y eut, jadis, une* Gallia christiana... »[3]. Mis à part les travaux isolés du Père Joseph Michel dans les années 1940 et un regain d'intérêt avec un balbutiement dans les années 1990 plus suivi ces dernières années, peu de travaux sur le recrutement missionnaire existent. D'ailleurs les XIX^{e}-XX^{e} siècles sont un peu mieux lotis que la période moderne. Or sans statistiques fiables, sans données chiffrées, comment calculer les départs missionnaires, les destinations privilégiées ou l'impact d'une région à l'échelle nationale, à part à l'aide de vagues formules ? Tout calcul est rendu compliqué et doit alors se limiter à des estimations par fourchette, y compris au sein d'un même ordre. Le choix du régional apparaît comme un choix intéressant pour estimer la participation des missionnaires français aux missions mondiales. Cet axe est d'autant plus intéressant qu'il permet d'effacer les logiques d'ordre et d'espace, donc d'analyser le fait missionnaire pour ce qu'il est avec tous ses acteurs, de tous instituts ou ordres religieux, appliqués à évangéliser les quatre coins du monde.

Les études sur le voyage, le dialogue, les métissages sont quant à elles bien plus nombreuses et très prolifiques dans le domaine du vécu missionnaire. L'influence du milieu de vie et les dialogues avec les païens récemment réintroduits prennent toute leur importance pour

[1] DU BOIS DE LA VILLERABEL André, « Un Breton au Canada, Mgr Briand, évêque de Québec », *Bulletin archéologique de l'Association bretonne*, Vol.16, 1897, p. 21.
[2] Avant lui s'était déjà manifesté un chercheur qui invitait à développer l'étude du champ missionnaire français. Dans son article le Mariste Patrick O'Reilly recensait les outils d'une telle histoire et se lamentait du manque de considération chez les historiens français alors que déjà les Allemands se distinguaient et que la France se dotait de quelques menus instruments, autour de Georges Goyau notamment. O'REILLY Patrick, « Les études missionnaires en France », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, Vol.17 n°75, 1931, pp. 161-179.
[3] GOYAU Georges, « La place de l'histoire missionnaire dans l'Histoire de l'Église de France », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, Vol. 21 n°90, janvier-mars 1935, pp. 30-34.

comprendre comment vit le missionnaire. S'interroger sur le sujet reste important pour voir si les Bretons ressentent les mêmes sentiments que leurs confrères français et étrangers.

Le choix régional n'est pas anodin, en tout cas pour la Bretagne. Château d'eau missionnaire au XIX^{e} siècle, terre de religion traversée de part en part par des missionnaires zélés, les acquis de l'histoire sur ces deux points invitaient à se poser des questions sur un éventuel précédent. De plus la force d'une religion bretonne - dont le caractère original transparaît en Basse-Bretagne - alliée à un sentiment d'appartenance à une province assez récemment incluse dans le royaume de France et pas encore entièrement domptée ou intégrée[1] amènent à se poser des questions sur l'identité de ces missionnaires bretons ainsi que sur les missionnaires en règle générale. Plus que la Bretagne, ce sont bien les Bretons qui nous intéressent, mais des Bretons qu'il s'agit de réintégrer dans leur environnement pour discerner les modalités de leur engagement et les confronter à la réalité de la mission, terre promise pour les uns, lieu de désespoir pour les autres.

[1] La Bretagne a été intégrée au royaume de France par l'Acte d'Union en 1532. Elle n'en garde pas moins une autonomie garantie par la présence des États de Bretagne qui subsisteront jusqu'à la Révolution française. La spécificité culturelle bretonne passe par une pratique religieuse spécifique très marquée par la mort et les saints et par la réutilisation d'un fonds culturel commun, pré- ou a-chrétien. Voir CROIX Alain, *La Bretagne au XVII^{e} siècle… op. cit.*

Partie II : Recrutement et vocation missionnaires

Introduction :

Lorsqu'on évoque le mot missionnaire, la première chose qui vient à l'esprit est le territoire de mission auquel il est attaché, avec ses particularités physiques et ses habitants étranges c'est-à-dire tout ce qui touche à l'inconnu.

Mais avant de s'intéresser au territoire de mission, il est nécessaire de comprendre qui étaient les missionnaires avant leur départ. En effet, avant de partir en mission, le futur missionnaire était un laïc ou un prêtre qui vivait comme les autres individus au sein de la société civile. De laïc, le missionnaire en devenir s'est ensuite tourné vers les ordres en intégrant soit le clergé régulier, soit le clergé séculier. À partir des expériences auxquelles il a été confronté dans ces deux univers, le religieux a pu, dans certains, cas aspirer aux missions pour finalement partir à l'étranger, vers l'inconnu. On le constate déjà, le missionnaire avant d'être missionnaire a dû être confronté à deux vocations : l'entrée en religion d'abord ; la recherche de la mission ensuite. Deux choix qui ne sont pas anodins puisqu'ils relèvent tous deux de la logique de l'abandon du monde au profit de Dieu. Ces choix doivent conduire, chacun à leur niveau, vers une perfection religieuse vécue.

Ces décisions sont dictées pour une large part par les éléments du milieu de vie qu'il convient de déterminer. Ces influences peuvent être géographiques, sociales, familiales, culturelles, même personnelles… Ces facteurs jouent différemment sur la volonté de rejoindre la mission, une volonté qui diffère également selon les influences spécifiques qui s'exercent au sein de la société laïque ou religieuse. Tout un idéal de la mission est nourri par ces influences qui amènent à choisir une telle voie.

I. Statistiques de recrutement

Les statistiques présentées dépendent de la dispersion des sources d'informations. Elles ne sont complètes que pour une minorité de religieux, souvent les plus connus, même si pour ces derniers quelques données varient légèrement selon les sources consultées. Aucune donnée chiffrée ou datée n'est vraiment stable d'une biographie à l'autre, à l'exception des dates de mission qui correspondent au moment d'arrivée puis de départ ou simplement à une date de présence qui fait alors office de date de départ. Les calculs réalisés sur la population statistique sont réalisés sur des effectifs inégaux d'une variable à l'autre ce qui fait fluctuer les effectifs en jeu. Les comparaisons sont plus difficiles mais elles restent possibles et analysables dans la plupart des cas, en particulier pour tout ce qui touche justement au recrutement qui relève de variables quantitatives simples. De toute manière les effectifs seront toujours mentionnés pour se faire une idée du corpus étudié. Le corpus étudié sera celui des Bretons, ce qui exclut directement les religieux qui ne sont pas considérés comme appartenant à la province[1].

Il s'agit de visualiser les zones de recrutement et de cerner les caractéristiques globales du recrutement, tous les mécanismes invisibles qui ont amené des individus à choisir cette voie particulière. Ce n'est qu'ensuite que pourra être abordée la dimension affective, donc personnelle : la vocation.

A- Géographie du recrutement

La carte de recrutement prend pour base les paroisses de naissance des individus. Étant donné que le nombre de Capucins s'élève à 194 soit plus des deux-tiers de l'effectif considéré, on considère que le lieu mentionné dans leur nom de religion est celui de leur naissance, sachant qu'il peut tout aussi bien être le lieu de leur vocation ou d'une plus grosse ville située à proximité de leur lieu de naissance[2]. On dispose des lieux de naissance de 444

[1] Voir *Annexes*, Tableau 1, p. 16.
[2] DOMPNIER Bernard, *Enquête au pays des frères des anges : les Capucins de la province de Lyon aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1993, pp. 74-75

missionnaires soit 73,6 % du total[1] et du diocèse de naissance de 475 d'entre eux donc 78,7 % ce qui est suffisant pour tenter une cartographie et une étude du recrutement des missionnaires bretons.

Sur les neuf diocèses, on remarque que du XVI^{e} au XVIII^{e} siècle chaque diocèse contribue presque à part égale à l'élan missionnaire, les diocèses de Rennes, Saint-Malo et Nantes en tête avec leurs 85, 81 et 78 missionnaires, suivis de près par Vannes, Quimper et Tréguier qui en fournissent entre 55 et 50. Saint-Pol-de-Léon et Saint-Brieuc sont quelque peu sous-représentés avec respectivement 38 et 32 personnes. Quant au diocèse de Dol, il est inexistant avec ses trois contributions (0,64 % de l'ensemble). Présenter une carte des diocèses n'indiquerait rien de probant car le diocèse est une unité trop étendue pour pouvoir tenter des conclusions, même si le graphique n'est pas inintéressant. Le diocèse ne permet pas de localiser précisément l'assise territoriale du recrutement. Il convient de scruter plus en détail les origines de nos religieux.

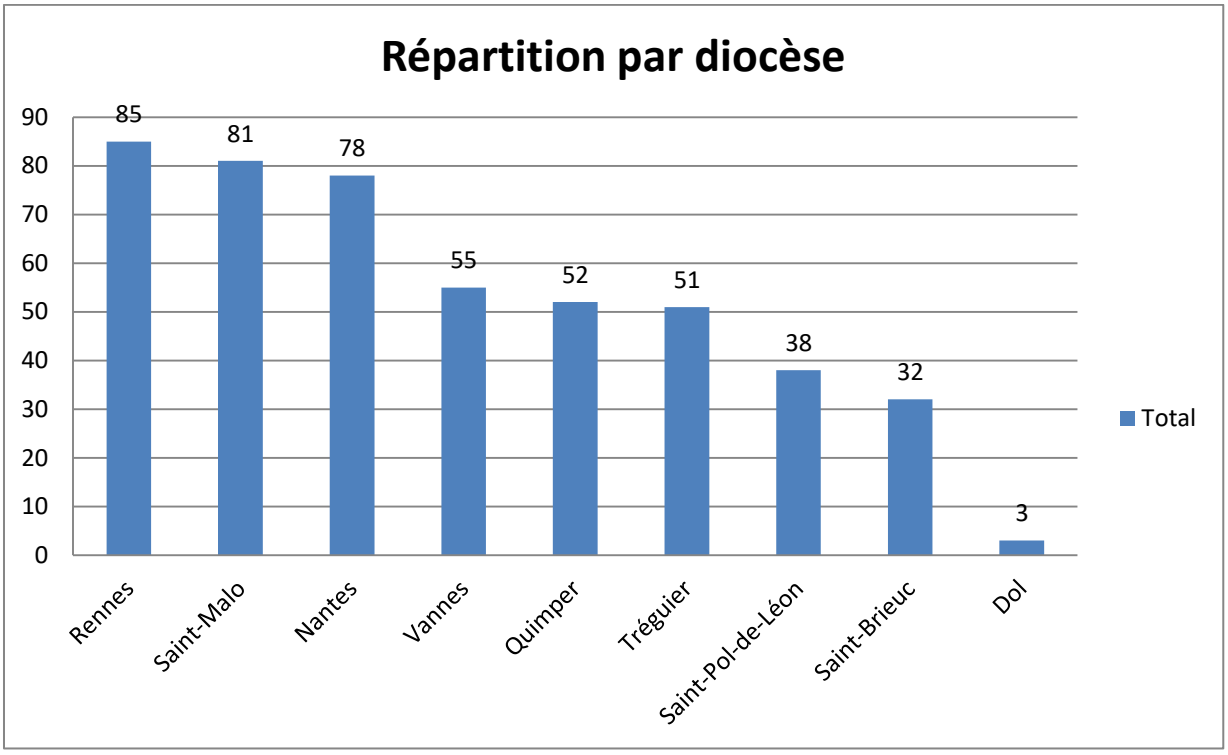

Figure 2: Origine des religieux bretons par diocèse (XVI^{e}-XVIII^{e} siècle)[2]

[1] Sont compris les missionnaires qui ne sont jamais partis ainsi qu'Olivier Maillard, le seul religieux dont on ait le lieu de naissance pour le XV^{e}-XVI^{e} siècle. Il est le seul religieux localisé pour toute cette période. Le total des Bretons monte à 604 missionnaires, partis ou non.

[2] Sont inclus dans le graphique tous les missionnaires, y compris les religieux qui ne sont jamais partis.

Le cadre paroissial est commode pour visualiser au mieux les foyers de recrutement. Les doyennés pourraient être un cadre pratique d'analyse puisqu'ils constituent un cran intermédiaire situé entre la paroisse et le diocèse. Mais tracer les contours de ces espaces est une véritable gageure à laquelle je n'ai pas pu m'atteler[1]. À l'échelle de la Bretagne, la paroisse peut sembler être une échelle trop grande. Cependant elle a l'avantage d'être repérable facilement et d'être comparable aux autres cartes de densité ou d'activités économiques sur plusieurs siècles[2].

1. Réservoirs humains et prospérité économique

Plusieurs tendances bien repérables se dégagent de la carte des origines des missionnaires bretons[3]. Tout d'abord on constate que le recrutement est inégalement réparti sur le territoire. Aux foyers missionnaires rassemblant des dizaines d'individus, succèdent de grands vides. Ils sont aisément repérables : tout le pays nantais est absolument vide ; même constat pour la côte de Penthièvre, de Saint-Malo à Saint-Brieuc, poursuivi sur l'ensemble côtier du Goëlo ; la côte du Bas-Léon et le Pays Pagan sont tout aussi déserts ; pareil pour le pays dolois et le Coglais ; un large centre-Bretagne, réunissant le nord-ouest du diocèse de Vannes à la Haute-Cornouaille, apparaît délaissé ; le sud du Trégor est également vide. Si on confronte cette carte des recrutements avec la carte des densités[4], l'analogie est troublante. Outre les villes dont on reparlera plus loin, on retrouve exactement les mêmes vides et pleins. On remarque bien la concentration du recrutement le long du littoral. Environ 283 paroisses de l'échantillon sont situées sur la côte ou reliées à elle par un fleuve[5] ce qui représente environ deux-tiers des paroisses localisées. C'est bien sur les littoraux que se concentre une grande partie de la population bretonne et que se recrutent les candidats aux missions : le Croisic et Guérande où la densité de population s'élève à plus de 100 habitants/km² ont donné chacune quatre missionnaires sur les deux siècles, la Baie de Saint-Brieuc fournit 17 missionnaires[6], le littoral

[1] Un tel tracé donnerait-il des résultats probants ? Pour le quotient missionnaire, peut-être la présentation d'une telle carte aurait-elle un intérêt ?
Par ailleurs je n'ai pas réalisé la carte de Bretagne sous QGis qui permettrait de lier la base de données Excel à une carte géolocalisée. On se contentera donc d'une carte dessinée.
[2] Les actuelles communes bretonnes sont les héritières presque trait pour trait des paroisses d'Ancien-Régime.
[3] Voir *Annexes* Figure 2, p. 249 : *Origine des missionnaires bretons par paroisse (1492-1800)*
[4] Voir les trois cartes des densités de 1667, 1696 et 1770 dans CROIX, Alain, *La Bretagne aux 16e… op. cit.* pp. 126-128.
[5] Les villes de Dinan, Landerneau, Lannion, La Roche-Bernard, Nantes, Quimperlé, Redon, Tréguier etc. sont situées dans des estuaires ou rattachées à la mer par les voies fluviales qui leur permettent d'avoir un port actif.
[6] 18 si on ajoute le Spiritain Jean-Jacques Bouguet né à Pléneuf.

de Cancale trois et le Golfe du Morbihan concentre, sans Vannes, sept missionnaires. D'autres plus petits centres s'égrènent le long du littoral qui enfantent le plus souvent un seul missionnaire : Pléneuf, Le Conquet, Crozon, Pont-L'Abbé, Riec, Port-Louis, Saint-Michel-Chef-Chef…

Mais cette densité littorale n'est pas exclusive et les terres disposent aussi d'une bonne densité en certains endroits. Le diocèse qui arrive en tête du recrutement est d'ailleurs celui de Rennes, le seul diocèse breton qui n'a aucun accès direct à la côte. De même on distingue assez nettement le couloir qui s'étend sur les franges du diocèse de Saint-Brieuc à la confluence des diocèses de Tréguier et Quimper et qui donne treize individus. Le dense Vignoble nantais, autour de Clisson, donne dix à quatorze religieux. Les raisons d'une telle densité dans ces zones tiennent simplement à des raisons économiques[1]. Les côtes sont des lieux d'échanges commerciaux majeurs en Bretagne où s'activent les nombreux ports des côtes et des abers, ce qui est surtout vrai pour le XVII^{e} siècle[2]. Ce milieu maritime est propice au recrutement puisqu'on trouve onze fils de marchands et négociants installés sur la côte parmi les candidats et deux fils de marins[3]. Les fortes densités à l'intérieur de la province sont liées aux productions proto-industrielles et/ou spéculatives comme la toile produite dans le Léon, le pays de Loudéac et le pays de Vitré et l'industrie papetière en Léon et Trégor[4], activité à laquelle se trouve lié Jean-Louis Leloutre, fils d'un papetier reconnu de Morlaix. La culture de la vigne est réservée au pays nantais mais fait la prospérité des habitants de la région. La région bordant les diocèses de Vannes et Saint-Malo sur la ligne Josselin-Ploërmel-Malestroit n'est pas très dense mais elle est un passage obligé dans les échanges entre Bretagne Nord et Bretagne Sud[5]. Les espaces vides de tout recrutement sont quant à eux moyennement ou peu denses et ne disposent pas de ressources suffisantes comme c'est le cas de la majeure partie du diocèse nantais qui a du mal à assurer sa propre subsistance en grain[6].

Le lien entre l'économique et le démographique, soulevé par Alain Croix, est une explication importante pour le recrutement missionnaire : les réservoirs humains et la prospérité d'une région font que les habitants orientent plus favorablement leur surplus de

[1] CROIX Alain, *La Bretagne aux 16^{e} et 17^{e} siècles, la vie, la mort, la foi*, *Volume 1*, Paris, Maloine, 1981, p. 129.
[2] *Ibid*. pp. 58-59.
[3] Parmi les 11 marchands-négociants, seul Gilles Séré, père du Sulpicien François Séré, est marchand dans les terres à Vitré, mais il fait du commerce de toile. La côte est surreprésentée dans l'échantillon mais il est trop faible pour conclure de manière certaine.
[4] CROIX Alain, *La Bretagne aux 16^{e}… op. cit.* pp. 52-56.
[5] *Ibid*. p. 149.
[6] *Ibid.* p. 54.

naissances vers la religion. De telles remarques ne suffisent pas puisqu'elles sont les explications avancées pour l'accès aux fonctions sacerdotales, tant qu'elles restent attrayantes et que le candidat peut se constituer un titre clérical[1]. Elles ne concernent pas les missionnaires dont la vocation paraît motivée par autre chose que le bénéfice de la carrière. Des zones peuplées et potentiellement riches ne donnent aucun ou peu de missionnaires comme c'est le cas du Coglais et du Dolois[2], compris dans le doyenné de Fougères qui contribue pourtant au quart du recrutement du diocèse de Rennes[3]. D'ailleurs ne concluons surtout pas que la richesse ou la condition sociale soient des éléments décisifs dans le recrutement et la vocation missionnaire. On trouve des missionnaires d'humble origine, issus de paroisses modestes. L'explication de la densité et de l'économie n'est pas suffisante et il faut alors chercher d'autres facteurs vers les villes qui polarisent les vocations.

2. Un fait urbain

L'autre fait majeur du recrutement missionnaire est la force du recrutement urbain. L'analyse proposée dans cette section portera sur les 444 missionnaires pour lesquels une paroisse d'origine est connue[4]. Sur les neuf diocèses, les missionnaires issus des villes représentent 78,3 % de l'effectif total. On peut déterminer le caractère rural ou urbain pour 442 d'entre eux. Il se peut que la part du rural soit plus importante tout d'abord parce qu'on ne dispose pas du lieu de naissance de 162 des missionnaires du total du recensement, ensuite parce que des religieux et religieuses appartenant aux Capucins, Dominicains, Ursulines ou Augustines voient leurs origines liées à leur couvent de profession, le plus souvent urbain. Il n'en reste pas moins que ce chiffre important met quoi qu'il en soit la ville à l'honneur dans le recrutement par rapport à la force du fait urbain en Bretagne. Quand on sait que la Bretagne

[1] MINOIS Georges, *La Bretagne des prêtres en Trégor d'Ancien-Régime*, Brasparts, Beltan, 1987, pp. 203-206. BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres séculiers en Haute-Bretagne au XVIII^e siècle*, Rennes, PUR 2, 1974, pp. 52-54.

[2] Ces mêmes espaces qui au XIX^e siècle fournissent pourtant un grand nombre de missionnaires. MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons d'outre-mer (XIX^e-XX^e siècles)*, Rennes, PUR, 1996 (éd. de sa thèse de 1946), p. 276.

[3] CROIX Alain, « Le recrutement du Clergé au 18^e siècle » *in* CROIX Alain (dir.), *Les Bretons et Dieu : atlas d'histoire religieuse (1300-1800)*, Rennes, PUR 2, 1982 ; LAGRÉE Michel, « La géographie du recrutement sacerdotal : permanences ? » *Ibid.*; BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres… op. cit.* pp. 74, 88.

[4] Nous disposons d'informations en réalité pour 442 d'entre eux. En effet deux problèmes se posent pour Accurse de Châteauneuf (Châteauneuf d'Ille-et-Vilaine ou Châteauneuf-du-Faou ?) et pour Étienne Le Vallet dont la paroisse d'origine est Eurtevan (?) dans le diocèse de Saint-Pol-de-Léon selon Allaire (je suppose qu'il s'agit d'un problème de transcription). On ne peut ni les localiser, ni leur donner un caractère urbain ou rural.

ne dispose pas d'un réseau hiérarchisé de villes et que la population urbaine ne représente que 15,3% de la population bretonne à la fin du XVII^{e} siècle[1], un tel constat a de quoi étonner.

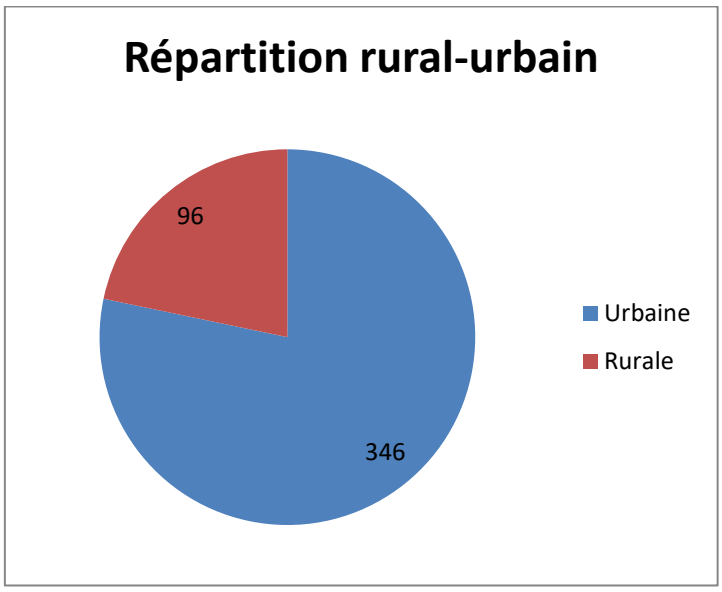

Figure 3 : Recrutement rural et urbain parmi les missionnaires bretons.

Qu'entend-on au juste par ville à l'époque moderne ? Alain Croix dénombrait 253 bourgs mais seulement 39 villes à partir des critères des services rares, de la population et des fonctions (économique, politique, administrative, religieuse) pour les XVI^{e}-XVII^{e} siècles[2]. Claude Nières, sur les mêmes critères, retenait 72 villes pour le XVIII^{e} siècle[3]. Entre le bourg et la ville, la frontière est parfois floue. Le statut de ville peut se résumer à la présence d'un château ou d'un port plus ou moins actif, à un rôle politique et historique traditionnel ou effectif, à l'aspect physique de l'agglomération, au nombre d'habitants agglomérés en un seul endroit. Par ailleurs les évolutions entre les deux siècles sont évidentes et doivent être prises en compte, certaines villes perdant leur statut au profit d'anciens bourgs comme c'est le cas de Loudéac qui n'est plus vraiment une ville au XVIII^{e} siècle alors que Rostrenen accède à ce statut au cours du même siècle. Des cas insolvables peuvent se poser telle la ville de Cancale qui dispose d'un port, du Faouët, qui profite de halles, ou de Combourg et de son château. Là encore, la définition est fluctuante et il faut faire des choix. Une fois de plus les doutes ne sont pas majoritaires. Ils se restreignent à moins d'une dizaine de cas ce qui limite de trop lourdes répercussions sur les estimations.

[1] *Ibid*. p. 32.
[2] CROIX Alain, *La Bretagne aux 16^{e}… op. cit.* pp. 144-148
[3] NIÈRES Claude, *Les villes de Bretagne au XVIII^{e} siècle*, Rennes, PUR, 2004, p. 21

La part de l'urbain ne doit cependant pas étonner outre-mesure. Entre 1660 et 1730, les Réguliers du Trégor sont 31,7% à venir des villes et les Séculiers 20%, ce qui est déjà considérable pour un diocèse qui ne compte que quatre villes[1]. Pour les cinq diocèses de Haute-Bretagne la part de l'urbain dans le recrutement des prêtres séculiers et des missionnaires est également notable[2]. Les plus grandes villes du diocèse que sont les évêchés concentrent la majorité des recrutements dans chaque diocèse : Rennes arrive en tête avec 61 missionnaires ce qui en fait la première ville pourvoyeuse de toute la province à l'époque moderne, loin devant Nantes et ses 35 recrues. Rennes fournit d'ailleurs 78 % des missionnaires missionnaires de son diocèse ce qui est colossal par rapport aux autres évêchés qui fournissent entre 40 et 50% des candidats aux missions dans leur diocèse ; sauf Saint-Malo qui ne fournit que 30 %[3] du contingent candidat aux missions, Saint-Pol-de-Léon, 14,7 %[4] et Tréguier seulement 6,5 %. Rennes est aussi la première ville dans les envois de missionnaires à chaque décennie.

En exceptant le cas de Dol où les effectifs sont trop faibles pour être convenablement étudiés[5], Saint-Pol-de-Léon et Tréguier ne sont pas les premiers fournisseurs en missionnaires de leur diocèse, loin de là même. Saint-Pol-de-Léon se trouve à égalité avec Landerneau et ses cinq missionnaires et derrière Brest qui en envoie le double. Le cas de Tréguier est plus extrême puisqu'elle est la quatrième ville du diocèse avec ses trois religieux, derrière Guingamp (4), ce qui est trois fois moins que Lannion (8) et sept fois moins que Morlaix (22)[6] ! Les évêchés ne sont donc pas les seules villes actives dans le recrutement pour les missions. Mais ces trois évêchés sont en léthargie au cours du XVII^{e} siècle : Tréguier ne cesse de décliner et n'est plus au XVIII^{e} siècle qu'une bourgade semi-rurale qui ne conserve son statut de ville que parce qu'elle est évêché[7]. Elle est surpassée par ses voisines plus peuplées qui ont plus de moyens pour accueillir de nouvelles communautés religieuses en particulier le port de Morlaix presque trois fois plus peuplé et beaucoup plus actif dans les échanges maritimes. D'ailleurs on retrouve des couvents capucins à Morlaix[8], Guingamp et Lannion mais aucun à Tréguier.

[1] MINOIS Georges, *Les religieux en Bretagne sous l'Ancien-Régime*, Rennes, Ouest-France, 1989, p. 152 ; À Tréguier, Lannion, Guingamp et Morlaix, j'ai ajouté Châtelaudren (1) et La Roche-Derrien (1).
[2] BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres…op. cit.* p. 89.
[3] Le total monte à 34% si on ajoute Saint-Servan (trois missionnaires viennent de la paroisse dont les deux Acadiens rapatriés et ayant vécus à Saint-Servan).
[4] Le total monte à 26,5 % si on ajoute Roscoff qui n'est autre que la trève du siège de l'évêché.
[5] Dol ne fournit qu'un seul missionnaire dans son diocèse. Les deux autres viennent de Saint-Pierre-de-Plesguen, dans le diocèse de Dol, et de Langan, enclave dans le diocèse de Saint-Malo jouxtant celui de Rennes.
[6] On compte Morlaix dans le diocèse de Tréguier bien que la paroisse Saint-Martin fasse partie du diocèse de Saint-Pol-de-Léon.
[7] MINOIS Georges, *Les religieux… op. cit.* pp. 20-26.
[8] S'ajoute l'important couvent récollet de Cuburien aux portes de la ville.

Saint-Pol-de-Léon est surpassée par la puissance de Brest dont la croissance est exponentielle et se trouve concurrencé par sa propre trève rurale : Roscoff. Les Capucins sont à Roscoff mais pas à Saint-Pol-de-Léon. Ces évêchés sont donc épaulés par d'autres centres urbains voire ruraux. À ces deux cas s'ajoute celui de Saint-Malo où l'évêché ne monopolise pas l'attention. Les villes de Ploërmel, Dinan et Bécherel fournissent 29 missionnaires, plus que Saint-Malo et Saint-Servan réunis (26). L'influence des grands centres n'est donc pas exclusive comme le remarquait justement Bernard Dompnier dans le cas des Capucins de la province de Lyon[1].

La part du recrutement rural représente plus du cinquième des effectifs totaux soit 95 personnes. Dans chaque diocèse, la part du rural oscille autour du quart des effectifs. Pour Rennes et Tréguier, ce taux ne monte qu'à 1/10e. Le recrutement rural est dispersé sur le territoire diocésain et les bourgades ne donnent qu'un seul missionnaire à quelques exceptions près comme Pordic et Roscoff (4), Saint-Méen (3), Cancale, Vertou, Campbon et Rezé (2). La dichotomie urbain/rural imposée par le traitement des informations ne permet pas de saisir l'ensemble du recrutement urbain et la spécificité de celui rural. La définition de ville est déjà complexe et amène à faire des choix, c'est-à-dire à exclure des bourgs ou à intégrer de plus grosses localités. Si on prend la liste des 253 villes et bourgs de Bretagne dressée par Alain Croix[2], il faut tout de suite réviser la notion de rural. Dans le répertoire missionnaire on ne compte plus les bourgades qui disposent de halles, d'un port, d'une ou plusieurs foires, d'une population conséquente voire d'une administration propre. Si on les considérait comme urbaines, alors le recrutement urbain atteindrait plus de 90% du total. La carte de recrutement permet encore de nuancer les propos sur le recrutement[3]. Le recrutement s'effectue principalement autour des centres urbains. Les petits bourgs et villages se situent à proximité d'un centre urbain. Les grands centres polarisent le recrutement comme Nantes avec Rezé, Chantenay-sur-Loire, Couëron et Vertou ou Vannes avec Arzon, Auray, Theix, Pluneret, Brech et Grand-Champ. On constate finalement que les individus réellement isolés sur le territoire sont peu nombreux.

La force de l'attraction urbaine est évidente. Elle transparaît encore une fois si on prend en compte la division Haute- et Basse-Bretagne. Cette ligne fictive sépare la partie « francophone » de la partie bretonnante. Elle n'a cessé de reculer depuis la fin du XVIe siècle, et bien avant déjà, sous l'influence de la langue française si bien que le pays de

[1] DOMPNIER Bernard, *Enquête… op. cit.* pp. 285-288.
[2] CROIX Alain, *La Bretagne aux 16e… op. cit.* Tableau 18 pp. 135-145.
[3] Voir *Annexes,* Figure 2, p. 249 : *Origine des missionnaires bretons par paroisse (1492-1800).*

Guérande, bastion bretonnant en pays nantais au XV^e^ siècle, passe au Français au cours des siècles. La carte reprend la séparation admise par des informateurs contemporains à plusieurs siècles d'intervalle et qu'Alain Croix a retravaillée[1]. Gardons en tête que la ligne est une séparation qui cache mal la diversité des situations dans l'entre-deux où français et breton se mêlent. On dispose de 463 données, plus que pour les paroisses mais moins que pour les diocèses car certains diocèses appartiennent à coup sûr à l'une ou l'autre partie de la Bretagne, le doute ne pouvant subsister réellement que pour Quimper, Vannes et Saint-Brieuc[2]. Les excroissances doloises en Basse-Bretagne posent également problème tout comme les évolutions de la ligne bretonnante dans le diocèse de Nantes.

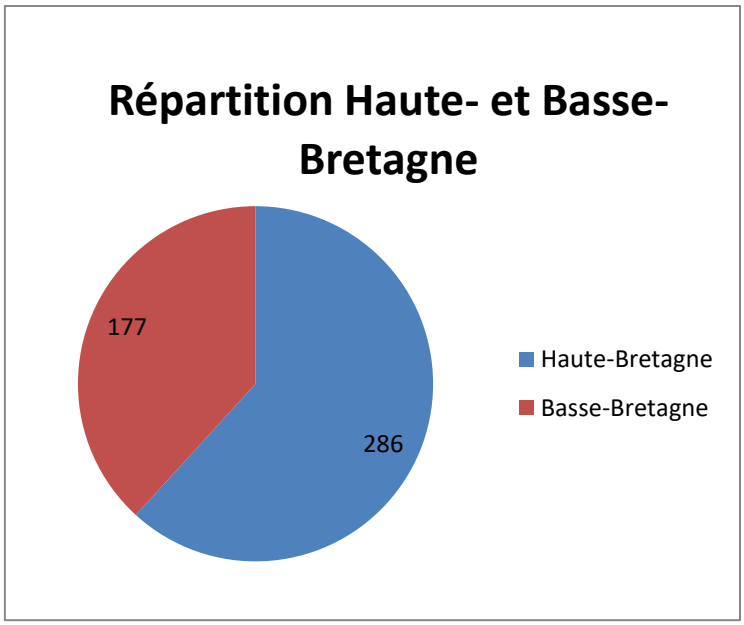

Figure 4: Répartition des missionnaires entre Haute- et Basse-Bretagne.

On remarque que 62 % des recrutés viennent de Haute-Bretagne contre 38 % pour la Basse-Bretagne ce qui signifie que la Haute-Bretagne a recruté 109 missionnaires en plus. Ce décalage pourrait s'expliquer par la part de l'urbain dans chacune des parties. Si on prend l'estimation d'Alain Croix pour le XVII^e^ siècle, la Basse-Bretagne a moins de villes que la

[1] CROIX Alain, *La Bretagne aux 16^e^... op. cit.* pp. 26-31. *Grosso modo*, les diocèses de Haute-Bretagne : Saint-Malo, Rennes, Nantes, Dol (enclaves exclues) et Saint-Brieuc sont francophones bien que le dernier ait sous sa juridiction des paroisses bretonnantes ; les diocèses de Basse-Bretagne Tréguier, Saint-Pol-de-Léon, Quimper et Vannes sont bretonnants même si le dernier a des paroisses francophones. Cependant le tableur ne globalise pas de cette manière ; il fait bien la différence selon les paroisses. Ainsi pour les paroisses limitrophes : Loudéac dans le diocèse de Saint-Brieuc est en Haute-Bretagne, Sérent dans le diocèse de Vannes est en Haute-Bretagne et le Quillio dans le diocèse de Quimper est en Basse-Bretagne. Pour les diocèses limitrophes, un choix a été systématiquement réalisé mais la question reste ouverte.

[2] Six missionnaires sont issus des diocèses de Vannes et Saint-Brieuc sans qu'on sache précisément où. La prudence invite à ne pas trancher la question.

Haute : sur les 39 villes, 15 sont en Basse-Bretagne et elles sont moins peuplées qu'en Haute-Bretagne[1]. Si l'écart se resserre au XVIII[e] siècle avec 36 villes pour la Haute-Bretagne et 30 pour la Basse-Bretagne (sachant que Lorient et Brest sont des créations francophones), les villes francophones sont largement plus peuplées, Nantes et Rennes en tête[2]. Ce contraste Haute-Bretagne plus urbanisée et Basse-Bretagne plus rurale se retrouverait aussi dans le recrutement des prêtres de Haute-Cornouaille à la fin de l'Ancien-Régime où le recrutement rural atteint des sommets en raison de la très faible présence de villes dans cette partie du diocèse[3]. La Basse-Bretagne serait plus marquée par la ruralité ce qui pourrait expliquer la différence constatée. La différence de langue ne semble pas jouer en défaveur des bretonnants ; au contraire elle peut être un avantage dans la carrière[4].

Qu'il soit urbain ou rural, le recrutement missionnaire dépend d'une dernière variable, liée pour partie à la prospérité économique et au fait urbain : l'implantation des lieux de formation ou des centres religieux.

3. L'offre de formation

Les candidats aux missions étaient des religieux avant d'être des missionnaires. Il faut donc analyser ce qui a amené nos missionnaires à choisir les ordres. Se dessine alors une géographie qui se calque sur les cartes des villes et de l'économie[5].

Les structures de recrutement sont de deux sortes.

a. Couvents et noviciats réguliers

En Bretagne, les premières structures à être bien organisées sont celles des Réguliers qui vivent en communauté, dans des couvents qui leur servent de noviciat. Les ordres ne s'installent pas au hasard dans les villes. Tous les ordres s'assurent que la population puisse subvenir financièrement à leurs besoins. Il n'est donc pas étonnant de voir les Mendiants, les

[1] *Ibid*. carte p. 149.
[2] NIÈRES Claude, Les villes… *op. cit.* Carte p. 33 ; Nantes a environ 65 000 habitants en 1790 et Rennes entre 38 000 et 50 000 habitants.
[3] JAFFRENOU Andreï, *Le clergé de Haute-Cornouaille à la fin de l'Ancien-Régime*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2014, p. 90.
[4] Voir *Infra*. pp. 342-343.
[5] On peut confronter la carte de recrutement des missionnaires à la carte des lieux d'implantations des lieux de formation dans les *Annexes*, Figures 2-3, pp. 249-250.

Jésuites et d'autres ordres réformés seulement dans les villes les plus prospères de la province. La concurrence est rude entre tous les ordres qui foisonnent au XVII[e] siècle[1], conséquence de la Réforme catholique, en particulier dans les ordres féminins. La lutte est féroce dans les grands évêchés de Nantes, Rennes et Vannes où 14, 9 et 7 maisons sont présentes. Dans les autres sièges épiscopaux, on ne trouve pas une telle foule : à Saint-Malo on préfère Dinan (trois contre sept), et à Tréguier, Morlaix (trois contre quatre). D'autres villes de taille plus modeste accueillent les ordres comme Quimperlé avec six maisons, Auray avec quatre, Malestroit trois et même le Faou dispose d'un couvent alors qu'il y a moins de 1000 habitants[2]. Faute de moyens suffisants, le milieu rural est abandonné aux vieilles institutions médiévales contemplatives.

La force de l'urbain est visible dans le cas des Capucins. En effet, sur leurs 19 couvents sis en Bretagne, seul celui de Roscoff est situé en territoire rural et encore cette paroisse est la trève de Saint-Pol-de-Léon et peut ainsi être considérée comme une ville[3]. On peut tenter d'apprécier la force du phénomène urbain en prenant pour exemple celui des Capucins. Si on exclut du compte les Capucins dont le lieu mentionné dans le nom de religion est celui d'un couvent, il reste 83 Capucins dont il faut retirer un inconnu et neuf dont le lieu n'est pas connu[4], soit 73 individus qui ne sont pas « originaires » des villes où se sont implantés des couvents. En tout 114 Capucins habitaient ou ont fait profession dans les villes mentionnées dans leur nom, dont trois dans la paroisse rurale de Roscoff. Parmi les 114, 111 étaient originaires d'un centre urbain, preuve de la force de l'urbain. Regardons plutôt le lieu d'implantation des 73 individus. On remarque que les villes d'origine des individus sont pour la majorité proche d'un couvent, à l'exception d'un noyau autour de Ploërmel, Carhaix et Redon qui sont éloignés de toute présence capucine directe. La cartographie de leur implantation ne permet pas d'expliquer tout puisque les communautés monastiques fonctionnent beaucoup sur les réseaux familiaux et il faudrait y ajouter les couvents limitrophes de la province de Bretagne, situés en Touraine, en Normandie et en Saintonge[5]. Un autre exemple, celui des Carmes : sur les 21 individus dont on connaît l'origine, 18 vivaient dans les villes ou dans les environs, là où étaient installés les couvents. On dénombre

[1] NIÈRES Claude, *Les villes… op. cit.* p. 79
[2] *Ibid*. pp. 80-81 ; MINOIS Georges, « Les couvents bretons à la fin de l'Ancien-Régime » in CROIX Alain (dir.), *Les Bretons et Dieu… op. cit.* Cartes 11.
[3] Fulgence de Goudelin, *Les Capucins bretons XVII[e]-XX[e] siècle*, Couvent des Capucins, Roscoff, 1937.
[4] On comptabilise Accurse de Châteauneuf malgré l'existence de Châteauneuf-du-Faou et d'un Châteauneuf dans le diocèse de Saint-Malo.
[5] MINOIS Georges, *Les religieux… op. cit.* p. 151.

sept Carmes originaires de Ploërmel[1]. Cela doit-il surprendre quand on sait que le seul couvent de la ville était celui du Carmel ? Le cas des Ursulines est difficilement analysable faute de lieux d'origines en nombre suffisant mais elles s'implantent densément sur le territoire avec leurs quarante maisons ouvertes de 1613 à 1680 dans la province bretonne[2].

b. Les institutions séculières

Apparaissent vers le milieu XVII^{e} siècle des séminaires dont le fonctionnement est définitivement assuré à la fin du siècle. Les petites écoles et les collèges précèdent et épaulent ces structures. Les collèges ont une place spécifique puisqu'ils ne sont théoriquement pas des lieux de formation religieux. Dans les faits ils le sont car ils sont tenus par les Jésuites. Ils ne forment pas à devenir prêtre mais sont souvent des antichambres pour le recrutement. Ces collèges jésuites ont une attraction considérable dans les villes où ils sont installés comme c'est le cas à Vannes[3]. Toujours pour les Jésuites, le collège sis en ville attire à lui des candidats : Rennes, Vannes et Quimper ont attiré 22 individus (9, 8 et 5) et les cours de Brest et Nantes 5 chacun. Notons l'anomalie malouine puisque la ville est le premier recruteur aux missions jésuites en Bretagne aux XVII^{e}-XVIII^{e} siècles mais ne possède aucun établissement jésuite… Rien d'étonnant à voir des cités épiscopales recruter massivement des candidats aux missions puisqu'elles sont des « capitales religieuses » cumulant les fonctions urbaines et disposant de fonds suffisants pour accueillir les fondations. Ce sont les centres religieux les plus dynamiques du diocèse où trônent l'évêque – quand il est présent – et le chapitre en charge de la cathédrale. Elle est au centre des réformes et doit rayonner sur l'ensemble du diocèse.

C'est sous l'impulsion de l'évêque que les premiers séminaires sont installés dans les évêchés afin de former des prêtres dignes et savants. Ils sont tenus par les Oratoriens, les Lazaristes, les Sulpiciens et les Jésuites. C'est à la cité épiscopale d'accueillir les structures pour la formation du clergé séculier dans son diocèse. La fondation des séminaires s'étend sur

[1] On considère Victorin de Saint-Michel comme originaire de la ville car il était présent dans la ville en 1641. De même on compte Apollinaire même si son nom complet n'est pas connu (l'un naquit à Ploërmel, l'autre à quelques lieues, à Josselin). BESNARD Antonin*, Être missionnaire carme aux Antilles (1646-1699) : d'après la correspondance de la province de Touraine*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2014, p. 212 en compte quant à lui 6.

[2] QUÉNIART Jean, « Les fondations de maisons religieuses (17^{e}-18^{e} siècles) » in CROIX Alain (dir.), *Les Bretons et Dieu… op. cit.* Cartes 10.

[3] HIET-GUIHUR Évelyne, « Les réseaux "asiatiques" et les missionnaires vannetais de la Société des Missions Étrangères de Paris au XVIII^{e} siècle » *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, Vol.116 n°3, 2009, pp.

toute la seconde moitié XVII[e] siècle de 1646 à Saint-Malo[1] à 1698, avec celui de Dol, bien que leur fonctionnement effectif n'intervienne qu'une dizaine d'années plus tard[2]. Le cas de Dol est parlant puisque la ville ne dispose d'un séminaire qu'à l'extrême-fin du XVII[e] siècle et d'un collège en 1737 qui n'enseigne que la philosophie en 1743. La petitesse du diocèse et son émiettement partout en Bretagne amènent les candidats à se diriger vers des établissements plus proches ou plus prestigieux situés dans les autres diocèses bretons voire normands. Le cas de Saint-Méen est aussi représentatif de la force des lieux de formation car trois missionnaires sont issus de la paroisse et un autre s'y est formé. Cette paroisse rurale a réuni plus de missionnaires que certaines villes. L'explication est sûrement liée à la présence du séminaire installé là en 1643, tenu d'abord par les Oratoriens auxquels succédèrent les Lazaristes en 1645, doublé par le petit séminaire de Saint-Servan en 1714[3]. Toujours dans le diocèse de Saint-Malo, la ville de Dinan disposait d'institutions enseignantes puissantes ce qui peut expliquer la relative égalité de recrutement dans ce même diocèse. Les espaces ruraux bénéficient de quelques institutions comme on l'a vu à Saint-Méen. D'ailleurs les Lazaristes puisent beaucoup en milieu rural : sur seize, quatorze viennent de paroisses rurales. La Congrégation de la mission était très influente en Bretagne grâce à la direction des séminaires et à ses missions qui ont permis un recrutement rural si important par rapport à d'autres institutions religieuses[4]. D'autres petites écoles ont accueilli de futurs missionnaires comme Guillaume Piguel qui profita d'une petite école ouverte à la Mézière par Julien Hiart en 1693[5], Jean-Olivier-Briand, natif de Plérin, qui passa dans une petite école de Saint-Brieuc[6] ou le Carme Bruno de Saint-Yves (Yves d'Alam), natif de Beuzec-Cap-Sizun, qui étudia à Kergol près de son oncle prêtre[7]. Elles donnent une première formation aux élèves et les acclimatent à une éventuelle carrière cléricale.

Les cités épiscopales abritent le séminaire du diocèse, des collèges ainsi que les couvents mendiants. Pour les plus grandes d'entre elles, on dénombre plusieurs couvents, un

[1] Installé à Saint-Méen.
[2] NIÈRES Claude, *Les villes… op. cit.* p. 83.
[3] BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres… op. cit.* pp. 156-157 ; DELUMEAU Jean, *Histoire des diocèses de France : Rennes*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 135.
[4] Une rapide étude des Bretons dans le Catalogue dressé par le Père Coste montrent que sur les 275 Bretons appartenant à la Congrégation de la Mission aux XVII[e] et XVIII[e] siècles dont on connaît les origines, 75% étaient d'origine rurale (205 ruraux contre 70 urbains).
[5] MARIN Catherine, « Du Séminaire du Saint-Esprit à la mission de Cochinchine : Monseigneur Guillaume Piguel (1722-1771) » *in* COULON Paul, *Claude-François Poullart des Places et les Spiritains : de la fondation en 1703 à la restauration par Libermann en 1848*, Karthala, Paris, 2009, p. 395.
[6] VACHON André, « BRIAND, Jean-Olivier » *in Dictionnaire biographique du Canada, Vol. 4*, Université Laval/University of Toronto, 2003 (en ligne).
[7] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne, Vol. 4*, Paris, Chez Méquignon Junior, 1838, p. 327.

séminaire, plusieurs collèges et des petites écoles, voire une université dans le cas de Nantes[1]. Une telle offre de formation attire forcément des candidats tant que ceux-ci ont du temps à consacrer aux études et qu'ils peuvent les payer[2]. En effet il faut avoir les capacités de financer des études au coût souvent élevé ce qui exclut de plus en plus de personnes modestes à mesure que la sélection opérée par le Concile de Trente s'impose[3]. D'où une géographie de recrutement principalement centrée autour des zones prospères. Les collèges recrutent très souvent au sein même de la ville ou dans les alentours[4] : le Sulpicien nantais Joseph Dargent s'est formé au séminaire de sa ville natale, tenu par les Sulpiciens, en 1731[5], le Dominicain rennais André Chevillard, fit ses études au couvent de la Bonne-Nouvelle[6], le prêtre des Missions étrangères briochin, Jean-François Gleyo passa au collège de sa ville[7] etc. Pourtant ces établissements ne semblent pas vraiment retenir l'attention de nos missionnaires : sur les 175 mentions de missionnaires dont nous connaissons la « scolarité », 50 seulement ont étudié un temps en Bretagne soit seulement 29 % de l'effectif scolaire. Si la remarque de Georges Minois sur le collège de Tréguier et son cercle de recrutement local vaut peut-être pour de simples prêtres, elle ne fonctionne pas pour les missionnaires qui se dirigent vers des centres plus prestigieux. La Bretagne semble même déprimée de ce point de vue quand on voit la chute progressive des effectifs du collège de Rennes au XVIII[e] siècle ou la mauvaise réputation de l'université nantaise[8]. Les futurs missionnaires sont plus attirés par le lustre parisien et le collège de La Flèche dans le cas jésuite[9] : au moins 105 Bretons sont partis à Paris pour étudier ce qui signifie que la carrière missionnaire ne se fait pas en Bretagne[10]. Retenons qu'il existe une effervescence religieuse dans les villes[11] qui contribue au moins à faire naître des vocations religieuses qui ne demandent qu'à être développées et orientées dans le sens de la mission.

[1] Voir la carte élaborée pour le XVIII[e] siècle par NIÈRES Claude, *Les villes… op. cit.* pp. 84-85.
[2] L'enseignement dans les collèges est par contre gratuit. Il est par contre sélectif.
[3] BRUNET Serge, « Les prêtres des campagnes de la France du XVII[e] siècle : la grande mutation » *Dix-septième siècle*, Vol. 1 n°234, 2007.
[4] MINOIS Georges, *Les religieux… op. cit.* pp. 48-49.
[5] DANSEREAU Antonio, « DARGENT Joseph » *in Dictionnaire biographique du Canada, vol. 3*, Université Laval/University of Toronto, 2003 (en ligne).
[6] DAVID Bernard, *Dictionnaire biographique de la Martinique (1635-1848). "Le Clergé", Tome I (1635-1715)*, Fort-de-France, Société d'Histoire de la Martinique, 1984, p. 57.
[7] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne… op. cit. Vol. 5*, pp. 465-466.
[8] NIÈRES Claude, *Les villes… op. cit.* pp. 83-86.
[9] HAUDRÈRE Philippe, « Le collège jésuite de la Flèche, l'esprit missionnaire et le Canada » in *Encyclopédie du Patrimoine culturel de l'Amérique française* (en ligne) URL : http://www.ameriquefrancaise.org/
[10] *Infra.* pp. 177-179.
[11] DELUMEAU Jean (dir.), *Histoire des… op .cit.* p. 134.

Les vides scolaires se remarquent très bien dans le doyenné de Châteaubriant où n'existent que trois petits établissements, dans le Vannetais gallo, vide de tout, ou dans le Dolois et le Coglais[1] où la faiblesse des établissements et leur médiocrité n'ont pas su répondre aux exigences du recrutement diocésain lui-même[2]. La faiblesse du maillage enseignant n'est qu'une des causes de la faiblesse du recrutement missionnaire. Le diocèse de Saint-Brieuc est un exemple moins extrême qui suit à peu près la même logique puisque seul Saint-Brieuc est un pôle notable face aux terres du diocèse délaissées. Les rassemblements religieux dans les cités de Rennes et Nantes prouvent à quel point ces facteurs entrent en jeu alors que les diocèses de Saint-Malo et Tréguier avec leurs institutions disséminées offrent un visage plus nuancé de leur mobilisation missionnaire.

Le recrutement des missionnaires apparaît comme principalement urbain en raison des nombreux lieux de formation qui y sont installés. Ils sont localisés dans des villes intégrées dans des régions économiquement prospères et densément peuplées. Les régions concernées sont des réservoirs financiers, capables de soutenir des fondations enseignantes, et d'hommes, potentiellement destinés au sacerdoce et capables de payer des études. Ce réseau scolaire, surtout le secondaire, contribue au recrutement diocésain et par extension missionnaire[3].

Ce recrutement n'est pas uniforme selon les périodes et suit des logiques qui sont propres à la chronologie.

B- Chronologie des départs et du recrutement

Pour dresser la chronologie du recrutement, un premier problème se pose en rapport avec les informations récoltées. Par recrutement, on entend entrée dans les ordres, prises d'habit, ordination sacerdotale etc. Or ces informations ne sont pas toujours disponibles et se limitent à des échantillons réduits. Sur les 575 Bretons partis en mission, 269 n'ont pas de date d'entrée dans les ordres soit presque la moitié d'entre eux ! Cet effectif me semble bien trop réduit pour s'essayer à une analyse du recrutement de ce point de vue bien qu'elle soit possible à l'échelle de certaines institutions ; chez les Jésuites ou les Sulpiciens par exemple.

[1] BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres… op. cit.* pp. 47-48, 137, 158-159.
[2] MINOIS Georges « Les couvents… » art. cit. Cartes 13.
[3] TACKETT Timothy, « L'histoire sociale du clergé diocésain dans la France du XVIII[e] s. » *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, Vol.27, 1979, p. 201.

Pour pallier ce manque, au lieu d'utiliser la date de prise d'habit, on utilisera l'année du premier départ ou de présence en territoire étranger qui a l'avantage de prendre en compte tous les missionnaires sans exception.

On peut ainsi cerner les mouvements missionnaires avec un léger décalage puisque la prise d'habit a généralement lieu une dizaine d'années avant le départ. L'avantage du critère du premier départ est qu'on ne compte le missionnaire qu'une seule fois ce qui donne un aperçu du recrutement et pas des déplacements réalisés, qui peuvent aller jusqu'à six dans une carrière. Les risques d'utiliser cet indice sont que les dates de présence pour des missionnaires ne correspondent pas du tout avec les années du premier départ. Ce danger est atténué dans le cadre de la décennie par le fait que la moitié des missionnaires ne passe pas plus de dix ans en mission. Les seules dates d'une présence en mission laissent aussi à penser que les missionnaires concernés ne sont pas restés longtemps en mission puisqu'ils n'ont pas brillé sur le terrain par leurs actions ou ne se sont pas manifestés par l'écrit.

La décennie a quant à elle l'avantage de présenter un nombre de classes suffisantes et compréhensibles pour deux siècles à la différence du quinquennat, qui éparpille les données, et du siècle, trop large pour cerner les évolutions sur le moyen-terme.

Les tendances par date du premier départ sont ainsi plus parlantes qu'à partir d'un fragment de prise d'habit qui ne donnerait que des résultats tronqués. Pour illustrer ce choix, prenons par exemple les Récollets : ils sont 60 à être partis vers le Canada mais on ne possède que 15 dates de prise d'habit. Le graphique des départs présente une augmentation progressive des départs entre 1710 et 1740 ; celle des vocations montre l'inverse. Peut-être que ce mouvement de décrue de vocation est bien réel, mais que conclure à partir d'une estimation concentrant à peine un quart des effectifs. La prudence invite alors à utiliser les départs. Une telle remarque vaut pour l'ensemble des points abordés dans cette partie.

1. Grandeurs et décadences de l'élan missionnaire breton[1]

Pour dresser le graphique de recrutement, sont pris en compte les missionnaires partis en mission : sont exclus les missionnaires du XVI^{e} siècle dont le nombre s'élève à cinq, les huit

[1] Les graphiques des *Annexes* pp. 253, 257 donnent des informations complémentaires sur les déplacements des missionnaires et la présence effective des Bretons en mission de manière générale année après année. On pourra aussi comparer les mouvements missionnaires entre les périodes moderne et contemporaine.

dont les dates de présence sont totalement indéterminées[1], les 28 qui ne sont jamais partis et sont restés en France, et les six « étrangers ». Il n'y a aucune différence de sexe, de statut ou d'institut parmi les missionnaires inclus dans le graphique. Ils sont donc 563 à être pris en compte. On utilise la méthode définie précédemment pour obtenir le graphique suivant :

Figure 5: Courbe des départs des missionnaires bretons par décennie (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) (relatif au recrutement des missionnaires[2]).

La courbe permet de distinguer quatre périodes qui seront étudiées successivement. Un bref aperçu permet de déceler deux périodes d'élan missionnaire pendant le XVII^e^ siècle et en 1720-1740 ponctuées par trois périodes de crise intense en 1690-1710, en 1740-1750 et après 1760. Si on dresse la courbe des vocations, les mêmes tendances se dessinent à une échelle différente et de manière plus accentuée en raison justement du manque de données. Chutes et pics se distinguent plus nettement alors que les ralentissements deviennent des diminutions, parfois vertigineuses, dans le cas des décennies 1620-1630 et 1670-1680[3].

[1] On a estimé le départ de Jérôme-Vincent Grinne dans la décennie 1790-1800 sans avoir de traces de son départ.
[2] Dans les graphiques, la mention de départs concerne toujours les premiers départs. On utilisera le terme « déplacements » en ce qui concerne tous les mouvements d'un missionnaire pendant sa carrière.
[3] Voir *Annexes*, Figure 5, p. 251 ainsi que pour les déplacements Figure 4, p. 251.

a. Le temps des expérimentations (XVI^e siècle)

Le XVI^e siècle n'a pas donné beaucoup de religieux missionnaires : quatre tout au plus et encore sont-ils incertains[1]. Cette période est marquée par la découverte de l'Amérique et par l'intrusion progressive des Européens dans les Indes orientales. La France ne lance qu'un seul projet d'envergure de colonisation au XVI^e siècle autour de Jacques Cartier, dans les années 1530-1540, sans succès apparent. C'est d'ailleurs dans son expédition qu'on trouve deux prêtres séculiers. Les Nouveaux Mondes ne semblent pas franchement attirer la Bretagne à la différence de la Normandie ou de la région lyonnaise qui paraissent plus impliquées[2]. S'y ajoute le fait que l'idée de mission est encore mal définie en France. L'extension de la foi se caractérise encore par un esprit de croisade fort face aux Turcs qui étendent leur influence toujours plus en avant en Europe. Parmi les Bretons, on trouve quatre Chevaliers de Malte morts à Rhodes en 1480 et quatre autres qui défendaient cette même île en 1522[3]. Ils devaient selon les mots du Commandeur de la Feuillée en 1574 partir « *pour la tuition et défence de la foy catholique contre les Turcs infidèles et ennemi d'icelle et de la chrétienté, et y exposer sa vie quand la nécessité y est* »[4]. À partir du XV^e siècle, l'ordre des Chevaliers de Malte servait uniquement à la lutte contre les musulmans. Ces hommes étaient nourris de valeurs guerrières et se plaçaient en cela en héritier des anciennes croisades médiévales, fermant la voie pacifique de l'extension de la foi c'est-à-dire de la mission. La guerre physique primait encore sur le combat spirituel.

Outre le fait que la France ne se soit pas investie dans la colonisation, le XVI^e siècle est un siècle de réforme religieuse, après la crise de l'institution pontificale du XV^e siècle et l'émergence de la Réforme protestante. Les Réguliers sont à la pointe de la Réforme catholique, décidés à lutter contre l'hérésie et les superstitions. De nouveaux ordres apparaissent à partir des noyaux mendiants, franciscains en particulier : les Capucins se

[1] Ils se résument au vœu d'envoyer deux religieux aux Indes en 1516 et à deux prêtres incertains inscrits sur les rôles d'embarquement de Jacques Cartier en 1535-1536.
[2] Ce sont des Normands qu'on retrouve dans l'expédition de Villegagnon. Les premiers missionnaires jésuites en Acadie sont les Lyonnais Pierre Biard et Énnemond Massé, présents dès 1611.
[3] COUFFON DE KERDELLECH Alexandre, *Recherches sur la chevalerie du duché de Bretagne, Volume 2*, Nantes-Paris, Vincent Forest et Émile Grimaud-Dumoulin, 1878, pp. 399, 442, 502-505 ; GUILLOTIN DE CORSON Amédée, *Les Templiers en Bretagne et les hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*, Fouesnant, Yoran Embanner, 2002 (1^ère éd. 1902), pp. 332-333. Jacques Bardoul, Yves Milon, Hardy Pantin de la Hamelinaye et Charles Chaperon sont morts à Rhodes en 1480 ; Guillaume de Kéralio, Julien Lestourbeillon, Jean de Cahideuc et Nicolas Fontlebon défendaient l'île de Rhodes en 1522, les deux premiers y laissant sa vie. On trouve aussi un François de Tournemine, qui n'était pas chevalier de Malte, mais qui passa deux fois à Jérusalem et défendit aussi l'île de Rhodes où il mourut en 1529.
[4] Archives de Loire-Atlantique B187 cité dans GUILLOTIN DE CORSON Amédée, *Les Templiers… op. cit.* p. 62.

scindent de l'ordre de Saint-François en 1525 en Italie, s'installent en France en 1575 et arrivent en Bretagne, à Nantes, en 1593. Ils fondent des couvents en Bretagne dans les années 1620-1630. Les Jésuites, apparus en 1540, après le serment de Montmartre, s'installent à Rennes en Bretagne en 1604[1].

Des ordres anciens se réforment à leur tour comme les Franciscains récollets en Espagne en 1489 qui arrivent en France vers 1583. Ils ne sont détachés de la tutelle franciscaine qu'au début du XVII[e] siècle[2]. Les Dominicains se réforment à partir de 1593 et étendent leur réforme au cours du XVII[e] siècle[3]. Les Carmes déchaux, réforme des Grands Carmes entamée dès 1564, s'installent en Bretagne vers 1618. Pour les Grands Carmes la réforme de l'Observance rennaise a été lancée dès 1604 à Rennes et a été étendue en Europe et au Brésil[4]. Les deux ordres les plus actifs au XVII[e] siècle sont sans aucun doute les Capucins, suivis des Carmes et des Jésuites dans le cas breton[5]. On ne les voit pas agir avant dans les missions du fait premièrement de l'absence de la France dans le tableau colonial mais aussi en raison de leur installation « décalée » en Bretagne. Quant aux séculiers, ils subissent les conséquences des Guerres de Religion qui ont entraîné une première chute de leur nombre[6]. Les réformes axées sur la reconquête religieuse, et par conséquent sur la mission, retardent encore l'échéance du départ en mission.

Les troubles intérieurs liés aux Guerres de la Ligue qui provoquent des ravages dans la province à la fin du XVI[e] siècle amènent à repousser les tentations coloniales à des lendemains plus heureux. De même la primauté donnée à la réforme religieuse intérieure, conjuguée à l'installation plus tardive des ordres en Bretagne sont autant de facteurs qui ont joué sur la quasi-absence de missionnaires bretons au XVI[e] siècle. Après 1535, et la première expérience missionnaire bretonne, succède presque un siècle d'absence pendant lequel aucun religieux n'a ressenti l'appel de la mission.

[1] Pour voir les implantations religieuses en Bretagne aux XVII[e]-XVIII[e] siècle voir QUÉNIART Jean, « Les fondations… art. cit. Carte 10a.
[2] MEYER Frédéric, « Pour faire l'histoire des Récollets en France (XVI[e]-XIX[e] siècles) » *Chrétiens et sociétés*, Vol. 2, 1995, pp. 83-99.
[3] VANTARD Amélie, *Les vocations pour les missions ad gentes (France 1650-1750)*, CEHRIO, Le Mans, Université du Maine, (Thèse de doctorat dirigée par Pierre-Antoine FABRE et Frédérique PITOU), 2010, pp. 160-162.
[4] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, pp. 11-12.
[5] Le cas des Carmes est exceptionnel à l'échelle de la France.
[6] CROIX Alain, *La Bretagne aux 16[e]… op. cit.* pp. 1160-1161.

b. De l'éveil au réveil missionnaire (1620-1690)

Il faut attendre 1623 pour que soit mentionné le premier missionnaire breton, le Jésuite Jean Le Dirou[1], suivi en 1629 par un groupe de Capucins, tous stationnés au Levant. De sept missionnaires en 1620-1630, on passe à 29 la décennie suivante soit une multiplication par quatre. Les années 1620 correspondent à l'institutionnalisation de la mission par la création du Dicastère de la Propagande à Rome en 1622. De 1620 à 1660 les places sont monopolisées par les Réguliers dont deux-tiers de Capucins. Le nombre de départs augmente à 46 en 1660-1670, décennie qui voit apparaître dix séculiers ; ces derniers triplent leurs effectifs par rapport à la décennie précédente. Cette période constitue en plus le pic de recrutement au XVII^{e} siècle pour le recrutement des missionnaires en Bretagne. Malgré un tassement en 1670-1680 avec 39 religieux, la décennie 1680-1690 compte tout de même 44 nouveaux missionnaires, puis 38 à la décennie suivante[2].

Cet essor missionnaire breton est à mettre en relation avec l'extension de l'empire colonial français qui se déroule sans interruption depuis les prétentions d'Henri IV jusqu'à la mort de Colbert en 1683, puis de son fils Seignelay en 1690. Avant l'Empire colonial, un débouché existait déjà dans le Levant. Les *Capitulations* contractées avec l'Empire ottoman par François Ier en 1535 et revues sous Henri IV en 1604 confèrent le titre de « Protecteur des Lieux Saints et chrétiens d'Orient » au roi de France. Elles permettent aussi aux Franciscains français de s'installer dans les Lieux Saints et dans les consulats. Ils n'ont cependant pas l'autorisation d'évangéliser quiconque[3]. Les premiers soubresauts interviennent sous Henri IV qui prend conscience de l'existence et du profit des colonies canadiennes et tourne son regard vers l'Amérique méridionale. Il est interpellé par des individus comme Marc Lescarbot qui en appelle à une évangélisation du Canada ou Antoine de Montchrétien qui dans une phrase énonce les deux choix qui s'ouvrent au souverain concernant la colonisation et la mission : « *Vous avez, Sire, deux grands chemins ouverts à l'acquisition de la gloire : l'un qui vous porte directement contre les Turcs et mécréants, desquels la force s'affaiblit de jour en jour à mesure que leurs ordres s'abâtardissent, et l'autre qui s'ouvre largement aux peuples qu'il*

[1] ARSI, Franc. 21a ; LEBON Gabriel, *Missionnaires jésuites du Levant dans l'ancienne Compagnie 1523-1820*, dact., 1935, pp. 74-75. Il est mentionné dans SÉJOURNÉ Xavier-Auguste, *Histoire du vénérable serviteur de Dieu, Julien Maunoir, de la Compagnie de Jésus, Volume 1,* Paris-Poitiers, Librairie religieuse H. Oudin, 1895, pp. 109-110. Cependant aucun document de cette mission et des Jésuites ne le mentionne.

[2] 39 si on ajoute le pasteur protestant qui s'exile avec ses coreligionnaires après la révocation de l'Édit de Nantes en 1685.

[3] PLANTÉ Romain*, Propager la foi catholique et la grandeur du roi en Orient. Conditions de vie des missionnaires et interactions avec les populations locales*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2013, p. 41.

vous plaira envoyer dans ce nouveau monde, où vous pouvez planter et provigner de nouvelles Frances »[1]. Les deux voies seront finalement suivies de manière timide sous Richelieu et Mazarin, puis de manière assurée sous Colbert de 1669 à 1683. La Guerre de Trente Ans (1618-1648) à laquelle la France participe à partir de 1635 et la Guerre de Hollande (1672-1678) viennent légèrement perturber le cours normal du recrutement. La courbe réalisée selon le premier départ offre une vision *a posteriori* des mécanismes de recrutement. Néanmoins la courbe des vocations, malgré ses défauts, vient confirmer de manière plus abrupte encore le constat précédent pour les deux périodes. En 1630-1640, les ordinations et professions sont pratiquement divisées par deux par rapport à la décennie précédente (de 31 à 17 religieux). Une même division par deux des effectifs survient en 1670-1680 par rapport à la décennie 1660-1670[2]. Si on prend les Capucins, leurs effectifs chutent également alors que ceux des Jésuites stagnent.

Cette extension territoriale ne suffit pas à elle seule à expliquer cette tendance puisqu'il faut des religieux prêts à partir. Les ordres réformés au XVI^{e} ou à l'aurée du XVII^{e} siècle s'introduisent partout en Bretagne fondant couvents, collèges, prenant en charge les séminaires et la formation des prêtres. De 1550 à 1700, 174 couvents sont fondés en Bretagne qui attirent toujours plus de candidats[3].

Cela reviendrait à dire que cette période d'extension coloniale, maximale pour la France en 1683[4], a été primordiale dans le recrutement des missionnaires. On assiste à un éveil d'une conscience missionnaire développée par les missions intérieures et par l'institutionnalisation de la mission ce qui contribue à faire exister la mission dans les consciences. En Bretagne l'implication d'un clergé plus nombreux et la prise de possession de plus de territoires par la monarchie française ont fait germer des idées de départ chez des religieux que seules des crises ponctuelles liées au contexte géopolitique ont fait vaciller, peut-être en raison de la dangerosité du voyage ou de l'impossibilité de prévoir des départs.

[1] Phrase citée dans PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française, Tome premier : le premier empire colonial des origines à la Restauration*, Paris, Fayard, 1991, p. 71
[2] La courbe des vocations doit être utilisée avec prudence à cause des lacunes documentaires mais elle peut fournir des ordres de grandeur.
[3] MINOIS Georges, *Histoire religieuse de la Bretagne*, Luçon, Jean-Paul Gisserot, 1991, p. 64
[4] PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation… op. cit.* pp. 92-93

c. Une crise des vocations ? (1691-1710)

La deuxième période de 1690 à 1710 est marquée par une diminution importante des effectifs engagés. La légère diminution observée en 1690-1700 est un prélude à la diminution de la décennie 1700-1710 pendant laquelle deux fois moins de missionnaires sont partis par rapport à la décennie précédente (de 38 à 20). Comment expliquer une telle chute ?

Une explication liée au recrutement en Bretagne peut être avancée. Dans le cas du Trégor, les années 1660-1730 n'ont donné lieu à aucune création de couvents et les effectifs réguliers diminuent déjà[1]. Malgré les tentatives de réforme, les couvents français et bretons souffrent d'un relâchement ou en tout cas d'une tiédeur routinière, prémices peut-être du mouvement anti-régulier qui marque la seconde moitié du XVIII[e] siècle. La conséquence serait une sorte de désintérêt pour la mission. Cette tendance est bien visible chez les Capucins car de 20 nouvelles recrues en 1680-1690, on passe à 12 en 1690-1700 et à une seule en 1700-1710 ! Pour les Carmes, on observe une absence de nouveaux religieux entre 1700 et 1730[2]. Ces faiblesses sont très partiellement compensées par la stabilisation relative des missionnaires Dominicains et l'afflux des Récollets et des Jésuites à partir de 1700.

Pourtant les décennies 1710 et 1740 sont une période de plein-recrutement pour les séculiers en Haute-Bretagne[3], tout comme dans le Trégor en 1700-1710[4]. En plus les compagnies de prêtres sont installées depuis une cinquantaine d'années en France et sont mieux structurées. On pourrait avancer aussi un désintérêt pour la mission chez les séculiers. Si on prend les MEP, on remarque que le recrutement est à son plus bas niveau entre 1700 et 1720[5] et qu'aucun Breton n'est entré à cette période. Le même creux pour les Bretons se retrouve chez les Lazaristes et les Sulpiciens. Au XVIII[e] siècle, la Bretagne n'est pas un réservoir de prêtres[6]. Peut-être que la volonté de mieux former le clergé, qui amène à refuser des candidats, ne se concilie pas avec le désir d'encadrement de la population. Les effectifs diocésains diminuent ce qui se répercute ensuite sur la mission. On pourrait alors penser à une crise des vocations missionnaires à cette période d'autant que les Réguliers sont moins nombreux et que les Séculiers ne peuvent pas ou plus se tourner vers la mission.

[1] MINOIS Georges, *Les religieux… op. cit.* pp. 147-150
[2] La faute peut-être au manque de sources…
[3] BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres… op. cit.* pp. 47-54
[4] MINOIS Georges, *La Bretagne… op. cit.* p. 198
[5] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* p. 48
[6] BRUNET Serge, « Les prêtres… » art. cit.

Une autre explication à cette chute importante serait liée au contexte géopolitique. La Guerre de la Ligue d'Augsbourg et la Guerre de Succession d'Espagne qui se jouent au niveau mondial perturbent l'empire colonial français et le commerce international. Un empire qui en plus n'intéresse plus vraiment le pouvoir depuis la mort de Seignelay en 1690 à qui succèdent les Pontchartrain, plus réservés dans leurs ambitions coloniales[1]. À l'issue de la guerre, la France perd l'Acadie conquise par les Anglais et par conséquent un terrain de mission.

d. L'éclat missionnaire ? (1711-1740)

La troisième période s'étalant des années 1720 aux années 1760 est marquée par un nouvel élan missionnaire, pic de la période étudiée. La décennie 1710-1720 débute par une timide reprise de 27 missionnaires poursuivie à la décennie suivante par 43 nouveaux envois. La décennie 1730-1740 constitue le paroxysme des envois missionnaires avec pas moins de 66 nouveaux missionnaires bretons impliqués dans les colonies et terres infidèles. En une vingtaine d'années, les effectifs ont plus que doublé. On passe des années 1700-1710 où la situation est quasi-comparable à celle du début du XVII^{e} siècle, au point le plus haut de la mission pour les Bretons en moins d'une trentaine d'années.

En totale opposition avec la période précédente, comment expliquer cette fois-ci un tel essor ? Tout d'abord la perte de Terre-Neuve, si elle a été néfaste un temps pour les missions françaises, s'avère être une nouvelle opportunité pour les missionnaires. Et ce sont les Récollets bretons qui sont chargés de s'occuper de la mission dans la nouvelle localité de l'Île Royale à partir de 1713[2]. Reconstruire une mission nécessite des moyens plus importants et l'envoi de nombreux missionnaires. Les Bretons obtiennent même le monopole sur l'île après que les Récollets de Saint-Denis se sont retirés en 1731[3]. Aux Récollets s'ajoutent les séculiers spiritains qui agissent dans le même secteur à partir de 1750. De plus les Ursulines bretonnes et normandes commencent à s'investir dans la mission à partir de 1727 : cinq d'entre elles sont envoyées en Louisiane. Mais ces effectifs, s'ils atteignent 58 Récollets de 1700 à 1760, dont 14 et 16 envois en 1720-1730 et en 1730-1740, accompagnés de 7 Spiritains de 1740 à 1760, ne suffisent pas à expliquer l'augmentation progressive des

[1] PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation… op. cit.* pp. 99-100
[2] JOHNSTON A.J.B, *Life and Religion at Louisbourg, 1713-1758*, Canada, McGill-Queen's Press - MQUP, 1996, pp. 23-25
[3] *Ibid*. p. 46

effectifs envoyés et le total de 62 missionnaires en 1730-1740. On remarque que c'est l'ensemble des ordres et instituts séculiers qui s'investit. L'explication la plus probable serait que la période 1686-1715, marquée par une période de guerre à outrance, a retenu une grande partie des vocations missionnaires sur le territoire français et breton. Ainsi ce ne serait pas une crise des vocations qu'on observerait en 1690-1710, mais une crise des départs liée à la situation militaire et coloniale. Les départs annulés durant cette période se répercuteraient donc sur les décennies suivantes faisant croire à une explosion des effectifs après la paix retrouvée. À moins que la guerre n'ait fait abandonner l'idée à certains de partir.

Illusions trompeuses donc que la baisse et la reprise fulgurante des départs durant le cycle 1690-1760. Cette hypothèse serait confirmée par la courbe des déplacements où le creux de 1690-1720 est visible, mais pas béant[1]. De plus si on analyse les départs pendant la période 1700-1710, ils ont lieu au tout début de la période : 14 sur 20 partent avant 1702 marquant la défaite navale française de Vigo ; pour 1710-1720, 25 départs ont lieu à partir de 1713, date où cessent tous les combats, sur un total de 27 départs.

Les phases 1690-1710 et 1711-1740 apparaissent nuancées en raison des guerres qui ont retenu nombre de missionnaires sur le continent voire ont amené des religieux à abandonner leur vocation aux missions pour se tourner vers les travaux habituels de pastorale. La rétention d'hommes pendant les deux guerres, du fait d'une situation maritime calamiteuse, a déporté le flux de recrutement aux périodes ultérieures. Les départs sont également stimulés par une reprise en main des colonies sous Louis XV qui ne souffre aucun conflit colonial jusqu'en 1740 et la Guerre de Succession d'Autriche.

e. Déclin et léthargie de la mission (1741-1840)

La dernière période est celle de la crise de la mission, débutée dès les années 1740 mais accentuée dans les années 1760. La crise se poursuit pendant toute la période, jusqu'en 1830.

Une première crise a lieu en 1740-1750 pendant laquelle les effectifs ont diminué de moitié passant de 66 à 35 envois. La raison est une nouvelle fois à mettre en relation avec un nouveau conflit : la Guerre de Succession d'Autriche (1740-1748) qui se joue également dans les colonies. Les Britanniques n'étaient pas parvenus à conquérir toute l'Acadie et le Traité

[1] La courbe des déplacements recense 673 mouvements outre-mer. Les deux décennies 1700-1710 et 1710-1720 accusent chacune 31 déplacements, contre 57 en 1680-1690 et 45 en 1690-1700 soit une baisse de moitié tout de même. Voir *Annexes* Figure 4 : Courbe des déplacements des missionnaires bretons (XVII^{e}-XVIII^{e} siècle), p. 251.

d'Utrecht laissait un flou quant à la délimitation des frontières[1]. Le conflit tourne au désavantage des Français qui perdent leur solide place forte de Louisbourg en 1745, où s'activaient les Récollets bretons. Les Antilles en mauvaise posture survivent également. Suit une reprise des départs dans les années 1750 que vient interrompre la Guerre de Sept Ans (1756-1763) qui scelle définitivement le sort de l'empire colonial français en Amérique. Tout comme la récupération de l'empire en 1748 et la rétrocession de Louisbourg en 1749 par le traité d'Aix-la-Chapelle, l'augmentation des envois missionnaires en 1750-1760 ne fut qu'une brève illusion. À la décennie suivante, on constate une division par quatre des effectifs : de 42 à 11 individus. Une chute liée d'abord à la perte de la Nouvelle-France et secondairement de l'Inde où les missionnaires bretons n'étaient pas aussi nombreux.

Cette crise est amplifiée par la suppression inattendue de la Compagnie de Jésus en France en 1762 et par un relâchement total des Réguliers qui se désengagent peu à peu de la mission. Ainsi entre 1761 et 1764 aucun départ de missionnaire breton n'a lieu… De même les effectifs séculiers fondent vers le milieu du siècle si bien que l'évêque de Nantes déplorait vers 1750 le manque de prêtres dans son diocèse[2]. La raison de la diminution du prestige liée à la charge et la baisse des revenus des bénéfices n'encouragent plus les couches supérieures de la société à engager leurs fils dans cette voie[3]. On pourrait penser que la diminution du bénéfice des cures affecterait à son tour les missions en raison de l'absence de juteux bénéfices, et des souffrances et des manques plus considérables encore que dans la plus pauvre des paroisses rurales bretonnes. Mais le départ en mission repose sur d'autres considérations plus personnelles et un tel argument ne suffit pas. Une telle baisse du recrutement pourrait être le résultat de l'air du temps, où les philosophes se font plus critiques envers les missionnaires accusés de fanatisme, servant d'instrument de la colonisation, n'étant que despotes qui asservissent de pauvres indigènes, alors que le mythe du « Bon sauvage » se dessine sous la plume d'un Voltaire, d'un Rousseau ou d'un Diderot[4]. Cette idée circule dans la société si bien qu'un canonnier originaire de Plesder, nommé Jean Brajeul, en permission en Bretagne, compare l'action prêtres réfractaires en Bretagne à celle des missionnaires « *qui aujourd'hui de nuit ou en maison, font le métier dans leur pays que faisaient autrefois les*

[1] PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation… op. cit* pp. 141-142
[2] Phrase citée dans MINOIS Georges, *Histoire religieuse… op. cit.* p. 70. Voir aussi BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres… op. cit.* pp. 47-50.
[3] *Ibid*. pp. 269-281.
[4] *L'Ingénu* de Voltaire en 1767 évoque la vie d'un Huron en France, *Le Supplément au Voyage de Bougainville* de Diderot, plus tardif car publié pour la première fois en 1796, vante les mérites des Tahitiens. Rousseau avait quant à lui en 1755 développé dans *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* sa théorie de l'état de Nature.

prédicateurs envoyés dans la Chine pour corrompre l'opinion et la religion des Chinois et en troublant la tranquillité civile de ce peuple, semaient parmis eux la division et la dissention, en les invitans à faire du mal par ce qu'il y a de plus sacré en les armant du fanatisme et faisant regardé leur voisin qui ne pensait pas comme eux comme un scélérat »[1]. En 1756, Emmanuel de Rennes critique le déisme et se lamente que les moines soient de plus en plus considérés comme inutiles[2]. À cela s'ajoute l'idée que les missionnaires se faisaient les complices du système esclavagiste, en contradiction avec la doctrine de l'Église[3]. Au XVII[e] siècle, marqué par les départs mystiques, succédait un XVIII[e] siècle plus utilitaire, voire politique, concernant la vocation aux missions. Autant d'idées qui circulent qui mettent un coup à la figure du missionnaire, notamment dans l'élite de la population, qui fournissait alors les cohortes missionnaires.

Les années de 1760 à 1830[4] sont marquées par une stagnation. Ne sont organisés qu'une dizaine de départs par décennie, jamais plus de vingt… L'empire colonial qui s'amenuise aux Antilles réduit drastiquement le nombre des destinations possibles. Seuls les territoires asiatiques offrent un débouché tout comme les bribes d'empire en Amérique (Guyane, Saint-Pierre-et-Miquelon) et en Afrique autour des comptoirs délaissés[5]. Les envois sont si peu nombreux que même la Révolution française ne vient pas creuser considérablement l'écart. Celle-ci ne vient pas réduire à néant les efforts missionnaires mais empêche toute reprise.

Cette reprise est empêchée sur deux plans. Tout d'abord les quelques colonies qui restaient à la France sont bloquées et envahies par les Britanniques ou se révoltent à l'instar de la grande île de Saint-Domingue[6]. Toute communication avec les colonies devient alors impossible, sauf à ses risques et périls. Ensuite la Révolution française supprime les ordres religieux et

---

[1] *Réflexions d'un canonier sur le tableau actuel du moral et esprit public et social qui existe maintenant surtout dans la jadis Bretagne. Influence qu'y causent les différentes forces de prêtres sur les opinions, les vrais assermentés et les mariés, les députés, les soumissionnaires aux lois, les émigrés et ceux qui ne veulent point se soumettre*, 18 prairial An 5 (06/06/1797). ADIV L859. Ce même soldat rajoute plus loin que les nobles « *se servent de tous ses prêtres* [réfractaire] *qui ne sont pas soumis en attendant toujours le moment favorable pour les remettre sur le pinacle, et de se servir d'eux comme les généraux espagnols dans la conquête du Mexique, et afin de s'emparer peu à peu d'un gouvernement qu'ils ont combattu les armes à la mains pour mieux en saper les fondement et pour faire moisonner les lauriers à leur troupes qui ont servis leur intérêt et ceux des étrangers et que les braves militaires républicains ont à si juste titre gagnés* ».

[2] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie et du martyre des Révérends Pères Agathange de Vendôme et Cassien de Nantes, Capucins, prestres*, Rennes, Julien Vatar et J.C. Vatar, fils, 1756, pp. V-VI.

[3] DUFOURCQ Élisabeth, *Les congrégations religieuses féminines hors d'Europe de Richelieu à nos jours : histoire naturelle d'une diaspora, Volume 1,* Paris, Librairie de l'Inde éditeur, 1993, pp. 182-183, 189.

[4] En effet de 1801 à 1830, seuls 19 missionnaires quittèrent la France. MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit.* pp. 227-229.

[5] PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation… op. cit.* pp. 240-242.

[6] Malgré des interventions françaises, l'ancienne colonie prendra son indépendance en 1804 en prenant le nom d'Haïti.

divise le clergé entre constitutionnels et réfractaires ouvrant même une lutte à mort contre les derniers, traqués et déportés pendant les années 1790. Cette phase de destruction de l'Église passe aussi par le démantèlement des instituts missionnaires tels le séminaire des Missions Étrangères fermé en 1791 après le refus de la Constitution civile du clergé ou, pour les mêmes raisons, le Séminaire du Saint-Esprit, complètement laminé[1]. Les missions ne possèdent plus aucun établissement de recrutement local ou de rayonnement. De même les effectifs du clergé continental chutent. La longueur de la Révolution fait vieillir celui-ci sans qu'il puisse être remplacé. Priorité est donc donnée au recrutement pour le ministère paroissial aux dépens des missions qui sombrent dans un état plus que déplorable, ce dont se lamente Joseph Le Pavec en 1804 : « *Grand Dieu ! Quand est-ce que vous enverrez des ouvriers à votre vigne du Tong-kin, qui deviendroit de jour en jour plus florissante, si elle en avoit un plus grand nombre ?* »[2]. Propos continués par son confrère Pierre Eyot en 1817 qui déplore qu'au Tonkin occidental, outre le personnel indigène, ils ne sont « *plus que trois, et tous trois déjà vieux* »[3]. Par ailleurs on aurait pu penser que les exils missionnaires auraient été nombreux comme ce fut le cas au XIX[e] siècle au moment du combisme[4]. Il y a bien des exils de religieux mais les flux se font en Europe vers les pays coalisés car les religieux ont l'espoir de retourner en France rapidement[5]. Seuls onze d'entre eux se tournent vers les missions au cours de la Révolution[6] après s'être exilés en Espagne ou en Angleterre[7].

Après 1800, en plus de la chute des effectifs mentionnée par Joseph Michel comme cause du déclin de la mission[8], ajoutons que le domaine colonial a été liquidé par Napoléon qui ne laissait derrière lui que les Antilles, les Mascareignes et les possessions africaines, dévastées

[1] Il ne renaîtra de ses cendres qu'en 1848 après la fusion de la Société du Saint-Cœur de Marie effectuée par François Libermann.
[2] Lettre de Joseph le Pavec à ses parents, 4/04/1804. *NLEC*, Vol. 8, p. 242.
[3] Lettre de Pierre Eyot à Charles-François Langlois, directeur du séminaire des missions Étrangères, 17/04/1817. *Ibid*. p. 326.
[4] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit.* pp. 235-238
[5] LANGLOIS Claude, TACKETT Timothy, VOVELLE Michel (dir.), *Atlas de la Révolution française, Volume 9 : Religion,* Paris, Écoles des Hautes Études en Science Sociales, 1996, pp. 36-37.
[6] Trois partirent aux États-Unis, cinq pour l'Extrême-Orient (Chine et Indochine), un au Canada, un dans les Antilles et un autre fut déporté en Guyane où il resta après la libération des prêtres en 1801.
[7] Notons que deux religieux bretons furent missionnaires en Angleterre et Irlande : Guy Carron de Rennes passa à Jersey puis en 1796 à Londres. Il créa deux écoles pour les Français, un hébergement pour les prêtres exilés dont la direction fut confiée à l'Abbé Bertaut, recteur de Bécherel, et un hospice pour les malades et pauvres. De même Nicolas Gilbert, passa en Angleterre où il entreprit la conversion des protestants. Voir MICHEL Joseph, *Histoire missionnaire du diocèse de Rennes*, Éditions Alsatia, Paris, 1939, pp. 69-70 ; on trouve également un Guillaume Le Goff (né à Pommerit-Jaudy en 1767), prêtre séculier qui fuit en Angleterre après son ordination en 1790. Il resta une vingtaine d'années en Angleterre, puis se tourna vers la Martinique entre 1812 et 1814. Il quitta les îles une première fois en 1819 et une ultime fois en 1832, puisqu'il meurt avant son rembarquement en janvier 1833, à Guingamp. Voir DAVID Bernard, (abbé), *Dictionnaire biographique… op. cit.* Vol.3, p. 137.
[8] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit.* pp. 227-229.

par des années d'occupation et de guerre[1]. Sous la Restauration, la France était encore traumatisée par les souvenirs douloureux de la Révolution de 1789 et cherchait à se reconstruire. Elle était en plus brimée dans ses ambitions coloniales et européennes par le Congrès de Vienne qui la surveillait de près[2]. L'absence de colonies réduisait drastiquement les possibilités pour partir en mission, sans les annihiler pour autant.

Le panorama des départs des missionnaires bretons reflète parfaitement la force du gallicanisme et du protectorat français[3]. La mission apparaît dans le cas français intimement liée à la situation coloniale. Les effectifs progressent ou refluent au gré des événements profitant de l'extension coloniale du XVII^{e} siècle mais pâtissant d'une conjoncture bien moins favorable au XVIII^{e} siècle. En sus les mouvements d'engagement dans les ordres, internes à la Bretagne, influent sur le sort des missions. Mais qui dit déclin quantitatif, ne dit pas forcément déclin des missions : des fronts pâtissent évidemment de ces pertes, mais on assiste quand même à une extension des missions comme l'expérience nantaise de Pierre Belgarde sur les côtes du Zaïre dans les années 1770, l'ouverture de Madagascar par Gabriel Durocher dans les années 1780, l'entrée aux États-Unis entreprise par Jean-Baptiste David et les frères Olivier, la présence forcée, puis volontaire, d'un Delacroix en Guyane entre autre, en ce qui concerne le cas breton. Les effectifs fondent, mais le zèle de nos acteurs existe encore, s'il n'est pas plus ravivé encore par la conjoncture défavorable qui se dessinait à la fin du XVIII^{e} siècle.

Néanmoins cette analyse globale fait disparaître les nuances de ces mouvements impliquant des acteurs différents selon les époques.

2. Vers une sécularisation des effectifs missionnaires

La chronologie du recrutement breton présentée précédemment est par trop générale pour apprécier les nuances du mouvement missionnaire. Le graphique présenté ci-dessous a été créé sur la même définition que le graphique des premiers départs sauf qu'il différencie le statut des missionnaires : Régulier ou Séculier.

[1] MEYER Jacques, REY-GOLDZEIGUER Annie, TARRADE Jean, THOBIE Jacques, *Histoire de la France coloniale : des origines à 1914*, Paris, Armand Colin, 1991, pp. 304-314.
[2] *Ibid*. pp. 319-325.
[3] PRUDHOMME Claude, *Missions chrétiennes et colonisation*, Paris, Cerf, 2004, pp. 55-57.

La différence entre les deux statuts est que le prêtre appartenant à un ordre prononce des vœux religieux et s'engage à suivre les règles de l'ordre en question, vivant au sein d'un couvent ; le prêtre séculier vit sous l'autorité de l'évêque mais il n'est pas toujours isolé et peut appartenir à une compagnie de prêtres où il vit en communauté. La nuance est que les prêtres vivent toujours dans le siècle. Ainsi les compagnies de prêtres comme les Lazaristes, Sulpiciens et prêtres des Missions Étrangères ne sont pas des ordres mais des compagnies de prêtres séculières alors que les Capucins prêtent des vœux. Quant aux Jésuites, bien qu'ils ne soient pas moines et pas cloîtrés dans un couvent, ils prêtent trois vœux et un quatrième d'obéissance. Ils appartiennent par conséquent au clergé régulier.

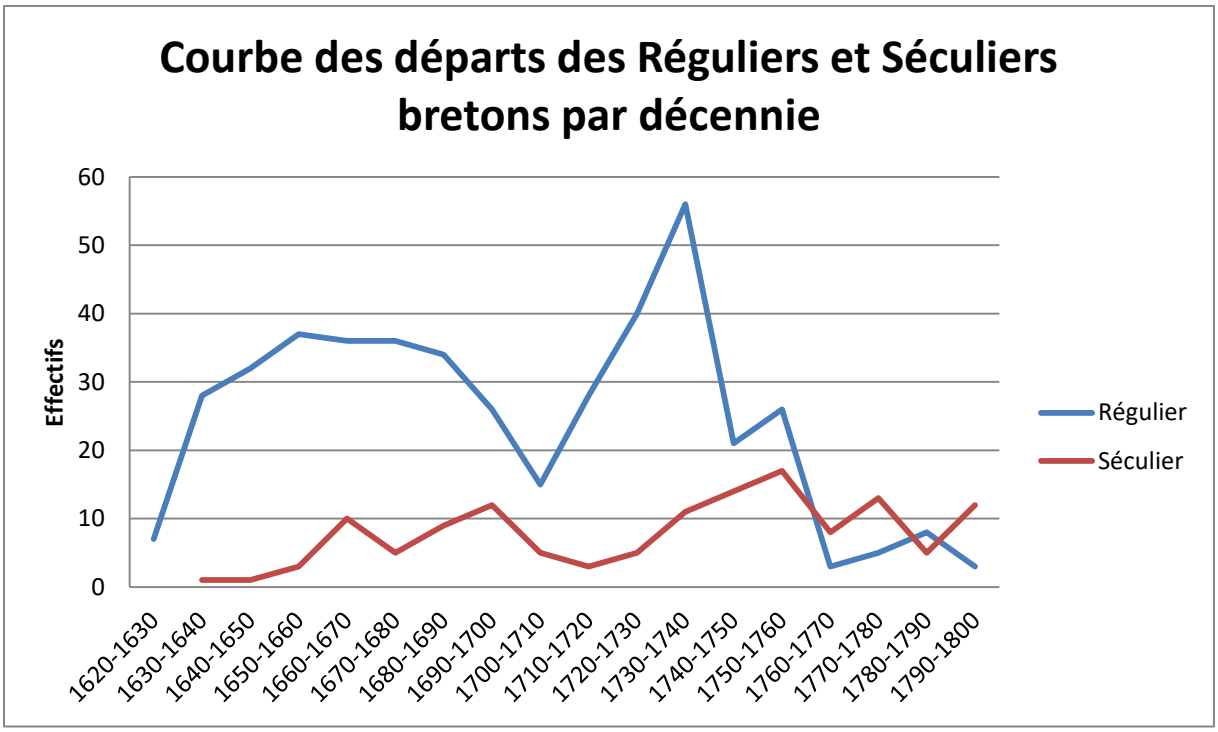

Figure 6 : Courbe des départs des Réguliers et Séculiers bretons par décennie (XVII^e^-XVIII^e^ siècles)

Le graphique décrit deux périodes principales : un large XVII^e^ siècle marqué par la prééminence des Réguliers et un XVIII^e^ siècle qui voit s'imposer la figure des Séculiers.

La part prise par les Réguliers et Séculiers à l'époque moderne est foncièrement différente qu'on se trouve au début ou à la fin de la période. Les Réguliers ont le monopole des missions jusqu'au milieu du XVII^e^ siècle et fournissent environ 77% des effectifs totaux de la période même si leur part se réduit à peau de chagrin vers le milieu du XVIII^e^ siècle. Les Séculiers s'immiscent doucement dans les missions vers le milieu du XVII^e^ siècle, leurs contingents augmentant petit à petit jusque vers 1700 où s'amorce une crise, récupérée ensuite

tout au long du XVIII[e] siècle, et dépassant les effectifs réguliers en 1760. Il s'agit désormais d'expliquer comment s'est déroulé ce revirement de situation.

a. Les Réguliers en première ligne (1620-1740)

Les Réguliers sont les seuls en missions jusqu'en 1637, date où le premier séculier, un certain Frère Benoît, prêtre du diocèse de Saint-Malo accompagne les premiers Capucins en Guinée[1]. Le monopole capucin reste considérable jusqu'à la chute de 1680-1690, ils fournissent encore 54,7 % des religieux envoyés. Parmi les Réguliers, les Capucins font figure de champions de la mission avec 44 % des effectifs réguliers pendant la période moderne et 61 % au XVII[e] siècle. Au XVII[e] siècle, ils sont suivis par les Carmes qui représentent 20 % de l'effectif. Les Jésuites sont encore assez peu présents et ce jusqu'au début du XVIII[e] siècle. Ce décalage Réguliers-Séculiers est simplement lié au dynamisme des ordres réformés et nouveaux ordres apparus en France au début du XVII[e] siècle. Les Capucins arrivèrent dès 1593 en Bretagne et organisèrent le maillage du territoire pendant toute la première moitié du XVII[e] siècle[2]. Recrutant massivement dans la province et inspirés par la tradition franciscaine d'apostolat, les Capucins sont majoritaires dans le mouvement missionnaire. Même les Carmes de la province de Touraine, plus tournés vers une pratique méditative de la religion qui tend à s'opposer à une pratique missionnaire, recrutent aux deux-tiers en Bretagne[3]. Comme la plupart des autres ordres, les Récollets avaient une longue tradition d'implantation maritime qui les a conduits à appréhender puis à s'investir dans les missions[4]. Ce mouvement de fondations du nouveau clergé régulier marque l'ensemble de la Bretagne au XVII[e] siècle[5].

Les crises du XVII[e] siècle ne sont nullement liées à des problèmes de recrutement mais bien au contexte géopolitique. La ferveur de la mission touche plus facilement les Réguliers investis à la fois dans la mission intérieure contre les ignorants et les hérétiques et la mission extérieure, dans les terres infidèles où se prolonge l'assise territoriale de la province[6]. La Bretagne n'est que plus sensible à ce mouvement car les missions parcourent son territoire de

[1] WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history, 1471-1880*, Techny, III : Divine World Publication, 1956, p. 39.
[2] Fulgence de Goudelin, *Capucins bretons (XVII[e]-XX[e] siècles)*, Roscoff, Couvent des Capucins, 1937
[3] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, p. 165.
[4] MARTIN Hervé, « Les Franciscains bretons et les gens de mer. De Bretagne en Acadie (XV[e]-début XVIII[e] siècle) » *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, Vol.87 n°4, 1980, pp. 641-677.
[5] DELUMEAU Jean (dir.), *Histoire des… op. cit.* pp. 124-125.
[6] DESLANDRES Dominique, « Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique » *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, Vol. 109, n°2, 1997, pp. 505-538.

manière intense[1]. Mais ces missions « intérieures » ont l'avantage de ne pas faire perdre d'hommes dans la mesure où les hérétiques protestants sont une minorité peu visible dans la Bretagne de l'époque moderne. À la différence des territoires cévenols ou lyonnais, où se concentrent de fortes communautés protestantes, la Bretagne pouvait se permettre d'envoyer ses surplus religieux en mission car le danger d'extension de l'hérésie était faible et que la réforme des catholiques ne nécessitait pas autant de moyens.

Face à eux, les Séculiers font pâle figure au XVII^e^ siècle. Leur progression n'en est pas moins intéressante : en valeur absolue, ils passent de trois en 1630-1660 à douze en 1690-1700, moment où leur part dans les missions atteint le tiers des missionnaires. Comment expliquer ce retard et cette progression ? Il suffit encore de se tourner vers la situation du clergé en France et en Bretagne aux XVI^e^-XVII^e^ siècles. Les prêtres séculiers bretons sont nombreux[2], certes, mais leur conduite et leur formation laissent à désirer au regard des nouvelles exigences de la Réforme catholique. La médiocrité ambiante du clergé breton ne le pousse pas spontanément à se tourner vers la mission. C'est pour cela que les premiers séculiers à partir font partie de l'élite séculière du temps. Les trois premiers séculiers bretons sont des Lazaristes, premier institut séculier appelé en Bretagne en 1645 par l'évêque de Saint-Malo, Achille de Harlay, et installés à Saint-Méen en 1646 après quelques péripéties[3]. De 1640 à 1660, ils sont les seuls séculiers à être partis[4] puisqu'ils sont les seuls installés en Bretagne à cette époque. Seuls les Sulpiciens s'installent à Nantes en 1649. L'essor séculier constaté en 1660-1670 est à relier à la fondation récente du Séminaire des Missions étrangères à Paris vers 1659 donnant trois religieux en 1660-1670 puis trois autres la décennie suivante. Le recrutement reste fort modeste mais augmente jusqu'en 1690-1700, une décennie après la chute des Réguliers. Les Séculiers permettent ainsi de compenser les pertes enregistrées par les missionnaires réguliers. Mais ils déclinent fortement à leur tour pour ne plus donner que treize missionnaires entre 1700 et 1730, leur part diminuant de 33 % à 12 % entre 1700-1710 et 1720-1730. Plus solides, les couvents reprennent rapidement leur recrutement qui monte en flèche jusqu'en 1740, preuve supplémentaire de leur influence, alors que les Séculiers stagnent au moins jusque dans les années 1730. Le recrutement régulier est à son apogée dans

[1] Chez les Lazaristes, on constate que les missions s'étendent principalement dans le diocèse de Saint-Malo dans les années 1640 et 1650, au même moment que l'installation de la Compagnie en Bretagne. Or, sur ces mêmes décennies, on constate que cinq (peut-être six) sur neuf des lazaristes recrutés sont issus du diocèse. Les missions ont-elles un impact sur le recrutement ? Ou bien doit-on y voir simplement l'effet de nouveauté provoqué par l'implantation du séminaire lazariste dans le diocèse ? LEBRUN François, « Les missions des Lazaristes en Haute-Bretagne au XVII^e^ siècle » *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, Vol. 89 n°1, 1982.
[2] CROIX Alain, *La Bretagne aux 16^e^… op. cit.* p. 1157.
[3] LEBRUN François, « Les missions des Lazaristes en Haute-Bretagne… art. cit. pp. 16-17.
[4] Jean Dieppe en 1648, René Forest en 1654 (qui échouera à partir en mission) et Charles Boussordec en 1656.

les années 1710-1720. Les surplus des couvents peuvent donc se transporter ailleurs grâce à l'autorisation de leurs supérieurs qui ne ressentent pas de besoins intérieurs pressants. Cela pourrait être le cas pour les Ursulines de Basse-Bretagne puisque la vague de départ des années 1720-1740 coïncide avec le pic de recrutement breton des décennies précédentes, lui-même lié à une situation financière saine[1]. Ce sont les années 1730-1740 qui marquent l'apogée des Réguliers au XVIII^e^ siècle en France[2].

b. Inversement de tendance : la primauté séculière (1740-1800)

La conjoncture se retourne à partir des années 1740. Les effectifs séculiers avaient déjà doublé de 1720-1730 à 1730-1740 (de 5 à 11). Mais en 1740-1750, la nouveauté n'est pas tant l'augmentation de leur part dans l'effectif total de la décennie, qui atteint 40 %, que l'effondrement des Réguliers de plus de moitié. La chute s'expliquerait par le désintérêt croissant des Réguliers pour la mission. En Bretagne, les Récollets avaient assuré la plus grande part du recrutement pour le XVIII^e^ siècle, s'offrant même la place des Capucins dont les effectifs chutent dès les années 1670-1680 au point que le Frère Célestin de Bruxelles, rattaché à la province de Bretagne, n'envisageait même pas d'appeler à l'aide la province de Bretagne dont les rangs étaient selon lui trop clairsemés pour soutenir et ses missions extérieures et ses tâches intérieures[3]… Les effectifs capucins sombrent réellement en 1740, de 17 Capucins en 1730-1740 à un seul la décennie suivante.

Or la décennie 1740-1750 correspond à un double-mouvement dans le recrutement breton : le clergé régulier masculin est de moins en moins apprécié dans la population qui n'en ressent plus l'utilité et qui se fait plus critique vis-à-vis de sa conduite imparfaite. La chute du recrutement est constatée par la Commission des Réguliers qui épure les couvents de 1768 à 1774 en en supprimant. Les Récollets et Capucins ne sont pas touchés mais accusent des baisses d'effectifs considérables[4]. De même le clergé séculier est touché par une baisse des vocations qui se situe vers 1745 pour la Bretagne selon Timothy Tackett[5], et s'avère

[1] Pour le Léon et la Cornouaille voir PROVOST Georges, « Les Ursulines en Léon et Cornouaille aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles » *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, Vol. 96 n°3, 1989, pp. 254-255, 258, 268 ; pour le Trégor voir MINOIS Georges, *Les religieux… op. cit.* pp. 147-149.
[2] JULIA Dominique, « Des indicateurs de longue durée » in LE GOFF Jacques, RÉMOND René, *Histoire de la France religieuse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 186.
[3] WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history… op. cit.* p. 64. On consultera aussi ce livre pour connaître la vie mouvementée du Frère Célestin de Bruxelles (pp. 59-66).
[4] MINOIS Georges, « Les couvents bretons… » art. cit. Cartes 11
[5] LANGLOIS Claude, TACKETT Timothy, VOVELLE Michel (dir.), *Atlas de la Révolution… op. cit.* p. 20

précoce dans le cas de Tréguier, vers 1710[1]. Les effectifs missionnaires séculiers diminuent mais pas autant que ceux des Réguliers : une division par deux pour les Séculiers contre neuf pour les Réguliers de 1750-1760 à 1760-1770 ! Alors que tous les Séculiers représentaient moins d'un quart des effectifs au XVII^{e} siècle, ils en représentent désormais plus de la moitié. L'inversion a définitivement lieu en 1760-1770, moment où les Réguliers se trouvent surpassés, malgré une tentative de redressement bien timide en 1780-1790. La dernière décennie confirme ce changement puisque sur les quinze religieux envoyés en mission, douze religieux sont des séculiers.

Ils sont cependant favorisés par la suppression de la Compagnie de Jésus en France en 1762 et dans la chrétienté en 1773. De 1720 à 1740, les Jésuites avaient envoyé onze individus à chaque décennie, mais les deux décennies suivantes n'en fournissent que six, puis cinq. La Compagnie de Jésus disparaît complètement du panorama de la mission en 1757, date de départ de Jean Lemarchant et Félix-Esprit de Lourmel pour les missions du Levant, derniers Bretons à partir missionner. La chute des effectifs avait débuté avant la suppression de la Compagnie alors même que la province de France recrutait 35,8% de ses effectifs en Bretagne vers 1750[2] et que le nombre de missionnaires augmentait[3]. La participation jésuite en moins, les séculiers ne pouvaient que remplacer cette élite missionnaire.

C'est vers le milieu du XVIII^{e} siècle que les efforts de formation entrepris au XVII^{e} siècle se concrétisent ce qui se reflète sur la mission puisqu'en 1740-1750, les religieux séculiers (pas les institutions séculières) envoient huit prêtres en mission ce qui les place juste derrière les Récollets. Ils seront présents par la suite de manière continue ce qui tranche avec le XVII^{e} siècle où les séculiers étaient quasi-absents ou sujets à problèmes[4]. Si on considère toute la période 1740-1800, on remarque que les Séculiers ont fourni 21 religieux, plus que les Récollets et Capucins, et autant que les Missions étrangères. Néanmoins ils se placent en deuxième position sur la période puisque leurs effectifs ont été multipliés par trois à la différence de ceux des Réguliers qui ont diminué de moitié environ par rapport à 1700-1740. Rien d'étonnant à voir la mission boudée par les Capucins lorsqu'on sait que la province de

[1] MINOIS Georges, *La Bretagne… op. cit.* pp. 198-200.
[2] Le taux s'élève à la moitié si on ajoute la Normandie. LANGLOIS Claude, « Les Jésuites de la province de France vers 1750 » *Dix-huitième siècle*, n°8, 1976, pp. 83-84.
[3] Ils sont 163 missionnaires jésuites en 1723, 198 en 1734 et 210 en 1754 ; *Ibid*. p. 79.
[4] Georges Camenhen était décrit comme un ivrogne en 1686 tout comme Paul-Pierre Marquer en 1702. La plupart des prêtres servaient comme aumôniers ou comme un clergé de compensation faute de mieux. Cette coupure n'est pas nette car le clergé obéissant existait avant, tout comme les récalcitrants se maintiennent au XVIII^{e} siècle tel Alexandre-Joseph Roland qui déserte avec son équipage à la Martinique vers 1740 et refuse de partir lorsqu'on le lui enjoint en 1749 à cause de sa conduite scandaleuse.

Touraine a perdu plus de cents sujets entre 1767 et 1790, soit 48% de ses effectifs[1]. Elle est d'ailleurs la seule province capucine de France à devoir fermer des couvents[2]. Les Dominicains n'ont jamais été de grands missionnaires dans le cas breton : leur participation se résumait à un nouvel envoi par décennie entre 1650 et 1780. Ils disparaissent complètement du champ missionnaire après 1780, qui marque la fin du déclin amorcé au XVIII^{e} siècle. Pendant la Révolution, les Dominicains sortiront en masse de leurs couvents[3].

Ce sont les institutions séculières qui ont fourni le plus de religieux pendant la période considérée, alors même que les effectifs séculiers diminuent en nombre, conséquence de l'élévation de niveau du clergé voulue par le Concile de Trente. Ces congrégations constituent sans conteste l'élite du clergé séculier et de la mission. Instituts réformateurs à la tête de la Réforme du XVII^{e} siècle tels les Lazaristes et Sulpiciens, institut dédié uniquement à la mission étrangère comme le Séminaire des Missions Étrangères ou encore héritiers spirituels des Jésuites, comme les Spiritains[4], tous s'activent pour étendre la foi au monde entier, notamment au XVIII^{e} siècle. Pour tous, le XVIII^{e} siècle est la période faste de la mission à l'exception des Lazaristes bretons plus impliqués dans la mission au XVII^{e} qu'au XVIII^{e} siècle. Leurs effectifs n'atteignent pas ceux des Réguliers du XVII^{e} siècle mais leur formation solide vient compenser « l'apostolat de l'exemple » prêché par les Réguliers[5]. En 1740-1800, la moyenne d'envoi par décennie de ces différents instituts se situe entre un pour les Lazaristes et 3,5 pour les Missions étrangères, ce qui est très loin derrière les Capucins et leurs moyenne de 14 envois par décennie entre 1620 et 1740 et toujours moins que les Jésuites à 4,8 ou même les Carmes à 3,5 pour la même période… Une comparaison qui doit être nuancée par la différence des envois par décennie des séculiers : de 5,4 par décennie en 1620-1740 à 11,3 pour 1740-1800 soit deux fois plus d'envois pour des périodes de longueur différente. Les envois de séculiers étaient donc bien plus concentrés au XVIII^{e} siècle qu'au siècle précédent. Chaque institut a une chronologie différente qu'on étudiera plus tard. De

[1] DOMPNIER Bernard, *Enquête… op. cit.* p. 275 émettait l'hypothèse d'un manque d'originalité des Capucins qui, par leurs fonctions, devenaient interchangeables avec le clergé séculier rénové. Ils ne répondaient plus non plus aux aspirations des candidats qui se tournaient plutôt vers des ordres réguliers moins austères.
[2] LANGLOIS Claude, TACKETT Timothy, VOVELLE Michel (dir.), *Atlas de la Révolution… op. cit.* p. 54 ; En France, la famille franciscaine a perdu 40% de ses effectifs passant de 9820 à 6064 membres de 1768 à 1790. Sur la même période les Réguliers ont chuté de 37%, de 27 000 à 17 000 religieux. JULIA Dominique, « Des indicateurs… art. cit. p. 186.
[3] DELUMEAU Jean, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 (1ère éd. 1971), p. 310.
[4] Claude-François Poullart des Places a été formé chez les Jésuites de Rennes puis à Louis-le-Grand à Paris. Il lia sa congrégation de pauvres écoliers au collège jésuite de Paris. Après sélection des élèves, il leur offre le modèle d'enseignement jésuite s'étalant sur 8 ou 9 ans, insistant sur l'obéissance et l'idéal de pauvreté et d'humilité. COULON Paul, *Claude-François Poullart… op. cit.* pp. 259-262.
[5] Exception faite des Jésuites.

concert, le pic est atteint pour l'ensemble en 1750-1760, sans et avec les Séculiers, période considérée comme marquant le plein épanouissement de la Réforme catholique.

Le bilan de la participation à la mission durant la période moderne est sans appel. Les Séculiers ont déclassé les Réguliers dans les missions. On remarque que la situation du recrutement interne à la Bretagne a joué sur le recrutement des missions, bien plus que les circonstances militaires et diplomatiques qui font plus varier les départs que les vocations. De plus, le caractère international des ordres religieux a favorisé le départ de leurs membres, alors que les Séculiers se trouvaient confinés à un cadre national, jusqu'à leur intégration par la papauté et la Propagande *via* la création du séminaire des Missions Étrangères et la progressive appropriation des missions par l'État qui envoyait dans ses colonies ses propres ressortissants.

La « crise de vocation » et la « déchristianisation » du XVIII^{e} siècle sont une nouvelle fois à nuancer[1]. Bien que les Réguliers sombrent dans les abysses tant dans la mission que dans la pastorale, les Séculiers tiennent le choc, malgré une crise de vocation au XVIII^{e} siècle que vient compenser le nouvel esprit conféré par la Réforme catholique au prêtre, modèle idéal de la spiritualité. On passe en somme d'une élite missionnaire à une autre. La Révolution a perturbé les mécanismes normaux de la mission mais elle laisse apercevoir les tendances qui marqueront le XIX^{e} siècle, à savoir la primauté des Séculiers dans la mission[2].

La nuance temporelle et des statuts doit être complétée par une analyse spatio-temporelle puisque chaque diocèse, chaque paroisse même, n'a pas participé avec la même intensité au mouvement missionnaire.

3. D'une géographie missionnaire à l'autre : perspectives diocésaines

Précédemment étudiées, les caractéristiques du recrutement sur le territoire breton ont le même défaut de généralisation que la courbe des départs : la perspective spatio-temporelle s'impose pour cerner comment le recrutement évolue dans le temps et si les diocèses – et les évêques - participent de la même façon aux missions durant les deux siècles qui nous intéressent.

[1] JULIA Dominique, « Des indicateurs de longue durée » in LE GOFF Jacques, RÉMOND René, *Histoire de la France religieuse*, Paris, Le Seuil, 1991, pp. 183-207 ; DELUMEAU Jean, *Le catholicisme… op. cit.* pp. 312-3
[2] Voir les chapitres V, VI, VII et VIII de MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit.* pp. 81-187

a. Une participation des diocèses variable dans le temps

- *Considérations générales de participation*

Le graphique qui a été dressé pour cette analyse contient 443 données[1]. Il permet de saisir la part jouée par les diocèses dans le temps tout en incluant les effectifs engagés. Tous les missionnaires ne sont pas représentés du fait de l'absence d'informations pour le diocèse ou de date de départ ce qui explique l'exclusion de 120 d'entre eux[2]. Le corpus reste suffisant pour appréhender les différences dans le temps sans trop d'erreurs[3]. On étudiera les diocèses selon leur participation à l'effort général pour replacer leur participation dans le temps et revoir les simples considérations présentées plus haut.

Le diocèse de Rennes, premier fournisseur de missionnaires de Bretagne ne se distingue dans aucune période particulière même si sa participation la plus forte se remarque au XVII^{e} siècle. Il fournit régulièrement des missionnaires ce qui lui permet au XVII^{e} siècle de fournir parmi les neuf diocèses entre 20 et 30% de missionnaires extérieurs.

Saint-Malo est le deuxième diocèse fournisseur de missionnaires. Troisième pour le XVII^{e} siècle, il reste bien représenté dès 1640-1650 lorsqu'il donne sept missionnaires soit 22 % de l'effectif total. Il est plus présent encore en 1660-1670 avec treize missionnaires et 37 % de l'effectif de la décennie. Bien présent au XVII^{e} siècle et peut-être au XVI^{e}, si les missionnaires partis avec Cartier étaient bien Malouins, le diocèse rayonne réellement au XVIII^{e} siècle puisqu'il passe premier sur le siècle avec quarante missionnaires, devant Rennes qui en donne trois de moins. Pendant la période, il donne de 15 à 37% des effectifs selon les décennies soit 1/5^{e} pour tout le XVIII^{e} siècle.

Le diocèse de Nantes s'illustre au XVII^{e} siècle, accusant un net déclin au XVIII^{e}. Déjà en 1516, c'étaient deux Franciscains du couvent de Clisson qu'on destinait aux missions portugaises. De 1620 à 1640, les missionnaires du diocèse de Nantes représentent la moitié des Bretons envoyés. Au XVII^{e} siècle, il donne plus que les diocèses de Quimper et Vannes réunis. À partir de 1700, le diocèse devient presque inexistant sur la scène missionnaire bretonne à l'exception de la décennie 1750-1760. Au XVIII^{e} siècle il ne fournit que 23 religieux ce qui en fait l'antépénultième des diocèses bretons.

[1] Ce chiffre correspond aux missionnaires dont on connaît conjointement le lieu d'origine et les dates de départ ou de présence en mission.
[2] Sur le total de 563 missionnaires évoqués plus haut.
[3] Le graphique se trouve dans les *Annexes* Figure 8, p. 253.

Le diocèse de Vannes se distingue irrégulièrement tant au XVII[e] qu'au XVIII[e] siècle. Plus de 20% des missionnaires sont natifs du diocèse de Vannes en 1650-1660, 1700-1710 et en 1720-1730. C'est à l'extrême-fin du XVIII[e] siècle que la part du diocèse explose malgré les faibles effectifs puisqu'en 1780-1790, il fournit quatre missionnaires ; autant que tous les autres diocèses réunis, et en 1790-1800 où il fournit les deux-tiers des missionnaires de la décennie.

Les diocèses de Quimper, Saint-Pol-de-Léon et Saint-Brieuc sont plutôt timides que ce soit en chiffre brut ou en pourcentage du total. Ils ne sont pas absents mais ils ne sont pas non plus très visibles. Tréguier est dans le même cas bien qu'en 1690-1700, dix missionnaires du diocèse partent[1]. Avec 30% des effectifs, il est le premier diocèse de la décennie. C'est le seul moment où le diocèse se distingue. Quant au diocèse de Dol, avec ses faibles envois dispersés dans le temps, on peut considérer qu'il est absent.

- *Le QRM (Quotient de Recrutement Missionnaire) : une participation selon les moyens*

Le tableau de la participation serait incomplet si on ne prenait pas en compte le rapport population-missionnaires, appelé par Joseph Michel le QRM ou Quotient de Recrutement Missionnaire[2]. Ce quotient consiste simplement à diviser la population du diocèse par le nombre de missionnaires partis. Il permet de replacer de manière plus réelle la part prise par les diocèses dans le recrutement des missionnaires.

Les deux tableaux présentés ont été réalisés à partir des chiffres de population donnés par Alain Croix[3]. L'ajout correctif vient améliorer les chiffres totaux. Il prend en compte tous les missionnaires bretons, partis ou non, dont on ne connaît pas toujours le diocèse d'origine. Ainsi des 441 missionnaires bretons dont on connaît le diocèse et qui partent en mission, le total monte à 571 dès qu'on ajoute tous ceux qui n'ont pas de diocèse[4] : sur les 130 ajoutés, il y en a 46 en plus pour le XVII[e] siècle et 84 pour le XVIII[e] siècle[5]. Le QRM correctif vient

[1] Sachant que les Récollets sont principalement issus des diocèses de Basse-Bretagne, la part de Tréguier, Saint-Pol-de-Léon et Quimper pourrait être plus importante dans la première moitié du XVIII[e] siècle au moins.
[2] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit.* p. 243. On pourra se référer aux *Annexes* p. 261 pour comparer les QRM de l'époque moderne et de l'époque contemporaine par départements.
[3] CROIX Alain, *La Bretagne aux 16[e]… op. cit.* p. 152.
[4] Sont toujours exclus les missionnaires du XVI[e] siècle (5), ceux qui ne sont jamais partis en mission (22) et les non-Bretons (6). On a 441 missionnaires avec le diocèse et une date de départ, 125 sans diocèses mais avec un départ, 5 avec un diocèse mais sans départ et enfin 3 sans diocèse ni départ. On atteint ainsi le total de 604. En enlevant les habituels, on atteint 571 ce qui signifie que 130 individus sont ajoutés dans cette statistique diocésaine par rapport à la précédente.
[5] Pour déterminer l'appartenance d'un missionnaire à tel siècle, on prend en compte la date du premier départ. C'est la méthode la plus simple et la plus stable. Ainsi un missionnaire parti en 1699 appartiendra au XVII[e]

ajouter ces missionnaires au prorata de la participation de chaque diocèse et vient corriger le QRM des manques précédents. On obtient une nouvelle perspective d'analyse qui ne tient plus uniquement aux sources[1]. L'aperçu du recrutement missionnaire en Bretagne n'en devient que plus complet. Le correctif peut alors servir de moyenne à l'échelle régionale.

Diocèse	Population en 1696	Missionnaires	QRM	Proportion (en %)	Correctif du nombre de missionnaires	QRM Correctif
Tréguier	134313	25	5373	11,01%	30	4467
Nantes	279958	51	5489	22,47%	61	4564
Rennes	233469	42	5559	18,50%	51	4622
Saint-Malo	210547	37	5690	16,30%	44	4732
Quimper	218354	23	9494	10,13%	28	7894
Saint-Brieuc	153067	15	10204	6,61%	18	8485
Saint-Pol-de-Léon	134517	12	11210	5,29%	14	9321
Vannes	244800	21	11657	9,25%	25	9693
Dol	45674	1	45674	0,44%	1	37978
Total	1654699	227	7289	100	273	6061
Correctif					46	

Tableau 1 : Quotient de Recrutement Missionnaire au XVII^e^ siècle[2]

On remarque pour le XVII^e^ siècle que c'est le diocèse de Tréguier qui fournit le plus par rapport à sa population : un missionnaire pour 5373 habitants ; un effort considérable quand on compare le petit diocèse aux monstres démographiques rennais et nantais. Ce diocèse ne semblait pas jouer une grande importance en chiffre absolu et en pourcentage et n'était que le quatrième diocèse missionnaire pour le XVII^e^ siècle. Lorsque l'on s'intéresse au QRM, il dépasse les grands diocèses que sont Rennes et Nantes en termes d'effort fourni. Rennes talonne Nantes alors que Saint-Malo les poursuit de près et fournit également un effort considérable au regard de sa population. Saint-Brieuc et Saint-Pol-de-Léon aussi passent devant Vannes qui avait pourtant donné plus en chiffre absolu, malgré une population deux fois moins importante.

En visualisant le total, quatre diocèses fournissent plus que la moyenne de un missionnaire pour 7289 habitants. Saint-Pol-de-Léon, Vannes et Saint-Brieuc décrochent totalement

siècle. Trois individus n'ont ni de diocèse d'origine, ni de de date de départ cependant la dernière variable peut être déduite sans risque.

[1] Le correctif au prorata ne reflète peut-être pas la réalité sachant que le recrutement des missionnaires ne tient pas en des croissances mathématiques stables. Gardons-le simplement pour l'analyse des chiffres à l'échelle de la Bretagne.

[2] Sont exclus de ce tableau les missionnaires du XVI^e^ siècle ainsi que le pasteur Jean Forent.

puisque dans l'ensemble breton, ils ne donnent qu'un missionnaire pour plus de 7289 habitants.

Diocèse	Population en 1770	Missionnaires	QRM	Proportion (en %)	Correctif du nombre de missionnaires	QRM Correctif
Saint-Malo	236500	39	6064	18,22%	54	4355
Tréguier	168950	23	7346	10,75%	32	5275
Saint-Pol-de-Léon	186800	24	7783	11,21%	33	5589
Rennes	290000	30	9667	14,02%	42	6942
Vannes	353950	33	10726	15,42%	46	7702
Quimper	291790	27	10807	12,62%	38	7761
Saint-Brieuc	173200	16	10825	7,48%	22	7774
Nantes	431200	20	21560	9,35%	28	15483
Dol	78860	2	39430	0,93%	3	28316
Total	2211250	214	10333	100	298	7420
Correctif					84	

Tableau 2 : Quotient de Recrutement Missionnaire au XVIII[e] siècle[1].

La population bretonne a augmenté de 33,6 % entre 1696 et 1767 mais le nombre de missionnaires a décliné dans la même période de 6 % selon les origines diocésaines[2] et n'a augmenté que de 9 % selon le correctif. Le nombre moyen de missionnaires par habitants a quant à lui diminué d'environ 41,8 %. Vient donc se confirmer une baisse de l'investissement missionnaire pour le XVIII[e] siècle à l'échelle de la Bretagne. La moyenne des diocèses apporte aussi confirmation de ce recul car quatre diocèses se placent au-dessus du taux moyen breton : Saint-Malo, Tréguier, Saint-Pol-de-Léon et Rennes. Cependant les diocèses de Vannes, Quimper et Saint-Brieuc se rapprochent de ce taux ce qui signifie qu'il y a moins d'inégalité dans la participation entre les diocèses.

Pour le XVIII[e] siècle, Saint-Malo confirme sa place de premier donneur de missionnaires en proportion alors que les chiffres du diocèse de Nantes confirment bien le déclin du diocèse. Le classement est totalement révisé car Tréguier et Saint-Pol-de-Léon passent devant les diocèses de Rennes, Vannes et Quimper qui fournissent autant ou plus de missionnaires qu'eux. Seuls les diocèses de Saint-Pol-de-Léon et Vannes ont vu une amélioration de leur

[1] Les chiffres en rouge sont incertains puisqu'ils n'étaient pas disponibles dans la source consultée par Alain Croix (Ogée). Il restait 370 650 habitants (et pas 369 750 comme le notait Alain Croix). Reprenant les chiffres du XVII[e] siècle, j'ai décidé de calculer le coefficient multiplicateur entre les populations des diocèses de Quimper et Dol en 1696. Celui-ci s'élevait à 4,7. C'est à partir de ce coefficient artificiel que les chiffres du XVIII[e] siècle ont été déterminés. Artificiel car le coefficient ne reflète pas du tout la réalité de la croissance démographique. Mais il fallait essayer de donner un chiffre.

[2] Attention ce chiffre de 6 % est à manier avec une très grande précaution car les problèmes liés aux sources peuvent venir fausser de manière importante ce résultat !

recrutement missionnaire dans la population en prenant seulement en compte les missionnaires dont on connaît le diocèse. Saint-Malo, Saint-Brieuc et Vannes maintiennent plus ou moins leur recrutement au niveau de celui du XVII[e] siècle. Cependant, si on considère le correctif, alors les améliorations concernent les diocèses malouin, quimpérois, léonard et vannetais. Le cas de Dol suggérerait une amélioration mais c'est presque un coup du sort puisqu'en réalité sur les deux missionnaires, l'un fut missionnaire « malgré-lui » car déporté en Guyane en 1798[1]. Dol chuterait donc encore. Les sources sont cependant incomplètes et elles pourraient venir renforcer certaines tendances ou apporter des corrections notables comme concernant les diocèses de Saint-Pol-de-Léon et Quimper où les Récollets se recrutaient massivement par exemple[2].

Néanmoins le diocèse de Tréguier qui est déjà déclassé à la deuxième place à l'échelle de la Bretagne au XVIII[e] siècle doit aussi subir une diminution importante de son recrutement par habitants, laissant peut-être à voir la crise de recrutement qui se fait sentir dès le début du siècle dans le diocèse[3]. Le correctif apparaît sûrement très optimiste quant au recrutement du diocèse au XVIII[e] siècle à l'inverse des diocèses de Saint-Pol-de-Léon, Quimper et peut-être Vannes par exemple… Lorsqu'on regarde les noms de famille des religieux et l'ordre auxquels ils appartiennent, on peut sincèrement adhérer à cette hypothèse[4]. Une crise qui touche également Rennes qui participe légèrement moins qu'au XVII[e] siècle, mais qui parvient néanmoins à maintenir son recrutement ; et plus encore Nantes qui recule considérablement : de 51 à 20 missionnaires entre les deux siècles[5]. Or les deux diocèses subissent une crise majeure du recrutement général à partir de 1750-1770 pour Rennes[6] et continuellement de 1750 à 1800 pour Nantes[7]. La stagnation des effectifs missionnaires de Dol reflèterait aussi parfaitement sa courbe plate en vocations sacerdotales au XVIII[e] siècle[8]. Dans le cas nantais, on sait que le diocèse subit de plein fouet la crise janséniste ce qui

[1] Il s'agit de Julien Delacroix qui décida de rester en Guyane même après la libération des déportés en 1801.
[2] Sur les 58 Récollets canadiens, on dispose de sept lieux de naissance, plus cinq diocèses d'origines soit douze origines. On a donc un lieu d'origine pour 1/5[e] d'entre eux ce qui est peu. Sur les douze, sept viennent des diocèses de Saint-Pol-de-Léon et Quimper, donc plus de la moitié.
[3] MINOIS Georges, *Les religieux… op. cit.* pp. 149-150, 225-240 ; MINOIS Georges, *La Bretagne… op. cit.* pp. 198-200.
[4] La plupart sont des Récollets. Leurs noms de famille semblent pour beaucoup appartenir au département du Finistère actuel ou en tout cas à la partie occidentale de la province : Audren, Caradec, Guégot, Guillou, Le Dorz, Sanquer, Tinsorer, De Kerbus etc. D'autant plus que le nombre d'habitants du diocèse de Quimper est incertain.
[5] On pourra se référer au comparatif des départs missionnaires et des ordinations sacerdotales dans chaque diocèse en *Annexes,* Figures 9-13, pp. 254-255.
[6] BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres… op. cit.* p. 47. Voir aussi les graphiques récapitulatifs p. 48 du même ouvrage.
[7] *Ibid*. p. 49.
[8] BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres… op. cit*. pp. 47-49.

pourrait aggraver encore la situation missionnaire : en effet, pour les jansénistes déjà hostiles à la mission intérieure, à quoi bon sauver des sauvages qui n'ont même pas conscience du christianisme et dont les âmes étaient depuis longtemps damnées[1] ? Le diocèse de Nantes subirait au mieux une déstabilisation liée aux débats théologiques, au pire une désaffection pour la mission à laquelle semble hostile la plupart des jansénistes qui tiennent alors le collège à la tête duquel on trouve les membres de l'Oratoire et un temps le séminaire avec la Compagnie de Saint-Clément[2]. Cette crise du XVIII[e] siècle dans le diocèse de Nantes se prolongerait, à la veille de la Révolution, par la naissance d'une hostilité à la religion plus forte dans les villes et les couches sociales supérieures du diocèse qui fournissaient jusqu'alors la plus grande partie des missionnaires[3]… Cette remarque vaudrait également pour le diocèse de Rennes où le jansénisme était également présent tout comme à Tréguier[4]. Néanmoins un évêque janséniste n'amène pas forcément à une chute brutale ou contrainte des départs en mission. La stagnation (voire l'amélioration) du QRM de Saint-Malo et de Vannes ne doit pas non plus être sans rapport avec les augmentations des ordinations sacerdotales dans le diocèse en cette fin de siècle. Par exemple Saint-Malo voit son recrutement sacerdotal réaugmenter de 1770 à 1790, mais à un rythme plus lent qu'aux décennies antérieures[5] ; celui de Vannes, après une crise dans les années 1710-1760, remonte progressivement jusqu'à la veille de la Révolution atteignant presque les niveaux du début de siècle[6]. Saint-Brieuc stagne en chiffre absolu et conserve un QRM médiocre mais pratiquement équivalent. Il échappe partiellement au modèle précédent puisque ses ordinations sacerdotales augmentent, mais son QRM diminue. Pourtant ses ordinations sacerdotales reprennent à partir de 1760, plus précocement que les autres diocèses bretons et de France, et grandissent sans interruption

[1] DURAND Yves (dir.), *Histoire des diocèses de France : Nantes*, Paris, Beauchesne, 1985, pp. 139-142.
[2] BOIS Paul (dir.), *Histoire de Nantes*, Toulouse, Privat, 1977, pp. 224-225.
[3] *Ibid*. pp. 171-172.
[4] À l'inverse le diocèse de Saint-Malo qui a connu un épiscopat janséniste sous Mgr Desmaretz n'a pas connu une telle chute puisque le jansénisme n'est jamais parvenu à s'y implanter durablement alors même que l'élite malouine était favorable à ce courant religieux, par sa pratique religieuse mais aussi en raison des unions qu'elle avait contracté avec les élites nantaises. COÜET Marie-Emmanuelle, « Mgr Desmaretz - Seigneur-Évêque de Saint-Malo (1702-1739) : du jansénisme à l'orthodoxie » *Histoire, économie et société*, Vol.18 n°3, 1999, pp. 467-487. Comment donc expliquer un tel décalage entre recrutement missionnaire en hausse et influence janséniste ? Notons tout de même une diminution du nombre de départs pendant la décennie 1740-1750, peut-être encore liée aux dernières convulsions jansénistes dans le diocèse. *Annexes*, Figure 12, p. 255.
Le diocèse de Tréguier était sous l'influence jansénisante de Mgr Jégou de Kervilio. De plus les diocésains ressentaient un sentiment anticlérical fort du fait de la conduite de leurs évêques absents ou qui amenaient un clergé étranger prônant une spiritualité éloignée de la pratique populaire trégoroise. Cette situation aurait contribué aux diminutions que nous constatons pour les départs missionnaires. *Ibid*. pp. 479-481. MINOIS Georges, *La Bretagne… op. cit.*
[5] *Ibid*. p. 47.
[6] TACKETT Timothy, « L'histoire sociale… art. cit. pp. 205-206.

jusqu'en 1790[1]. En tous les cas, la crise du recrutement au milieu de siècle qui a touché les diocèses a très sûrement été néfaste au recrutement missionnaire. Elle expliquerait les stagnations ou les baisses du nombre de missionnaires malgré une reprise sacerdotale qui ne pouvait finalement influencer les effectifs qu'*a posteriori*, ce que la Révolution a empêché.

Derrière les chiffres et les parts, le QRM permet de modifier considérablement les premiers aperçus que l'on peut réaliser. Se cache en réalité une situation plus nuancée qui voit de gros donneurs décliner au profit de plus petits effectifs qui, une fois rapportés à la population totale, font figure de principaux acteurs. Le lien entre évolution des ordinations sacerdotales au XVIII^{e} siècle et participation missionnaire semble clairement se confirmer à partir des six diocèses pour lesquels nous avons des données sûres. De même nous pouvons pressentir que les influences jansénistes, bien plus à l'œuvre dans les diocèses de Nantes, Rennes et Tréguier que dans ceux de Basse-Bretagne, ont accessoirement pu jouer sur le recrutement missionnaire.

Des nuances peuvent encore être apportées à l'intérieur et en dehors du cadre diocésain.

b. Une ruralisation du recrutement

La Haute-Bretagne s'est plus investie dans les missions que sa voisine[2]. Nous avions constaté que l'urbanité ou la ruralité plus prononcée dans l'une ou l'autre partie de la Bretagne avait pu jouer sur le nombre de missionnaires recrutés. Qu'en est-il dans le temps ?

Le graphique réalisé ci-dessous contient 390 données ce qui représente 68 % du total du répertoire missionnaire. L'absence de 181 d'entre eux s'explique par l'entremêlement des informations disponibles : aux contraintes des départs, s'ajoutent celles de la paroisse d'appartenance et de la caractérisation de celle-ci comme urbaine ou rurale.

[1] BERTHELOT DU CHESNAY Charles*, Les prêtres… op. cit*. p. 49.
[2] *Supra* Figure 3, p. 85.

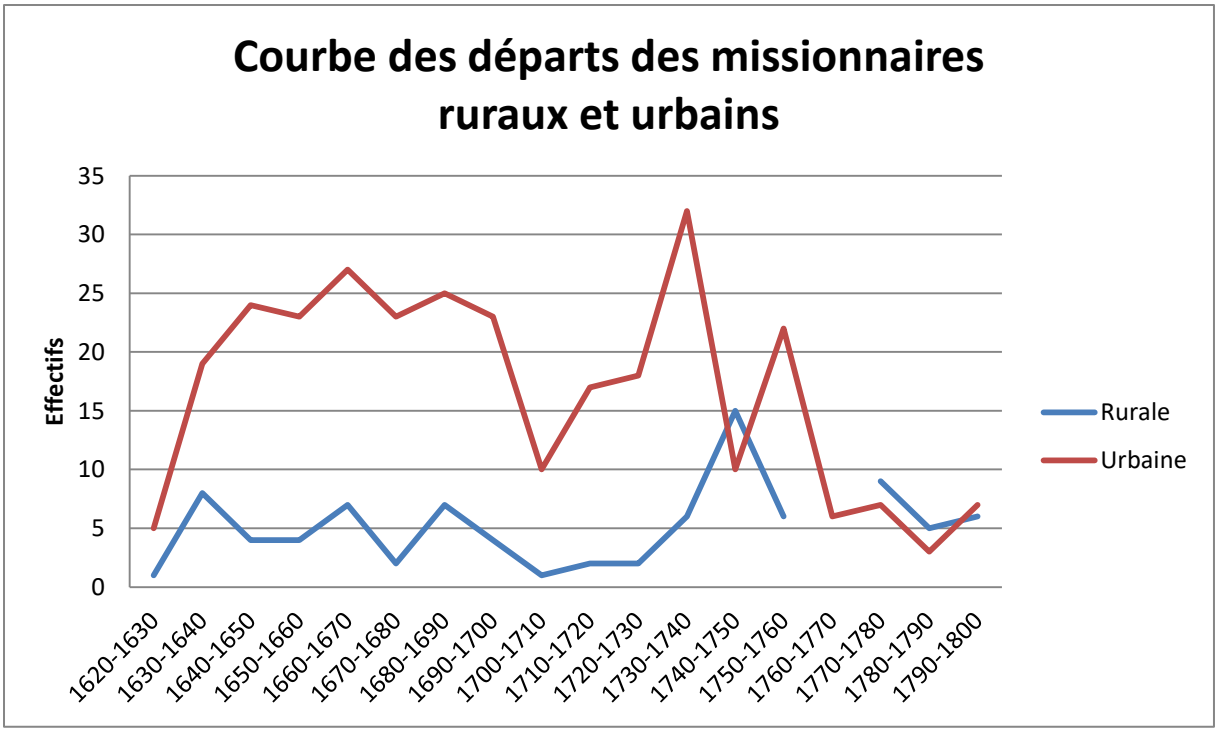

Figure 7 : Courbe des départs des missionnaires bretons urbains et ruraux par décennie (XVII^e^-XVIII^e^ siècles)

Rappelons dès maintenant que le fait urbain reste prégnant sur tout le XVII^e^-XVIII^e^ siècle dans la mesure où les villes pèsent peu dans la démographie bretonne face à l'espace rural qui alimente les villes et couvre la majeure partie de l'espace breton. Si on prend les cinq missionnaires du XVI^e^ siècle, on remarque qu'ils sont tous issus du milieu urbain : Olivier Maillard de Nantes, les deux Franciscains inconnus de Clisson et Dom Guillaume Lebreton et Dom Antoine probablement de Saint-Malo/Saint-Servan. Ces données restent peu fiables mais ont le mérite de souligner l'impact de l'urbain dans le recrutement.

Le fait urbain reste majoritaire pendant tout le XVII^e^ siècle jusqu'au milieu du XVIII^e^ siècle. Il concerne alors plus des trois-quarts du recrutement sur chaque décennie si bien que la part du rural de 1620 à 1740 ne s'élève qu'à 15,5 % des effectifs envoyés. Une première coupure intervient en 1740, lorsque le nombre de ruraux dépasse celui des urbains (15 ruraux contre 10 urbains) Une rechute intervient la décennie suivante où le rural ne représente plus qu'un petit cinquième et en 1760-1770, décennie durant laquelle aucun missionnaire d'origine rurale n'est parti…

Mais à partir de 1770, la part du rural croît au point que la tendance s'inverse. Le rural devient prégnant car sur les seize missionnaires partis en 1770-1780, neuf sont des ruraux. Jusqu'en 1800, le recrutement rural devient alors majoritaire parmi les missionnaires. Les diocèses de

Quimper, Saint-Pol-de-Léon et Saint-Brieuc donnent une image plus rurale des missionnaires que des diocèses comme Rennes, Tréguier ou Nantes. Lorsqu'on prend par diocèse et qu'on analyse les fluctuations du recrutement, rien de bien probant ne ressort, mis à part une légère évolution du recrutement rural à Tréguier, Vannes et Nantes, une stabilisation à un bon niveau pour Saint-Pol-de-Léon et Quimper alors que Rennes et Saint-Malo gardent des taux ruraux très bas sur les deux siècles.

L'évolution du recrutement missionnaire au cours des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles révèle tout de même une ruralisation qui entre en concomitance avec les taux de recrutement sacerdotal rural observés au XVIII^e^ siècle, typiques des régions du Nord-Ouest de la France[1]. Dans le cas de Vannes, ce serait 75% du clergé diocésain qui serait issu du milieu rural[2] ; au séminaire de Tréguier, le taux se situerait dans les 92-93%[3]. Les diocèses de Haute-Bretagne sont très marqués par le recrutement - sacerdotal et missionnaire - urbain par rapport à leur part dans la population totale. Cependant le recrutement sacerdotal rural est tout aussi important comme c'est le cas pour le diocèse de Saint-Malo au XVIII^e^ siècle[4] ou en Haute-Cornouaille à la fin de l'Ancien-Régime où les taux ruraux battent des records atteignant 92 à 94% des prêtres[5]. Un portrait qui semble coller au diocèse cornouaillais où le nombre et la part des missionnaires ruraux sont les plus hauts de la province, bien que ces chiffres ne soient aucunement comparables avec le recrutement sacerdotal[6]. Cette ruralisation pourrait-elle être mise en lien avec la pénétration des idées des philosophes concernant les missionnaires ? Leurs publications concernaient en grande partie les classes aisées et urbaines de la société d'Ancien-Régime, où se recrutaient jusqu'alors les missionnaires. Les bases traditionnelles du recrutement du clergé missionnaire se trouvaient alors sapées ce qui aurait encore infléchi, avec la baisse des vocations sacerdotales, la baisse des envois en mission.

Gardons à l'esprit que ces chiffres doivent être interprétés avec précaution car les informations manquantes pour 181 d'entre eux, mêlées à la complexité de la définition de l'urbain et du rural peuvent infléchir certains résultats. En Bretagne, c'est tout de même de la

---

[1] TACKETT Timothy, « L'histoire sociale… » art. cit. p. 214 ; JULIA Dominique, « Des indicateurs… art. cit. p. 185-186.
[2] *Ibid*. pp. 214, 225, 234.
[3] MINOIS Georges, *La Bretagne… op. cit.* p. 207.
[4] BERTHELOT DU CHESNAY, *Les prêtres… op. cit.* pp. 89-91.
[5] JAFFRENOU Andreï, *Le clergé… op. cit.* pp. 90-91.
[6] On compte 7 missionnaires ruraux soit 32% du total au XVIII^e^ siècle ce qui en fait le taux le plus haut de Bretagne pour la période considérée. Les chiffres de JAFFRENOU Andreï ne concernent cependant que la partie orientale du diocèse, la moins urbanisée. La Basse-Cornouaille est quant à elle plus urbanisée et ces chiffres en seraient diminués. Notons quand même que ce taux extrêmement élevé resterait probablement supérieur à la moitié du recrutement sacerdotal diocésain.

ville que vient la grande majorité des missionnaires même si la campagne prend de plus en plus de place au XVIII[e] siècle[1].

c. Haute- et Basse-Bretagne

Quant à la Haute-/Basse-Bretagne, quels sont les mouvements observés ?

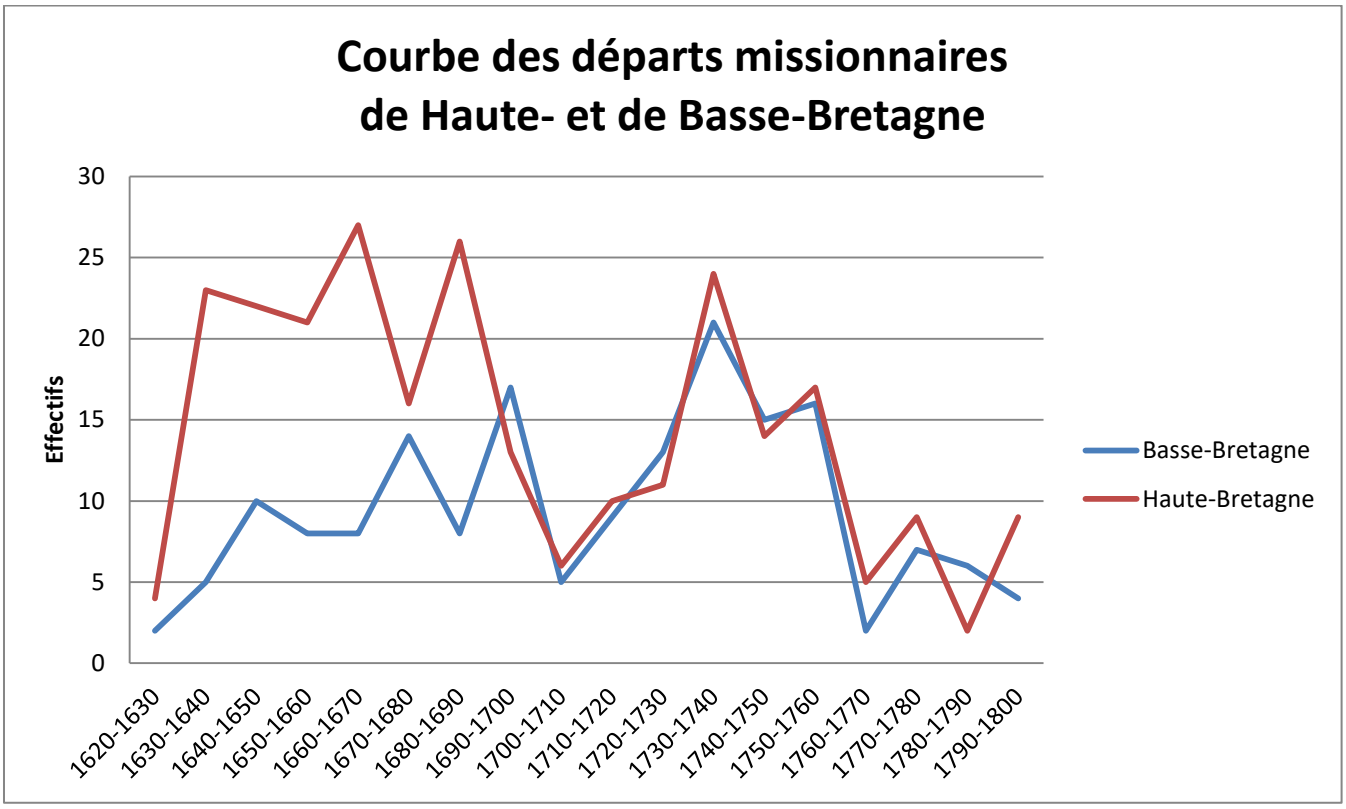

Figure 8 : Courbe de participation de la Haute- et de la Basse-Bretagne selon les départs par décennie (XVII[e]-XVIII[e] siècles)

Comme pour l'urbain, les missionnaires du XVI[e] siècle sont sûrement tous issus de Haute-Bretagne[2]. La Haute-Bretagne s'est révélée plus réceptive aux missions au XVII[e] siècle. La part de la Haute-Bretagne dans les recrutements missionnaires atteint plus ou moins les trois-quarts jusqu'en 1670-1680, décennie pendant laquelle les « deux Bretagnes » donnent chacune la moitié des missionnaires. À la décennie 1680-1690, on revient aux taux du début de siècle mais la décennie suivante coupe définitivement avec l'ancien modèle.

[1] Cette situation de ruralisation progressive des effectifs religieux est un fait commun à la France. DOMPNIER Bernard, *Enquête… op. cit.* , p. 299 ; MEYER Frédéric, *Pauvreté et assistance spirituelle. Les Franciscains récollets de la province de Lyon aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1997, pp. 171-172 ; DINET Dominique, *Vocation et fidélité : le recrutement des Réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (XVII[e]-XVIII[e])*, Paris, Economica, 1988, pp. 160-162.
[2] Clisson et Nantes dans le diocèse de Nantes et Saint-Malo dans le diocèse éponyme.

La Basse-Bretagne s'investit beaucoup plus à partir de 1690 apportant un peu plus de la moitié des effectifs missionnaires et dépassant pour la première fois la Haute-Bretagne, schéma réitéré aux décennies suivantes. Cependant le partage presque égal du recrutement entre ces deux parties de la province dure jusqu'en 1790-1800, période pendant laquelle la Basse-Bretagne ne fournit qu'un quart du total. La Basse-Bretagne n'a presque jamais été majoritaire dans l'envoi en mission aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles. Mais la progression de la Basse-Bretagne (ou la chute de la Haute-Bretagne ?) dans la mission entre le XVII^{e} et le XVIII^{e} siècle est édifiante : d'un tiers au XVII^{e} siècle, la Basse-Bretagne atteint 47 % au XVIII^{e} siècle soit une évolution de 42% contre une chute de 21% pour la Haute-Bretagne.

Il n'existe pas de liens entre augmentation de l'engagement rural et augmentation de la part prise par la Basse-Bretagne. Quelle explication donner à la progression de la partie bretonnante ? Peut-être que la chute des effectifs en Haute-Bretagne a pu aider, mais elle n'est pas suffisante pour expliquer l'augmentation en chiffres absolus repérable dans les diocèses de Saint-Pol-de-Léon ou Vannes où effectifs et parts augmentent conjointement, y compris le QRM.

On peut avancer le rôle de la partie francophone du diocèse de Saint-Pol-de-Léon localisée dans la ville de Brest. Au XVIII^{e} siècle, Brest a donné dix missionnaires contre un seul pour le XVII^{e} siècle. Pour le diocèse de Vannes, il n'y a aucun missionnaire lorientais pendant toute la période moderne ce qui s'explique par la faiblesse de la présence religieuse dans la ville qui dépend de Ploemeur jusqu'en 1718[1]. Cependant les villes situées dans la couronne lorientaise immédiate comme Hennebont ou Port-Louis fournissent cinq missionnaires (4 et 1). De plus le diocèse vannetais laisse une plus grande place aux missionnaires d'origine rurale au XVIII^{e} siècle, passant de deux au XVII^{e} siècle à neuf le siècle suivant. Cette augmentation est peut-être liée aux effets de la Compagnie des Indes située à Lorient qui fait transiter les marchandises et curiosités de l'Extrême-Orient et attire à elle les ruraux de l'arrière-pays[2]. Comme pour les marins, les missionnaires seraient touchés par ce phénomène d'ouverture vers l'extérieur[3]. Ce sont ces deux diocèses qui sont au cœur de la part plus importante prise par la Basse-Bretagne puisque Tréguier n'est clairement plus dans la course

[1] NIÈRES Claude (dir.), *Histoire de Lorient*, Toulouse, Privat, 1988, p. 100 ; Port-Louis a subi le même problème car elle dépendit de Riantec jusqu'en 1662.
[2] GUILLEVIC Catherine, *L'impact d'une ville nouvelle dans la Bretagne du XVIII^{e} siècle : Lorient et la Compagnie des Indes*, Rennes, PUR, 2015, pp. 120-121.
[3] *Ibid*. pp. 343-346.

de ce point de vue. Est-ce un signe des prémices d'un sentiment religieux plus vif, à l'origine du recrutement foisonnant du XIX^{e} siècle[1] et des « terres aux mille prêtres » ?

Le recrutement des missionnaires n'est donc pas uniforme pendant la période moderne. Du début du XVII^{e} siècle où les Réguliers urbains régnaient en maîtres sur les missions, la fin du XVIII^{e} siècle esquisse le portrait du missionnaire du XIX^{e} siècle : le prêtre séculier rural[2].

La situation extérieure impose des contraintes aux déplacements. Mais ce rôle apparaît bien moindre que celui de la situation intérieure. On ne peut que remarquer les liens évidents qui existent entre le recrutement au sein du diocèse et celui des missionnaires : mieux le recrutement diocésain se porte, plus de religieux se présenteront pour les missions ; à l'inverse si la situation s'aggrave, les contrecoups pour la mission se font immédiatement ressentir. Cette situation interne a conduit au remplacement des Réguliers par les Séculiers du fait d'une meilleure formation des seconds et d'un essoufflement des premiers, incapables de se réformer. De même la part plus importante des ruraux observée dans les diocèses leur laisse aussi plus de place dans les missions. Ces mêmes diocèses qui ne contribuent pas de manière égale à la mission selon les périodes en raison de spécificités locales liées à une conjoncture ou aux choix des évêques.

Des mécanismes invisibles sont à l'œuvre qui contribuent à apporter des candidats aux missions. Seulement, le recrutement procède aussi d'une élection divine, d'une volonté personnelle, de choix qui différencient nos religieux. La définition englobante du missionnaire cache à son tour l'originalité d'individus que leur sexe ou leur ordre viennent différencier.

C- Ordres et individus

Nous avons jusque-là étudié les missionnaires comme un groupe cohérent où les individualités se trouvaient balayées par une perspective de groupe, elle-même contrainte par les mouvements et le traitement statistique. Or derrière les chiffres se cachent des individus aux caractéristiques différentes qui ont été amenés dans leurs carrières à faire leurs propres choix. Il ne s'agit pas encore de l'étude de la vocation, que nous aborderons dans le chapitre

[1] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit.*
[2] Pour la sécularisation, voir le panorama missionnaire *Ibid.* ; pour la ruralisation voir JULIA Dominique, « Des indicateurs… art. cit. p. 192.

suivant, mais du chiffrage de ces différences individuelles. Distincts des mécanismes que nous avons analysés précédemment, les chiffres présentés sont la conséquence de décisions réfléchies qui ne relèvent pas d'un quelconque déterminisme.

C'est la dernière étape de l'étude statistique du recrutement missionnaire. Elle permet une nouvelle fois de nuancer le profil de nos missionnaires premièrement entre missionnaires bretons ; secondement par rapport à leurs confrères religieux non-missionnaires. La première différence, la plus visible, tient au sexe des partants. Les deux autres concernent les ordres et instituts engagés et la participation des missionnaires dans le plus large monde religieux.

1. Une affaire masculine

Ce titre occulte peut-être quelque peu le véritable sujet abordé dans cette partie. Plus que les hommes, ce sont les femmes qui vont particulièrement nous intéresser.

Avant de se lancer directement dans les chiffres, il semble intéressant de se pencher rapidement sur la situation historiographique de cette histoire religieuse au féminin, *a fortiori* celle des missions. Comprendre pourquoi étudier la femme est un préalable nécessaire à tout développement.

Le choix de consacrer une partie spéciale aux femmes a été motivé par deux éléments principaux : en premier lieu la participation majoritaire des femmes dans le mouvement missionnaire des XIX^{e}-XX^{e} siècles ; secondement la nouveauté de ce thème de la mission – religieuse et laïque - au féminin dans le panorama historique actuel. Distinguer les femmes des hommes permet de donner aux premières une meilleure visibilité par rapport aux seconds, très largement majoritaires dans les missions à l'époque moderne, ainsi que de les réintroduire dans le récit historique des missions, chose qui ne leur avait pas été accordée auparavant.

a. Les femmes dans l'histoire des missions : point historiographique

La première intuition sur la place des femmes dans les missions à l'époque moderne a naturellement été envisagée par la lecture du livre de Joseph Michel qui laissait une place aux femmes, alors majoritaires dans le mouvement missionnaire breton à partir des années 1890[1].

[1] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit.* pp. 235-236 ; à l'échelle de la France, dans les années 1880, les trois-quarts des missionnaires étaient des femmes, soit 330 000 sœurs, ou encore trois religieuses pour deux

Toujours dans la même optique de l'existence éventuelle de liens entre les deux périodes, la question de la place de la femme se devait d'être abordée.

Le contexte historiographique invitait également à s'interroger sur les oubliés de l'histoire. Comme pour les *Post-colonial Studies*, qui invitaient à déplacer le regard vers les colonisés, les *Gender Studies*, apparues à peu près au même moment dans les années 1970-1980[1], attiraient le regard vers d'autres inconnus, ou plutôt inconnues : les femmes[2]. La place des femmes dans l'histoire est mieux connue mais elle reste encore maigre dans le champ de l'histoire coloniale. Les sources ne rendent que difficilement compte de la présence des femmes sur ces terrains, ce qui s'est répercuté sur la manière de faire l'histoire. En 2010 Sarah Curtis faisait le constat suivant sur la place des femmes dans l'histoire des missions : « *Les études menées sur les missions françaises n'accordent pas, par exemple, la même attention aux femmes missionnaires qu'aux missionnaires hommes ou aux congrégations masculines, et peu étudient ce en quoi cette différence de sexe a influé sur leurs méthodes respectives* »[3]. La force du nombre est évidemment à mettre en cause dans un tel bilan pour la période moderne. De plus, on trouve de nouveau un décalage entre l'histoire religieuse pure, celle qui s'attache à la France, où la femme a été étudiée, et l'histoire des missions, où la femme paraît absente. Pire encore, l'histoire des missions est boudée par l'histoire coloniale ce qui laisse encore moins de place aux missions, et par voie de fait aux femmes[4]… L'histoire des missions féminines est donc un champ encore inexploré, ou du moins en gestation. Il faut aussi ajouter que les périodes ne sont pas traitées de manière équivalente dans l'histoire des missions : une nouvelle fois c'est la période contemporaine qui domine car elle est parvenue à bien intégrer cette question du genre, alors que la période moderne accuse un très grand retard. Heureusement, retard ne signifie pas vide. En France, dans les années 1990, Élizabeth Dufourcq s'était distinguée dans sa thèse sur *Les congrégations religieuses féminines hors d'Europe de Richelieu à nos jours. Histoire naturelle d'une diaspora*[5]. Mais on ne peut

---

religieux : CURTIS Sarah A., « À la découverte de la femme missionnaire » *Histoire et missions chrétiennes*, Vol. 4 n°16, 2010, pp. 5-18.

[1] Preuve supplémentaire de l'exception du travail de Joseph Michel qui s'intéressait beaucoup aux femmes, avant même que de telles considérations soient prises en compte dans le monde universitaire et scientifique.

[2] La prise en compte de ce champ historique du « genre » a aussi été pensée à partir du cours « Femmes, familles, Cité » de Mme Dominique Godineau.

[3] CURTIS Sarah A. « À la découverte… art. cit.

[4] Pour preuve dans « Sociétés coloniales : du côté des femmes » *L'Histoire*, n°371, janvier 2012, on ne trouve aucun article spécifique concernant les femmes missionnaires, à l'exception d'un encart sur les sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition à la page 54. C'est la place de la mission laïque qui prime dans le dossier.

[5] MAURIER Henri, « DUFOURCQ (Élisabeth) : Les aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française. - Paris, J.-C. Lattès, 1993 - 539 p. [compte-rendu] » *Revue française d'histoire d'outre-mer*, Vol.81 n°305, 1994, pp. 505-506 ; JEORGER Muriel, « Élisabeth DUFOURCQ, Les aventurières de Dieu : trois siècles

manquer de remarquer que l'impulsion vient actuellement des États-Unis, en l'occurrence de chercheuses américaines[1].

Il s'agit désormais de comprendre pourquoi les femmes sont si peu nombreuses par rapport aux hommes dans les missions religieuses aux XVII^{e}-XVIII^{e} siècles.

b. La faiblesse numérique des femmes

Les chiffres parlent d'eux-mêmes concernant la prégnance des hommes dans la mission à l'époque moderne. On ne compte que 23 femmes pour 552 hommes partis en mission, soit seulement 4 % de l'effectif total ou encore un rapport d'une religieuse pour 24 religieux[2]. Quel est le portrait de ces femmes ? Existe-t-il des différences avec les hommes dans le recrutement et la vocation ? Attardons-nous un temps sur leur profil avant de tenter de comprendre pourquoi elles furent si peu nombreuses à partir en mission par rapport au XIX^{e} siècle.

- *Éléments statistiques : évolutions du recrutement et des mouvements missionnaires*

Nous reprendrons les mêmes cadres d'analyse que les précédents pour évaluer les tendances touchant la mission féminine. Il faut prendre garde aux chiffres présentés puisque la population étudiée est très faible et que les informations dont nous disposons sont plus suspectes encore que pour les hommes en raison des sources et de la bibliographie disponibles.

La faible présence des femmes, qu'on a pu rapidement constater, apparaît relative lorsqu'on sait que seuls quatre instituts se sont engagés pendant toute la période moderne, dont deux n'ont fourni qu'une seul membre[3]. Les Ursulines et les Augustines fournissent au total 91 %

---

d'histoire missionnaire française, Paris, J.-C. Lattès, 1993 [compte-rendu] » *Annales de démographie historique*, Vol.1994 n°1, 1994, pp. 383-384

[1] Parmi les chercheuses, citons les travaux de : CURTIS Sarah A., *Civilizing Habits : Women Missionaries and the Revival of French Empire*, Oxford University Press, 2010 et KELLER-LAPP Heidi, *Floating Cloisters and Holy Amazons: French Ursuline Missionaries in the Atlantic World (1727-1744)* (cette thèse ne semble pas avoir été encore publiée) pour la période moderne. En France, Aliocha Maldavsky, Catherine Marin, Charlotte de Castelnau l'Estoile et Ines Zupanov ont aussi fait de la mission à l'époque moderne un de leur thème de prédilection. Ajoutons aussi Natalie Zemon-Davis bien qu'elle ne fasse pas de la mission son sujet favori.

[2] Si on ajoute les femmes qui ne sont pas véritablement bretonnes alors le total des femmes monte à 26 : Marguerite d'Youville et Hélène Boullé, dont les pères étaient Bretons et l'Ursuline normande Marie-Madeleine Hachard qui a fait profession à Hennebont. Le rapport passe alors à une religieuse pour 21 religieux.

[3] Catheriné Macé, Hospitalière de Saint-Joseph, une des trois fondatrices de de l'Hôtel-Dieu de Montréal en 1659 ainsi que Françoise Jehanneau de Thevalon de la Congrégation de Saint-Thomas de Villeneuve et du Tiers-ordre franciscain, enseignante à Bourbon dans les années 1750.

des effectifs féminins sur toute la période, autrement dit 21 sur 23 des sœurs bretonnes[1]. Mais ce sont bien les Ursulines qui fournissent le plus de sœurs aux missions : 16[2], soit plus des deux-tiers de l'effectif féminin. Ces chiffres montrent que les effectifs féminins sont très concentrés à la différence des hommes, dont les chiffres témoignent d'un éparpillement.

L'analyse des origines de ces femmes apparaît assez malaisée en raison du peu d'informations dont on dispose sur leur lieu de naissance. Sur les 23 femmes, on a neuf lieux de naissance certains, les lieux de profession étant en réalité majoritaires puisqu'on en connaît quatorze. On ne dispose alors le plus souvent que du lieu de profession ce qui implique un environnement urbain évident et une part urbaine surestimée. Cette origine se trouve le plus souvent limitée aux évêchés ou aux villes importantes : la moitié d'entre elles viennent d'un siège d'évêché et une seule sœur est née en milieu rural[3]. Notons que sur les neuf sœurs pour lesquelles nous avons un lieu de naissance, huit sont nées en milieu urbain ce qui confirmerait la force du milieu urbain, y compris pour la naissance, dans le recrutement missionnaire. Mais la prudence est de mise quant à l'interprétation de ces chiffres basés sur un échantillon infime. Du moins pouvons-nous affirmer la puissance des lieux de formation et de recrutement urbains. Le diocèse semble une meilleure échelle d'analyse en ce qui concerne les femmes car les couvents d'Ursulines recrutent surtout dans le diocèse où ils sont installés[4]. Le diocèse de Vannes fournit six sœurs, celui de Nantes cinq, ceux de Tréguier et Saint-Malo quatre, Saint-Pol-de-Léon trois et celui de Quimper une seule. Le recrutement missionnaire féminin confère cette fois l'avantage à la Basse-Bretagne qui donne plus de la moitié des sœurs originaires de cette partie de la province en mission à la différence du recrutement masculin qui laissait une part majoritaire à la Haute-Bretagne.

Plus qu'à ces considérations générales, c'est bien l'évolution du recrutement selon les mouvements qui révèle le plus la réalité des deux périodes missionnaires que nous avons distinguées. La part prise par les diocèses évolue : Tréguier et Vannes arrivent en tête avec deux femmes missionnaires chacun au XVII^{e} siècle, suivis par Nantes, Quimper et Saint-

[1] 22 sur 26 si on considère toutes les femmes du répertoire.
[2] 17 si on compte Marie-Madeleine Hachard qui n'est pas née en Bretagne, mais a fait profession à Hennebont.
[3] Catherine-Mauricette de Sainte-Reine de Kerogon de l'Etang est née à Plougonven. On dispose de son extrait de baptême et d'un brevet de pension. FR ANOM COL E 235.
[4] PROVOST Georges, « Les Ursulines en Léon et Cornouaille aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles » *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, Vol. 96 n°3, 1989, p. 257. Voir aussi LE GARNEC Anne, *Des vies en abrégés : être religieuse à l'époque moderne d'après le livre du couvent de Vannes (1683-1785), Volume 1*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2015, pp. 24-25. Elle note que l'évêché joue un rôle important dans le recrutement des sœurs du couvent des sœurs de Notre-Dame de Charité, à Vannes, tout comme les lieux d'implantation des autres maisons. Elle ajoute que plus des trois-quarts des sœurs sont nées dans le diocèse de Vannes ce qui viendrait confirmer notre idée considérant l'axe diocésain comme plus sûr.

Malo, sachant qu'une Augustine vannetaise était originaire de Quimper[1]. Au XVIII[e] siècle, Tréguier stagne à deux, mais Vannes double ses envois (4), Nantes en envoie aussi quatre, Saint-Malo trois et Saint-Pol-de-Léon fait son apparition avec trois missionnaires également. Cependant, la majorité des sœurs viennent de Vannes car deux Ursulines nantaises ont fait profession à Vannes.[2] Une évolution plus intéressante est la part plus importante de la Basse-Bretagne au XVII[e] siècle : elles sont cinq Bas-Bretonnes contre deux Haut-Bretonnes. Cet écart tend à se réduire au XVIII[e] siècle par un rattrapage de la Haute-Bretagne qui représente alors la moitié des effectifs missionnaires féminins[3]. Cette tendance est en fait l'inverse des évolutions observées en général, ce qui est un fait notable. Pour le caractère rural ou urbain, rien ne peut être déterminé avec certitude comme on l'a montré plus haut. Mentionnons simplement que le XVIII[e] siècle voit la seule missionnaire d'origine rurale partir, selon nos informations. Notons qu'au XVIII[e] siècle, l'assise de recrutement des congrégations féminines s'était étendue à des groupes sociaux plus modestes et plus ruraux qui a permis aux religieuses de dépasser en nombre les effectifs masculins[4].

En ce qui concerne leur présence sur le terrain, on trouve aussi des évolutions entre les deux siècles qui sont visibles dans le graphique suivant :

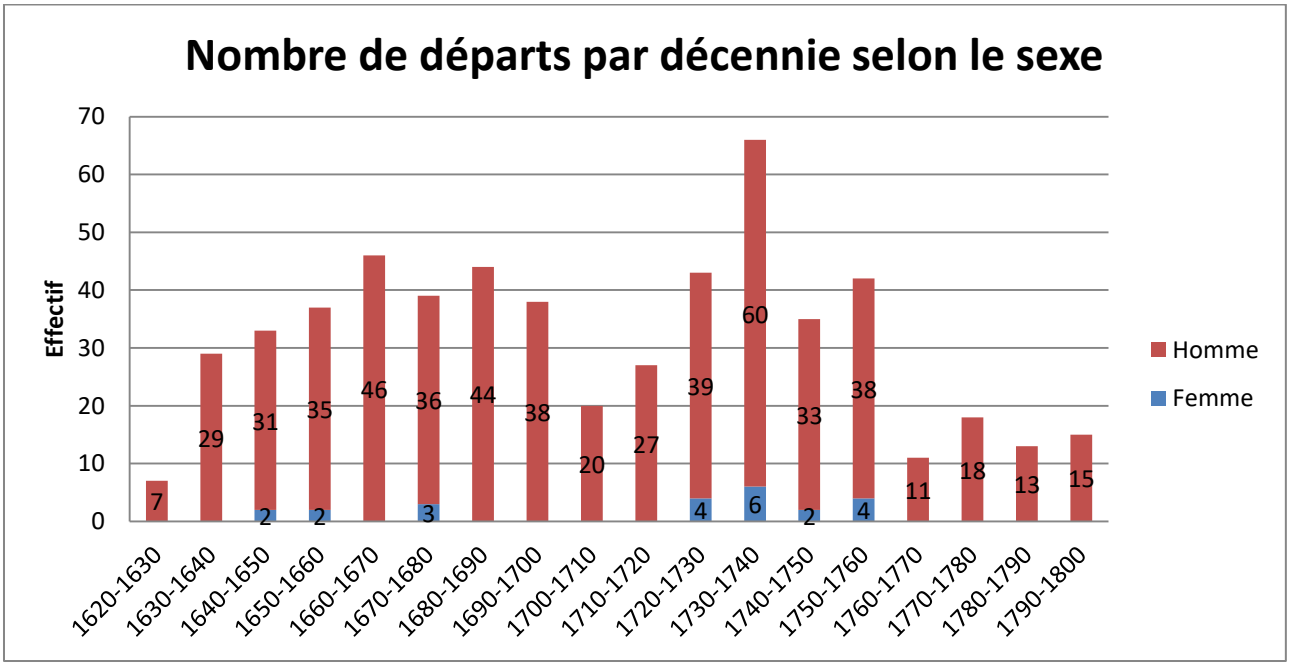

Figure 9 : Graphique du nombre de départs par décennie selon le sexe (XVII[e]-XVIII[e] siècles)

[1] L'Augustine Anne-Marie de Coëtlogon Saint-Charles.
[2] Les sœurs Perrine de Marquez de Saint-Bonaventure et Marguerite de Marquez de Sainte-Gertrude.
[3] On ne peut déterminer le caractère haut- ou bas-breton pour deux Vannetaises.
[4] BERGIN Joseph, *Church Society and Religious change in France (1580-1730)*, Londres, Yale University Press, 2009, p. 145

La participation des femmes apparaît très modeste par rapport à celle des hommes. Le premier départ d'une religieuse bretonne est celui de l'Ursuline Anne de Lézenet des Séraphins en 1643 vers le Canada, pour soutenir la nouvelle implantation québécoise entreprise par Marie de l'Incarnation[1]. Elle est cependant isolée car ce sont les Augustines bretonnes qui vont réellement marquer le XVII^{e} siècle avec cinq envois entre 1648 et les années 1670, toujours au Canada. Les Ursulines bretonnes n'interviendront massivement qu'à partir de 1727 en Louisiane jusqu'à la chute de l'Empire colonial en 1763. Les femmes apparaissent donc deux décennies plus tard que les hommes dans la mission, au XVII^{e} siècle tout du moins. Les départs de femmes pour les missions passent de sept au XVII^{e} siècle à seize au siècle suivant, soit une progression double contre une évolution timide de 3 % pour les hommes. On constate une absence totale de départs entre 1680 et 1720 et après 1760, au même moment que les diminutions d'effectif constatées pour les hommes, liées aux guerres ou crises importantes. Par contre, on les retrouve à chaque période d'expansion de la mission, dès les années 1640, et au moment du pic missionnaire débuté dans les années 1720, le pic féminin en chiffre absolu étant atteint en 1730-1740 avec six envois, soit 9 % des envois de la décennie, taux atteint une nouvelle fois à l'extrême-fin de la période, avant la fin du premier empire colonial français en 1750-1760 avec quatre envois, et 9 % des départs pour cette décennie. Lorsqu'on regarde les chiffres des religieuses bretonnes parties en mission jusqu'en 1840-1850[2], on ne peut que constater que le modèle de la mission de type Ancien-Régime subsiste encore, tant pour les hommes que pour les femmes. Le XVII^{e} siècle a fait moins d'envois de femmes que le XVIII^{e} siècle. Mais, aux 23 religieuses véritablement bretonnes de l'époque moderne, succèdent 33 religieuses missionnaires entre 1801 et 1850, augmentation timide entre ces deux périodes mais qui laisse une place plus importante aux femmes qui s'immiscent plus régulièrement dans les mouvements missionnaires. Car, entre le XVIII^{e} et le premier XIX^{e} siècle, le nombre de femmes a doublé ! De siècle en siècle, il y a une augmentation continue des effectifs féminins qui finit par culminer après le milieu du XIX^{e} siècle, signe d'une plus grande participation féminine : conséquence du Concile de Trente ?

Les différences entre hommes et femmes ne sont pas très importantes car les augmentations et diminutions des départs concordent, l'origine du recrutement aussi, bien que le recrutement féminin soit plus bretonnant que pour les hommes. Finalement c'est le petit nombre de femmes en mission qui marque la principale différence avec l'autre sexe. La faible

[1] OURY Guy-Marie, *Les Ursulines de Québec (1639-1953)*, Sillery (Québec), Septentrion, 1999, p. 47.
[2] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit.* pp. 227, 231 ; On compte deux religieuses de 1801 à 1830, 31 de 1831 à 1850, l'essor du départ des religieuses débutant après le milieu du XIX^{e} siècle.

part prise par les femmes ne doit quand même pas cacher leur spécificité dans les missions et plus largement dans la société de l'époque moderne. Il convient alors de donner des éléments d'explication à notre constat numérique.

- « *L'imbécilité du sexe* »

Avant d'expliquer la présence des religieuses en mission, il faut plutôt se pencher sur les raisons de leur absence de la mission. Deux raisons principales peuvent l'expliquer.

La première explication tient en des conceptions physiques et culturelles propres à la société de l'époque moderne. L'époque moderne voit un affaiblissement du statut juridique de la femme selon le principe repris à Aristote de l'« *imbecillitas sexus* » qui concerne le sexe féminin. Selon cette définition la femme est considérée comme un « mâle mutilé et imparfait » et qui dispose *in fine* de capacités inférieures à celles de l'homme dans tous les domaines[1]. Dans une lettre aux Ursulines de Saint-Pol-de-Léon, Louis Quéméner décrit comme principale caractéristique des religieuses leur « *légèreté ordinaire* à [leur] *sexe* », les excusant par la même d'une erreur qu'elles auraient commise[2]. Faible et moins intelligente, la femme est jugée plus apte à la contemplation encore que les dérives à ce sujet effraient les théologiens. De cette définition, la société en est venue à penser qu'il fallait protéger la société et la femme elle-même de ses émotions. De même, par son « imbécilité » naturelle, elle ne pouvait qu'être seconde face à l'homme. Cet ordre social était conçu comme légitime puisqu'il était voulu par Dieu lui-même depuis qu'il avait créé Eve de la côte d'Adam.

La seconde explication découle directement de la première et tient cette fois-ci à des conceptions purement religieuses. Pour contrôler la femme et maintenir la société, il était jugé nécessaire qu'elle soit mariée ou qu'elle soit dirigée par un homme ou une hiérarchie, apte à maintenir l'ordre social. La femme se devait d'être obéissante et soumise à l'Église. La fin du Moyen Âge et le début de l'époque moderne avaient vu apparaître la figure de la femme sainte. Mais les dérives mystiques de certaines, alliées à une conception plus « bourgeoise » de la société, a amené les autorités ecclésiastiques et civiles à repenser le modèle religieux pour la femme. Ainsi le Concile de Trente affirmait que les religieuses devaient être cloîtrées

[1] LE GOFF Jacques, RÉMOND René, Histoire de la France religieuse, *Volume 2… op. cit.* pp. 422-425.
[2] Lettre de Louis Quéméner aux sœurs de Mollien, Ursulines de Saint-Pol-de-Léon, 01/01/1687. PÉRENNÈS Henri, *Un vieil évêque breton des Missions Etrangères : Monseigneur Quéméner, évêque de Sura 1643-1704*, Quimper, Imprimerie cornouaillaise, 1935, p. 78.

afin d'isoler les éléments potentiellement dangereux du reste de la société[1]. Les premières institutions laïques devinrent rapidement des ordres qu'il fallait circonscrire au moyen des vœux religieux et de l'enfermement. Le modèle idéal de la piété féminine devenait par conséquent celui de la contemplation, comme l'avaient bien exprimé Thérèse d'Avila et les Carmélites déchaussées au XVI^{e} siècle. L'apostolat devenait dès lors impossible pour les femmes qui se devaient de rester dans les couvents à prier pour le salut de la société, et éventuellement le salut des païens, la conquête des âmes dans le monde entier et pour le soutien des missionnaires par exemple. La femme ne pouvait pas être active mais seulement passive.

L'absence des femmes en mission se comprend mieux au regard de la société mais leur présence devient dès lors anormale, exceptionnelle et demande à son tour une explication.

Les femmes sont actives dans la vie religieuse telle les dévotes. Les femmes de l'élite aidaient souvent au développement de la mission comme les fondatrices d'ordres féminins ou des laïques comme Madame de Longueville, soutien aux missions du Père Joseph du Tremblay, ou encore Marie-Madeleine de Chauvigny de la Peltrie, veuve séculière qui finança et accompagna Marie de l'Incarnation au Canada etc. D'ailleurs un exemple breton existe dans la personne d'Hélène Boullé, fille d'un Breton et femme de Samuel de Champlain, qui partit de 1620 à 1624 au Canada. Elle n'était pas religieuse mais laïque et enseignait la religion aux petites indiennes. Ce n'est que plus tard qu'elle se fit religieuse chez les Ursulines. Si on l'intègre comme une religieuse, elle serait la première Bretonne partie en mission. Mieux encore elle serait le premier missionnaire breton du XVII^{e} siècle, car partie environ trois ans avant le Jésuite Jean le Dirou pour l'Orient[2].

Mais ce sont bien les années 1640 qui sont cruciales en France comme en Bretagne, période des premiers départs féminins. Le concile de Trente avait intégré les femmes dans son plan de reconquête catholique et avait encouragé les instituts féminins à se développer. Cette période coïncide surtout avec la diffusion des premiers écrits jésuites sur leurs missions au Canada. Cette période est marquée en 1635 par l'appel de Paul Lejeune qui s'étonnait que des

[1] FARGE Arlette, ZEMON-DAVIS Natalie (dir.), DUBY Georges, PERROT Michelle, *Histoire des femmes en Occident, Volume 3 : XVI^{e}-XVIII^{e} siècle*, Paris, Plon, 1991, pp. 191-194.

[2] Le départ en mission de Jean le Dirou en 1623 reste incertain, de même que sa présence qui n'est pas mentionnée dans les catalogues jésuites… ARSI, Franc. 21a : LEBON Gabriel, *Missionnaires jésuites du Levant dans l'ancienne Compagnie 1523-1820*, dact., 1935, pp. 74-75.

religieuses ne veuillent venir au Canada, les encourageant à s'y rendre en plus grand nombre[1]. Nul doute qu'un tel appel eut des échos en France, dans les couvents féminins, en particulier ceux des Ursulines, dont la vocation apostolique avait été annihilée par l'application des canons du Concile de Trente qui prévoyaient la clôture des religieuses en 1615, et ce malgré la résistance de plusieurs couvents français[2].

Pourtant là encore le départ n'est pas évident en raison justement de cette « imbécilité du sexe féminin » bien ancrée dans les esprits. Paul Lejeune lui-même doutait de la force des religieuses à partir en s'étonnant « *qu'un grand nombre de filles Religieuses, consacrées à nostre Seigneur, veulent estre de la partie ; surmontant la crainte naturelle à leur sexe, pour venir secourir les pauvres filles, et les pauvres femmes des Sauvages. Il y en a tant qui nous écrivent, & de tant de Monastères, & de divers Ordres très réformés en l'Église ; que vous diriez que c'est à qui se mocquera la première des difficultez de la Mer, des mutineries de l'Océan, & de la barbarie de ces contrées* »[3] tout comme le fils de Marie de l'Incarnation, Claude Martin, qui écrivait qu'il était « *défendu* [aux femmes] *d'exercer la fonction de Missionnaire et d'aller porter l'Évangile dans les païs Infidèles, tant à cause de la foiblesse de leur sexe et des accidents qui leur pourroient arriver, que parce que l'opinion commune que l'on a de leur simplicité seroit plus capable de decrediter la doctrine et la religion qu'elles précheroient, que de luy donner du poids et de l'autorité ; outre qu'elles ne sont pas des sujets capables de recevoir l'impression du caractere du Sacerdoce, qui doit être comme indispensablement attaché à ce ministere* »[4]. L'Augustine Jeanne Thomas de Sainte-Agnès eut du mal à convaincre son père qui tenait à elle mais « *Elle surmonta toutes les difficultés qui s'opposèrent à sa vocation religieuse et gagna tellement l'esprit de ce bon père... pour sa vocation au Canada qu'il consentit à tout ce qu'elle voulut* »[5]. Le frère religieux de Marie-Madeleine Hachard « *pour* [la] *détourner de* [son] *dessein,* [lui] *dit avant* [son] *départ bien*

[1] *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1635*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1636, pp. 4-8 ; Il avait déjà lancé un appel en 1634. Voir THWAITES Reuben Gold (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791, Volume 6 : Québec 1633-1634*, Cleveland, Burrows Bros. Co., 1897, p. 152.

[2] KELLER-LAPP Heidi, « Devenir des *Jésuitesses* : les missionnaires ursulines du monde atlantique » *Histoire et missions chrétiennes*, Vol.4 n°16, 2010, pp. 19-51.

[3] *Relation de ce qui s'est passé… op. cit.* pp. 4-5.

[4] MARTIN Claude (Dom), *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, Première Supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France : Tirée de ses lettres et de ses Écrits*, Paris, Louis Billaine, 1677, pp. 303-304 cité dans ZEMON-DAVIS Natalie, *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVII^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1997 (1ère éd. 1995), pp. 130, 316.

[5] Lettre circulaire de la Mère Jeanne Thomas de Sainte-Agnès citée dans PIACENTINI René, *Canada et Bretagne (1629-1939)*, Paris, Alsatia, 1939, pp. 12-13.

des choses qui ne devaient pas [lui] *faire plaisir* »[1] tout comme ces « gens » qui « *ont traité* [cette] *entreprise de folie* » ou donné un avis opposé à la mission[2]. On devine aisément ce qui a pu être dit à propos de l'aventure ursuline en Louisiane au début du XVIII[e] siècle. Pour Catherine Macé et ses consœurs de l'hôpital Saint-Joseph de la Flèche, l'évêque d'Angers hésita longtemps à les laisser partir, et une fois son accord donné, c'est le peuple qui se réunit le jour du départ des sœurs pour leur barrer la route, croyant qu'on les emmenait de force au Canada. Et une fois à la Rochelle, on tenta encore de les décourager en leur disant « *qu'on les renverrait du Canada la même année sans vouloir d'elles* »[3]...

Ce doute était même partagé par les femmes elles-mêmes comme Marie de l'Incarnation qui écrivait à son directeur spirituel

> « *Vous avez un grand sujet, mon Très Révérend Père, de présumer et tout ensemble de vous défier de mon imbécilité. Et je ne m'étonne pas si vous êtes surpris et dans l'étonnement de me voir aspirer à une chose qui semble inaccessible encore plus de voir que c'est moy qui y aspire* […]. *Et sans regarder la foiblesse de mon sexe ny mon imbécilité particulière, il me sembloit que ce que Dieu me versoit dans le cœur était capable de convertir tous ceux qui ne le conoissent, et qui ne l'aiment pas. Lorsque je fis mes exercices spirituels, je me trouvois toute honteuse quand il me falloit rendre compte de mes sentimens, qui ne convenoient ny à mon sexe, ny à ma condition* […]. *Comme je crains que mes désirs ne soient plutôt des impétuositez de la nature que des mouvements du S. Esprit, et que mon amour propre ne se veuille contenter en cela sous une apparence de piété, je me représente les dangers de la mer et les travaux du païs* »[4].

Bien que Non-Bretonne, mais modèle idéal de la femme-missionnaire, cette phrase de Marie de l'Incarnation témoigne bien de la conception que se font les femmes de leur statut dans la société. Outre les formules liées à l'humilité, la faiblesse du sexe et les débordements émotionnels sont clairement avancés comme un barrage à la mission par les actrices elles-mêmes. Marie-Madeleine Hachard en fait aussi part sachant par « [sa] *propre expérience que le Seigneur se plaît à faire éclater la force de son bras dans les sujets les plus foibles* »[5], pensant probablement à elle-même et ses consœurs ursulines et se justifiant plus tard à son père « *que nous ne sommes pas inutiles en ce pays, je vous assure que tous nos momens sont*

[1] GRAVIER Gabriel (éd.), HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage des religieuses ursulines de Rouen à la Nouvelle-Orléans en 1727*, Paris, 1872, p. 28.
[2] *Ibid*. pp. 26, 28.
[3] Société littéraire et historique de Québec (éd.), DOLLIER DE CASSON François, *Histoire du Montréal*, 1640-1672, Montréal, Eusèbe Senécal Imprimeur-Editeur, 1871, p. 78.
[4] Lettre de Marie de l'Incarnation à Dom Raymond de Saint-Bernard, Feuillant, 15/04/1639. OURY Guy (Dom) (éd.), *Marie de l'Incarnation Ursuline (1599-1672) Correspondance*, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, Lettre XII, pp. 26-27.
[5] GRAVIER Gabriel (éd.), HACHARD Marie-Madeleine, *Relation… op. cit.* p. 81.

contez & que nous n'en avons pas un à nous »[1] pour répondre à d'anciens préjugés que son père avait pu avoir avant son départ.

Il existe une opposition de la société patriarcale à voir partir à l'aventure des femmes qui doivent, selon elle, être encadrées solidement par une hiérarchie et une barrière physique. Il existe aussi une opposition de la part des femmes et des religieuses elles-mêmes qui ont intégré la conception que la société se faisait d'elles. Ces femmes reconsidèrent leur propre rang dans la société et se conforment à l'idéal qui repose sur elles. Pour les individus, une femme missionnaire était inconcevable. Encore plus inconcevable était de voir partir des femmes outre-mer, même des religieuses. D'ailleurs aucun terme ne désignait spécifiquement ces femmes missionnaires : le mot missionnaire était uniquement masculin et n'a donné lieu qu'à des néologismes comme « Jésuites » ou « Jésuitesse », terme particulièrement péjoratif[2]. En 1848 encore aucun mot ne leur était dédié : la sœur Grignoux des Filles de la Charité forgeait dans une de ses lettres le terme de « *missionnairesse* »[3].

Ces oppositions n'empêchent pas pourtant les religieux de faire appel aux femmes pour les missions ; Marie-Madeleine Hachard rapporte qu'à son départ en 1727 « *il partit d'ici le deux de ce mois un vaisseau pour Pontichery, il porte trois Révérends Pères Jésuites Missionnaires, avant leur départ il nous ont fait l'honneur de nous venir voir & de dîner avec nous plusieurs fois, ils voulurent débaucher la moitié de notre Communauté pour établir un Convent d'Ursulines à Pontichery, mais le Révérend Père Tartarin n'en a voulu donner aucune* »[4], puis au cours de son voyage, lors d'une escale à Saint-Domingue, le gouverneur leur *« marqua avoir beaucoup d'envie d'avoir un établissement d'Ursulines dans ce païs* »[5] et plus tard « *que le Révérend Père Boullenger, qui y est* [aux Illinois], *demande des Religieuses pour y faire un établissement* »[6]. Un chef Illinois, nommé Mamantouensa, se lamentait même auprès des Ursulines de la Nouvelle-Orléans de la peine qu'il avait de ne pas avoir de femmes « *comme les Robes noires* » dans son pays pour s'occuper des filles et des femmes : « *Ah ! si nous avions là-haut [dans leur pays] deux ou trois de vous autres, nos femmes et nos filles auraient plus d'esprit, et seraient meilleures Chrétiennes. Hé bien ! lui répondit la Mère Supérieure, choisissez celle que vous voudrez. Ce n'est point à nous à choisir, répondit* Mamantouensa *; c'est à vous qui les connaissez. Le choix doit tomber sur celles qui sont le*

[1] *Ibid*. p. 85.
[2] KELLER-LAPP Heidi, « Devenir des *Jésuitesses*… art. cit.
[3] Lettre de Sœur Grignoux à M. Étienne, 09/01/1840. *Annales de la Congrégation de la Mission, Tome 8*, Paris, Imprimerie Adrien Le Clere et Cie, 1842, p. 37. Extrait cité dans CURTIS Sarah A., « À la découverte… art. cit.
[4] GRAVIER Gabriel (éd.), HACHARD Marie-Madeleine, *Relation… op. cit.* p. 19.
[5] *Ibid*. p. 58.
[6] *Ibid.* p. 100.

plus attachées à Dieu, et qui l'aiment davantage »[1]. Pierre Belgarde appelle également des religieuses à le rejoindre en Afrique[2]. Les demandes sont plus nombreuses qu'on ne le pense et traduisent un réel besoin. Les hommes espèrent prendre en charge les colons dans les hôpitaux et leurs compagnes, ainsi que les femmes indigènes qui ne peuvent être prises en charge par les hommes afin d'implanter plus durablement encore le christianisme dans l'esprit de leurs ouailles.

Une autre forme de participation aux missions existait : à défaut de pouvoir partir, des liens entre les missionnaires extérieurs et les femmes cloîtrées dans les couvents français s'étaient créés. Par exemple Jean-Louis Leloutre s'adressait à un de ses confrères religieux en ces termes : « *comme vous connoissés quantités de religieuses charitables, adjoutez je vous en prie le plus que vous pourrés de chapelets* »[3]. Joseph de Paris demanda aux Calvairiennes, dont il était un des fondateurs en 1617, de prier pour les missions d'Orient, leur promettant même d'envoyer douze d'entre elles si les Lieux Saints venaient à être libérés[4]. Il existe donc une manière indirecte de participer aux missions. Comme pour les hommes chargés de gérer les missions depuis la France, les femmes peuvent fournir aux missionnaires des objets comme des chapelets qu'elles se chargent de fabriquer et participer à la réussite des missions en priant pour le bien de celles-ci.

Il n'est donc pas étonnant de voir si peu de femmes traverser les mers. Tous ces barrages, invisibles et concrets, sont de véritables freins à la mission féminine. Seuls de précieux appuis laïcs - la duchesse d'Aiguillon, Richelieu et les Jésuites[5] pour les Augustines, les Jésuites pour les Ursulines - l'accord des supérieures des couvents, l'assentiment du roi et l'autorisation pour s'installer des autorités civiles et coloniales pouvaient permettre un tel projet puisqu'aux dires de Paul Lejeune les femmes étaient aussi nombreuses et enflammées

[1] THWAITES Reuben Gold (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791, Vol.68*, Cleveland, Burrows Bros. Co., 1900, p. 212.
[2] Lettre de Pierre Belgarde à M. le Général de Saint-Lazare, communiquée à M. l'Abbé de l'Isle-Dieu, 02/05/1770. CUVELIER Jean Jean (Mgr.), « Documents sur une mission française au Kakongo 1766-1776 » *Institut Royal Colonial Belge*, Tome XXX, Bruxelles, 1953, p. 68.
[3] Lettre de Jean-Louis Leloutre, 01/10/1738. Le Canada Français, « Lettres de M. L'Abbé Le Loutre » *Collection de documents inédits sur le Canada et l'Amérique*, Vol. 1, 1888, p. 24.
[4] VAUMAS Guillaume (de), *L'éveil missionnaire de la France : d'Henri IV à la fondation du Séminaire des Missions étrangères*, Paris, Bloud and Gay, 1959 (thèse d'État de 1942, texte remanié), p. 242. Voir aussi lettre de Joseph de Paris à un Capucin, après mai 1637 dans VAUMAS Guillaume, *Lettres et documents du Père Joseph de Paris (1619-1638)*, Lyon, Imprimerie Express, 1942, p. 244.
[5] En l'occurrence les deux missionnaires Paul Lejeune et Barthélemy Vimont. PIACENTINI René, *Canada…*, pp. 7-11.

que les hommes à partir pour l'inconnu : les *Amazones de Dieu*[1]. Néanmoins ces femmes devaient encore surmonter les obstacles du regard des autres qui s'alarmaient que des femmes soient si libres. Pour surmonter cette peur, seul l'abandon à Dieu rendait possible ce voyage, la mission se présentant alors comme le stade suprême de la vocation mystique[2]. La recherche de la perfection devenait alors un moyen de justification de la mission féminine.

2. La présence des ordres

a. Tableau des ordres engagés dans la mission

L'autre distinction majeure entre nos acteurs est celle de leur appartenance religieuse. Il ne s'agira pas de cerner les ressorts de l'entrée en religion dans un ordre plutôt qu'un autre - qui concerne la vocation - mais de quantifier la part prise par les différents instituts dans la mission extérieure parmi les Bretons engagés dans cette aventure et selon les périodes.

La valeur de dispersion est éloquente lorsqu'on veut évoquer les acteurs de la mission : pour les Bretons, pendant la période moderne, cet écart s'étale d'un individu envoyé en mission pour les Hospitalières de Saint-Joseph et la Congrégation de Saint-Thomas de Villeneuve à 194 pour les Capucins, qui représentent par ailleurs un peu plus du tiers des effectifs envoyés en mission à l'époque moderne. Une telle dispersion permet d'émettre l'idée que parmi tous les instituts engagés, certains se sont distingués comme des instituts missionnaires alors que d'autres ne se sont consacrés à la mission qu'à l'occasion voire par hasard, par accident. On peut dresser le tableau suivant, réalisé à partir des missionnaires partis en mission du XVI^{e} au XVIII^{e} siècle. Il comprend 574 individus, hommes et femmes, répartis selon leur institut d'appartenance :

[1] *Relation de ce qui s'est passé… op. cit.* pp. 5-8.
[2] CURTIS Sarah A., « À la découverte… art. cit.

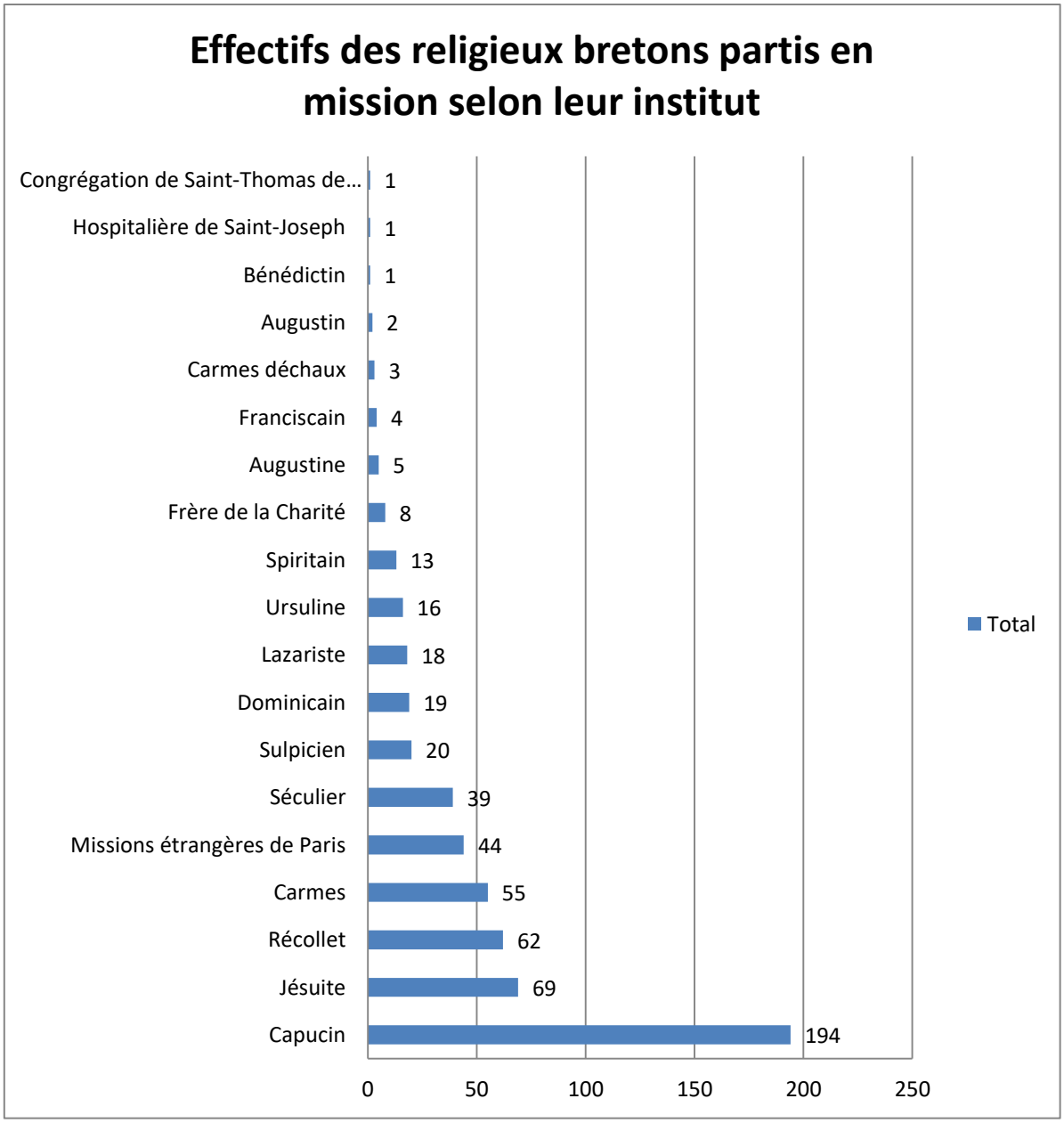

Figure 10 : Graphique des religieux bretons partis en mission selon leur institut d'appartenance (XVI^e^-XVIII^e^ siècle)[1]

Ce graphique permet de distinguer quatre groupes selon leur participation numérique aux missions pendant toute la période moderne :

- ❖ Le premier ensemble regroupe huit instituts qui ont envoyé moins de dix individus et qui ne représentent chacun que moins d'1% des effectifs envoyés. Ils ne regroupent que 25 personnes tous effectifs confondus[2], soit à peine 5 % du total.

[1] Sont exclus de ce graphique les religieux qui ne sont jamais partis en mission et qui sont restés en France.
[2] 26 si on ajoute la laïque Hélène Boullé.

- ❖ Le deuxième groupe rassemble cinq autres instituts qui ont donné entre 11 et 30 membres soit entre 2 et 5% du total : les Ursulines, les Spiritains, les Lazaristes, les Dominicains et les Sulpiciens.
- ❖ Le troisième groupe comprend quant à lui cinq instituts qui ont envoyé de 39 à 69 membres à savoir le clergé séculier, les Missions Étrangères de Paris, les Carmes, les Récollets et les Jésuites.
- ❖ Le dernier groupe se limite aux Capucins qui forment une exception au vu de leurs 194 religieux envoyés outre-mer.

Le graphique, hors de toute périodisation, permet déjà de visualiser les instituts qui ont envoyé régulièrement des religieux, et ceux qui n'ont participé que de manière ponctuelle. Mais gardons-nous de toute conclusion trop hâtive sans chronologie, ni contextualisation puisque des instituts comme la Congrégation du Saint-Esprit, n'ont envoyé que peu d'hommes en mission en raison de sa création au début du XVIII^{e} siècle et de leur tardif premier investissement missionnaire au milieu de ce même siècle, alors même qu'elle se distinguera au XIX^{e} siècle comme l'une des principales contributrices à la mission du côté des hommes[1].

On peut vérifier le nombre d'ordres et d'instituts engagés dans la mission par siècle : au XVI^{e} siècle, on retrouve les Séculiers et les Franciscains, au nombre de deux chacun. Mais au XVII^{e} siècle on trouve 14 ordres et instituts engagés, puis 15 au XVIII^{e} siècle, pour des effectifs respectifs de 272 et 298 individus. On constate donc que sur ces deux siècles, la participation a été à peu près équivalente tant du point de vue des ordres que des individus. On remarque tout de même des différences lorsqu'on décortique les chiffres car d'un siècle à l'autre des ordres apparaissent, d'autres disparaissent et leurs effectifs évoluent. On ne retrouve pas les mêmes organisations religieuses engagées dans les missions d'un siècle à l'autre. Par exemple les trois Carmes déchaux et les cinq Augustines bretonnes ne sont actifs qu'au XVII^{e} siècle alors que les treize Spiritains ne sont présents qu'au XVIII^{e} siècle.

Quant aux effectifs, ils varient selon les modalités qui ont été énoncées précédemment[2] : Capucins et Carmes sont les deux seuls ordres à voir leurs effectifs diminuer du XVII^{e} au XVIII^{e} siècle si on ne prend pas en compte ceux qui disparaissent complètement d'un siècle à l'autre : de 142 Capucins à 52 et de 47 Carmes à 8 sur les deux siècles ; tous les autres

[1] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit.* pp. 108.
[2] *Supra*. pp. 104-111, sur l'évolution des effectifs réguliers-séculiers notamment.

groupes voient leurs effectifs augmenter significativement. Le XVIII[e] siècle se distingue particulièrement par la taille conséquente des groupes engagés que ce soit chez les Réguliers et les Séculiers, et par la moindre variabilité des effectifs des groupes avec une différence entre le plus petit et le plus gros effectif de 141 pour le XVII[e] siècle et de 59 seulement pour le XVIII[e] siècle.

b. Règles et exceptions missionnaires : les opportunités de départ

La question qui se pose maintenant est celle de l'explication de l'apparition et de la disparition d'institutions entre les deux siècles et celle de leur variation d'effectifs. Pourquoi trouve-t-on tant de différences entre les ordres religieux ? En dehors des inclinations personnelles qu'ont éprouvées nos individus, attirés par tel ou tel aspect du vécu spirituel ou des fonctions attachées à une institution particulière, plusieurs réponses peuvent être avancées qui tiennent toutes à la réputation et à la structuration des communautés religieuses.

Les missionnaires s'expriment peu sur leur vie et on ne dispose malheureusement que de peu de traces sur leur choix d'entrée en religion. Sans entrer dans ce qui relève de la vocation, on peut dire que les ordres les mieux représentés dans la mission sont ceux qui se présentent comme missionnaires par essence : il en va ainsi de l'ensemble des Mendiants car libres de leurs mouvements par l'adoption de la pauvreté, notamment des Frères mineurs (Capucins et Récollets), dont la tradition apostolique remonte à François d'Assise parti en Orient et plus généralement au Moyen Âge[1]. Il en va de même pour la Compagnie de Jésus fondée en 1534 par Ignace de Loyola et le célèbre missionnaire François Xavier qui ont fait de la mission extérieure une des spécialités de la Compagnie avec l'enseignement. C'est également le cas du Séminaire des Missions Étrangères, fondé par le missionnaire Alexandre de Rhodes dès 1658, dont le but était la formation d'un clergé indigène dans les pays de mission[2]. Tous les

[1] Qu'on pense à Jean de Plan Carpin en 1244, André de Longjumeau en 1249 ou Guillaume de Rubrouck en 1253-1254, partis tous trois visiter le Grand Khan à Karakorum. Voir ROUX Jean-Paul, *Les explorateurs au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1985, pp. 95-120. ; Mentionnons aussi Jean de Montecorvino qui se rendit en Chine en 1289 tout comme Odoric de Pordenone envoyé en 1316 en Orient. Voir RACINE Pierre, *Marco Polo*, Paris, Perrin, 2012, pp. 302-309 ; 314-317 ; ou encore les 17 Franciscains avec à leur tête Alonso de Espina partis évangéliser Hispaniola en 1502 et les trois premiers franciscains, Pierre de Gand, Juan de Tecto et Juan de Aora au Mexique en 1523 Voir : MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles, PIETRI Luce, VAUCHEZ André, VENARD Marc (dir.), *Histoire du Christianisme, Tome 7 : De la réforme à la Réformation (1450-1530)*, Paris, Desclée de Brouwers, 1994, p. 604 et BÉLIGAND Nadine, *L'évangélisation des Indiens du Mexique au XVI[e] siècle*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, document 2 p. 93 (en ligne) URL : http://www.cemca.org.mx/images/libro/hist1.pdf

[2] Les MEP étaient liées à d'autres instituts qui ont pu envoyer en mission leurs propres candidats comme le Séminaire de Saint-Sulpice ou la Congrégation du Saint-Esprit.

ordres et instituts mentionnés précédemment sont ceux dont les cohortes missionnaires sont les plus imposantes en Bretagne, à l'exception des Dominicains, plutôt timides dans le domaine missionnaire, bien qu'André Chevillard écrive que la mission « *est le but des Constitutions de l'Ordre des Frères Prescheurs, & l'effet de notre plus particulière Professions* [sic]»[1]. Le choix de l'ordre semble évidemment orienté par la spécialité que chaque institution se donne.

Les différences d'effectifs divisent ensuite chacun des groupes missionnaires. L'explication la plus plausible sur ce point semble être l'offre des champs explorés par la mission et la possibilité de partir. À la tête du classement des instituts bretons on trouve les Capucins et les Jésuites, suivis de très près par les MEP/Spiritains. Or ils sont des ordres « internationaux » qui offrent à leurs candidats nombres de territoires à évangéliser ce qui permet d'attirer potentiellement plus de candidats. Cette remarque vaut tout aussi bien pour les autres groupes minoritaires qui, même s'ils ne proposent qu'une destination, peuvent tout aussi bien attirer d'autres candidats intéressés personnellement par un territoire à l'instar du Jésuite Jacques Bouton qui s'impatientait de partir « *depuis le temps* [qu'il fit] *dessein, à la gloire de Dieu, de* […] *servir aux fonctions de* [sa] *profession dans l'une* [des] *isles de l'Amérique* »[2] et dont on verra des exemples plus tard[3].

Une autre explication tient en la stabilité de l'ordre, c'est-à-dire en la force de sa structure. Capucins, Jésuites et MEP sont des institutions neuves qui ont su se doter d'un outil de fonctionnement performant, d'effectifs considérables servant de réservoir à la mission et d'une doctrine sûre qui encourageaient les départs. Tous trois ont été fondés pendant la période de la Réforme catholique : en 1525 pour les Capucins, 1535 pour les Jésuites et 1658-1660 pour les MEP. Tous trois sont arrivés en France aux XVI^{e}-XVII^{e} siècles. Ils entraient par conséquent en adéquation avec les idées spirituelles du temps : les Capucins sont arrivés en France en 1572, les Jésuites ont été réintroduits en 1603 et le Séminaire des MEP a quant à lui été créé à Paris. Chacune de ces institutions s'est installée partout en France : les Capucins avec leurs couvents, les Jésuites par leurs collèges et les MEP par un réseau de séminaires qu'ils ne contrôlaient pas mais qui leur servait de vivier. On voit que, par leur tradition pour les Capucins et les Jésuites, par leur objectif pour les MEP, c'est la création et l'amélioration

[1] CHEVILLARD André, *Les Desseins de Son Éminence de Richelieu pour l'Amérique, ce qui s'y est passé de plus remarquable depuis l'établissement des colonies, et un ample traité du naturel, religion et mœurs des Indiens insulaires et de la terre ferme*, Basse-Terre-Guadeloupe, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1973 (1ère éd. 1659), p. 51.
[2] BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement des Français dans l'île de la Martinique, depuis l'an 1635*, Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1640, préface p. I
[3] *Infra*. pp. 225-234.

au fil du temps d'un système de gestion finalement bien installé qui leur a conféré une stabilité et une notoriété dans la chrétienté. Toutes les conditions étaient réunies pour que tous prospèrent. De telles conditions expliqueraient pourquoi des branches mendiantes comme les Dominicains et les Franciscains observants furent si frileux à la mission. La réforme des premiers a pu déstabiliser leur vocation missionnaire, tout comme les seconds qui se divisaient en branches capucines et récolettes et se voyaient incapables d'agir plus en avant faute d'un nombre de frères suffisant, les candidats étant attirés par la nouveauté et le dynamisme des autres fraternités mendiantes réformées. Les candidats aux missions se donnent le plus de chance possible pour partir, ce qui explique pourquoi les instituts dédiés à la mission sont les mieux représentés. Ils recherchent en priorité les institutions qui sont les plus à même de répondre à leurs attentes, c'est-à-dire celles dont la priorité est l'apostolat et pas la méditation ou l'érémitisme et qui apparaissent suffisamment stables et puissantes pour offrir la possibilité d'un voyage et le financer.

Pourtant l'héritage historique, la solidité d'une institution et la spécialité missionnaire ne sont pas exclusives dans la part prise par les différents groupes, en témoigne la présence des nombreux Carmes bretons aux Antilles et des quelques individus isolés dont la présence n'est aucunement justifiée par les explications avancées précédemment. Comment dès lors expliquer leur présence ? Il s'agit en fait principalement d'erreurs, d'incidents de parcours ou d'opportunités offertes par une autorité civile. L'appel ou l'autorisation donnée par l'État et/ou l'Église et/ou une autorité est une condition nécessaire à tout départ quelle que soit l'organisation religieuse concernée. Elle explique notamment l'étrange présence des Carmes aux Antilles et leur implication si poussée ; rappelons aussi que parmi tous ces Carmes, certains sont peut-être Tourangeaux et viennent par conséquent fausser les statistiques concernant la participation des Bretons. Les Carmes étaient pourtant plus portés sur la méditation que sur l'action apostolique, comme leurs confrères déchaussés[1]. Pour nos missionnaires, le Carmel se trouvait divisé sur l'attitude à adopter face aux missions, travaillé par une réforme qui avait du mal à s'imposer dans tout l'ordre[2]. Ainsi les Carmes n'ont que peu contribué aux missions sur la scène française, sans être pour autant effacés comme nous le constatons dans le cas des missionnaires bretons. Les Carmes tourangeaux et bretons ont en réalité été appelés pas le sieur de Nouaily un des gouverneurs des îles antillaises, et sont partis à sa suite sans autorisation ni du roi, ni de l'Église[3]. Ajoutons que les Carmes n'avaient pas

[1] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, p. 196.
[2] *Ibid*. pp. 195-198.
[3] *Ibid*. pp. 85, 115-117.

été le choix initial du Gouverneur Houël qui avait tenté d'établir des Capucins de Picardie sans succès[1]. Ils ont envoyé 63 missionnaires dont 55 pour le seul XVII^{e} siècle. Par ailleurs les Carmes forment une exception parmi les autres institutions peu investies dans les missions. Mais, si on regarde les ordres qui ont fourni beaucoup moins d'individus, on remarque qu'ils ont tous profité d'une opportunité de départ : Catherine Macé, sœur hospitalière de Saint-Joseph a pu partir car sa congrégation avait été fondée par Jérôme Le Royer de la Dauversière, le propriétaire de l'île de Montréal à partir de 1640[2], le Carme déchaussé Michel du Saint-Esprit partit au Levant car il était le vicaire général de l'évêque de Babylone, Bernard de Sainte-Thérèse[3], les Augustines bénéficiaient quant à elles du soutien de la duchesse d'Aiguillon et de son oncle le cardinal de Richelieu, tous deux très investis dans l'élan missionnaire français[4] etc. Marquons aussi qu'un religieux peut très bien sentir l'appel de la mission très tardivement et sentir – trop tard – que l'ordre qu'il a intégré ne convient plus à sa vocation. Par exemple le Franciscain observant Hyacinthe Lefebvre passa chez les Récollets pour, selon le registre des prises d'habit, « *mieux vivre la règle de S*[ain]*t François* »[5]. Un autre Récollet, Narcisse Varin, passa de la province Sainte Marie-Madeleine à celle de Saint-Pierre en 1724 peut-être dans l'optique de partir en mission et de se diriger vers le Canada[6]. Il a eu la permission de ses supérieurs de changer d'ordre et a pu profiter de ce qu'on lui proposait pour partir. Ces exemples tendent à renforcer l'hypothèse de l'opportunité du départ qui rendrait compte des petits effectifs de certains groupes religieux dans la mission.

Parmi les groupes missionnaires recencés, on remarque également l'absence des Oratoriens, pourtant grand institut de la Réforme catholique. Leur absence pourrait s'expliquer par la part plus importante qu'ils accordent à la prise en charge du clergé dans les séminaires, selon les objectifs initiaux énoncés par Pierre de Bérulle. Néanmoins ils participent à des missions intérieures comme leur concurrent jésuite. Mais alors, quelle explication donner à cette absence du panorama missionnaire extérieur ? Trop vive concurrence des Jésuites qui les poussent à s'exclure volontairement des missions

[1] CHEVILLARD André, *Les Desseins de Son Éminence de Richelieu pour l'Amérique… op. cit.* pp. 80-81.
[2] TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux français au service des missions lointaines (1600-1663)*, Thèse, sous la direction de Bernard Dompnier, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 2003, pp. 85-98 ; Société littéraire et historique de Québec (éd.), DOLLIER DE CASSON, *Histoire du Montréal… op. cit*. pp. 77-80.
[3] LEVOT Prosper-Jean, « Michel du Saint-Esprit » *in Biographie bretonne, Volume 2* Paris-Vannes, Cauderan-Dumoulin, 1857, p. 474.
[4] CASGRAIN H.R., *L'Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec*, Québec, Léger Brousseau, 1878, pp. 44-45
[5] ADF 23H23 p. 36.
[6] La demande avait été formulée en 1722. COURTECUISSE Max, *Tables capitulaires des Frères mineurs de l'Observance et des Récollets de Bretagne, 1476-1780*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1930, p. 147.

extérieures ? Un jansénisme plus marqué qui pousserait ces religieux à refuser la mission *ad gentes* ? Le seul élément de réponse probable pourrait bien être la volonté affirmée par ce groupe de ne pas prendre part aux missions extérieures. Par conséquent, ne pas participer aux missions extérieures, pour favoriser un autre but (contemplation, réformation de la chrétienté intérieure, opposition formelle à tout type d'apostolat), peut être un choix tout à fait recevable de la part d'ordres qui pourraient *a priori* prétendre à un départ en mission.

On peut penser de ces exemples d'instituts religieux « marginaux » dans la mission que l'opportunité, la conjoncture, est au cœur de l'envoi des missionnaires. Toute proposition permet au moins une expérience missionnaire, fut-elle limitée, ou dynamise les envois pour un temps. Car l'instabilité au sein d'un ordre, même anciennement structuré, le manque de moyens humains et/ou financiers, l'absence d'autorisation constituent des freins qui limitent ou stoppent net le travail apostolique. En ressort une image assez concurrentielle des ordres engagés en mission puisque le départ semble dépendre avant tout de logiques d'opportunités, autrement dit de hasard, quand elle ne dépend pas d'une obligation ou d'une contrainte. Néanmoins, le choix du candidat aux missions n'est pas seulement orienté par cette variable et il effectue des choix tout à fait conscients qui coïncident avec ses envies. Plus que de rechercher une dimension générale de l'entrée dans un ordre, c'est bien la dimension personnelle, quasi-affective, qui renseigne réellement sur l'entrée dans un ordre. Cette vocation aux missions sera étudiée plus tard, mais il est déjà bon de remarquer que la part des missionnaires au sein d'un ordre ou d'une congrégation est plutôt faible[1].

3. L'engagement missionnaire : un fait mineur dans les ordres

L'estimation de la part des missionnaires au sein d'une institution religieuse est assez compliquée à donner pour la période moderne en raison du peu de chiffres dont on dispose. Cela s'explique par la complexité d'estimer le nombre de religieux au sein d'un ordre ou d'une province, au moins à une période donnée, et d'y ajouter le nombre de missionnaires partis en mission. Fort heureusement nous pouvons donner une fourchette à partir de quelques exemples qui, bien que limités, permettent au moins de donner des pistes quant à la quantification d'un tel phénomène. Le prolongement de la réflexion précédente est finalement de savoir si la volonté de départ en mission est la cause ou la conséquence de l'entrée dans

[1] *Infra*. II) La vocation missionnaire, pp. 145-194.

l'ordre. Peut-être que les quelques chiffres à notre disposition offrent des clefs de compréhension à défaut d'une réponse assurée.

On sait par exemple que parmi les Spiritains, ce sont 7 à 8% des membres de la Congrégation qui ont participé aux missions entre les années 1740 et 1800[1]. On obtient approximativement des résultats différents sur des effectifs plus limités : pour les Jésuites de l'Assistance de France ce sont 2 à 3 % des religieux qui sont partis en mission au XVII^{e} siècle et 6 % en 1749[2] ; 8 % pour les Capucins de la province de Bretagne entre 1583, date de l'appel des premiers Capucins par le Duc de Mercoeur, et 1664, date des dernières entrées enregistrées par le frère Balthazar de Bellesme[3] ; un peu moins pour les Lazaristes bretons aux XVII^{e}-XVIII^{e} siècles avec 5 % de participation[4]. Quant aux Carmes et aux Carmes déchaux leurs effectifs ont probablement dû être plus infimes encore sur les deux siècles, et limités à une frange marginale[5], ce qui ne fut pas du tout le cas des Sulpiciens français qui envoyèrent entre 1645 et 1790 136 prêtres sur les 720 religieux que la Compagnie avait accueilli entre ces mêmes dates soit 18,9 % de leurs effectifs[6]. Or les Sulpiciens ne forment pas la règle : de tels chiffres s'expliquent tout d'abord par l'installation d'un séminaire à Montréal dans lequel les Sulpiciens français étaient envoyés pour se former, et enfin par le refus des Sulpiciens de former des natifs du Canada, le recrutement reposant alors entièrement sur le séminaire parisien et sur les religieux français[7]. Cette même remarque vaut pour le Séminaire des Missions étrangères qui compte dans sa très grande majorité des missionnaires parce qu'il est une congrégation purement missionnaire.

---

[1] COULON Paul (dir.), *Claude-François Poullart… op. cit.* p. 77.

[2] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 334-335. La mission jésuite que Michel Morineau qualifie de « *parure de la Compagnie* ».

[3] Le calcul a été réalisé selon les effectifs donnés dans PICHOT Catherine, *Le soleil comme la mort. Le manuscrit du capucin Balthazar de Bellême, 1603-1667*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2016, p. 79, et à partir des Capucins que nous avons recensés, notamment à l'aide de la liste de PLANTÉ Romain… *op cit.* Soit 88 missionnaires pour 1083 Capucins dans la province.

[4] Le calcul a été réalisé à partir de COSTE P., *Catalogue du personnel de la Congrégation de la Mission (Lazaristes) depuis l'origine (1625) jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle*, Paris, 1911. Le sondage repose seulement sur les Bretons. La participation des Lazaristes français n'est peut-être pas beaucoup plus élevée pendant la période moderne.

[5] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, pp. 185-189.

[6] Le calcul repose sur les chiffres donnés par BERTRAND L., *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice, Tome 1*, Paris, Alphonse et Picard, 1900, p. IV, et sur la liste des Sulpiciens au Canada de GAUTHIER Henri, *La Compagnie de Saint-Sulpice au Canada*, Montréal, Séminaire de Saint-Sulpice, 1912. Si on ajoute les 18 Sulpiciens ayant fui en Amérique du Nord entre 1790 et 1798, le nombre de Sulpiciens monte à 154 ce qui fait que les missionnaires représenteraient, sur ce même effectif de 720 : 21,4% du total.

[7] AUMONT Gérard (éd.), *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada : grandes figures de leur histoire*, Sainte-Foy, Presses de l'Université de Laval, 1992, pp. 6-7.

On voit bien l'hétérogénéité de ces chiffres qui mêlent les points de vue selon l'époque et la qualité des individus. Ils ne facilitent pas la possibilité d'une explication globale. Les variations de l'engagement missionnaire peuvent paraître importantes selon l'ordre ou la congrégation considérée. Finalement on ne peut que remarquer que les instituts missionnaires n'existent pratiquement pas à l'époque moderne à l'exception des MEP. Si l'on excepte ce cas particulier, on constate les très faibles taux de participation aux missions parmi tous les groupes religieux aux XVII^{e}-XVIII^{e} siècles, y compris pour les instituts et ordres qui apparaissent numériquement les plus investis. Faire une moyenne de la participation missionnaire n'aurait pas vraiment de sens sachant que les situations selon la période, le groupe religieux et l'espace de recrutement et de mission sont trop diverses. Elle est d'autant plus malaisée à déterminer pour la période moderne que les chiffres en notre possession sont trop fragmentaires et incertains pour donner un résultat vraiment sérieux. Contentons-nous d'une vague constatation : comme pour le recrutement missionnaire, qui apparaît limité à l'urbain et à une certaine élite lettrée, le missionnaire semble aussi appartenir à une certaine élite - ou une marge - au sein des effectifs religieux.

Voilà esquissée l'infrastructure du recrutement des missionnaires bretons. Celui-ci suit une géographie de la densité et de la richesse économique. Il se concentre majoritairement dans ou autour des grandes villes de la province qui, par leur richesse, offrent un enseignement poussé voire ouvrent à des horizons plus prestigieux, vers Paris. Les pôles de recrutement ne sont pas fixes et dépendent de situations locales variées malmenées par la conjoncture économique, sociale et culturelle, et sont contraints par un arrière-plan politico-diplomatique limitant les départs.

L'élan missionnaire breton offre deux visages selon deux périodes : d'abord un long XVII^{e} siècle courant de 1620 aux années 1740 marqué principalement par une extension de la mission, période des expériences mystiques et réceptive aux appels divins, où s'illustrent principalement des Réguliers urbains ; il est suivi d'un XVIII^{e} siècle étendu à la décennie 1840, où l'on observe un net repli, en raison d'un esprit du temps où s'exprime le rejet de la figure du missionnaire, dont l'utilité est mise en doute, et surtout en raison des conséquences des guerres et des catastrophes coloniales. Ce siècle voit parallèlement s'affirmer la figure du missionnaire du XIX^{e} siècle : le séculier rural. De même, si les hommes forment la quasi-totalité du personnel envoyé outre-mer, les femmes ont elles aussi participé à ce mouvement, prenant une plus large place au XVIII^{e} siècle.

Mais il faut aller plus loin que ces mécanismes tâchés de déterminisme pour se figurer la réalité de la vocation missionnaire, individuelle par définition, et se satisfaisant mal de ces schémas chiffrés trop généraux.

II. La vocation missionnaire

À partir des éléments mis en avant dans la partie précédente, axés sur la localisation et émettant des hypothèses générales quant à l'existence de viviers de recrutement, il s'agit désormais d'entrer dans les éléments qui peuvent entraîner la vocation.

Chaque individu a été confronté à des milieux et des événements qui ont pu avoir un rôle dans sa destinée. Chaque cas est unique, mais la confrontation de plusieurs cas permet de faire émerger quelques grandes lignes concernant la vocation, où des dénominateurs communs s'entrecroisent. Dans le cas de la Bretagne, espace baigné par la mer, une des premières questions qui se pose est l'influence du milieu maritime. Ce milieu a-t-il son rôle dans le choix de la carrière missionnaire ? la vocation missionnaire est-elle comparable aux engagements des marins, soldats et officiers ? Au milieu physique s'ouvre le milieu familial dans lequel chaque missionnaire vit une expérience qui lui est propre et dans lequel les influences religieuses apparaissent vives. La vocation est par essence une épreuve longue qui nécessite une maturation, une réflexion qui se concrétise le plus souvent au contact d'autres religieux et dans le milieu particulier des séminaires ou des collèges, accoucheurs des vocations ecclésiastiques et missionnaires.

A- L'influence maritime et l'ouverture sur les Nouveaux Mondes : l'acclimatation à la mission ?

1. L'ouverture maritime : un appel du large ?

La question de l'influence du littoral mérite d'être posée dans le cas de la Bretagne puisqu'elle est une province péninsulaire où se succèdent les ports, plus ou moins grands et plus ou moins actifs. L'expression « appel du large » est souvent attachée à la carrière maritime, notamment aux pêcheurs. Est-elle valable dans le cas des missionnaires, dont le

rapport à la mer paraît presque identique à celui des marins, les deux côtoyant cet espace, exprimant un désir de partir ailleurs, traversant les mers et étant confrontés aux mêmes maux ?

a. La proximité du monde maritime

On l'a vu précédemment, le littoral breton est un riche pourvoyeur en missionnaires puisque plus de la moitié des religieux partis en mission sont originaires de paroisses jouxtant les côtes. On constate aussi que les grands ports bretons sont bien représentés dans notre échantillon, en particulier Morlaix qui rassemble 22 missionnaires et qui se hisse à la quatrième place des villes bretonnes en terme de candidats donnés, loin devant certains sièges d'évêchés littoraux comme Quimper, Saint-Brieuc ou Tréguier et à égalité avec les cités malouine et vannetaise. D'autres ports plus modestes, du moins qui n'ont pas une vocation internationale et ne brillent pas au niveau national, fournissent des missionnaires comme Pordic, Cancale, Le Faou, Dinan ou Lannion[1]. Les deux derniers dépassent même des villes secondaires comme Bécherel, Vitré, Fougères… Il peut y avoir un côté « naturel » à se tourner vers la mer pour les populations maritimes du fait de la proximité physique de la mer et de la profession des parents[2]. Parmi nos religieux, plusieurs familles ont des liens privilégiées avec la mer comme Jean-François Gleyo dont le père était capitaine au long-cours[3], Joseph Le Pavec[4] et Pierre Belgarde dont les pères étaient marins et Noël Jouin, dont le père était charpentier de marine[5]. D'autres individus étaient liés aux milieux maritimes par leur famille. Ainsi Louis-Joseph Lefebvre[6], Jean-Baptiste Curatteau[7], Hyacinthe de Quimper, de la famille des Kerguelen[8], Joseph-Louis Coudé[9] et Guillaume-Alexis Grinne[1] avaient des

[1] Tous donnent plus de trois missionnaires.
[2] CHARPENTIER Emmanuelle, *Le peuple du rivage : le littoral nord de la Bretagne au XVIII^e siècle*, Rennes, PUR, 2013, pp. 266-268.
[3] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne… op. cit. Vol. 5*, p. 465.
[4] HIET-GUIHUR Évelyne, « Les réseaux "asiatiques" et les missionnaires vannetais de la Société des Missions Étrangères de Paris au XVIII^e siècle » *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, Vol.116 n°3, 2009, p. 29.
[5] DUPONT Étienne, *L'aumônier des corsaires. L'Abbé Jouin (1672-1720)*, Rennes, La Découvrance, 1999 (1ère éd. 1926), p. 30.
[6] Son père était dans la Marine. DEHERGNE Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1973, p. 148.
[7] Son frère aîné, Pierre, était capitaine de négrier. HAREL J.-Bruno, « Curatteau, Jean-Baptiste *» in Dictionnaire biographique du Canada, Volume 4 1771-1800*, Université Laval/University of Toronto, 2003 (en ligne)
URL : http://www.biographi.ca/fr/bio/curatteau_jean_baptiste_4F.html
[8] « Coudé Louis-Marie » *in* AVRIL Jean-Loup, *Mille Bretons. Dictionnaire biographique*, Rennes, Les Portes du large 2002, p. 104.
[9] Son frère Louis-Marie Coudé était contre-amiral.

frères ou des proches dans la Marine. S'y ajoutent des personnes liées au commerce maritime ou au négoce international comme François-Auguste Magon de Terlaye, Charles Le Gobien ou Pierre-Joseph Picot de Clorivière[2]. Mieux encore Pierre Belgarde avait navigué sur un négrier dans sa jeunesse et abandonna ses études de droit pour se tourner vers la carrière de missionnaire[3], à l'instar de Louis Quéméner qui navigua en compagnie de son père qui le destinait à devenir marchand[4] et de Jean-Baptiste Curatteau qui fit deux voyages en Guinée dans sa jeunesse[5]. Olivier-Simon Lebon avait semble-t-il des connaissances en navigation héritées de sa jeunesse tout comme Colombin de Nantes et Noël Jouin qui passèrent un temps dans une école d'hydrographie[6] ainsi que le Jésuite Jean-François Légalais qui avait des connaissances nautiques[7]. Le frère René Forest avait quant à lui vécu à Madagascar avant son entrée chez les Lazaristes qui le contraignit à faire un aller-retour entre l'île et la France[8]. Ces hommes avaient des connaissances pratiques et/ou théoriques de la mer qui les ont peut-être fait envisager la carrière de missionnaire en raison de l'épreuve de l'éloignement de leur patrie à laquelle ils s'étaient confrontés. D'ailleurs l'aventure n'est pas inconnue à nos religieux. Olivier-Simon Lebon avait le goût pour les sciences et la géographie et ne craignait pas les épreuves de la navigation[9]. François Le Guerne, lui, qui pensait déjà à l'Amérique dans son enfance[10].

---

[1] Son frère Joseph fonda une famille à Bourbon et son second frère Jérôme-Vincent, passa comme prêtre à Bourbon vers la fin XVIII[e]-début XIX[e] siècle. HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage dans la formation des missionnaires de la Société des Missions Étrangères (1660-1791)*, Thèse, sous la direction de Gérard Le Bouëdec, Université de Bretagne-Sud, Lorient, 2011, p. 115.

[2] Charles Le Gobien n'est jamais parti tout comme Picot de Clorivière qui était sur le point d'embarquer en 1790-1791 avant de se détourner de ce projet.

[3] PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango, Kakongo, et autres royaumes d'Afrique*, Paris-Lyon, C.P. Berton et N. Crapart-Bruyset – Ponthus, 1776, pp. 204-205.

[4] *Abrégé de la vie de M. Louis de Quéméner*. AMEP, Vol.112, p. 78.

[5] HAREL J.-Bruno, « Curatteau, Jean-Baptiste » *in Dictionnaire biographique du Canada, Volume 4 : 1771-1800,* Université Laval/University of Toronto, 2003 (en ligne).

[6] MARIN Catherine, « Les missionnaires malouins au Tonkin, Siam et Cochinchine au XVIII[e] siècle » *Annales de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Saint-Malo*, 2003, pp. 169 ; WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history… op. cit.* p. 32 ; DUPONT Étienne, *L'aumônier des corsaires… op. cit.* pp. 35-36.

[7] ARSI *Catalogus Primus* 1743, 118-10.

[8] THIEFFRY Marc*, La mission lazariste de Madagascar de 1648 à 1674*, Archives lazaristes, Maison Mère, 2013, p. 534.

[9] MARIN Catherine, « Les missionnaires malouins… art. cit. p. 169.

[10] GAGNON Charles-Octave, (éd.), LE GUERNE François, *Lettre de M. l'abbé Le Guerne, missionnaire de l'Acadie*, Québec, 1889, p. 9.

b. La Bretagne, espace d'embarquement majeur

Concernant le recrutement côtier, il faut réfléchir à partir du concept « d'aires portuaires » proposé par Gérard le Bouëdec[1] et se demander si ces aires portuaires forment des bassins de recrutement pour les missionnaires. En comparant les deux cartes de recrutement missionnaire et des aires portuaires des trois bassins lorientais, nantais, malouins auquel on pourrait ajouter l'arsenal brestois, les lignes principales semblent se recouper, bien que des ports de moyenne importance comme Morlaix ou Quimperlé semblent eux aussi jouer un rôle dans cette polarisation du recrutement. Sans parler des infrastructures urbaines et scolaires que nous avons évoquées, on remarque que les petites entités se situent à proximité d'un port d'estuaire ou de fond de ria qui recrute nettement plus. Si on prend le cas du recrutement des marins à Lorient au XVIII^{e} siècle, un bassin d'accueil se dessine jusqu'à 40 voire 50 km de la ville[2]. Il en va de même pour les autres ports bretons comme Saint-Malo, Brest et Nantes où 15 à 20 % des marins recrutés viennent de paroisses situées à 50 km du port[3]. Le recrutement missionnaire n'est évidemment pas comparable à cette situation car le système des classes est une obligation, ce que l'entrée dans les ordres n'est pas. De plus les modalités de recrutement diffèrent, la carrière ecclésiastique nécessitant une formation intellectuelle plus poussée que la carrière maritime, plus pratique dans son approche. Cependant, on constate que le monde maritime s'introduit dans les terres bretonnes et que le rapport à la mer touche même les Bretons les plus terriens[4]. En prenant en compte le fait qu'aucun point en Bretagne n'est situé à plus de 60 km des côtés, alors, chaque Breton se trouve confronté plus ou moins directement et fortement au monde de la mer. Notons aussi que les couvents sont situés dans les villes les plus opulentes du royaume ou capables de supporter une installation, ce qui concerne en Bretagne les villes côtières. La présence de religieux au contact de la mer et les liens tissés avec les marchands ou officiels qui se rendent dans les Nouveaux Mondes contribuent sans aucun doute au mouvement missionnaire, comme c'est le cas des Franciscains, capucins ou récollets[5]. Par exemple, les marchands de la Compagnie des Indes-Orientales « *ont demandé*

[1] Ce concept avait été proposé dès 2001. Voir la carte du réseau portuaire breton au XVIII^{e} siècle dans LE BOUËDEC Gérard, « Les trajectoires portuaires en Bretagne du XV^{e} au XX^{e} siècle », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (en ligne), Colloques, (consulté le 03/02/2017) URL : http://nuevomundo.revues.org/69922
[2] GUILLEVIC Catherine, *L'impact d'une ville… op. cit.* p. 24.
[3] LE MAO Caroline, FIGEAC Michel, *Les villes portuaires maritimes dans la France moderne (XVI^{e}-XVIII^{e} siècles)*, Paris, Armand Colin, 2015, p. 143.
[4] GUILLEVIC Catherine, *L'impact d'une ville… op. cit.* pp. 344-349.
[5] MARTIN Hervé, « Les Franciscains bretons… art. cit.

des frères à la province des Récollets de Saint-Yves en Bretagne[1]*, vu qu'elle peut plus commodément fournir ces frères parce que, dans sa quasi-totalité, elle est installée à proximité des ports* »[2]. Le recrutement des missionnaires près des côtes pourrait également relever d'un choix purement pratique, en raison de la présence des couvents à côté ou dans les ports qui permet de mettre à disposition rapidement et en nombre, les religieux demandés pour les voyages ou la desserte de cures coloniales.

Les ports en eux-mêmes ont-ils un rôle dans ces vocations ? La Bretagne a été le siège de plusieurs compagnies de commerce, a vu s'installer un arsenal à Brest et la Compagnie des Indes à Lorient, et a été le point de départ vers de nouveaux horizons où se sont exprimées des relations particulières entre Cancale et la Guyane dans les années 1600-1620[3], entre Nantes et les Antilles aux XVII^{e}-XVIII^{e} siècles, entre la côte nord de la Bretagne et Terre-Neuve pour la pêche morutière etc. Tous ces éléments n'ont pas directement joué sur la vocation missionnaire mais ils ont pu y contribuer indirectement. Les ports bretons sont importants dans les armements vers les colonies[4]. Parmi ces ports, plusieurs font des armements outre-mer et ont une vocation internationale : Lorient est le siège de la Compagnie des Indes orientales à partir de 1664 et une nouvelle fois en 1719, Brest est un arsenal royal, Nantes et Saint-Malo sont des ports ouverts sur les colonies, le premier armant pour les Antilles au XVII^{e} siècle et se distinguant dans la traite négrière au XVIII^{e} siècle, le second se démarquant par ses expéditions outre-mer audacieuses et comme siège de la seconde Compagnie des Indes de manière temporaire. Pour le transport et le commerce, la Bretagne a l'avantage d'être un point d'embarquement sûr, bien qu'éloigné, puisqu'à la différence de la Normandie elle ne fait pas face à l'Angleterre. Ainsi, les MEP favorisent les départs de Bretagne puisque 71 % des envois se font de Port-Louis, et 10 % d'autres ports bretons (Saint-Malo, Brest, Saint-Nazaire)[5]. Pour les 120 religieux dont nous connaissons le port d'embarquement, la Bretagne figure aux premiers rangs, concentrant à elle seule 71 départs, soit 59 % du total[6]. Cependant les ports de La Rochelle, Marseille et Rochefort sont très actifs dans les embarquements de

[1] La province Saint-Yves semble être un autre nom donné à la province de Bretagne, normalement appelée Saint-Pierre.
[2] Lettre 03/12/1701. ADF 23H16.
[3] Sur ce sujet voir ROMAN Alain, « De Cancale au Brésil : la France équinoxiale » in *Encyclopédie de la Bretagne, Volume VI : La Bretagne et la mer*, Rennes, EURL Encyclopédie de la Bretagne, 2013, pp. 491-493.
[4] Nantes représente 44 % des importations coloniales antillaises en 1730. MICHON Bernard, « Les "aires portuaires" françaises au XVIII^{e} siècle : approche comparative », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (en ligne), Colloques, (consulté le 04/02/2017) URL : http://nuevomundo.revues.org/69935
[5] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 591-593.
[6] Ne sont pris en compte que les premiers départs. On compte 563 départs ce qui signifie qu'on ne connaît le lieu d'embarquement que d'1/5^{e} du total. Les départs des Capucins au Brésil et des Jésuites avant 1686 se faisaient depuis le Portugal. À la fin du XVIII^{e} siècle, des religieux exilés partent depuis l'Angleterre.

religieux : dans notre corpus, La Rochelle envoie autant de religieux que Lorient et Port-Louis ; Marseille envoie sûrement plus de religieux que les trois ports réunis si on considère que tous les Capucins sont passés par Marseille ou La Ciotat[1] pour rejoindre le Proche-Orient. Une spécialisation par port semble se dessiner : le complexe Lorient-Port-Louis se tournant vers l'Extrême-Orient et l'Afrique, Marseille vers le Proche-Orient, La Rochelle et Rochefort[2] vers l'Amérique bien que des ports bretons arment également dans cette direction de manière notable. La place de la Bretagne dans les armements outre-mer est prégnante et la disponibilité des navires en partance pour les Nouveaux Mondes fait que les supérieurs orientent en priorité leurs candidats vers ces ports, où l'offre des départs est importante.

c. Le passage des missionnaires : un essor des vocations ?

Et justement, l'orientation des missionnaires vers ces ports a pour conséquence des mouvements à l'intérieur même de la France. Les religieux font un premier voyage avant un plus grand voyage. Ils traversent différents territoires, de Paris jusqu'au lieu d'embarquement. Sachant l'importance de la Bretagne dans les départs outre-mer, on peut penser que les habitants voient passer des cortèges de religieux sur les routes, dans les campagnes et dans les villes, puis, en attente d'un navire, dans les ports ou dans les alentours. On n'a pas d'informations sur la réaction des populations dans les relations de nos missionnaires, quant au passage des religieux dans une ville ; comme si cette population était inexistante. Sur le chemin de Paris à Rochefort, effectué par Joseph Dargent, l'arrivée dans les villes donnait lieu à une entrée musicale de la part des soldats qui les accompagnaient, sans que l'auteur ait noté de réactions[3] alors que la compagnie toute religieuse de M. Dubreil de Pontbriand chantait des hymnes sur la route[4], ce qui ne devait pas manquer d'intriguer les badauds. On sait par les instructions données aux prêtres des MEP que le voyage est l'occasion pour les missionnaires d'« *édifier tout le monde sur le chemin et dans les hotelleries, et feront l'aumône aux pauvres en les instruisant et distribuant quelq*[ues] *chapelets et images aux valets et servantes* » c'est-

[1] Lettre du P. Agathange de Morlaix au P. Raphaël de Nantes 16/11/1640. Ms.1533, p. 539.
[2] Seuls 135 religieux sont passés par Rochefort, principalement en direction de l'Amérique du Nord, au XVIII[e] siècle, sachant que les MEP ont fait passer au moins 114 religieux sur la même période par Lorient et Port-Louis. MARTIN Sébastien, « Partir au nom du Roi. Le voyage transatlantique sur les navires de guerre au XVIII[e] siècle » *in* HRODEJ Philippe, MICHAUD Marie-Christine, *Entre mer et ciel : le voyage transatlantique de l'Ancien au Nouveau monde (XVI[e]-XXI[e] siècle)*, Rennes, PUR, 2016, p. 122 ; HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.*
[3] ROY Pierre-Georges (éd.), DARGENT Joseph, « Relation d'un voyage de Paris en Canada en 1737 » *RAPQ*, 1947-1948, pp. 10-11.
[4] ROY Pierre-Georges (éd.), PAGÈS Clément, « Relation d'un voyage de Paris en Canada par M. Clément Pagès, p. s.s. 1741 » *RAPQ*, 1947-1948, p. 21.

à-dire d'être des exemples vivants. Cependant il est noté qu'« *ils tacheront d'éviter tout le monde sur le chemin et dans les hotelleries* »[1]. Les embarquements ne semblent pas non plus donner lieu à des réjouissances de la part de la population. La discrétion est de mise pour tous les religieux qui mangent isolément dans les auberges[2], se retirent dans des communautés religieuses ou chez des amis et ne pensent qu'à rejoindre le lieu de leur embarquement le plus vite possible afin de ne pas manquer leur départ. Il n'est pas étonnant que dans ces relations, le voyage se limite aux mentions des auberges, aux villes traversées, aux paysages et aux incidents qui peuvent survenir. Parfois ils arrivent dans les villes de nuit et ne croisent donc personne[3]. Les contacts avec les populations sont limités et le voyage vers les ports ne permet pas vraiment de faire éclore d'éventuelles vocations parmi les habitants. La Bretagne, comme les autres provinces, ne bénéficie aucunement d'un afflux de vocations suite au passage de missionnaires jusqu'à leur port d'embarquement.

La mission est un sujet propre aux religieux comme semblent le confirment les nombreux arrêts dans les communautés religieuses. Lors du voyage de Marie-Madeleine Hachard de Rouen à Paris puis de Paris à Lorient, les sœurs parties du couvent des Ursulines de Rouen, passèrent chez les Ursulines de Magny, de Saint-Jacques à Paris, Vitré, Rennes, Hennebont mais ne dérangèrent pas celles de Laval car arrivées trop tard dans la nuit[4]. Joseph Dargent visita les religieux du séminaire d'Orléans et les chanoines de la Rochelle[5]. Les arrêts dans les communautés religieuses relèvent de la solidarité religieuse, comme ils constituent un moyen pour faire diminuer le coût du trajet en France. Lors de ces arrêts, qui peuvent durer de quelques heures à une journée, les candidats aux missions sont peut-être touchés de voir ces religieux donner leur vie et s'abandonner totalement à Dieu, ce qui expliquerait les bonnes attentions reçues par les Ursulines de la part des religieuses de Rennes et d'Hennebont[6]. Les missionnaires entretiendraient la flamme missionnaire lors de leur passage dans les communautés, sans que ces arrêts soient conçus comme des campagnes de recrutement.

Ce qui ressort de cette digression sur le voyage en France est que la traversée du pays par les religieux vers les ports n'est pas conçue comme un moyen de recruter. L'itinéraire français

---

[1] *Instructions pour les missionnaires qui vont par mer. Chapitre 2 – Ce qu'ils doivent faire jusqu'au lieu de l'embarquement*. AMEP, Vol.119, pp.15-16. Cité dans HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* p. 580.
[2] ROY Pierre-Georges (éd.), DARGENT Joseph, « Relation d'un voyage… art. cit. p. 10.
[3] Ces arrivées nocturnes sont communes dans la lettre. Lettre de Marie-Madeleine Hachard à son père, 22/02/1727. HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage des religieuses ursulines de Rouen à la Nouvelle-Orléans en 1727*, Paris, 1872, p.9.
[4] *Ibid*. pp. 1-18
[5] ROY Pierre-Georges (éd.), DARGENT Joseph, « Relation d'un voyage… art. cit. pp. 9-13.
[6] Lettre de Marie-Madeleine Hachard à son père, 22/02/1727. HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage… op. cit.* pp. 13-15.

n'est perçu que comme une contrainte dans le voyage, pendant lequel le religieux doit plus craindre et se cacher, que se mettre en avant.

La mer peut avoir une influence sur la vocation missionnaire mais elle paraît se limiter aux habitants des côtes, qui ne forment que la moitié de notre effectif. Paradoxalement, c'est le diocèse de Rennes, qui ne dispose d'aucune frontière littorale, et la ville de Rennes, qui recrutent le plus sur toute notre période. L'univers d'outre-mer s'introduirait-il dans les terres ? Ou bien les « terriens » n'idéaliseraient-ils pas trop le monde de la mer, les voyages et les terres lointaines, à la différence des « marins » plus au fait de la réalité ?

2. Du Nouveau Monde en Bretagne

La côte bretonne n'est pas seulement un lieu de départ vers les Nouveaux Mondes, c'est aussi la porte d'entrée de l'exotisme sur le Vieux Continent. L'altérité peut être importée vers le lieu même des vocations.

On trouve par exemple de non-Européens en Bretagne dès le XVI^{e} siècle : Catherine du Brésil est baptisée à Saint-Malo en 1528 avec pour marraine Catherine des Granches, femme de Jacques Cartier, et Françoise Le Gobien[1]. Jacques Cartier ramène dès 1534 deux Iroquois, puis trois autres en 1538, avec une nouvelle fois sa femme pour marraine[2]. Plus tard sont baptisés un sauvage de Terre-Neuve à Saint-Malo en 1553, des Indiens en 1583, et un Noir en 1597[3]. Ces baptêmes sont célébrés en grande pompe et sont des curiosités. Ainsi Hyacinthe de Quimper, revenu du Levant et de passage à Quimper, baptisa-t-il le 23 juin 1686 un matelot d'un navire corsaire barbaresque naufragé, nommé Mustapha Stambol, dans la cathédrale de Quimper, en compagnie de Monseigneur François de Coëtlogon et de gens de renom[4]. Peut-être que la présence de ces « sauvages » laisse songeurs les Européens et motive les religieux

[1] OBRY Olga, « La marraine bretonne de Catherine du Brésil » *in La Bretagne, le Portugal, le Brésil. Échanges et rapports. Actes du Colloque du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais, décembre 1971, Volume 2*, Rennes, Publications de l'Université de Haute-Bretagne, de l'Université de Bretagne occidentale et de l'Université de Nantes, 1973-1974, pp. 97-102.
[2] *Ibid*.
[3] VERGÉ-FRANCESCHI Michel, « La Bretagne et la mer : chronologie commentée » *in* SABIANI Tony (dir.), *Encyclopédie de la Bretagne, Volume VI : La Bretagne et la mer*, Rennes, EURL Encyclopédie de la Bretagne, 2013, pp. 182, 185, 190, 192.
[4] Père Armel, « Mission prêchée à Quimper par le P. Honoré, de Cannes, Capucin, en 1686 » *Bulletin diocésain d'Histoire et d'Archéologie*, Archives diocésaines de Quimper et Léon, 1932, pp. 32-33. Les ambassadeurs siamois étaient arrivés à Brest quelques jours avant.

à partir. L'arrivée des sauvages ramenés par Cartier en septembre 1534 a peut-être touché et décidé deux religieux à embarquer lors de la seconde expédition de 1535 ; tout comme le retour en France d'Étienne de Flacourt avec des Malgaches en 1655 a pu attirer de nouvelles recrues lazaristes à partir pour la difficile mission de Madagascar[1]. Nous ne pouvons en rester qu'au stade des suppositions pour ces individus. Cette supposition reste néanmoins probable au regard de la vocation de Pierre Belgarde. Selon Bonaventure Proyart, Pierre Belgarde voyagea sur un négrier à destination du Loango, en compagnie de son père. Il y rencontra les habitants qu'il chercha à connaître et comprendre et auxquels il repensa au moment de sa vocation ecclésiastique[2]. La rencontre avec l'Autre est donc un moment privilégié dans la prise de conscience de la mission. Même si Pierre Belgarde a dû s'éloigner des rivages bretons pour rencontrer des populations différentes, François-Vincent Jolly connaissait « *un Nègre qui après avoir demeuré fort long-temps à Saint-Malo où il avoit vécu en bon Chrétien s'étoit déterminé à retourner dans sa patrie* » et rencontra « *un autre Nègre nommé Sogné, qui avoit aussi demeuré en France* »[3]. Comme le note Dominique Deslandres, à la base de l'idée missionnaire se trouve la construction d'un Autre, forcément différent, qu'il s'agit d'intégrer ou de réintégrer à la communauté catholique, construction qui a lieu en Europe après la Découverte de l'Amérique et d'habitants jusqu'alors inconnus[4]. De ce fait la présence irrégulière d'inconnus, Japonais, Brésilien, Guinéen, Turc, Antillais[5] aux XVI^{e}-XVII^{e} siècles, puis celle institutionnalisée de la traite négrière[6], ne peut qu'intriguer et faire réfléchir les religieux sur la mission de l'Église et sur l'apostolat[7].

Une place spéciale doit être accordée à l'ambassade de Siam envoyée en France en 1686[8]. Arrivée à Brest le 18 juin 1686, elle traversa une grande partie de la Bretagne avant de se rendre à Versailles. Chargée de présents, escortée par des soldats, la compagnie passa par Brest, Landerneau, Le Faou, Châteaulin, Quimper, Quimperlé, Hennebont, Auray, Vannes, où siégeait le Parlement de Bretagne, Muzillac, La Roche-Bernard, Pontchâteau, Nantes, passant

[1] GALIBERT Nivoelisoa, *Les Lazaristes de Madagascar : correspondance avec Vincent de Paul (1648-1661)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, pp. 135, 175.
[2] PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango… op. cit.* pp. 204-208.
[3] *Ibid*. pp. 232, 244-245.
[4] DESLANDRES Dominique, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^{e} siècle*, Paris, Fayard, 2003.
[5] MICHEL Joseph, *Histoire missionnaire… op. cit.* pp. 64-66.
[6] Voir NOËL Erick (dir.), *Dictionnaire des gens de couleur dans la France moderne, Volume 2 : la Bretagne*, Genève, Droz, 2013.
[7] Voir le cas de la présentation des Indiens Topinambous ramenés en France en 1613 dans TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* pp. 503-508.
[8] Une précédente ambassade siamoise était déjà passée par Brest en février 1685, en attente d'un navire pour repartir au Siam.

notamment chez les Capucins de l'Hermitage, Ancenis, puis quitta la Bretagne vers Ingrandes, à la frontière du diocèse nantais[1]. Chaque ville accueillit les émissaires avec grandiloquence. Le voyage des Siamois par la Bretagne dura environ un mois et ne passa pas inaperçu en raison de la grandeur du cortège[2], des présents nombreux[3], du costume des Siamois et des entrées solennelles réalisées dans chaque ville qui déployèrent des moyens importants pour accueillir ces invités de marque. L'attrait de la population fut sûrement très grand comme cette foule amassée sur le lieu de débarquement des ambassadeurs ou encore ces badauds attardés à regarder manger l'ambassadeur Kosa Pan à l'arsenal[4]. Les Grands furent bien sûr de la partie comme en témoigne leur arrivée à Quimper, où Monseigneur de Coëtlogon reçut les Siamois entourés de tous les ordres religieux de la ville[5]. Un autre exemple est le passage de deux ambassadeurs marocains, également débarqués à Brest, en 1681 et 1699, qui ne passèrent probablement pas inaperçus, passant à terre par Rennes, y visitant le Parlement, et Nantes à l'aller, puis par Vannes et Hennebont au retour[6]. L'ambassadeur fut fort bien accueilli à Nantes par les maires et échevins et par la milice bourgeoise de la ville[7]. Bien que ces passages soient ponctuels et rares, ils ne doivent pas manquer de toucher l'imaginaire des Bretons qui ont la chance de les voir passer. Les religieux sont aux premières loges. On sait que les ambassadeurs siamois étaient passés au couvent des Jésuites de Brest, au Séminaire des Missions étrangères et au collège Louis-le-Grand à Paris où fut exécutée par les élèves une harangue en 24 langues dont l'algonquin et le bas-breton[8]. À la question de savoir si ces évènements ont un impact sur la vocation, la réponse paraît bien difficile à donner…

Cette altérité se construit aussi autour de l'exotisme. Les missionnaires envoient en France quelques présents à leurs supérieurs : le Carme Ferdinand de Saint-Claude avait envoyé des

---

[1] Voir la carte de OK-PHRA Wisut Sunthon, *The Diary of Kosa Pan, Thai Ambassador to France, june-july 1686*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2002, p. XII ; « Chapitre XVIII : L'ambassade siamoise en France (janvier 1686 - février 1687) » *in* VAN DER CRUYSSE Dirk*, Louis XIV et le Siam,* Paris, Fayard, 1991, pp. 373-410 ; ROY Bernard, « Il était une fois... en Bretagne. Des ambassadeurs siamois », *Le Figaro littéraire*, 24/08/1938, p.7 ; « Les tribulations bretonnes d'émissaires du Siam », *Le Télégramme*, 23/03/1999

[2] *Recueil des Nouvelles ordinaires et extraordinaires. Relations et récits des choses avenues tant en ce royaume qu'ailleurs, pendant l'année mil six cens quatre-vingt six*, Paris, Bureau d'Adresse, aux Galleries du Louvre, 1687, p. 322 (Gazette n°20, 29/06/1686)

[3] « Mémoire des presens du Roy de Siam au Roy de France » *in* CHAUMONT Alexandre (de), *Relation de l'Ambassade à la Cour du Roy de Siam. Avec ce qui s'est passé de plus remarquable durant son voyage*, Paris, Arnoult Seneuse-Daniel Hortemels, 1686.

[4] OK-PHRA Wisut Sunthon, *The Diary… op. cit.* pp. 39-40, 64.

[5] « Les tribulations bretonnes… art. cit.

[6] PROVOST Georges, « L'horizon barbaresque des Bretons (16e-18e s.) », *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, t. 89, 2011, pp. 303-304.

[7] MAZIANE Leïla, *Salé et ses corsaires, 1666-1727. Un port de course marocain au XVII^e siècle*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2007, pp. 180-181.

[8] VAN DER CRUYSSE Dirk*, Louis XIV et le Siam,* Paris, Fayard, 1991, pp. 382, 395, 401.

écailles de tortue[1], son confrère Maximin de Saint-Pierre un perroquet et une perruche[2], le Jésuite Jacques Bouton des colibris[3], morts pendant la traversée, le Jésuite Étienne le Gac envoya depuis l'Inde des pièces de monnaies et une corne de rhinocéros[4], Colombin de Nantes, un chat musqué, un gros singe, mort pendant la traversée, et des oignons de fleurs[5], René Courte de la Blanchardière fit un véritable voyage scientifique puisqu'il ramena de nombreuses curiosités en France. Ce dernier notait « *je fis décharner la mâchoire du dernier* [requin], *& l'ai donnée depuis à M. le Curé de Saint Sulpice, qui l'a fait mettre à l'Apoticairerie de l'Enfant Jésus* »[6]. Plus insolite est la demande d'un Récollet de Saint-Malo, Bonaventure Cloirel, qui requérait de Patrice Lagrée un pâté d'orignal[7], et celle d'un membre de la Compagnie des Indes à Bernardin de Quimper qui désirait rien moins que des peaux de chauve-souris[8]. Ces cadeaux ponctuels ravissent leur destinataire si on considère la réponse enthousiaste donnée par Peiresc à Colombin de Nantes à qui il demanda plus d'informations et décrit les plantes qu'il avait réussi à acclimater[9]. On sait que l'écrit a une place importante dans la création d'un imaginaire des pays exotiques. Ces bribes de Nouveau Monde ont sûrement un impact sur les hommes et femmes qui ont l'agrément de les voir. Dans les années 1650, le couvent Saint-Honoré de Paris peut s'enorgueillir d'une riche bibliothèque et surtout d'un cabinet de curiosités et d'histoire naturelle, ouvert aux novices[10]. La matérialité, par la présence de l'homme ou l'exposition des indigènes et autres curiosités, permet au novice de percevoir ce qu'est concrètement le champ d'apostolat.

Outre ces événements exceptionnels et ces rares éléments envoyés du bout du monde de manière spontanée ou, arrivés de manière circonstancielle, des arrivées plus régulières et plus massives contribuent à forger l'idée d'exotisme et à la diffuser. Lorient est la porte des Indes pour la Bretagne et pour la France. Le port fait rêver par les navires qui y stationnent et les marchandises exotiques qui y circulent au gré des armements et des désarmements. La ville a

[1] Lettre de Ferdinand de Saint-Claude, 25/06/1668. BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 2, p. 96.
[2] Lettre de Maximin de Saint-Pierre, 20/09/1698. *Ibid*. lettre 50, p. 177.
[3] BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* p. 73.
[4] Lettres d'Étienne Le Gac à l'Abbé Raguet (?), 10/10/1726, 24/01/1729. FR ANOM COL F5A 39/1.
[5] Ubald d'Alençon (éd.), Colombin de Nantes, *Relation inédite d'un voyage en Guinée : adressée en 1634 à Peiresc*, Vannes-Paris, Lafolye frères-Honoré Champion, 1906, pp. 8-9.
[6] Il envoya également un poisson, plusieurs perruches et perroquets, un condor, une tête d'oiseau, des papillons, un sapajou, des pierres de mine, des essences de bois, des pépins d'un fruit etc. COURTE DE LA BLANCHARDIERE René, *Nouveau voyage fait au Pérou*, Paris, Delaguette, 1751, p. 54, 99-104, 142, 191-192.
[7] Lettre de Bonaventure Cloirel au R.P. Michel-Ange de Kervoëlen, v. 1748-1749. ADF 23H14.
[8] Lettre au P. Bernardin de Quimper, 25/03/1689. ADIV C2620, p. 2543.
[9] Lettre XXIX, de Peiresc au P. Colombin de Nantes, 01/08/1634. Apollinaire de Valence, *Correspondance de Peiresc avec plusieurs missionnaires et religieux de l'ordre des capucins*, Paris, Alphonse Picard, 1892, pp. 78-81.
[10] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 139-140.

un impact culturel sur son hinterland, non pas parce que les produits exotiques s'y démocratisent, puisqu'ils ne sont réservés qu'à l'élite de la population (même si les marins reviennent de temps à autres avec leur pacotille), mais parce qu'elle est perçue comme la ville de tous les possibles, celle de l'enrichissement et des curiosités du monde entier[1]. Et pourtant malgré cette position qui apparaît stratégique, la ville de Lorient ne donne aucun missionnaire et les alentours immédiats que très peu : un à Port-Louis, un à Theix, et quatre à Hennebont, à la différence du siège vannetais qui donne à lui seul 21 personnes, nombre renforcé par les paroisses alentours d'Auray (3), Grand-Champ (2), Arzon (1), Brech (1), Pluneret (1), voire Baud (2).

Ce ne sont donc pas les ports qui attirent, et l'intrusion de la mer en dans les terres n'a qu'un faible impact sur les carrières missionnaires. L'exotisme peut être une première acclimatation à la mission mais il ne permet que rarement la fixation d'une décision irrévocable sur la carrière de missionnaire. L'exotisme entretient la flamme missionnaire, plus qu'il ne la fait naître. Il faut bien se rappeler que la vocation est avant tout religieuse et qu'elle n'est pas marine et que très rarement motivée par le désir d'aventure et d'exotisme. Lorient en est le meilleur exemple : commerce florissant, portes ouvertes sur l'extérieur mais recrutement quasi-nul sur l'ensemble de la période. La géographie énoncée précédemment, qui met l'accent sur la densité, la prospérité économique et la densité des institutions religieuses, semble se confirmer. L'accent mis sur l'appel du large élude largement le recrutement « terrien », ce qui signifie que les grands ports bretons ne doivent pas être considérés comme tels, mais plutôt comme des centres religieux, égaux aux continentaux[2].

Néanmoins, au regard du corpus assez important de missionnaires pour l'époque, la présence de la mer pose quand même la question de l'importance des effectifs envoyés. À première vue, mais sans chiffre, il semble que la côte atlantique ait été une grande pourvoyeuse de missionnaires. Bien que la mer n'ait pas un rôle de premier plan, plus sûrement secondaire, la question pourrait se poser à l'échelle de la France. Car nous avons pu remarquer des liens évidents avec la mer, en particulier au sein de la cellule familiale, dont le rôle est cette fois-ci évident.

[1] GUILLEVIC Catherine, *L'impact d'une ville… op. cit.* pp. 333-341.
[2] Au cours de nos recherches, nous avons pressenti que des môles de recrutement existaient au cœur de la France et sur ses marges, dans le Jura-Franche-Comté, dans la région lyonnaise et, toute proportion gardée, dans le Limousin.

B- Milieu familial et réseau missionnaire : éléments décisifs dans la vocation

1. L'impasse du milieu social : un élément non-déterminant dans la vocation

La carrière ecclésiastique est marquée par une différence sociale où la noblesse se distingue nettement par rapport à la place qu'elle occupe numériquement dans la société. La question mérite évidemment d'être posée à son tour pour les missionnaires. Le seul bémol est la maigreur des informations récoltées à propos de l'arrière-plan social des familles de missionnaires. Nous avons pu compter 603 Bretons dans le répertoire. Cependant, nous ne connaissons l'ordre social que dans 93 cas et le métier dans 72 cas, ce qui représente respectivement 15 % et 12 % de l'effectif total seulement. Il est donc très compliqué de faire des conclusions à partir d'un tel échantillon. En raison de cette faiblesse, nous ne pourrons pas apporter de nuance spatio-temporelle et on se contentera d'un aperçu général[1]. Nous nous contenterons de donner des tendances à défaut d'une conclusion assurée.

L'analyse sociale à l'époque moderne est l'écueil auquel est confronté tout historien[2]. La division de la société de l'époque moderne en ordre, comparée à la division de notre société en groupes sociaux, liés aux débats historiques quant à l'utilisation des ordres et des classes, rend cette question encore plus sensible et difficile à approcher[3]. En effet qui dit noble, ne dit pas riche, qui dit roturier ne dit pas nécessiteux. La meilleure solution est de mêler les deux strates d'analyse c'est-à-dire de considérer l'état noble ou roturier *et* le métier. L'idéal serait aussi de prendre en compte la fortune personnelle de ces familles à un moment donné *via* les registres de capitation du XVIII^{e} siècle, en prenant bien en compte les limites d'une telle méthode car la richesse des individus en un temps donné n'est pas valable pour toute une vie. Faute de temps je ne pourrai malheureusement pas m'atteler à une telle entreprise…

Le profil social des missionnaires se distingue-t-il de celui des autres ecclésiastiques ? En reprenant les catégories utilisées par Dominique Dinet, on obtient le tableau suivant[4] :

[1] Le corpus est trop inégal : 35 pour le XVII^{e} siècle et 58 pour le XVIII^{e} siècle.
[2] Dominique Dinet avait déjà ce problème pour les Réguliers des diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon. Nous avons tenté de récolter un maximum d'informations en consultant les registres paroissiaux pour les missionnaires dont on connaissait la date et le lieu de naissance, et pour lesquels des renseignements sur les parents étaient indiqués. Ce qui, malheureusement, ne fut pas toujours le cas.
[3] Voir à ce sujet l'introduction de COLLINS James B., *La Bretagne dans l'État royal. Classes sociales, États provinciaux et ordre public de l'Édit d'Union à la révolte des Bonnets rouges*, Rennes, PUR, 2006 (1ère éd. 1994), pp. 19-47.
[4] DINET Dominique, *Vocation et fidélité… op. cit.* pp. 178-179.

Origines socio-professionnelles des missionnaires	Catégorie du père		
Profession du père	**Noblesse**	**Roturier**	**Total général**
Non-renseigné	19	2	21
Justice	9	9	18
Marchand	1	15	16
Négociant	2	4	6
Médecin, chirurgien…	1	4	5
Ecuyer	5		5
Laboureur		5	5
Armée	5		5
Artisan		3	3
Marin		3	3
Avocat		2	2
Finances		1	1
Bourgeois, échevin…		1	1
Paysan		1	1
Receveur de déclarations à la Compagnie des Indes		1	1
Total général	**42**	**51**	**93**

Tableau 3 : Origines socio-professionnelles des missionnaires (XVII^e^-XVIII^e^ siècles)[1]

Le premier constat est la forte présence des nobles dans cet échantillon. La noblesse représente un peu moins de la moitié de l'effectif total ce qui est sans commune mesure avec sa faiblesse numérique dans la société, même bretonne où sa part atteint 4 % de la population à la fin du Moyen-Âge et 2 % au XVIII^e^ siècle, chiffre élevé par rapport au reste de la France et de l'Europe[2]. Ce bref échantillon pourrait être grossi car certains individus dont les parents ne nous sont pas connus, portent des noms qui laissent penser qu'ils appartiennent au deuxième ordre : les Gouion, Bonin, Marquez, de Robien, Soubens, Yviquel sont des noms qu'on retrouve parmi les chanoines bretons, qui sont pour 70 % d'entre eux nobles[3], mais pour lesquels nous n'avons pas de preuve tangible de leur appartenance. Le tiers-état forme évidemment l'autre moitié de cet échantillon. Sa place est assez peu importante par rapport à la place qu'il occupe dans la population totale. Bien que les registres paroissiaux mentionnent rarement le métier des humbles paysans et artisans, leur part se trouverait très peu relevée quand on sait que, parmi les clercs, les nobles sont très présents, surtout au XVII^e^ siècle à la faveur de la Réforme catholique et de la création de nouveaux ordres, les nobles « fuyant »

[1] Sont inclus les religieux qui ont désiré les missions mais qui ne sont jamais partis.
[2] CROIX Alain, *L'âge d'or de la Bretagne (1532-1675)*, Rennes, Ouest-France, 1993, p. 220.
[3] CHARLES Olivier, *Chanoines de Bretagne. Carrières et cultures d'une élite cléricale au siècle des Lumières*, Rennes, PUR, 2004, pp. 69-71, 350-450.

quelque peu la carrière au siècle suivant. La surreprésentation des nobles est fréquente dans le clergé régulier ou séculier, même si elle apparaît ici extrêmement importante, peut-être en raison du peu d'informations dont on dispose[1]. Rien d'étonnant à cela puisque les missionnaires sont des religieux, considérés comme l'une des élites du premier ordre. Ce qui signifie qu'*a priori* le groupe social n'a pas plus d'influence sur la vocation missionnaire que sur la vocation religieuse, puisque la vocation missionnaire est tempérée par la vocation religieuse. Par conséquent, l'origine sociale des missionnaires pourrait être similaire à celle des religieux. Finalement, seule l'élite culturelle et dévote se distingue réellement.

Ces deux blocs ne sont pas unis. À l'intérieur même des deux ordres, des tendances émergent avec en tête les professions marchandes et judiciaires qui forment la moitié des professions des pères, si on ne prend en considération que les familles dont le métier est connu. On y trouve de grandes familles sises au Parlement de Bretagne comme Jean de Miniac, greffier en chef des requêtes au Parlement de Bretagne, comme de plus modestes conseillers du roi, procureurs ou avocats. Les marchands et négociants sont bien représentés mais l'aisance d'un membre de la famille Magon ou Picot, tous deux enrichis par le commerce malouin, est sans commune mesure avec celle d'honnêtes marchands comme les Coudé-Métival[2], qui vendaient du grain à la Compagnie des Indes orientales, et plus encore avec le modeste loueur de chevaux qu'était le père de Joseph Guéguen[3]. Le milieu judiciaire est représenté dans les deux ordres alors que les marchands et négociants sont presque tous roturiers à l'exception des Magon et Nouël de Kerven.

Les milieux militaires et des écuyers forment un petit ensemble assez fécond, appartenant dans leur totalité à la noblesse. On observe le même clivage que dans milieux marchands où aux grandes et vieilles familles nobles des Dubreil de Pontbriand et des Dollier de Casson répondent les humbles écuyers comme Gabriel Debien, (père du Carme Boniface de Saint-

[1] MINOIS Georges, *La Bretagne… op. cit*. p. 202, dénombre 12,7 % de nobles parmi les prêtres du Trégor en 1730-1790 ; MINOIS Georges, *Les religieux… op. cit* pp. 113-114, 125-126, 240-243, constate que la noblesse forme la majeure partie des effectifs réguliers dans le Trégor au XVII^{e} siècle, puis qu'elle diminue au XVIII^{e} siècle, atteignant tout de même 30 % des effectifs en 1730-1790 ; BERTHELOT DU CHESNAY, *Les prêtres… op. cit.* p. 104, concluait à 3 ou 4 % de nobles parmi le clergé séculier de Haute-Bretagne au XVIII^{e} siècle, avec des variations selon le diocèse considéré, Rennes et Nantes donnant beaucoup plus que Saint-Brieuc ou Dol par exemple ; PÉRÈS Georges-Henri, *La réforme du clergé séculier dans le diocèse de Vannes d'après le catalogue de 1654, Volume 1*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2011, p.106 constate que le diocèse de Vannes n'a que 2,3 % de prêtres nobles en 1654 ; DINET Dominique, *Vocation et fidélité… op. cit.* pp. 170-171 remarquait que 5,3 % des Réguliers hommes étaient nobles et 11, 5 % des femmes dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon sur les deux siècles.

[2] HIET GUIHUR Évelyne, « Les réseaux "asiatiques"… art. cit. pp. 29-30.

[3] SÉGALEN Jean, *Acadie en résistance… op. cit*. p. 44.

Georges)[1], et les simples officiers à l'instar de l'Ursuline Marie-Jeanne de Saint-Marc de Sainte-Radegonde qui cède à son couvent de la Nouvelle-Orléans la pension de 150 livres de son défunt père militaire[2]. Ces deux catégories professionnelles sont également celles qu'on retrouve le plus souvent parmi les religieux français[3]. Parmi ces militaires, nous pouvons faire un point sur les missionnaires qui furent eux-mêmes d'anciens militaires, à savoir : François Dollier de Casson, capitaine de cavalerie sous les ordres du maréchal Turenne en 1654-1657[4], Jean Baudouin, mousquetaire dans les gardes du roi[5], Toussaint de Landerneau, peut-être ancien soldat[6], et Albert de Nantes, ancien soldat[7]. Ces quatre hommes, si on considère la vocation religieuse des soldats dans la France d'Ancien-Régime, cherchaient peut-être à couper avec le monde, la mission s'offrant à eux comme le désert idéal pour se retirer. La mission leur permettait également de continuer la lutte contre l'hérésie, qu'ils avaient pu combattre au sein des armées, et de racheter leurs péchés par une vie austère qui se trouvait renforcée par les conditions de vie difficiles qui caractérisent la mission. Ce fut le cas d'Albert de Nantes qui désirait imiter le duc de Mercoeur, parti combattre les Turcs, en partant à son tour combattre les musulmans en Hongrie, puis en se donnant aux Capucins qui avaient des missions au Levant[8]. La mission pouvait aussi être un moyen « d'échapper » à la rigueur qui pouvait caractériser la discipline monastique au sein des couvents en France et de gagner une certaine liberté afin de vivre à la manière d'un soldat, de manière intrépide, comme ils le faisaient autrefois au service du Roi[9].

Concernant le panorama social, la seule différence avec le recrutement des religieux en France est la très faible présence des métiers de finance puisque seul Jean Martin de La Baluère (père de Jean-François, MEP) est identifié comme conseiller du roi et maître des comptes de Bretagne. La faute sans doute à un effectif considéré trop restreint.

---

[1] BESNARD Antonin… *op. cit*. Vol. 1, p. 213.
[2] CLARK Emily, *Masterless mistresses. The New-Orleans Ursulines and the development of a New World Society 1727-1834*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007, p. 207.
[3] DINET Dominique, *Vocation et fidélité… op. cit.* pp. 174-177 ; MEYER Frédéric, *Pauvreté et assistance spirituelle… op. cit*. pp. 176-179.
[4] Il entra dans les ordres après qu'un boulet de canon lui rasa la tête alors qu'il ramassait son mouchoir qui venait de tomber selon LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne… op. cit.* Vol. 5, pp. 305-306.
[5] BERTRAND L., *Bibliothèque sulpicienne… op. cit.* Vol. 1, p. 111.
[6] PLANTÉ Romain… *op cit.* p. 216.
[7] Ms. 1176 : *Vita et gesta patris Albertis Nannetensis, missionarii apostolici*. Bibliothèque des Capucins de Paris, pp. 1-2.
[8] *Ibid*. Cet exemple montre aussi combien l'idée de croisade est présente au début du XVII^{e} siècle, surtout avant la fin de la Guerre de Trente Ans.
[9] DINET Dominique, « De l'épée à la croix : les soldats passés à l'ombre des cloîtres (fin XVI^{e}-fin XVIII^{e} siècle). Hommage au Professeur André Corvisier », *Histoire, économie et société*, Vol. 9 n°2, pp. 171-183.

Le milieu des médecins et apothicaires est plutôt bien représenté puisqu'il a fourni cinq missionnaires (voire huit)[1] : Étienne Jolly (père de François-Vincent, séculier), médecin des États de Bretagne, Louis Montalent (père d'Alexandre-Jean-Louis, MEP), docteur-médecin, Charles Normant (père de Louis, Sulpicien), docteur en médecine, Pierre Clément (père de François, Jésuite), maître apothicaire à Nantes, Nicolas de Bonnécamps (père de Joseph-Pierre, Jésuite)[2] à qui on pourrait ajouter Gabriel Durocher qui fut médecin-chirurgien avant de se joindre aux Lazaristes[3], voire Cassien de Nantes, dont le frère, Gonzalez, était médecin à Saint-Brieuc[4] et Jean-François Gleyo qui avait également un frère médecin à Saint-Brieuc[5]. Cette infime frange de la population est bien représentée ce qui s'explique par l'aisance financière et l'instruction élevée de ce milieu[6], ainsi que par sa proximité avec le soin des âmes donné par les religieux et accompagnant systématiquement le soin des corps.

Les bourgeois et échevins ne sont pas très présents car on compte deux maires de Morlaix : Jean-François Le Minihy Durumen (père de Jean-Marie-Mathias, Sulpicien)[7] et Olivier Nouël (père de Séverin de Morlaix), qui est en plus impliqué dans le négoce[8].

Le reste de l'échantillon est constitué des métiers ruraux ou plus modestes. La catégorie des marins est trompeuse puisque le père de Pierre Belgarde était lié au milieu marin[9], celui de François Gleyo (père de Jean-François, MEP) était « capitaine au long-cours »[10] alors que le père de Joseph Le Pavec était un simple matelot dont la capitation s'élevait à trois livres dans les années 1780[11]. Parmi les ruraux, on trouve des laboureurs aisés, tels les Lelabousse, Pocard[12], Bruno de Saint-Yves[1] et sûrement Grégoire de Landivisiau[2], et des paysans assez

---

[1] La place des médecins est assez notable. DINET Dominique, *Vocation et fidélité… op. cit.* pp. 177-179 ; MEYER Frédéric, *Pauvreté et assistance spirituelle… op. cit*. pp. 178-179.
[2] WAQUET Henri, « Un prélat amateur des jardins : François de Coëtlogon, évêque de Cornouaille » *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, Vol. 48, 1921, p. 78.
[3] Lettre de Gabriel Durocher au Ministre de la Marine, M. de Sartine, 02/12/1775. FR ANOM COL F5A 34.
[4] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne… op. cit,* Vol. 4, p.43.
[5] *Ibid*. Vol. 5, p. 482.
[6] QUÉNIART Jean, L'Église et Dieu dans la France du XVIII[e] siècle, Paris, Hachette, 1978, p. 79. DINET Dominique, *Vocation et fidélité… op. cit.* pp. 177, 180.
[7] *FichierOrigine : Répertoire des actes des émigrants français et étrangers établis au Québec des origines à 1865* (en ligne) URL : http://fichierorigine.com/app/recherche/detail.php?numero=241430
[8] LE GUENNEC Louis, « Excursion sur la commune de Guimaëc » *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, Vol. 45, 1918, p. 165.
[9] Était-il capitaine de vaisseau ou marchand négrier ? Toujours est-il que sa famille devait être aisée puisqu'il eut l'occasion de faire des études juridiques à la Sorbonne. PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango… op. cit.* p. 204.
[10] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne… op. cit,* Vol. 5, p.465.
[11] HIET GUIHUR Évelyne, « Les réseaux "asiatiques"… art. cit. p. 29.
[12] *Ibid*. p. 29.

pauvres comme la famille Briand. Des fils d'artisans sont aussi partis comme le père de Pierre Eyot[3], humble chapelier, et Jean David (père de Jean-Baptiste David, Sulpicien) perruquier de son état[4].

Du point de vue social, on remarque une très grande hétérogénéité entre les ordres et dans leur sein, car les niveaux de richesses varient considérablement. L'arrière-plan social ressemble très fortement à celui des religieux français desquels il ne se distingue que peu, mis à part peut-être par la forte présence de la noblesse, probablement surévaluée par le grand nombre des inconnus de l'échantillon. On peut d'ailleurs raisonnablement supposer que l'évolution du portrait du missionnaire suit celui des prêtres entre les XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, c'est-à-dire que les ruraux prennent peu à peu la place des élites, à la faveur d'une alphabétisation progressive[5]. Il semble tout de même que l'aisance soit une donnée à prendre en compte de laquelle découle très souvent le niveau culturel, indispensable à toute carrière religieuse. Et pourtant, cette remarque n'est pas vraiment pertinente car Jean-Olivier Briand, évêque de Québec, était un fils et petit-fils de paysans qui « *se sont comme épuisés en travaillant pour procurer l'aisance à leurs enfants et une honnête éducation* »[6], mais qui avaient accumulé un petit pécule. Il était pourtant l'un des seuls roturiers évêques dans tout le royaume de France au XVIII^{e} siècle[7]. Bien que la richesse et le niveau culturel aident pour pouvoir prétendre à une place dans le premier ordre, la richesse n'est pas l'apanage de celui-ci. D'ailleurs on peut aisément supposer que tous les religieux passés par le séminaire du Saint-Esprit étaient pauvres ou modestes puisque leur créateur, Claude-François Poullart des Places, n'admettait dans son séminaire que les personnes les plus pauvres ou déshéritées, à qui il offrait le meilleur cadre d'étude possible pour briguer les carrières ecclésiastiques les plus délaissées : le service des paroisses rurales et la mission[8]. Ainsi René-Jean Allenou de la Villangevin, bien que noble, ne pouvait même pas payer la rente de 80 livres exigée dans le

---

[1] Bien que métayer, il était aussi le plus riche et le plus considéré des paysans du Cap. LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne… op. cit,* Vol. 4, p. 327.
[2] Il était peut-être affilié au clan Abgrall, une famille de *Julod* léonard (paysans aisés), dont le neveu Maurice était le plus riche *Julod* du XIX^{e} siècle. ELÉGOËT Louis, *Les Juloled, grandeur et décadence d'une caste paysanne en Basse-Bretagne*, PUR, Rennes, 1996, pp. 263-264.
[3] HIET GUIHUR Évelyne, « Les réseaux "asiatiques"… art. cit. p. 29.
[4] LEMARIÉ Charles, *Mgr. J.B. David (1761-1841) et les origines religieuses du Kentucky*, 1970 [dact.], p. 2.
[5] BRUNET Serge, « Les prêtres des campagnes de la France du XVII^{e} siècle : la grande mutation » *Dix-septième siècle*, Vol. 1 n°234, 2007.
[6] BRIAND Catherine-Anne-Marie, « Livre de raison de Mlle Briand sœur de Mgr Briand premier évêque de Québec sous la puissance anglaise », *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*, 1946-1947, p. 62.
[7] DU BOIS DE LA VILLERABEL André, « Un Breton au Canada, Mgr Briand, évêque de Québec », *Bulletin archéologique de l'Association bretonne*, Vol.16, 1897, pp. 3-4.
[8] ERNOULT Jean, KOREN Henry J., « Poullart des Places, les Messieurs du Saint-Esprit et la formation des prêtres 1703-1848 » *in* COULON Paul (dir.), *Claude-François Poullart… op. cit.* pp. 253-267.

diocèse de Saint-Malo pour le titre clérical[1]. Par conséquent, d'autres données entrent en ligne de compte dans la carrière missionnaire ; et la trajectoire suivie par Jean-Olivier Briand donne une piste : la famille.

2. L'influence du réseau familial

L'influence de la cellule familiale peut être abordée selon deux strates d'analyse : le vécu familial de la religion et la proximité et l'influence d'individus dans cette famille.

a. Un contexte familial favorable

La pratique religieuse au sein de la famille est la première approche que les enfants ont de la religion. Les qualités des religieux encore jeunes, très souvent exagérées dans les textes hagiographiques qui tentent tous de nous présenter les prédispositions naturelles à la vocation sacerdotale des grands religieux ou des martyres dès leur plus jeune âge, cachent peut-être une petite part de vérité. Les textes contemporains de la jeunesse des missionnaires sont rares, et ceux qui y font référence sont souvent des biographies réalisées après coup. Or, ces Vies sont partiellement reconstruites, agrémentées d'éléments descriptifs, ornementaux, destinés à capter le lecteur et à l'édifier[2]. Bien que ces vies soient réalisées à partir de sources d'époque, il vaut mieux prendre un peu de recul sur celles-ci. Nous avons la chance, dans le cas des Bretons, d'avoir quelques brèves - mais précieuses - notes sur la jeunesse de Jean-Olivier Briand[3], datant à peu près de l'époque à laquelle il vécut.

On peut déceler dans toutes ses biographies une foule de petits indices sur l'intensité de la pratique religieuse au sein de la famille. Catherine Briand dresse le portrait de sa famille, dans laquelle la piété occupe une place de première importance. Nous reproduisons la totalité du passage sur cette famille car c'est le seul passage réellement consistant de nos sources qui évoque l'ambiance familiale d'une famille de missionnaire. Voici ce que la sœur de l'évêque de Québec raconte au sujet de sa parenté :

---

[1] COULON Paul (dir.), *Claude-François Poullart… op. cit.* p. 107.

[2] Pensons notamment aux biographies de l'Abbé Tresvaux, continuateur de Dom Lobineau au XIX^{e} siècle, des siècles après les événements, d'Emmanuel de Rennes et de son histoire des martyrs Agathange de Vendôme et Cassien de Nantes, cent ans après les faits ou de la vie de l'Abbé Morel de la Motte.

[3] Sa biographie a été réalisée par la sœur de l'évêque. BRIAND Catherine-Anne-Marie, « Livre de raison de Mlle Briand… art. cit.

« Voilà le fruit de la bonne éducation et du bon exemple que vous lui avez donné et comme vous le dise plus ma chère vénérable grand mère digne d'une éternelle mémoire dont je vous ai tant entendu parler de sa vertu et de son rare mérite surtout entre les personnes de son rang je la nomme ici pour qu'on n'oublie jamais son nom dans la famille Jeanne Desbois et le bon doux et aimable le vénérable homme : Yves Briand mon cher grand père qui tous deux se sont comme épuisés en travaillant pour procurer l'aisance à leurs enfants et une honnête éducation [à] *mon frère de Québec et nous tous n'avons pas moins d'obligation à notre cher oncle messire Jean Joseph Briand recteur de Plérin qui lui a donné les premiers principes pour les sciences et qui l'a si bien guidé par son savoir et sa vertu dans le chemin de la vertu et de la science des saints il a toujours passé pour un homme distingué en mérite. Je rappelle encore sa mort ici pour mémoire le 20 avril 1767 âgé de 80 ans 2 mois et quelques jours après avoir travaillé avec grand courage et zèle à la sanctification de ses paroissiens qu'il fut obligé de quitter un an ou deux avant mourir par une paralysie et hydropisie qu'il a souffert avec beaucoup de résignation. Ma très chère mère vous ne serez peut être pas édifiée que je ne vous dit rien des vôtres le cher défunt grand père maître Mathurin Burel et la chère Grand mère Jacquette Quémar, vous savez que nous ne les avons pas connus je ne les oublie pas devant Dieu sur le récit que vous nous avez fait de leurs mérites nous les croyons au nombre des bienheureux et nous leur avons obligation du bon et honnête commodité qu'ils nous ont laissés et que vous avez si bien conserver pour nous procurer l'aisance et l'éducation que vous avez tâché de nous inspirer à tous surtout la crainte de Dieu et la fuite du monde. Je sens que vous me dites que j'oublie de nommer mon cher défunt père ha ! non seulement je crains de vous le nommer ici votre cher François Briand ha ! je pleure le bon, le doux, l'aimable cher père comme vous l'avez dit souvent un des plus honnêtes hommes de Plérin, qui nous a tant aimés et caressés tous qui a tant travaillé et fatigué pour nous je n'oublierai jamais sa douceur, sa patience, sa charité pour les pauvres surtout les veuves et les orphelins dont il avait tant à cœur les intérêts dans la paroisse ne refusant jamais aucun plaisir selon son pouvoir. Je me rappelle souvent pour m'édifier et pour m'encourager à mon devoir l'amour et la charité que vous avez tous deux pour les pauvres et c'était à la connaissance de tout le voisinage qui lui en donne encore aujourd'hui des louanges vous le savez chère et tendre mère et qu'on l'a toujours regretté à St Eloi mais hélas voilà qu'il y a plus de 22 ou 23 ans que Dieu en a disposé. Qu'il daigne par sa miséricorde le mettre au nombre des saints, vos justes pleurs, vos gémissements, vos prières et aumônes je l'espère lui auront procuré un repos éternel »*[1].

L'ensemble de la famille est posée en exemple aux enfants. Les enfants Briand ont connu leurs grands-parents paternels. Ceux-ci travaillaient et inculquaient à leurs petits-enfants l'idéal de la vie chrétienne. Quant aux grands-parents maternels, que les enfants n'ont jamais connus, leur souvenir était perpétué par la geste familiale qui ne manqua pas de célébrer leur dévouement et leur piété. Cette dévotion est passée des grands-parents aux parents qui reproduisirent le modèle d'éducation qu'ils avaient reçu de leurs propres parents : Madame

[1] *Ibid*. pp. 62-63.

Briand insiste sur la « *crainte de Dieu et la fuite du monde* » quand Monsieur Briand se dévoue aux plus pauvres de la paroisse. S'y ajouta le rôle notable de l'oncle dont on reparlera dans la partie suivante. Prière, charité, exemplarité sont les maîtres-mots du foyer Briand et qui ont eu une résonance considérable sur les enfants puisque deux entrèrent en religion : Jean-Olivier et Catherine-Anne-Marie. Même si on n'y parle pas de mission (du moins dans le texte), la vie religieuse est vécue de manière intense.

La piété familiale s'exprime aussi dans le cas de Cassien de Nantes, le biographe du martyr rapportant que « *Vasenet ne trouvoit dans la maison paternelle que des exemples de piété ; il est des familles heureuses qui semblent n'être pas enveloppées dans cette terrible ménace de JESUS-CHRIST* »[1], exemple familial qui a touché toute la famille puisque son frère médecin a vécu dans le célibat toute sa vie, finissant sa vie à Saint-Brieuc en odeur de sainteté, tout comme trois sœurs, elles aussi célibataires toute leur vie, seul un des fils perpétuant la lignée[2]. À son tour, Étienne de Carheil écrit en 1673 : « *Je me sens obligé de vous remercier ici, mon aimable père, avec ma très chère mère, de ce que vous ne m'avez jamais donné, ni l'un ni l'autre, aucun mauvais exemple qui pût me détourner de l'amour de mon Dieu... La tendresse de la reconnaissance me fait couler les larmes des yeux en écrivant ceci* »[3], ce qui laisse penser qu'il a vécu dans une atmosphère assez dévote. D'ailleurs une de ses sœurs désire vivre chastement auprès de ses parents jusqu'à la fin de sa vie[4] et son frère René devient prêtre[5]. Dans la famille de François-Auguste Magon de Terlaye, on connaît le dévouement d'un Delalande-Magon[6] pour les missions car celui-ci était en 1718 correspondant du Séminaire des Missions étrangères dans la ville de Saint-Malo et accueillait les missionnaires de passage dans la ville, en partance pour les missions, et celui d'un Magon de la Ballue[7] qui s'assurait de la présence d'aumôniers dans ses vaisseaux[8]. La dévotion du père et du grand-père, liée au fait qu'il a peut-être croisé des missionnaires, a probablement

[1] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* pp. 81-82.
[2] *Ibid*. pp. 82-83.
[3] Lettres d'Étienne de Carheil à ses parents, 08/07/1673 et 10/08/1675. ORHAND (Révérend Père), *Un admirable inconnu. Le Révérend Père Étienne de Carheil*, Paris-Lille, Retaux-Bray-Victor Dugoulombier, v. 1886, p. 204, 212-213.
[4] Lettre d'Étienne de Carheil à sa sœur, 07/07/1673. *Ibid*. pp. 206-208. Elle se mariera plus tard, après la mort de ses deux parents, mais perdra son mari rapidement et consacrera le reste de sa vie à Dieu. Lettre du même au même, 25/08/1700. *Ibid*. pp. 252-254.
[5] Lettre d'Étienne de Carheil à ses parents, non-datée. Ibid. pp. 221-222.
[6] Probablement François-Auguste Magon Delalande, directeur de la Compagnie des Indes orientales.
[7] Sûrement Luc Magon de la Ballue, père du futur missionnaire canadien.
[8] AUMONT Paul, « De Paris à Saint-Malo, journal d'un Partant en 1718 » *Annales des Missions étrangères*, Vol. 120, 1918, pp. 411-426 (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/fr/annales/de-paris-a-saint-malo-journal-dun-partant-en-1718

fait éclore en lui la volonté d'imiter un jour ceux qu'il voyait passer dans la ville et la maison familiale.

L'ambiance dans les familles dévotes est équivalente à celle observée dans ces plus humbles familles. La famille des Dubreil de Pontbriand en est un exemple puisque la Comtesse de Pontbriand, qui avait rêvé de devenir religieuse dans sa jeunesse, maintint une piété ferme, qu'elle renforça encore une fois veuve, dirigeant sa maisonnée comme un couvent. Six de ses enfants se tournèrent vers la religion dont l'évêque de Québec Henri-Marie Dubreil de Pontbriand[1]. Aucun doute que d'autres familles dévotes bretonnes aient eu la même attitude[2] : les Champion de Cicé, Coëtlogon, Boutouillic, Visdelou etc. La religion de la mère occupe une place considérable : c'est au cours d'un pèlerinage avec sa mère que Louis Quéméner décide d'embrasser l'état ecclésiastique bien que son père voulût qu'il reprît l'activité familiale[3], Marie-Renée Boulic est élevée par sa marraine la marquise de Cornouailles[4], Séverin de Morlaix est éduqué par sa mère Françoise de Calloët qui fondera en 1625 le couvent des Bénédictines de Morlaix où elle se retirera, la famille de Marguerite d'Youville, dont le père était breton, qui vécut dans un état ecclésiastique après la mort de son mari[5], créera une véritable dynastie de prêtres entre les XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, à l'instar des petites familles dévotes de la vallée de la Valserine[6]. À l'inverse le rejet de la mère peut aussi être un élément déclencheur comme dans le cas de Bruno de Saint-Yves que sa marâtre voulait écarter du foyer familial[7].

Autant d'exemples qui montrent que les candidats à la mission baignent dans une atmosphère familiale propice à l'éclosion d'une vocation sacerdotale, sans qu'on sache vraiment si les parents entretenaient leurs enfants de sujets spécifiquement missionnaires[8]. À l'ambiance interne de la famille nucléaire, s'ajoutent les proches et les connaissances qui gravitent autour de la famille et le réseau qu'elle a tissé avec des individus éloignés.

---

[1] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne… op. cit,* Vol. 5, pp. 396-402.
[2] CHALINE Olivier, « Familles parlementaires, familles dévotes, Rennes au XVIII^{e} siècle » *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, Vol. 114 n°1, 2007, pp. 89-130.
[3] *Abrégé de la vie de M. Louis de Quéméner*. AMEP, Vol. 112, p. 78 ; PÉRENNÈS Henri, *Un vieil évêque breton… op. cit.* pp. 20-21.
[4] PIACENTINI René, *Canada…*, p. 14.
[5] LE GUENNEC Louis, « Excursion… art. cit. p. 165.
[6] BRUNET Guy, « La vocation sacerdotale : une affaire de famille » *Annales de démographie historique*, Vol.107 n°1, 2004, pp. 215-228.
[7] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne… op. cit,* Vol. 4, p. 327.
[8] Le cas des souvenirs d'enfance d'Ignace Cotolendi qui relate que ses parents lui contaient l'histoire des missionnaires des Indes est très parlant. VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 66-67, 87-92.

b. L'entourage familial : l'émulation ecclésiastique

- *Oncles et frères*

La présence dans l'entourage proche des missionnaires de religieux parmi leurs oncles et/ou tante ainsi que parmi leurs frères et/ou sœurs a certainement pu motiver certains d'entre eux à embrasser une carrière religieuse, voire missionnaire.

On a vu précédemment la forte impression qu'a laissée aux enfants Briand, leur oncle, prêtre à Plérin. Modèle de piété, il est aussi un homme cultivé, qui introduit les enfants à la religion et aux premiers apprentissages intellectuels. Les enfants côtoient ces oncles et tantes dont l'ascendant est fort et qui peut les pousser à une carrière religieuse. Yves Dalam, connu sous le nom de Bruno de Saint-Yves, n'a pu profiter des soins de sa mère qui mourut peu après sa naissance. Détesté par sa belle-mère, il fut confié à son oncle (ou peut-être grand-oncle), Henri Dalam, prêtre de Kergol, qui l'éleva et lui apprit la lecture, l'écriture, le latin et le français[1]. Alexandre-Jean-Louis Montalent fut dans le même cas de figure après la mort de son père. Confié à son oncle, curé de Bierné (Mayenne), il fut élevé dans la foi par celui-ci[2]. Jean-Baptiste David fut aussi placé chez son oncle, Jean Bonnaud, dès l'âge de sept ans et auprès de qui il apprit le latin et la musique[3]. Olivier-Simon Lebon gravitait quant à lui autour d'un monde très touché par la religion puisqu'un de ses oncles était curé à Paramé, l'autre était aumônier de vaisseau et deux de ses tantes étaient maîtresses d'école, ce qui signifiait qu'elles étaient reconnues pour leur vertu et leur piété[4]. Dans les grandes familles, les oncles ou tantes en religion étaient fréquents. Par exemple, chez les Ursulines de Vannes, avec les trois filles du couple Bonaventure Marquez et Perrine Métiveau, on trouvait une Anne-Marguerite de Marquez de Saint François-Xavier, morte en 1740 à l'âge de 77 ans, qui était sûrement une tante des trois filles[5].

Quelques grandes figures de la religion en Bretagne influencèrent sans aucun doute des membres de leur famille : Jean-Gabriel Le Pappe de Lescoat était le neveu de Michel le Nobletz, qu'il ne connut jamais de son vivant mais qui dut vivre dans le souvenir du fameux

[1] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne… op. cit,* Vol. 4, p. 327.
[2] *Archives des Missions Étrangères de Paris* (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/
[3] BERTRAND L., *Bibliothèque sulpicienne… op. cit.* Vol. 2, p. 130.
[4] MARIN Catherine, « Les missionnaires malouins… art. cit. p. 168.
[5] ADM 77H1 : Ursulines de Vannes.

missionnaire[1]. Dans ce cas, on constate encore une fois la porosité entre les missions intérieures et extérieures. Yves-François Duchêne était quant à lui le neveu de Jean-Olivier Briand qu'il vit probablement passer en Bretagne lors de son seul retour en France en 1765. L'oncle avait appelé dans son diocèse son neveu qui tenta plusieurs fois de rejoindre celui-ci malgré les interdictions des Britanniques[2]. Pour ce dernier, la mission était sûrement le motif principal de l'entrée dans les ordres.

Les frères et sœurs sont aussi un biais à l'introduction à la mission. La présence de frères ou de sœurs en mission est même assez récurrente. Les frères et sœurs religieux sont courants mais si on ne s'intéresse qu'aux frères et sœurs missionnaires, alors vingt personnes de notre échantillon sont concernées ce qui est loin d'être négligeable. Des duos se forment, soit complémentaire, l'un partant en mission, l'autre les gérant comme pour Albert de Nantes et Raphaël de Nantes. Plus souvent les religieux partent ensemble comme les Belaire en Louisiane en 1742[3] les sœurs Marquez en Inde en 1738, les frères Ollivier de la Gombergère aux États-Unis en 1794, Jean Manach et Joseph Guéguen, demi-frères au Canada vers 1750. Il arrive cependant qu'ils soient séparés comme les frères le Gac, Étienne se trouvant en Inde et son frère Joseph dans les Antilles. D'autre fois, l'un d'eux n'est pas autorisé à partir comme Louis Chevreuil qui partit pour l'Extrême-Orient vers 1661, mais dont le frère, qui passa deux fois au Séminaire des Missions étrangères, ne fut jamais reçu[4]. Cette influence entre frère et sœurs est perceptible dans la correspondance. Ainsi Étienne le Gac envoyait à son plus jeune frère une lettre depuis l'Inde[5], peut-être pour l'engager à partir ou pour le fortifier dans sa vocation, la lettre n'étant malheureusement pas datée. Jean-Baptiste Curatteau réitère à plusieurs reprises le désir qu'il a de voir son frère, René, le rejoindre au Canada pour combler sa solitude et l'aider dans sa tâche, sans y parvenir toutefois[6]. Jean-Louis Leloutre engageait aussi son frère Joseph-Michel à partir car il souhaiterait « *partager* [ses] *traveaux* », et lui écrit « *pour le déterminer à passer* », ce qu'une maladie vint réduire à néant[7]. Les aventures

[1] FERLAND-ANGERS Albertine, « Le Pape du Lescöat » *in Ibid.*
[2] TÊTU Henri, « Souvenirs d'un voyage en Bretagne » *Bulletin des Recherches historiques*, Vol. 17 n°6, juin 1911, pp. 165-168.
[3] Marguerite de Belaire de Sainte-Madeleine-de-Jésus et Jeanne Perinne Elizabeth de Belaire de Sainte-Thérèse de Jésus ne sont peut-être pas sœurs mais nièce et tante, la première étant née vers 1701, la seconde vers 1724. CLARK Emily, *Masterless mistresses… op. cit.* p. 266.
[4] Lettre de Louis Chevreuil aux Directeurs, 22/12/1672. AMEP Vol. 972, p. 204.
[5] Lettre d'Étienne Le Gac à son frère Joseph Le Gac. *LEC* Vol. 2, pp. 499-513.
[6] Lettre de Jean-Baptiste Curatteau à son frère René, 01/07/1782 et 14/10/1783. DU HALGOUËT Hervé, « Lettres de l'abbé J.-B. Curatteau à son frère », *Bulletin des Recherches historiques*, Vol.38, juin 1932, pp. 366, 369-370.
[7] Lettre de Jean-Louis Leloutre, 03/10/1740. Le Canada Français, « Lettres de M. L'Abbé Le Loutre… art. cit. p. 26. SÉGALEN Jean, *Acadie en résistance : Jean-Louis Le Loutre (1711-1772), un abbé breton au Canada français*, Morlaix, Skol-Vreizh, 2002, pp. 12-13.

familiales existaient donc déjà à l'époque moderne et n'étaient pas uniquement l'apanage des missions contemporaines[1].

Des dynasties de missionnaires existent dès la période moderne, bien qu'elles ne soient pas courantes : elles laissent apparaître des familles dévotes qui alimentent les effectifs missionnaires sur plusieurs générations à l'instar de ces familles qui envoient leurs rejetons peupler les couvents et s'accaparer les plus hautes fonctions ecclésiastiques. Mais à la différence de ces carrières qu'on pourrait qualifier de politiques, bien qu'il y ait une vocation sincère, la carrière missionnaire se veut avant tout un aboutissement religieux, qui vient couronner une pratique religieuse familiale forte. Certaines familles s'y distinguent comme les branches Cardoze-Kerguelen, Briand-Leuduger, Busnou-Leloutre, Champion de Cicé et Martin de la Ballère-Morel de la Motte[2]. Pour le début du XIX^{e} siècle, on connaît par exemple les liens qui unissaient les familles Vatar, dévôts et imprimeurs de Rennes présents sur le marché du livre religieux, et la famille Bruté de Rémur[3].

On retrouve les mêmes ressorts que pour l'engagement religieux, où les oncles, frères et cousins orientent les candidats et les influencent dans la voie à adopter. S'y ajoutent des influences extra-familiales non moins négligeables, en particulier quelques figures charismatiques.

- *Une cellule extra-familiale : à l'ombre des couvents et des collèges*

Ces familles dévotes ne fonctionnent pas seulement en vase clos. Elles sont en étroit contact avec d'autres religieux qui ne sont pas extraits de leurs lignées et sont très attentives à leur pratique religieuse et à l'implantation de la foi. Elles forment un réseau d'amitié avec les religieux, tirant de leurs rangs des directeurs spirituels, et donnant quelques-uns des leurs membres à la religion.

Le père de Séverin de Morlaix, futur missionnaire à Bourbon, et de Joseph de Morlaix, grand prêcheur de l'ordre Capucin[4], Olivier Nouël, aida les premiers Capucins arrivés dans la ville de Morlaix en 1612. Il les accueillit dans sa propre maison dans les premiers temps, puis les aida dans l'installation de leur nouveau couvent. Quant à la mère des deux Capucins,

[1] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit.* pp. 210, 215-216.
[2] Voir les six arbres généalogiques réalisés pour ces familles dans les *Annexes*, pp. 284-291.
[3] LEMARIÉ Charles, *Monseigneur Bruté de Rémur, premier évêque de Vincennes aux États-Unis (1834-1839)*, Paris, C. Klincksieck, 1974, pp. 4-5.
[4] Sur le Père Joseph de Morlaix voir René de Nantes, *Un Capucin breton au XVII^{e} siècle : le Père Joseph de Morlaix*, Paris, Couvin, 1912

Françoise de Calloët, elle fondit, après la mort de son mari le couvent des Bénédictines de Morlaix en 1625 dans lequel elle se retira[1]. Le Père Joseph de Paris devait connaître la famille puisqu'il passa dans la ville en 1611 et proposa de célébrer la communion du jeune Yves Nouël en 1615 (Joseph de Morlaix)[2].

Les familles Cardoze et Kerguelen ont quant à elles contribué à l'édification du collège des Jésuites de Quimper. Elles sont un exemple de ce milieu dévot dans lequel les unions sont fréquentes[3]. Lors de la première réunion de vote pour l'établissement d'un collège jésuite à Quimper en 1611 et de la réunion de 1620, on trouve les noms de François Cardoze, Germain[4], René, François et Yves de Kerguelen ainsi que Guillaume, François et Yves Furic, tous liés entre eux par des liens de parenté[5]. Cependant ces familles ne donneront pas aux Jésuites leurs enfants, en ce qui concerne les missions. Néanmoins leur participation à la création d'un collège jésuite révèle leur appartenance à l'élite dévote de la cité quimpéroise et à leur implication dans le mouvement de la réforme catholique, qui se concrétisera notamment par l'envoi en mission de deux de leurs membres : Dosithée de Saint-Jacques et Hyacinthe de Quimper. Par ailleurs, Hyacinthe de Quimper, dans le navire qui devait le mener à l'île Bourbon en 1689 pouvait se vanter devant son ennemi le gouverneur Vaubulon qu'il était « *fils d'un conseiller au présidial de Quimper qui s'appeloit M. de Kerbiguet de Kerguelen, et qui mourut en 1674. Le R.P. Verjus, jésuites, compagnon du R.P. de la Chaise, et le R.P. Tachard, aussi jésuite, connaissoient mon père qui a eu l'honneur d'estre aimé et estimé de tous les R.P. jésuites qui ont demeuré à Quimper* »[6]. En plus de naviguer dans le milieu jésuite de Quimper, la famille Kerguelen entretenait des relations avec le Père Verjus, biographe de Michel le Nobletz et gestionnaire des missions jésuites en Chine[7], du Père de la

[1] LE GUENNEC Louis, « Excursion… art. cit. pp. 165-166.
[2] *Ibid*. p. 166 ; François de Paule, *Les Capucins à Roscoff (1621-1792). Le grand figuier*, Angers, Imprimerie de l'Anjou, 1937, p. 8.
[3] ADF D1 : Collège de Quimper. Voir aussi GUILLOU Loïc, *Le collège jésuite de Quimper 1620-1762*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Jean-Luc Le Cam, Brest, Université de Bretagne Occidentale, 1995, pp. 230-234.
[4] Official et chanoine de Cornouaille. Il appartient sûrement à la même famille, mais son lien de parenté nous est inconnu.
[5] Voir arbre généalogique de la famille Cardoze-Kerguelen dans les *Annexes*. Ajoutons qu'on trouve un Jacques Furic en 1706-1707, vicaire général de Quimper qui donnera son autorisation à la publication du livre de Martin de Nantes et un Ignace de Quimperlé (François-Joseph-Augustin Furic), au couvent de Lisbonne dans les années 1790.
[6] Lettre du P. Hyacinthe de Quimper à M. Céberet, citée dans GUET Isidore, *Les origines de l'Île Bourbon et de la colonisation française à Madagascar*, Paris, Charles Bayle éditeur 1888, p. 165.
[7] VERJUS Antoine, *La Vie de Monsieur le Nobletz Pestre et Missionnaire de Bretagne*, Paris, Chez Jean Cusson, 1666. Une lettre lui est dédiée par Charles le Gobien dans *LEC* Vol. 2, pp. 329-344.

Chaise (Michel Le Tellier) intéressé dans les missions jésuites de Chine[1] et Guy Tachard, missionnaire jésuite en Extrême-Orient, présent lors du premier envoi en Chine en 1686 en compagnie de Jean de Fontaney et Claude Visdelou, puis chargé des négociations et des ambassades de Siam. Hyacinthe de Kerguelen avait donc côtoyé des missionnaires dès avant son premier envoi en Orient.

De même Louis Quéméner, qui était le fils de Louis Quéméner et de Françoise Lestobec, se trouvait être le neveu d'Alain Lestobec, le fabricant des cartes peintes ou *taolennou* de Michel le Nobletz. La famille se trouvait donc liée indirectement au grand prédicateur breton. La légende veut d'ailleurs que Michel le Nobletz rencontrant le jeune Quéméner au Conquet ou vers la pointe Saint-Mathieu, lui prédit qu'il serait plus tard un grand personnage de l'Église de Dieu[2]. On a d'ailleurs vu que Michel le Nobletz avait peut-être contribué à l'engagement religieux de son neveu, le Pappe de Lescoat.

Ces relations avec des religieux sont au cœur des envois en mission. À l'intérieur de l'Église, les relations entre les membres du clergé contribuent aux envois à l'extérieur. Le Père Alexis Grinne a apparemment eu cette influence au collège de Vannes puisque quatre élèves du collège partirent en mission dans les années 1787-1788. En contact avec l'île Bourbon, où résidaient deux de ses frères et par où circulaient les nouvelles d'Extrême-Orient, il aurait pu orienter ces jeunes vers le Séminaire des Missions étrangères[3]. Louis Bouic, successeur de Claude-François Poullart des Places, à la tête du Séminaire du Saint-Esprit, épaulé par Pierre Caris, semble avoir joué le même rôle puisqu'il fut submergé par l'afflux de Bretons pendant sa très longue administration de 1710 à 1763[4]. Lors des premiers temps, à la mort de Poullart des Places en 1709, on trouvait environ huit Bretons, en comptant le fondateur, sur 70 écoliers[5]. Sous Louis Bouïc, s'y succèdent 19 Bretons[6] partis en mission ou pressentis pour. Monseigneur Dubreil de Pontbriand s'entourait quant à lui de sujets dont il estimait les qualités : il amena avec lui plusieurs sujets qu'il jugeait compétents à savoir Jean-Olivier Briand, René-Jean Allenou de la Villangevin, deux Rennais de sa proximité, Olivier-

[1] Plusieurs lettres de jésuites de Chine lui sont adressées dans les *Lettres édifiantes et curieuses* et il rédigea plusieurs ouvrages sur les missions d'Extrême-Orient.
[2] PÉRENNÈS Henri, *Un vieil évêque breton… op. cit.* pp. 18-19.
[3] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 113-117.
[4] KOREN Henry J., Les Spiritains : trois siècles d'histoire religieuse et missionnaire, Paris, Beauchesne, 1982, p. 29.
[5] DUCOL Bernard, « Chronologie biographique de Claude-François Poullart des Places » *in* COULON Paul, (dir.), *Claude-François Poullart… op. cit.* pp. 25-37. Voir aussi p. 45.
[6] 20 si on compte Gilles-Marie Cilz et Jean Biscarat pour lesquels les informations sont incertaines ; 22 si on compte Joseph-Mathurin Bourg et Gabriel Brault, les deux Acadiens, réfugiés en Bretagne.

Marie Semelle et Pierre Boucault, et appela plus tard « *M. Le Guerne du diocèse de Quimper, qu'*[il] *a demandé à Mgr l'Evêque de Quimper par le zèle et les talents qu'il lui connaît* »[1].

Ces familles dévotes et les liens tissés entre les individus ont largement influencé les religieux bretons dans leurs départs en mission.

- *Le cas plérinais : des influences missionnaires*[2]

André Rayez avait esquissé la fervente atmosphère religieuse et missionnaire qui régnait à Rennes vers la fin du XVIII[e] siècle et qui pouvait selon lui être à l'origine des vocations missionnaires (inachevées) de Marie-Adélaïde Champion de Cicé et de Pierre Picot de Clorivière[3]. La généalogie seule ne peut pas complètement restituer cette atmosphère. La conjugaison des liens familiaux et des liens religieux/spirituels peuvent aussi être modélisés dans le cas de la paroisse de Plérin de l'extrême-fin du XVII[e] siècle jusqu'à la moitié-XVIII[e] siècle où se succèdent plusieurs générations de religieux et missionnaires.

Les relations entre les acteurs des missions peuvent se présenter sous la forme d'un système, reproduit ci-après. On remarque qu'il existe une filiation spirituelle entre les missionnaires, intérieurs et extérieurs, et que l'émulation est au cœur du départ en mission. La personne centrale de ce système apostolique, dans les alentours du Légué (Plérin et Pordic principalement), est Dom Jean Leuduger, missionnaire apostolique en Haute-Bretagne de 1674 à 1722[4]. Il naquit à Plérin en 1649, paroisse côtière séparée de Saint-Brieuc par le Gouët et les vallées environnantes. Il fut baptisé à l'église paroissiale par le sous-curé, Nicolas Burel[5]. Après un passage dans la petite école du village, puis au collège de Saint-Brieuc entre 1661 et 1665, il entra au collège de Rennes. Ce collège était un centre très actif à cette époque. S'y étaient succédés dans les études des missionnaires et religieux éminents comme le Père Jean Rigoleuc, fondateur des maisons de retraite à Vannes, qui enseigna à Julien Maunoir et Vincent Huby dans les années 1620 et qui missionna avec eux plus tard[6]. Plus tard Claude-François Poullard des Places et Louis-Marie Grignion de Montfort suivirent leurs

[1] Lettre de l'Abbé de l'Isle-Dieu au Ministre Rouillé, 01/04/1750. ROY Pierre-Georges (éd.), « Lettres et mémoires de l'Abbé de l'Isle-Dieu », *RAPQ*, 1935-1936, p. 293.
[2] Voir *Infra.* Tableau 4, p. 177.
[3] RAYEZ André, *Forme moderne de vie consacrée. Adélaïde de Cicé et Pierre de Clorivière*, Paris, Beauchesne, 1966, pp. 53-90 ; et plus particulièrement concernant la mission pp. 88-90.
[4] On s'appuiera principalement sur la biographie dressée par DU BOIS DE LA VILLERABEL André, *Dom Jean Leuduger, fondateur de la Congrégation des Filles du Saint-Esprit*, Saint-Brieuc, René Prudhomme, 1924.
[5] *Ibid*. p. 10. Peut-être un membre de la famille de Renée Burel.
[6] SÉJOURNÉ Xavier-Auguste, *Histoire du vénérable… op. cit.* p. 49. Rigoleuc lui-même avait été sous l'influence de Louis Lallemant.

études dans ce même collège dans les années 1690. Pour ces deux jeunes hommes, l'influence de l'abbé Julien Bellier, chapelain de l'hôpital Saint-Yves et appelé « *le plus saint prêtre de Rennes* », fut décisive dans leur parcours, car il initia ces deux jeunes hommes à la pauvreté et à la charité. Jean Leuduger croise tous ces individus pendant sa carrière de missionnaire soit comme disciple, soit comme maître. Lui-même élève de Vincent Huby - issu de l'école religieuse de Vannes formée par Jean Rigoleuc, Louis Lallemant[1] et Louis Eudo de Kerlivio - il fut initié aux missions intérieures par Julien Maunoir – et par le pionnier Michel le Nobletz - lors des missions de Lamballe et de Moncontour en 1678 où il servait d'assistant. Ce fut pour Leuduger le prélude à ses tournées en Haute-Bretagne, accompagné de nombreux religieux dont Julien Bellier qui quittait de temps à autre Rennes pour « ratisser » les campagnes briochines[2] et de René-Jean Allenou de la Villangevin après 1711[3]. À son tour, Jean Leuduger fit des émules puisqu'il eut sous sa houlette au cours de ses missions Louis-Marie Grignion de Montfort en 1707-1708[4], et influença Claude-François Poullart des Places, fondateur du Séminaire du Saint-Esprit, au travers son confrère Bellier. On observe la continuation d'une dynastie religieuse qui court tout au long de la période moderne et dont l'influence se fera encore sentir au-delà.

Son influence s'exprime aussi dans son lieu de naissance où il retourne une fois ses études terminées de 1674 à 1678. C'est d'ailleurs à Plérin qu'il célèbre sa première messe en compagnie de Maurice Allenou de la Garde, prêtre à Plérin. Attaché définitivement au diocèse de Saint-Brieuc dans les années 1690, après plusieurs passages au Séminaire des Missions étrangères, il consacre le reste de sa vie à la mission dans son diocèse, tout en gardant un œil sur sa paroisse natale. Il côtoie notamment le neveu de M. Allenou de la Garde, René-Jean Allenou de la Villangevin, qui, après ses études au Séminaire du Saint-Esprit auprès de Claude-François Poullart des Places, devient recteur de Plérin de 1714 à 1721. Allenou de la Villangevin baptisera d'ailleurs Jean-Olivier Briand, futur évêque de Québec. Par ailleurs, il contribue avec Jean Leuduger à fonder une communauté de filles, les Filles du Saint-Esprit

[1] L'influence du Père Lallement s'est ressentie sur les missions intérieures par les individus que nous citons et sur les missions extérieures puisqu'il eut comme élève les premiers Jésuites du Canada : Antoine Daniel, Paul Lejeune, Isaac Jogues et Paul Ragueneau. Lui-même avait rêvé de rejoindre le Canada.

[2] MICHEL Joseph, « Claude-François Poullart des Places et les âmes abandonnées » *in* DE MARE Christian, *Aux racines de l'arbre spiritain. Claude-François Poullart des Places (1679-1709). Écrits et Études*, Paris, Congrégation du Saint-Esprit, 1998, pp. 86-89.

[3] LAVALLÉE Jean-Guy, « Allenou de la Villangevin, René Jean » *in Dictionnaire biographique du Canada, Volume 3 1741-1770*, Université Laval/University of Toronto, 2003 (en ligne).

[4] Et ce bien qu'il fût exclu de la compagnie par Jean Leuduger lui-même, qui se ravisa par la suite. PICOT DE CLORIVIÈRE Pierre-Joseph, *La Vie de M. Louis-Marie Grignion de Montfort. Missionnaire Apostolique, Instituteur des Missionnaires du Saint-Esprit & des Filles de la Sagesse*, Paris-Saint-Malo-Rennes, Delalain Jeune-L. Hovius-G. Blouet, 1785, pp. 167-169.

autour d'une parente de Leuduger, Renée Burel, et d'une veuve, Marie Balavène, à laquelle s'adjoignent plus tard deux cousines du recteur de Plérin, Marie-Rose et Angélique Allenou de Grandchamps.

Il convient également de mesurer l'influence de Jean Leuduger sur les missions extérieures. Lui-même avait envisagé de partir à l'étranger, avec une pensée particulière pour l'Angleterre sans que cette destination ne soit prégnante, comme le laissent penser ses passages au Séminaire des Missions étrangères qui ne desservaient pas ces missions. Baigné dans un cercle religieux où l'apostolat était valorisé, c'est tout un milieu qui porte une attention particulière aux missions extérieures. On a pu voir l'influence d'un Le Nobletz autour de son entourage proche. Si on se limite à la paroisse de Plérin, étendue à sa voisine Pordic, au XVIII^{e} siècle, ce sont deux missionnaires qui sont partis et deux autres qui y ont songé fortement[1], ce qui, à l'échelle du diocèse de Saint-Brieuc au XVIII^{e} siècle, est considérable sur les quatorze missionnaires recensés pour l'époque. Et ces trois missionnaires sont ceux pour lesquels des liens avec Jean Leuduger sont avérés. Mais il faut regarder plus loin car la marque laissée par le missionnaire briochin ne se limite pas à sa propre existence. L'esprit de pauvreté, de charité et d'apostolat cultivé par Leuduger et par d'autres à son époque, puis transmis à leurs disciples, a permis l'émergence de congrégations missionnaires comme le Séminaire du Saint-Esprit, qui envoya en mission ses élèves aux XVIII^{e} siècle et encore plus au XIX^{e} siècle, ou la Compagnie de Marie (Montfortains) qui s'investit dans les missions dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle[2]. Certes d'autres influences peuvent jouer, mais celle de Jean Leuduger est considérable. Ainsi René-Jean Allenou de la Villangevin, travaillé par le désir de mission, peut-être par Leuduger et surtout au séminaire des Missions Étrangères, saute le pas lorsqu'il prend connaissance auprès de son ami le vicaire général de Saint-Malo, Henri-Marie Dubreil de Pontbriand, de son départ prochain pour le Canada. Il en parle souvent à son jeune ami Jean-Olivier Briand, vicaire à Plérin, qui lui emboîte le pas à son tour[3]. Le nouvel évêque appelle à lui des proches dont il connaît les qualités afin d'être bien entouré une fois à Québec etc.

Le cas plérinais laisse apparaître une succession religieuse, voire missionnaire puisqu'à Michel Le Nobletz succède Julien Maunoir, à Maunoir succède Jean Leuduger, tous missionnaires de l'intérieur, à Leuduger succèdent René-Jean Allenou de la Villangevin et Jean-Olivier Briand, et au dernier devait succéder Yves-François Duchêne, son neveu, qui fut

[1] On compte également Jean Leuduger dans ce total.
[2] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit*. pp. 133-135.
[3] DU BOIS DE LA VILLERABEL André, *Dom Jean Leuduger… op. cit*. pp. 277-278.

contraint de rester en France à cause de la conquête britannique du Canada. Reste aussi l'esprit de pauvreté et de charité qui animait le clergé breton à l'époque et qui a fait éclore le Séminaire du Saint-Esprit, largement tenu par des Bretons dans la première moitié du XVIII^{e} siècle, et l'œuvre de Louis-Marie Grignion de Montfort qui ne s'exportera à l'étranger qu'au XIX^{e} siècle. Ce n'est pas tant la force d'un homme, Jean Leuduger, que la connexion de multiples réseaux qui est à mettre en évidence dans le processus de la vocation missionnaire. Ce n'est jamais un seul individu qui influe sur la carrière du missionnaire, ce sont plusieurs personnes qui amènent l'ecclésiastique à réfléchir à sa carrière, de la cellule familiale à la cellule ecclésiastique. D'ailleurs, ces hommes ne sont pas les seuls à acclimater à l'idée de mission le monde religieux et la société civile : les établissements religieux, collèges en tête, sont la clef de voûte de la vocation missionnaire, l'endroit où s'entretient la flamme apostolique et où mature le désir d'apostolat jusqu'à sa concrétisation.

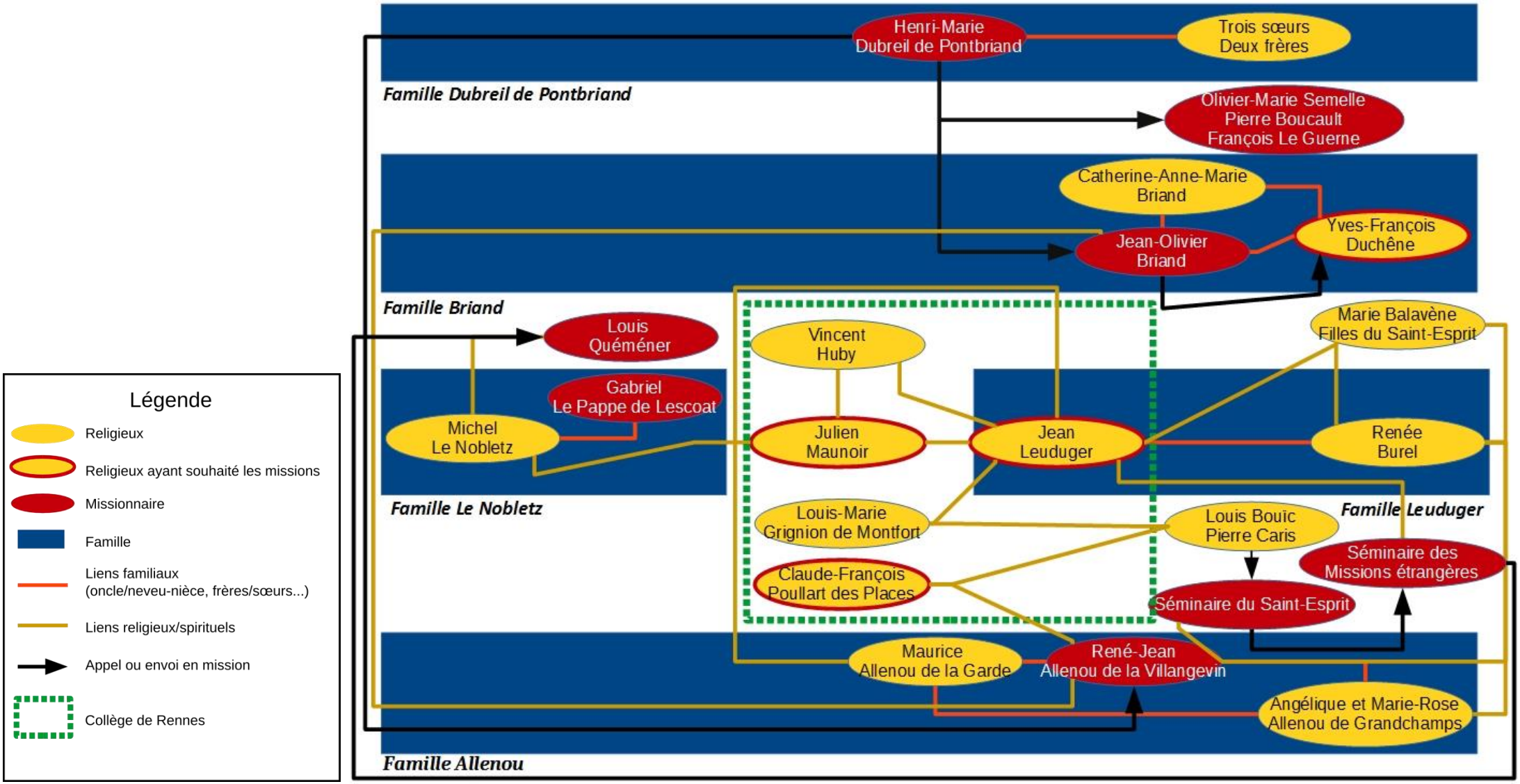

Tableau 4 : Réseau familiaux et religieux. L'exemple de Plérin et de ses ramifications bretonnes.

C- Les lieux de formation : le moment du choix

Les lieux de formation que sont les collèges, les noviciats des couvents et les séminaires sont des pépinières de vocation ecclésiastiques, mais ils ne sont pas tous des pépinières missionnaires. Bien qu'ils puissent orienter vers une carrière apostolique, il apparaît très vite que les établissements bretons ne sont pas tournés vers la mission. Leur utilité est de former une élite laïque ou de préparer à la vocation religieuse. Ce sont des établissements spéciaux, des centres missionnaires, parisiens pour la plupart d'entre eux, qui acclimatent véritablement à la mission. L'institution locale d'enseignement est une courroie entre l'élève et les centres missionnaires, même si de temps à autre la mission y tient une part importante.

Il ne s'agira pas, pour le moment, de décrypter le contenu des apprentissages prodigués dans ces établissements missionnaires[1], mais de comprendre quels rôles les institutions missionnaires jouent dans la naissance de la vocation missionnaire, qui succède à la vocation religieuse. Réfléchir à sa vocation est primordial et tous les centres religieux se font rapidement centres missionnaires du fait des exercices pratiqués, de l'émulation provoquée par la présence de missionnaires ou de « propagandistes », et par l'existence d'une bibliothèque, dont le rôle dans la vocation est primordial.

1. Des lieux de formation et de maturation

Les futurs missionnaires ne restent que peu de temps en Bretagne pour leur formation. Pour la plupart d'entre eux, ils s'expatrient avant de prendre connaissance des instituts missionnaires ou des missions elles-mêmes. Le premier recrutement, religieux, dépend d'abord des institutions locales. Ces couvents, collèges ou séminaires diocésains peuvent amener à une carrière missionnaire comme cela semble être le cas dans les couvents des frères mineurs où le noviciat est la seule institution enseignante par laquelle passent les frères, pendant environ trois ans. Bien que nous ne disposions pas du détail des études de nos religieux pour 71 % d'entre eux, il semble avéré que tous les missionnaires ont fait des études. Parmi les 175 mentions d'études dont nous disposons, et bien que tous les religieux aient fait des études, d'une durée très variable, Paris occupe une place très importante. Plus de la moitié

[1] Le sujet sera abordé *Infra*. pp. 244-256.

des religieux de ce corpus est passée par la capitale au moins une fois avant le départ en mission. On pourrait presque reprendre la phrase de Molière introduite dans les *Précieuses Ridicules* « *qu'hors de Paris, il n'y a point de salut* », dans le cas des missionnaires. Les établissements parisiens comme le collège Louis-le-Grand, le Séminaire du Saint-Esprit, Saint-Sulpice ou la Sorbonne attirent les meilleurs élèves qui sont pour la plupart à la recherche de charges prestigieuses. Toutes les grandes carrières se font à Paris et c'est probablement dans cette optique que la grande majorité des étudiants se rend dans la capitale car la concurrence pour les meilleures charges et les cures les plus lucratives est intense dans les diocèses où exercent des centaines de prêtres et où s'y forment les séminaristes. C'est ce qu'a constaté Évelyne Hiet-Guihur dans le cas des missionnaires des MEP, relevant que sur les 37 missionnaires bretons pour lesquels elle dispose d'informations sur les études, quinze sont passés par Paris avant de rejoindre les MEP[1]. Parmi les dix missionnaires sulpiciens, sur lesquels nous sommes renseignés, tous sont passés par Paris, y compris après avoir étudié auprès d'eux dans leur diocèse d'origine. Il ne fait aucun doute que tous les Sulpiciens sont passés par Paris au moins une fois. Il en va de même pour les Spiritains puisque le séminaire du Saint-Esprit n'est situé qu'à Paris[2]. Chez les Jésuites, le passage par Louis-le-Grand est assez commun puisqu'au moins 18 Jésuites sur les 49 pour lesquels les renseignements sont disponibles sont passés par Paris. Le pôle fléchois joue aussi un rôle considérable car, sur le même effectif, dix sont passés par ce collège, tout en sachant que cinq Jésuites sont passés par ces deux collèges prestigieux. La Flèche était au XVII^{e} siècle le collège qui a su le mieux entretenir la flamme missionnaire parmi tous les collèges de France. Les premiers missionnaires canadiens y avaient tous étudié après le retour des Jésuites en France, et en particulier Ennemond Massé, ancien missionnaire au Canada et professeur au collège de 1614 à 1625, et Jean Bagot, contributeur aux missions et au collège entre 1622 et 1633. S'y est succédé une véritable dynastie de missionnaires passés au Canada[3].

Le passage par Paris semble être un critère assez distinctif pour les missionnaires, du moins pour les Séculiers, car les Réguliers sont plus souvent confinés dans leurs provinces respectives où leur formation se limite au noviciat du couvent autour des lecteurs ou prédicateurs : c'est le cas des Récollets de la province Saint-Pierre, en particulier au couvent de Cuburien, le registre de vêture permettant de repérer les missionnaires[4]. Les tables

[1] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* p. 118.
[2] Il possède des annexes à Verdun et Meaux en 1737, à Québec et tente de s'installer en Corse en 1777. COULON Paul (dir.) *Claude-François Poullart… op. cit.* pp. 259-262.
[3] TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* pp. 483-484.
[4] ADF 23H 22-23

capitulaires semblent indiquer cette même tendance de formation dans les couvents de la province[1]. La situation est certainement similaire pour les Capucins bien que nous n'ayons aucune information les concernant, mis à part pour Albert de Nantes qui se rend à Paris pour rénover son latin qu'il n'avait pas pratiqué depuis longtemps[2]. Les Dominicains sont dans le même cas de figure puisque quatre d'entre eux sont passés à Rennes, au couvent de la Bonne-Nouvelle et un autre par le noviciat de Morlaix. Les Carmes étaient eux aussi formés dans les couvents de la province, le noviciat rennais ayant même eu le monopole dans la province carme de Touraine jusqu'en 1664[3]. Cela n'empêche pas que quelques Réguliers soient passés par Paris comme le Carme déchaussé Bruno de Saint-Yves qui étudia la logique à Paris au collège de Clermont[4]. Mais il est le seul cas d'un Régulier passé par Paris, si on enlève les Jésuites de cette catégorie. Il existerait donc une division entre Réguliers et Séculiers, les premiers se contenteraient de passer par les noviciats et couvents de leurs provinces alors que les seconds s'expatrieraient majoritairement vers la capitale après des études dans les établissements diocésains. Cette différence pourrait s'expliquer par la vertu que les Réguliers accorderaient à l'humilité et qui les pousserait à refuser les charges éminentes et à se cacher du monde, tandis que les Séculiers s'accorderaient sur la place accordée à une formation poussée, dans l'air du temps de la Réforme catholique qui appuie sur la formation du clergé.

Toujours est-il que la question est de savoir comment l'enseignement prodigué au sein de ces établissements peut conduire à la mission, sachant qu'elle reste un phénomène marginal dans tous les ordres religieux d'alors, y compris pour les Jésuites, qui s'enorgueillissent pourtant d'être le premier ordre dédié à la mission dans toute la chrétienté.

Premièrement, il existe une sorte de charisme missionnaire propre aux ordres ou aux instituts séculiers qui se transmet aux élèves lors de leur intégration à la communauté des religieux. Par exemple les Mendiants insistent sur la pauvreté donc sur leur liberté de mouvement (du moins l'absence théorique d'une attache) et prétendent à l'apostolat en raison de leur fondation et de leur histoire[5]. Les Frères mineurs s'y distinguent nettement mais les Dominicains aussi prétendent s'arroger cette place comme le suggèrerait l'histoire

[1] COURTECUISSE Max, *Tables capitulaires… op. cit.*
[2] Ms. 1176 : *Vita et gesta patris Albertis Nannetensis, missionarii apostolici*. Bibliothèque des Capucins de Paris, p. 2.
[3] BESNARD Antonin… *op. cit*. Vol. 1, pp. 166, 172, 212-213.
[4] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne… op. cit,* Vol. 4, p. 328.
[5] Voir *Supra.* pp. 139-143 : Règles et exceptions missionnaires : les opportunités de départ.

introductive des missions dominicaines présentée par André Chevillard exposant l'action des Dominicains en Amérique, depuis la découverte de ce continent, puis dans le reste du monde[1]. De même, les Sulpiciens puisent leur ferveur missionnaire dans la pensée de Jean-Jacques Olier[2], particulièrement attaché à la mission montréalaise, tout comme les Lazaristes avec Vincent de Paul, en contact permanent avec les milieux de la mission[3].

Deuxièmement, sans trop détailler les contenus des enseignements prodigués, très peu liés à la mission, ils sont axés sur le développement de la spiritualité, avec l'idée que la mission n'est que l'aboutissement d'une réflexion spirituelle faite de lectures, d'oraisons, de souffrances, de réflexion intense et de rencontres. Qu'est-ce que le séminaire au XVII^{e} siècle, si ce n'est un centre de réflexion, préparatoire à l'obtention de la prêtrise[4] ? Le Séminaire des Missions étrangères était presque uniquement un lieu de réflexion pour les prétendants à la mission, prolongeant seulement les études suivies dans d'autres séminaires auparavant[5]. Chez les frères mineurs, à savoir les Capucins et les Récollets, le noviciat servait à détacher les candidats du monde, à les former à la mortification permanente, dans l'optique de nier sa volonté propre pour ne laisser place qu'à la volonté de Dieu[6]. Selon son biographe, Cassien de Nantes, encore enfant, avait appris des Capucins la manière de bien faire son oraison mentale[7]. Les Récollets s'adonnent à l'extrême pauvreté et font 2 h 30 d'oraison mentale par jour[8]. Les Ursulines, dont la règle préconisait qu'elles soient cloîtrées, rendaient la part de la prière et de l'oraison encore plus importante dans la vie des religieuses à côté de l'enseignement, le tout avivé par la présence de confesseurs qui les conseillaient dans leur choix de vie. Les Frères de la Charité, adonnés aux soins et à la charité ne manqueaint pas de faire deux oraisons mentales par jour, en plus des prières usuelles[9]. Même dans les institutions les plus intellectuelles comme le Séminaire du Saint-Esprit, la Compagnie de Saint-Sulpice ou la Compagnie de Jésus, fine fleur de la Réforme catholique, l'oraison mentale est centrale et

[1] CHEVILLARD André, *Les Desseins de Son Éminence de Richelieu pour l'Amérique… op. cit.* pp. 1-14.
[2] DESLANDRES Dominique, « Les fondations » *in* DESLANDRES Dominique, DICKINSON John A., HUBERT Ollivier, *Les Sulpiciens de Montréal : une histoire de pouvoir et de discrétion (1657-2007)*, Montréal, Fides, 2007, pp. 24-31.
[3] Vincent de Paul avait été fait prisonnier des Barbaresques et servit comme aumônier des galères à Marseille. En contact avec le Levant, il s'intéressa de prêt aux missions étrangères d'autant plus vivement qu'il était persuadé que le christianisme reculait. MIQUEL Pierre, *Vincent de Paul*, Paris, Fayard, 1996, pp. 365, 395-399. Voir aussi TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* p. 318.
[4] BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres… op. cit.* pp. 156, 160-162
[5] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 121-123.
[6] DOMPNIER Bernard, *Enquête… op. cit.* pp. 95-111 ; DINET Dominique, *Vocation et fidélité… op. cit.* pp. 56-64.
[7] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* p. 85.
[8] MEYER Frédéric, « Pour faire l'histoire des Récollets… art. cit.
[9] MONVAL Jean, *Les Frères hospitaliers de Saint-Jean de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1950 (1ère éd. 1936), p. 64.

très marquée par l'influence d'Ignace de Loyola et de ses *Exercices spirituels*, et plus largement de la *Devotio moderna*[1]. Cette pratique de l'oraison, instituée par les Jésuites, s'est répandue partout et occupe une place tout aussi importante après les études. Les notes personnelles laissées par Picot de Clorivière dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle laissent apercevoir le cheminement personnel suivi par le religieux dans sa quête de la perfection spirituelle et de l'abandon à Dieu, et dans lequel il exprime son envie de quitter l'Europe pour missionner en Amérique du Nord. Il avait déjà exprimé son désir de rejoindre le Canada lors de son noviciat, dans les années 1750. Passé dans la province jésuite anglaise en 1762-1766, ses désirs se ravivent[2]. Consignant chaque jour ses sentiments et ses exercices religieux pendant cette période, on peut mieux appréhender le cheminement d'un religieux dans sa vocation missionnaire. Vivement adonné à l'oraison mentale, son désir refait surface à chacune de ses séances[3]. Le 8 décembre 1765 il écrit « *je renouvelai aussi les différentes promesses que j'avais antérieurement faites à Dieu, au cas où ce serait son bon plaisir de me donner le libre usage de ma langue : 1° demander avec instances à mes supérieurs la mission du Canada* »[4] et cette pensée ne le quittera plus. En effet le 10, il est hanté par les missions canadiennes car après ses actes de prières, il a « *senti un ardent désir de travailler à la conversion des Canadiens et de verser* [son] *sang dans ce pays pour l'amour de Notre Seigneur* »[5], proposant même une requête au gouvernement britannique[6]. Puis le 13 il note « *dans l'oraison, à la messe et à d'autres moments de la journée, grand désir de la mission du Canada* »[7], le 18 il écrit « *après une heure d'oraison, où j'eus beaucoup de distractions, j'étais sur le point de me retirer, quand je me trouvai profondément recueilli en Dieu et rempli du sentiment de sa présence. J'eus alors un extrême désir d'aller au Canada, et d'y verser mon sang pour le nom de Jésus-Christ* »[8]. Ces réflexions l'amènent continuellement à se questionner sur sa réelle vocation et sur son utilité auprès des Gentils et cela de manière

[1] MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles, PIETRI Luce, VAUCHEZ André, VENARD Marc (dir.), *Histoire du Christianisme… op. cit.* Vol. 8, pp. 1000-1004.
[2] Tiré de ces notes intimes. Cité dans TERRIEN Jacques, *Histoire du R.P. de Clorivière, de la Compagnie de Jésus*, Paris, Ch. Poussielgue, 1892, pp. 84-88.
[3] Pour s'en faire une idée, on pourra consulter MONIER-VINARD (éd.), *Pierre de Clorivière de la Compagnie de Jésus (1735-1820) d'après ses notes intimes de 1763 à 1773, Volume 1*, Paris, Spes, 1935, pp. 46, 111-150, 164, 186, 271. Dans son journal spirituel, tenu entre la fin de l'année 1765 et 1766, il évoque 17 fois les missions du Canada.
[4] Tiré de ces notes intimes. Cité dans TERRIEN Jacques, *Histoire du R.P. de Clorivière… op. cit.* p. 84.
[5] Tiré de ces notes intimes. Cité dans REYNIER Chantal, *Pierre-Joseph de Clorivière, jésuite, 1735-1820 : un maître spirituel pour aujourd'hui*, Paris, Parole et silence, 2001, p. 27.
[6] RAYEZ André, « Le sens ecclésial à la fin du XVIIIe s. : Pierre-Joseph de Clorivière », *Revue d'ascétique et de mystique*, Vol. 38, septembre-décembre 1962, pp. 461-482.
[7] Tiré de ces notes intimes. Cité dans TERRIEN Jacques, *Histoire du R.P. de Clorivière… op. cit.* p. 86.
[8] *Ibid*. p. 86.

violente jusqu'au 25 décembre au moins[1]. Malgré le refus de ses supérieurs, nul doute qu'il y pense de temps à autre. L'oraison amène doucement le religieux à penser à sa carrière et à envisager les différents moyens pour atteindre cette perfection spirituelle. Couplée aux paroles entendues par les supérieurs et les confrères, aux lectures et aux rencontres, la mission resurgit et devient envisageable. Il en est allé ainsi de Picot de Clorivière qui, en 1790, entendit parler de la nomination à l'évêché de Baltimore de John Caroll, son ancien professeur de philosophie à Liège et son ami[2]. Il confia son désir de le rejoindre alors qu'il subissait les contrecoups de la Révolution. Bien qu'il décide de ne pas partir en 1791[3], le cheminement spirituel de Picot de Clorivière n'en reste pas moins intéressant puisqu'il met en avant le lien très fort qui unit l'oraison mentale, accoucheuse du désir de mission, ainsi que la force des éléments extérieurs qui nourrissent ce rêve et le rendent envisageable.

L'oraison mentale, personnelle par définition, est souvent accompagnée par une direction spirituelle qui a la double fonction de développer la vocation et d'opérer une sélection parmi les religieux. Cette étape est particulièrement importante car le directeur spirituel des religieux est considéré comme un oracle puisqu'il est le truchement entre l'homme et Dieu, seul capable de déceler la volonté divine dans les paroles de ses élèves[4]. Les Directeurs des MEP lui accordent une importance égale aux Jésuites. Ainsi ils recommandent que « *les Ecclesiastiques qui auront attrait de Dieu pour ces Missions doivent durant quelque temps exposer leurs pensées à un sage Directeur & sur tout examiner les motifs qui les y portent* »[5]. Un de ses membres, Pierre Brindeau s'y conforme. Après avoir pris une décision au sujet de sa vocation et exprimant sa joie avec M. Laneau,

> *« Leur directeur leur en demanda la cause, on ne lui dissimula rien, on lui rapporta fidèlement le sujet de la conversation qu'ils venoient d'avoir ensemble. Ils allèrent plus en avant, ils lui découvrirent ce qui se passoit au fond de leurs âmes, ne lui cachant pas qu'ils se sentoient déjà portés à cette vocation extraordinaire. Le saint prêtre en fut touché et Dieu lui fit connoître intérieurement que dans cette affaire il agissoit en maître. Pour seconder leurs généreuses intentions, il voulu lui-même les présenter à M. l'évêque d'Héliopolis qui étoit à paris »*[6]

[1] *Ibid*. pp. 86-87.
[2] *Ibid*. pp. 74, 247-249.
[3] Il avait déjà refusé de partir en 1788 à cause de ses charges de vicaire général et de supérieur du séminaire.
[4] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* p. 227.
[5] *Relation des Evesques françois aux royaumes de Siam et de la Cochinchine, de Camboye & du Tonkin, &c., divisé en quatre parties*, Paris, Pierre Le Petit, Edme Couterot, Charles Angot, 1674, « Préface » cité dans *Ibid*. p. 226.
[6] *Vie de M. Brindeau.* AMEP Vol.733, pp. 223-224.

Chez les Jésuites l'*Indipeta* relève de cette même confession orale à un directeur, mais de manière écrite, ce qui en fait de précieux documents. Julien Maunoir évoqua sa vocation apostolique à un de ses directeurs qui répondit de la manière suivante :

> *« Le Père fut fort aise que ce jeune homme parust sensible à la perte des Idolâtres : il loüa sa ferveur ; mais soit qu'il voulust pour lors éprouver cette vocation naissante, & qu'après de sérieuses réflexions, il n'eust pas jugé que Maunoir dust estre Jésuite, soit qu'il eust d'autres raisons qui ne sont pas venuës à nostre connoissance, il laissa tomber en ce temps là la proposition que celuy-cy luy ait fait dans la suite, il ne voulut jamais l'écouter là-dessus »*[1]

Le directeur du Père Maunoir avait été moins réceptif que celui de Pierre Brindeau. Cependant le premier s'en tint à ces conseils quant à sa vocation jésuite et missionnaire, sans pour autant se départir de sa vocation missionnaire. Quant aux femmes, leur direction spirituelle est systématiquement réalisée par un homme, à qui elles révèlent leur vocation, ce qui fut le cas de Marie de l'Incarnation, entre autre[2]. La mission apparaît donc comme un choix divin et humain, réduit à un petit cercle d'initiés.

Les Jésuites se sont fait un art d'orienter vers les missions dans leurs collèges par la création des congrégations mariales, qui réunissaient les meilleurs élèves d'un collège, et les Aa (Associations d'amis), qui rassemblaient l'élite des congrégations mariales de France[3]. Parmi les Jésuites bretons et les membres du Séminaire des Missions étrangères, on ne manque pas de trouver des religieux qui, reconnus pour leurs qualités intellectuelles et leurs vertus, se sont tournés vers les missions, en particulier extérieures : Vincent de Meur et Louis Chevreuil[4], plus tard Claude-François Poullart des Places[5]. Le rôle des congrégations mariales et des Aas dans le recrutement missionnaire est fondamental car elles entretiennent un climat de ferveur parmi le petit nombre d'initiés intégrés dans ses rangs et mettent en contact plusieurs réseaux à l'échelle nationale qui doivent converger vers la capitale où se trouvent les meilleurs établissements, où la flamme missionnaire est continuellement entretenue et où les

---

[1] BOSCHET Antoine, *Le parfait missionnaire ou la vie du R.P. Julien Maunoir de la Compagnie de Jésus, missionnaire en Bretagne*, Paris, Chez Jean Anisson, 1697, p. 10.
[2] Voir par exemple la correspondance de Marie de l'Incarnation de 1626 à 1639 auprès de Dom Raymond de Saint-Bernard. OURY Guy (Dom) (éd.), *Marie de l'Incarnation Ursuline (1599-1672)… op. cit.*
[3] TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* pp. 210-228, 244-251 ; MICHEL Joseph, *L'influence de l'Aa, association secrète de piété, sur Claude François Poullart des Places : aux origines de la Congrégation du Saint-Esprit*, Paris, Beauchesne, 1992, pp. 15- 16. Les Aas ont d'ailleurs été créées par le Rennais Jean Bagot, la première par lui-même à la Flèche vers 1630-1632, suivie par l'Aa de Paris à son initiative en 1643. Le réseau a été étoffé par Vincent de Meur, formé par le Père Bagot, lors d'une grande tournée en France de 1656 à 1658.
[4] TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* pp. 221-222.
[5] MICHEL Joseph, *L'influence de l'Aa… op. cit.* pp. 26, 43-45.

réseaux dévots se mobilisent pour les départs[1]. Dans ces Aas sont lues des lettres et relations de missionnaires, des prières sont récitées pour la réussite des missions et on ne manque pas d'avertir du départ de confrères à l'étranger ce qui stimule les élèves de ces associations[2]. On distingue donc une élite religieuse qui aspire à partir dans les rangs des collèges.

Dans ces lieux de formation, l'émulation entre confrères et les paroles des professeurs sont d'autres moyens de favoriser la mission.

2. L'émulation des confrères et des anciens

Avec la réflexion sur la vocation, le retraitant religieux cherche à s'unir à Dieu et à souffrir pour lui. Il n'est pas forcément amené à choisir la mission à ce moment du discernement. Des éléments extérieurs à la retraite peuvent y contribuer qui suggèrent que cette voie est possible. Le contact avec des missionnaires, actifs ou retraités, et/ou avec des promoteurs de la mission crée un lien entre la vocation et le passage à l'acte.

Tout d'abord les professeurs évoquent les missions à leurs élèves voire les exhortent à tout quitter pour partir en mission au plus vite. Le Père Bagot, à La Flèche et à Paris,

> « *entretenoit souvent ses chers Congréganistes des combats qu'avoient à soutenir, et des victoires que remportoient de saints et zélés Jésuites, qui étoient actuellement occupés à la conversion du monde d'Infidèles. [...] Ce discours et d'autres semblables firent beaucoup d'impression sur de jeunes gens pleins de feu et qui n'avoient pas besoin d'être pressés, quand il étoit question du salut du prochain, de la gloire de Dieu, et de la propagation de son Évangile* »[3].

Pendant son noviciat, Cassien de Nantes eut comme professeur de philosophie et de théologie le Père François de Tréguier, qui forma avant lui Agathange de Vendôme, martyr en Éthiopie avec le Père Cassien et d'autres missionnaires, dont Albert de Nantes[4]. Plus clairs sont les propos rapportés par Joseph de Paris à un professeur, à qui il écrit qu'il aura « *encore*

[1] TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* pp. 243, 245-246.
[2] MICHEL Joseph, *L'influence de l'Aa… op. cit.* pp. 50-51.
[3] *Vie de M. H.M. Boudon, grand archidiacre d'Évreux par M. xxx*, Paris, Chez Jean Thomas Herissaut, 1753, pp. 120-121 cité dans *Ibid*. pp. 211-212
[4] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* pp. 102-103. Le biographe notait à propos de François de Tréguier qu'il était un grand prédicateur capucin qui avait su cultiver son éloquence et son érudition et qu'il avait formé d'autres missionnaires, martyrs de la charité. Ms. 1176 : *Vita et gesta patris Albertis Nannetensis, missionarii apostolici*. Bibliothèque des Capucins de Paris, p. 5.

plus de moyens de cultiver leurs bons désirs [aux missionnaires] »[1]. Pierre-Marie Lelabousse des MEP écrivait qu'il suivait « *le bon conseil du sage directeur* [M. Grinne, sous-principal du collège de Vannes] *qui* [le] *décida pour les missions* »[2], à l'instar de ses trois autres camarades vannetais (Pierre Eyot, Joseph Le Pavec et Yves Pocard). Les professeurs ont donc un rôle dans la vocation missionnaire, assignée par leurs supérieurs ou leurs propres motivations. Par ailleurs, les départs de professeurs ou de religieux sont aussi connus de tous les élèves. Même les professeurs qui ne sont jamais partis en mission ne manquaient pas de parler des missions aux élèves. La parole pouvait même être liée à l'acte puisque le collège de Rennes a vu partir en mission ou s'enthousiasmer des professeurs : Dominique Lejeunehomme, professeur de rhétorique à Rennes, qui quitta sa charge de professeur et tenta de rejoindre le Paraguay en 1627 sous un nom lusitanisé mais finalement envoyé en Extrême-Orient[3], Jacques Bouton, parti dans les Antilles deux fois en 1639 et en 1642, ainsi qu'Antoine De la Croix, qui édita à Rennes un livre sur les missions d'Extrême-Orient, et Jean Bagot, lui aussi intéressé dans les missions, au moment où Julien Maunoir était leur élève à Rennes[4]. Ce dernier, qui désira ardemment le Canada, fut peut-être influencé par ces professeurs qui confessèrent le besoin des missions et se donnèrent plus tard à celles-ci sans qu'il en fût pour autant témoin. Claude-François Poullart des Places entendit sûrement son professeur, le Père François Gilbert, parler des missions au collège de Rennes[5], ainsi que le récit de sa mort en 1697 à la Guadeloupe alors qu'il s'occupait des Indiens Caraïbes[6]. Jean de Fontaney fut assez marqué par le passage du Père Antoine Thomas à Paris alors qu'il se rendait en Chine, et qui le confirma une nouvelle fois dans sa volonté de quitter la France pour la Chine[7].

Les religieux sont également concernés par le devenir de leurs confrères. Balthazar de Bellesme, dans son *Catalogue des Capucins*, a inséré dans sa chronique, outre les nouvelles copiées sur le *Trésor chronologique* de Guillebaud[8], les départs de ses confrères pour la Guinée le 21 avril 1637, le retour en France des frères captifs à Alger et leur départ pour le

[1] Lettre de Joseph de Paris à un Capucin, 1637. VAUMAS Guillaume, *Lettres et documents du Père Joseph… op. cit.* p. 251.
[2] Lettre de Pierre-Marie Lelabousse à M. Boiret, 13/05/1795. *NLEC* p. 297.
[3] DESLANDRES Dominique, « Les missions française… art. cit. p. 510 ; MICHEL Joseph, *Histoire missionnaire… op. cit.* p. 25.
[4] SÉJOURNÉ Xavier-Auguste, *Histoire du vénérable… op. cit.* pp. 10-11, 381-383.
[5] MICHEL Joseph, *L'influence de l'Aa… op. cit.* p. 24.
[6] MICHEL Joseph, *Histoire missionnaire… op. cit.* p. 25.
[7] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol.3, p. 92.
[8] PICHOT Catherine, *Le soleil comme la mort… op. cit*. pp. 146-147.

Levant en 1645 et le départ d'autres pour la même destination le 29 juillet 1655[1]. Ils sont même connus jusque dans les missions : Michel-Ange de Nantes sait qu'Isaac de Razilly « *mène quatre Capucins qui sont de la Province de Paris, dont le Vénérable Père Arsène, qui avoit esté aux Taupinambours* [sic] »[2] et demande dans une autre lettre des nouvelles des Capucins partis au Canada et des autres partis en Guinée[3]. Au Séminaire des Missions étrangères, toute la communauté est assemblée devant les partants et se prosterne devant eux avant leur départ définitif pour l'Extrême-Orient[4]. Dans les Aas des collèges jésuites, les départs des missionnaires sont évoqués devant les élèves[5].

Les professeurs sont parfois eux-mêmes d'anciens missionnaires et sont un autre vecteur de diffusion de l'idée missionnaire chez les religieux. Le retour de certains d'entre eux en France, servant comme supérieurs ou comme lecteurs au sein des couvents, permet à l'idée de mission de se développer. Par exemple le Père Césarée de Roscoff, missionnaire en Égypte de 1630 à 1633 retourné en France malgré le désaveu virulent du Père Joseph, rêvait toujours de s'embarquer à Roscoff, passer par Lisbonne, et gagner l'Éthiopie par le Sahara[6]. Il renseignait Peiresc sur le voyage de Colombin de Nantes en Guinée en 1633[7]. Il donnait encore des avis au supérieur de Bretagne sur la division des missions du Levant en 1640[8]… Passé par Rennes, Lannion, Roscoff, Guingamp et Landerneau, il parla sûrement de ses intentions et de la place que les missions avaient eue dans sa vie à ses élèves et à ses frères en religion. Ce même système se retrouve chez les Récollets qui, après leur retour en France, servent de maître des novices et circulent de couvent en couvent. Leur influence sur la province peut être considérable comme le prouve le cas d'Étienne le Goff, missionnaire à l'Île Royale de 1728 à 1741, et qui devint ministre provincial des Récollets de Bretagne en 1742, charge qu'il occupa jusqu'en 1745, avant d'obtenir la charge de custode en 1748 et d'être réélu au supériorat de la

[1] Balthazar de Bellême (Frère), *Don très humble et de très pure charité faict à la séraphicque province de Bretagne et aux RR. Pères supérieurs d'icelle esleus au chapitre du Mans, le vendredy 8e de septembre, jour de la Nativité N.-Dame 1662, par F. B. de B. (frère Balthazar de Bellesme), le plus petit et plus indigne prestre des enfans de cette province,* 1662, pp. 224, 234, 238.
[2] Lettre de Michel-Ange de Nantes à Raphaël de Nantes, 19/04/1632. Ms. 1533, p. 57.
[3] Lettre du même au même, 02/10/1634. Ms. 1533, p. 150.
[4] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 147-148. Cela ne vaut pas pour les missionnaires en partance pour le Canada. AUMONT Paul, « De Paris à Saint-Malo… art. cit.
[5] MICHEL Joseph, *L'influence de l'Aa… op. cit.* p. 51. « *D'autres* [confrères] *ont quitté Paris pour aller au Canada et dans les Indes travailler au salut des âmes après en avoir pris le dessein dans l'Assemblée et s'y être formés dans le séminaire des Missions Étrangères* ».
[6] François de Paule, *Les Capucins à Roscoff… op. cit*. p. 14.
[7] Lettre XXXII, de Peiresc au P. Césaire de Roscoff, 07/28/1634. Apollinaire de Valence, *Correspondance de Peiresc… op. cit.* pp. 90-91.
[8] Lettre de Césarée de Roscoff à Raphaël de Nantes, 18/03/1640. Ms. 1533 pp. 433-435.

province de 1751 à 1754[1]. L'influence de ces anciens missionnaires n'est pas à négliger car elle peut être source de questionnement sur l'utilité de la mission. Le Carme Claude de Saint-Jean, autrefois opposé à la mission, s'est peut-être décidé à partir aux Antilles pour vérifier les dires de ses confrères favorables à la mission. Une fois sur place, enthousiasmé par celle-ci, il enjoint ceux qui s'y opposent à se rallier à la vocation apostolique[2]. D'autres fois, ce sont des missionnaires qui rendent visite à leurs supérieurs. La rencontre avec le Père Isaac Jogues en 1644, alors à demi-martyrisé, eut sûrement un grand retentissement dans le collège de Rennes. Très affaibli, presque à demi-mort, les doigts coupés, au point qu'il était méconnaissable de ses supérieurs et des religieux qui l'avaient côtoyés, il fut finalement reconnu et accueilli par tous les membres du collège, soulagés de le voir en vie après avoir su les nouvelles qui circulaient sur son compte[3].

Les appels des Généraux ou des supérieurs se font sentir dans la vocation missionnaire. Paul Gobert demande son départ après avoir entendu l'appel lancé par Alexandre de Rhodes en 1653 et de ses supérieurs qui affirmaient que les portes de la Chine étaient ouvertes aux Français[4], Jean de Fontaney répond quant à lui au Père de Marinis, procureur du Japon et évêque du Japon[5], qui lui avait confié que de jeunes Jésuites partiraient rapidement pour la Chine en 1665, puis en 1666[6]. Il écrivit une nouvelle fois en 1672 pour demander son obédience au Père Prosper Intorcetta qui passait alors en Europe après avoir été emprisonné en Chine[7]. Il fut plus tard appelé par le Père Ferdinand Verbiest, qui le désirait auprès de lui en Chine[8]. À son tour, Jean de Fontaney appellera des Jésuites français pour son expédition de 1686. À cet appel répondront beaucoup de Jésuites. Parmi eux, il en sélectionnera seulement cinq : Gerbillon, Tachard, Visdelou, Bouvet et Le Comte[9]. Chez les Capucins, le rôle est tenu par le Père Joseph de Paris qui appelle les Capucins de Bretagne et de Touraine à partir en mission. Il relaie les appels lancés par les Capucins depuis les missions du Levant[10] et reçoit

[1] JOUVE Odoric-Marie, *Dictionnaire biographique des récollets missionnaires en Nouvelle-France, 1615-1645, 1670-1849*, Bellarmin, 1996, pp. 595-596.
[2] Lettre de Claude de Saint-Jean au R.P. Provincial, 05/06/1659. BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 2, p. 75.
[3] LALEMANT Jérôme, LAFLECHE Guy (éd.), *Les Saints Martyrs Canadiens, Volume 2 : Le martyre d'Isaac Jogues par Jérôme Lalemant*, Laval-Québec, Singulier, 1989, p. 86.
[4] Paul Gobert, ARSI FG 757 doc.80, 02/08/1653.
[5] DEHERGNE Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine… op. cit.* pp. 72-73 ; BACKER Augustin (de), SOMMERVOGEL Carlos, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, *Volume 2*, Liège-Paris, 1869-1876, pp. 1097-1098.
[6] Jean de Fontaney, ARSI FG 757 doc.127, 25/03/1665 ; doc.175, 16/12/1666.
[7] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol.3, p. 90.
[8] *Ibid*. p. 89.
[9] *Ibid*. p. 83.
[10] Par exemple : Lettres du P. Michel-Ange de Nantes au P. Raphaël de Nantes, 19/04/1632, 08/12/1636, 13/08/1638. Ms. 1533, pp. 57, 153, 163-164.

les lettres des candidats qu'il accepte ou non ensuite. Ces appels peuvent aussi être écrits. Plusieurs lettres de missionnaires sont adressées aux Capucins de la Province de Bretagne dans lesquelles les frères en appellent directement à leurs frères en religion et insistent auprès de leurs supérieurs pour qu'elles soient lues dans tous les couvents[1]. Ces types d'appels se retrouvent dans la correspondance des Carmes[2], des Récollets[3], des Séculiers[4], des Ursulines[5] et tous les autres mais ils ne semblent pas rendus publics à tous les religieux ce qui sous-entend que le message professé dans ces lettres est transmis par les supérieurs.

Les élèves sont également acteurs dans la vocation missionnaire[6]. Si l'on excepte les liens familiaux, les vocations de groupe existent aussi pour les autres religieux. Les élèves ou prétendants aux missions parlent entre eux de cette possibilité de départ, ils confessent entre eux leurs désirs. En suivant la Vie de M. Brindeau, on apprend que celui-ci a rencontré Louis Laneau à Paris et qu'il s'est lié d'amitié avec lui, le prenant même pour « oracle ». Les deux amis se confient tous leurs secrets, comme dans le cas de leur vocation missionnaire :

> *«* [Pierre Brindeau] *ne voulut plus avoir de volonté propre que pour l'unir plus étroitement à celle de son cher camarade, il le regarda dès lors comme son pasteur, bien résolu de le suivre par tout, ni l'un ni l'autre n'aiant encore aucun engagement. ; M*[onsieu]*r Brindeau fut le premier qui fit la découverte de celui au quel Dieu les destinoit, dans une compagnie où il se trouva par hazar, on mit sur le tapis la mission des nouveaux évêques vicaires apostoliques qui devoient partir incessamment pour les indes. M*[onsieu]*r Brindeau écoute, il interroge ; à l'instant il est gagné, et s'il ne se fut fait un effort violent, il auroit sur le champ manifesté ce qui se passoit déjà dans son cœur. Le chemin lui paroissoit trop long pour se rendre à la maison. A peine y fut-il arrivé à la maison qu'il se jetta au col de son bien aimé condisciple en lui disant qu'il mouroit d'envie de lui annoncer la plus agréable de toutes les nouvelles, mais qu'il ne falloit pas être interrompus. Après diné, les deux amis furent aux Chartreux et s'étant mis à l'écart pour n'être entendu de personne, M*[onsieu]*r Brindeau fit le récit de tout* [de tout] *ce qu'il venoit d'apprendre, le saint esprit qui les vouloit avoir l'un et l'autre à son service, les remplissoit de sa grâce, et de ses lumières, à mesme que la narration s'avançoit ; à peine fut-elle finie qu'occupés des mêmes pensées et animés du même esprit, ils se regardèrent, et s'embrassant mutuellement, des larmes de joye coulant de leurs yeux, ils se*

[1] Lettre de Michel-Ange de Nantes aux Capucins de Bretagne, 09/01/1634 ; Lettre de Michel-Ange de Nantes et Charles-François d'Angers aux RR.PP. et FF. de la province de Bretagne, 28/03/1638. Ms.1533 pp. 106-135, 240-271.
[2] Voir ADIV 9H7 et BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol.2.
[3] Lettre d'Athanase Guégot au R.P. Provincial Jacques Abgrall, 01/12/1750. ADF 23H14.
[4] Voir la correspondance de l'Abbé de l'Isle-Dieu dans ROY Pierre-Georges (éd.), « Lettres et mémoires de l'Abbé de l'Isle-Dieu », *RAPQ*, 1935-1936 et 1936-1937.
[5] Lettre de la Supérieure des religieuses aux Ursulines de Vannes, 13/10/1738. PARISOT Pierre-Curel, *Mémoires historiques sur les affaires des Jésuites avec le Saint-Siège, Volume 4*, Paris, Chez François-Louis Ameno, 1766, pp. 36-38.
[6] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 150-154.

dirent en même temps : Allons, allons, ne tardons pas, et que cette même journée voye consommer notre heureux projet » [1] .

Cette même scène se retrouve pour les deux prêtres de Plérin, Jean-Olivier Briand et René-Jean Allenou de la Villangevin, décrit de manière enjolivée mais pittoresque par André Dubois de la Villerabel :

« Le presbytère de Plérin vit alors un noble spectacle : un Recteur et son vicaire, saisis tous deux d'un même esprit de sacrifice et d'un même zèle apostolique, s'entretenaient fréquemment des besoins spirituels de la Nouvelle-France. Un soir, au coin du feu, M. de la Ville-Angevin révéla confidentiellement à son vicaire un dessein qu'il nourrissait depuis longtemps. Il lui dit qu'il était entré en relations avec Mgr de Pontbriand, Docteur de Sorbonne, Vicaire Général de Saint-Malo, à qui le Cardinal Fleury proposait le siège de Québec, vacant par la mort de Mgr de Lauberivière, ou à son défaut d'acceptation, un siège de France. Ce prêtre zélé n'avait pas hésité un seul instant à choisir le plus difficile. [...] *M. de la Ville-Angevin et M. Briand s'animèrent l'un et l'autre, en parlant de cette mission, s'entraînèrent et enfin s'engagèrent à suivre Mgr de Pontbriand »* [2].

L'auteur ajoute et précise :

« Animés des mêmes désirs du bien, inspirés par le même esprit sacerdotal, ils firent ensemble de beaux rêves dont leur courage et leur énergique volonté amenèrent bientôt la réalisation. M. de la Ville-Angevin communiqua confidentiellement à son vicaire "un projet qu'il méditait depuis longtemps, celui de quitter le pays pour aller porter des secours spirituels à leurs compatriotes qui peuplaient, en assez grand nombre, la belle colonie que possédait alors la France dans l'Amérique septentrionale, le Canada. Pendant plusieurs mois, ce projet fut constamment le texte de leurs entretiens ; il leur semblait qu'une voix intérieure les poussait à l'accomplir au plus tôt, et ils se sentaient impatients d'arriver près de leurs coreligionnaires et de mettre en même temps tous leurs soins à cultiver l'amitié et l'intelligence des Indiens qui occupaient le voisinage de leurs possessions, et d'amener ces sauvages, en leur enseignant les divins préceptes, à jouir d'une civilisation que repoussaient les mœurs de leurs ancêtres"»[3].

Cette émulation est vivement entretenue à la fin du XVIII[e] siècle au collège de Vannes par le Père Grinne. Ses élèves Pocard, Lelabousse, Le Pavec et Eyot sont ordonnés entre 1786 et 1787 pour le dernier et partent ensemble en 1787 et en 1788 pour Le Pavec. On sait aussi que Lelabousse, Pocard et Le Pavec sont passés par la paroisse de Mené, à Vannes, entre 1784 et

[1] *Vie de M. Brindeau.* AMEP Vol.733, pp. 222-223.
[2] DU BOIS DE LA VILLERABEL André, *Dom Jean Leuduger… op. cit*. pp. 277-278.
[3] DU BOIS DE LA VILLERABEL André, « Un Breton au Canada… art. cit. pp. 7-8.

1786 et ont peut-être évoqué les missions ensemble et pris la décision commune de partir[1]. Ils se connaissent comme l'indique une lettre de Pocard qui salue son ami le Pavec[2]. Un autre exemple est celui de Martin de Nantes qui part au Brésil avec « *Anastase d'Audierne,* [son] *compagnon d'étude et de mission* »[3]. Cette émulation au sein du couvent entre élèves paraît être exemplaire dans le cas de Samuel Riou et Paulin Lozach. Ils sont tous deux entrés au couvent récollet de Cuburien le 4 janvier 1736[4]. Tous les deux sont partis en mission, Lozach se trouvant à l'Île Royale depuis 1743 au moins, et Riou en 1745 au moment de la chute de Louisbourg.

Le réseau est au cœur de la vocation missionnaire mais elle est continuellement entretenue par d'autres moyens que les retraites, les conversations et les enseignements.

3. Une atmosphère missionnaire : une première évasion

L'ambiance des lieux de formation, et tout particulièrement des collèges, est propice au recueillement et à la mission. Il s'agit d'entretenir en permanence, de manière presque invisible parfois, l'idée de l'utilité de la mission, de favoriser un climat apostolique par les livres, la lecture, les cours, les fêtes, le théâtre, jusqu'à la rendre naturelle, évidente.

L'écrit apparaît comme le moyen de propagande le plus efficace et agit fortement sur l'esprit des religieux. L'imprimé est le moyen le plus efficace dans la diffusion de l'idée missionnaire, notamment dans le domaine de l'histoire et des récits de voyage. L'exemple le plus frappant est celui de Godefroy Loyer qui écrit : « *A peine avois-je commencé d'apprendre la Grammaire, que m'étant tombé par hazard entre les mains une petite Relation des Missions des FF. Prescheurs dans les Isles de l'Amérique, composée par le R.P. André Chevillard, mon compatriote, Profès du Couvent de Bonne-Nouvelle de Rennes, mon cœur s'embrasa dès lors, du désir de l'imiter* »[5] tout comme Jean de Fontaney qui sentit monter ce désir « *en lisant la vie du Père Mastrilli qui* [lui] *était tombée entre les mains et une relation*

[1] Luco (abbé), *Fichier des prêtres religieux et notables du Morbihan (XVI^e^-XVIII^e^ s.)*, fichier manuscrit.
[2] Lettre d'Yves Pocard à M. Letondal, v. 1789. AMEP Vol. 801, p. 294. Cité dans HIET GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* p. 113.
[3] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte et sincère de la mission du P. Martin de Nantes dans le Brésil, parmi les Indiens appelés Carisis*, Rome, Archives générales de l'ordre des Capucins, 1888, p. 55.
[4] ADF 23H22.
[5] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny : Côte d'Or, païs de Guinée, en Afrique qui décrit un peuple africain*, Paris, Raoul Seneuze et Jean-Raoul Morel, 1714, pp. I-II.

de la mort de nos cinq martyrs au Japon en 1643 »[1] et qui avait lu en plus la relation de la mission en Tartarie du Père Verbiest[2]. De même, Louis Quéméner lut les relations qui circulaient qui lui donnèrent envie de s'appliquer à la mission[3]. Cette littérature, en plus d'être exotique, est édifiante et ne manque pas de frapper l'imaginaire des étudiants et de les confronter, à l'intérieur du couvent, au monde de la mission par la présentation des indigènes, des paysages, des souffrances et des efforts à fournir pour étendre le règne de Dieu. Tous ces récits sont construits à partir de la même structure : description du pays puis des indigènes, débuts de la mission, condition de la mission, espoirs futurs et appel à l'aide entremêlés d'épreuves soutenues par le diable, à la manière des vies de saints. Ces récits ne sont pas obligatoirement liés à la mission. Ils peuvent être un outil de réflexion et être des vies de religieux à caractère édifiant. Charles le Gobien, créateur des *Lettres édifiantes et Curieuses*, écrivait à tous les missionnaires de Chine une vie du Père Verjus[4] qu'il invitait à suivre dans sa conduite. Claude-François Poullart des Places lut la *Vie de M. le Nobletz* pendant son séjour à Louis-le-Grand[5]. Ces biographies donnent des modèles de vie compatibles avec la mission à laquelle les religieux cherchent à se conformer.

L'écrit n'est pas seulement un support de réflexion, il est aussi un outil de diffusion de l'information. Tous les imprimés qui concernent nos Bretons contiennent des descriptions exotiques. De même, les *Relations de ce qui s'est passé en Nouvelle-France* et les *Lettres édifiantes et curieuses* présentent ces descriptions mais elles y ajoutent les progrès de la mission et fonctionnent à la manière d'actualités, puisque chaque année un numéro est imprimé et diffusé pour les *Relations de la Nouvelle-France*, et que les lettres, éventuellement insérées dans les *Lettres édifiantes*, sont lues aux élèves dans tous les collèges de l'Ordre jésuite dès qu'elles sont reçues et approuvées. Jacques Bouton n'a pas manqué d'écouter les paroles épistolaires de ses confrères au Canada récitées par ses supérieurs ou de lire des extraits des relations publiées puisqu'il compare plusieurs fois les Indiens des Antilles aux Indiens du Canada et met en perspective son travail avec celui des missionnaires de Chine et d'Inde[6]. André Chevillard avait probablement lu lui aussi les relations jésuites puisqu'il

[1] Jean de Fontaney : ARSI FG 757 doc.127, 25/03/1665.
[2] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol. 3, p.94.
[3] *Abrégé de la vie de M. Louis de Quéméner*. AMEP, Vol. 112, p. 85.
[4] LE GOBIEN Charles*, Lettre aux jésuites français missionnaires à la Chine et aux Indes sur la mort du R. P. Verjus, avec un abrégé de sa vie*, Paris, 1708. Insérée dans *LEC* Vol. 2, pp. 329-344. Le Père Verjus écrivit la vie de Michel le Nobletz. Il s'occupa aussi des missions en tant que procureur des missions du Levant puis des missions d'Extrême-Orient.
[5] COULON Paul (dir.) *Claude-François Poullart… op. cit.* p. 94.
[6] BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* pp. 73, 106, 127. Jean de Fontaney évoque aussi les étendues canadiennes. Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/01/1704. *LEC* Vol. 3, p. 139.

compara la situation antillaise à celle des Jésuites du Canada[1]. D'autres individus, d'ordres ou instituts autres, sont concernés et entre autres le Dominicain Godefroy Loyer qui compare la barbe des noirs de Guinée à celle des Orientaux[2]. Le Père Joseph désirait aussi diffuser les écrits des Capucins d'Orient dans les couvents[3]. La diffusion de l'information est un élément caractéristique de la vocation. Même si c'est au travers des livres que l'information circule, l'oralité et la discussion occupent une place égale.

Cette propagande missionnaire est activée par la publication des livres. La Bretagne n'est pas le centre principal de publication des livres au XVII^e^ siècle face au monstre parisien et son imprimeur Cramoisy, qui publie entre autres le livre de Jacques Bouton. L'Ouest, qui comprend Rouen, Le Mans, La Flèche, Rennes et Caen, ne totalise que 4,5 % des publications missionnaires au XVII^e^ siècle (1600-1663)[4]. Très peu d'ouvrages sont imprimés en Bretagne : André Chevillard à Rennes et Martin de Nantes à Quimper. On trouve aussi la traduction proposée par le Père Antoine de la Croix, professeur au collège de Rennes, sur les missions en Extrême-Orient[5]. Tous les autres sont imprimés à Paris ou à Lyon. Malgré tout, en dehors des missionnaires bretons qui ont laissé des livres, des auteurs bretons se sont distingués dans la promotion de la mission, à commencer par le Malouin Charles Le Gobien, créateur des *Lettres édifiantes et curieuses* jésuites, dont l'œuvre fut continuée par un autre Breton, Yves-Mathurin Tréaudet de Querbeuf, et qui fut sans conteste l'œuvre missionnaire la plus influente de l'époque moderne, diffusant l'exotisme dans les couches aisées de la population. Il fut aussi un infatigable écrivain des missions puisqu'il laissa, outre la publication des lettres jésuites, des œuvres en faveur des missions comme son *Histoire des Îles Mariannes*[6], ainsi que de nombreux imprimés et brochures concernant les missions de Chine[7]. On trouve aussi une traduction en français réalisée par Félix-Esprit Lourmel de l'*Ouvrage historique sur les*

[1] CHEVILLARD André, *Les Desseins de Son Éminence de Richelieu pour l'Amérique… op. cit.* pp. 133-134.
[2] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* p. 139.
[3] Lettre du P. Joseph de Paris à un Capucin, 1638. VAUMAS Guillaume, *Lettres et documents du Père Joseph… op. cit.* p. 259. Voir aussi « *J'estime à propos qu'il vous plaise faire voir quelquefois à vos estudians qui m'ont escrit pour la mission.* […] *Je viens de recevoir une lettre du V. Père Charles François d'Angers de Babilone dont je croy que vous n'aurez pas désagréable la copie et de la communiquer à vos estudians. J'en ay un grand nombre d'autres pareilles de divers lieux que je n'ay loisir maintenant de faire transcrire et qui sont plus longues que celle cy, que j'ay faict promptement copier pour sa brièveté. Avec un peu plus de loisir je me résoudray enfin par le commendement de n*[ot]*re T.R.P. Général, fort affectionné aux Missions, de faire voir par les convents quelque eschantillon des fruicts qui s'y font et qui vont croissant à merveille* ».
[4] TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* pp. 376, 381-383.
[5] DE LA CROIX Antoine, *Relation de la nouvelle mission des Pères de la Compagnie de Jesus, au royaume de la Cochinchine. Traduite de l'italien du Père Christofle Borri, qui fut un des premiers qui entrèrent en ce royaume*, Rennes, J. Hardy, 1631.
[6] LE GOBIEN Charles, *Histoire des isles Marianes, nouvellement converties à la religion chrestienne: et de la mort glorieuse des premiers missionnaires qui y ont prêché la Foy*, Paris, N. Papi, 1701.
[7] Bibliographie présentée dans « LEGOBIEN Charles » *in* LEVOT Prosper-Jean, *Biographie bretonne, Volume 2* Paris-Vannes, Cauderan-Dumoulin, 1857 pp. 232-233.

missions jésuites au Paraguay de M. Muratori[1]. Tous ces auteurs font vivre l'idée de mission en France et diffusent un savoir curieux, exotique, éléments constitutifs de la naissance de la vocation missionnaire. D'autres livres de géographie, réalisés par des laïcs avaient la même fonction. Seuls les livres et les quelques lettres adressées aux religieux sont disponibles pour l'acclimatation aux missions, puisque les archives ne paraissent pas consultables par les élèves, comme c'était le cas au Séminaire des Missions étrangères qui s'en servait à titre informatif, de conservation et justificatif, le cas échéant[2]. De plus, les livres conservés à la bibliothèque de ce séminaire étaient difficilement consultables ce qui implique que ces livres pouvaient être achetés à titre personnel[3]. Dans tous les ouvrages des missionnaires, les appels à l'aide concluent ou émaillent le récit. Ainsi le livre traduit par le Père de la Croix, repris d'un missionnaire italien passé en Extrême-Orient, et publié à Rennes se termine sur cet appel à l'aide général :

> *« Tout cela allumera encore davantage les enflambez désirs, & le zèle ardant des Enfans de la Compagnie de Iesus, lesquels quoy que reserrez dans les Collèges, & maisons que nous avons en Europe, estendent néantmois leurs affections sur tout l'univers, & bruslent d'envie de se voir employez au loing, aux pays plus reculez à la conqueste des âmes. [...] Toutes-fois il est impossible qu''ils fournissent suffisament à tous les endroits, & pays, qui tous les iours se descouvrent de nouveau. C'est pourquoy mon esperance est, que Dieu ayant à son service, quantité de grandes & nobles ames, qui n'ont rien plus à coeur que l'avancement de sa gloire, sa divine providence en suscitera quelques uns, qui seront très aises de secourir d'une partie de leurs biens, bon nombre d'homme Apostoliques, qui ne demandent qu'un simple & religieux entretien, pour aller porter le pain de la parolle de Dieu, à tant de pauvres affamez, non seulement dans la Cochinchine, mais encore dans le grand Tunchim, où ils pourront fonder une Eglise, & une Chrestienté, qui ne cedera en rien aux plus illustres, & célèbres du monde »*[4].

Le message se transmet de pays en pays, par la traduction dans ce cas-ci, et d'ordre en ordre, puisque les Jésuites n'ont pas les moyens d'encadrer toutes les missions, malgré la dimension internationale de leur Compagnie. Ces types de messages sont typiques des récits de voyage réalisés par les missionnaires et contribuent à renforcer l'atmosphère missionnaire dans le milieu religieux.

---

[1] MURATORI Ludovico Antonio, *Ouvrage historique sur les missions jésuites au Paraguay, traduite de l'Italien de M. Muratori*, Paris, Chez Bordelet, 1754.
[2] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 134-136.
[3] Ibid. pp. 131-133.
[4] DE LA CROIX Antoine, *Relation de la nouvelle mission… op. cit.* pp. 221-222 ; Exemple similaire dans PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango… op. cit.* pp. 361-371.

Plus que les livres, c'est une atmosphère générale qui contribue à l'éveil missionnaire des élèves et des religieux. Les cours de géographie et d'histoire étaient dispensés par les Jésuites ce qui offrait une première ouverture au monde[1]. Dans les collèges, des cartes géographiques étaient accrochées aux murs[2]. D'ailleurs Pierre Belgarde, « *pendant une retraite qu'il fit à l'âge d'environ vingt-six ans, il prit la résolution de songer aux moyens de se consacrer à Dieu dans l'état Ecclésiastique. Ce fut aussi pendant cette retraite, que jettant les yeux sur une carte d'Afrique, & considérent les côtes de Loango, qu'il avoit autrefois parcourues, il sentit naître en lui un vif désir d'aller annoncer l'Evangile aux Peuples qui habitent ces malheureuses contrées* »[3]. Il est impossible de déterminer l'établissement dans lequel il se trouvait, mais la géographie a indéniablement sa part de responsabilité dans sa carrière. Des tableaux d'indigènes, d'animaux et des scènes de la vie de François Xavier étaient également visibles au collège Louis-le-Grand[4]. L'iconographie disponible dans les ouvrages de René Courte de la Blanchardière[5] et de Godefroy Loyer[6], aussi naïve soit-elle, noyée au milieu de descriptions d'indigènes et des régions traversées, donnait un avant-goût de la mission. Les représentations théâtrales ne manquaient pas de convoquer les thèmes liés à la mission ou à leurs apôtres et permettaient aux élèves d'incarner le missionnaire ou l'indigène avant même de partir ou d'envisager la mission[7]. Des fêtes ponctuaient aussi le quotidien des collèges et tout particulièrement la fête de la canonisation de François Xavier et d'Ignace de Loyola en 1623 qui donna lieu à une véritable campagne de promotion en faveur des missions[8].

Les établissements religieux préparent à la mission dans le sens où ils offrent un moment de réflexion autour des thèmes de l'apostolat. Paris apparaît dans ce sens comme le grand catalyseur missionnaire français car la capitale bénéficie d'institutions prestigieuses où se

[1] Jean de Fontaney affirme que sa vocation a été en partie motivée par « *l'évocation de ces régions dont j'entendais souvent parler* ». ARSI FG 757 doc.127, 25/03/1665.
[2] TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* p. 487.
[3] PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango… op. cit.* pp. 205-206.
[4] TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* pp. 488-491.
[5] Seulement une tête d'oiseau. COURTE DE LA BLANCHARDIERE René, *Nouveau voyage… op. cit.* p. 102 (bis).
[6] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. I, 51, 53, 62, 88, 92, 111, 175.
[7] TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* pp. 487-488 ; VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 95-99. À Rennes, des pièces de théâtre étaient donnés en relation avec le martyre et le voyage. Ainsi, en 1706 et en 1730, fut présenté la pièce *Les aventures d'Ulysse, ou le génie vainqueur des obstacles*, et en 1702 la tragédie de Maurice martyr. DURTELLE DE SAINT-SAUVEUR Geneviève, « Le collège de Rennes depuis la fondation jusqu'au départ des Jésuites (1536-1762) » *Bulletin de la Société d'Archéologie d'Ille-et-Vilaine*, Vol. 46, 1918, pp. 157-160.
[8] Un petit opuscule concernant les fêtes données à Rennes existe sous le titre de *Célébrités de la canonization de Saint Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus, et de S. François Xavier de la mesme Compagnie faicte à Rennes*, Rennes, Pierre l'Oyselet, 1623.

dirige une élite en quête de perfection spirituelle. La Bretagne ne concentre pas autant d'établissements liés directement à la mission mais, comme tous les établissements français, l'idée de mission est présente bien qu'elle ne le soit pas autant qu'à Paris, comme le domaine de l'impression des récits de voyage religieux l'a montré.

C'est la recherche de perfection qui amène les candidats à réfléchir à leur carrière. Par le réseau tissé avec les écoles, les religieux, les proches, les professeurs et les autres élèves, et par les événements propres à la vie de chaque individu, leurs expériences personnelles, la mission peut se présenter comme une possibilité de carrière. Les établissements religieux et missionnaires offrent alors un cadre d'apprentissage où le religieux, pas encore missionnaire, baigne dans une ambiance propice à l'éclosion d'une vocation apostolique. Tout un environnement exotique est recréé et celui-ci finit par devenir naturel à travers l'évocation des lieux étrangers qui ne demandent qu'à être évangélisés. La lecture, le théâtre, les leçons, la confrontation avec l'altérité, les discussions avec les professeurs et les autres élèves, la prise de conscience que le catholicisme se trouve en danger, la réflexion profonde sur la manière de vivre la religion, sont autant de moyens de parvenir à la mission. L'ensemble de ces procédés ne conduit pas irrémédiablement le simple clerc à la mission. Cependant ces lieux de formation cultivent l'idée de mission et sélectionnent les sujets aptes à cette œuvre en mettant à l'épreuve leur force morale. C'est de cette manière que le candidat s'imagine la mission et qu'un idéal se construit.

III. Un idéal missionnaire

A- La recherche du salut

La mission est motivée par la recherche du salut. Cette recherche du salut est à la fois une quête personnelle, celle d'une perfection spirituelle à atteindre, et une quête collective, puisqu'elle implique immanquablement un autre acteur dont il s'agit de sauver l'âme menacée, sans qu'il en soit toujours conscient.

1. Sauver : le salut collectif

Le but premier de la mission extérieure est de convertir les hommes qui n'ont pas reçu la Parole divine et dont le salut est en danger. Les missionnaires sont donc chargés de baptiser, d'enseigner et de sauver ces individus qu'on considère alors comme abandonnés.

Avec l'extension du monde à partir des Grandes explorations du XV^{e} siècle et la progressive dilatation européenne dans ce monde durant la période moderne, et surtout la « découverte » de populations inconnues et païennes nombreuses, l'urgence d'œuvrer pour leur salut s'est fait sentir. Les conversions sont d'autant plus importantes que la conversion universelle donnera lieu à la consommation du monde et finalement à la parousie[1]. De même la cassure opérée dans le christianisme européen à partir de la Réformation protestante a causé un dur coup à l'Église qui perdait des millions de fidèles passés à l'hérésie[2], tout comme l'avancée des Turcs en Europe, ravivant la volonté de l'Église à agir dans le but de compenser ses pertes européennes et de fonder des chrétientés idéales à l'étranger. Ce contexte, où les catholiques se sentaient acculés par des religions concurrentes sur le Vieux Continent, donnait l'impression que l'urgence était réelle. Cela fut vivement ressenti par les religieux. Par exemple, Albert de Nantes :

> « *il fut bouleversé par la très illustre renommée du duc de Mercœur* [parti en Hongrie combattre les Turcs] *qui se répandait de jour en jour sur presque toute la terre, et il fut mû par une pieuse et louable émulation afin que lui aussi luttât fortement contre les méfaits spirituels de ceux dont il voyait l'empire se renforcer lamentablement de jour en jour. À cette fin, il décida de diriger toutes ses forces, afin de consacrer tout ce que le Seigneur lui avait accordé de vie à la conversion des infidèles* »[3].

Vincent de Meur, vers 1658, soit peu de temps avant la fondation du Séminaire des Missions étrangères, faisait un triste constat sur les missions et sur l'obligation qu'il y avait pour les religieux de partir, d'autant que le danger d'expansion de l'hérésie se faisait selon lui plus pressant :

> *« Les ministres de l'erreur et de l'hérésie quittent par un faux zèle de leur religion, patrie, parens, familles. Le défunt Cromvel, on me l'a assuré, aiant encore des ministres dans le nouveau monde pour y prescher leur fausse doctrine. Que pouvons-nous dire à cela, et quelle raison pouvons-nous trouver*

[1] TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux… op. cit.* pp. 315-319.
[2] *Ibid.* pp. 319-321.
[3] Ms. 1176 : *Vita et gesta patris Albertis Nannetensis, missionarii apostolici*. Bibliothèque des Capucins de Paris, p. 1.

> *pour couvrir nostre peu de zèle. Si le ministre quitte ce qu'il a de plus cher pour la fausse que ne doit pas faire le prebstre évangélique pour la veritable foy. Quoy laisserons nous ainsi triompher l'hérésie et nous ravir cette belle prérogative que S[ain]t Aug[ustin] dit avoir tousiours esté inséparable de l'église catholique et romaine et en estre un des principales marques »*[1]

Il fallait parer au plus pressant si bien que le Jésuite Étienne de Carheil ne désirait rien moins que partir au plus vite. Il écrit :

> *« C'est à peine si je puis rester ici plus longtemps, où quoi que je fasse, je ne peux jamais baptiser. Je veux être là où je baptiserai, je veux (à moins que Votre Paternité ne m'envoie ailleurs,* […] *et je ne refuse pas le Ciel) être auprès des Canadiens, là j'aurai à procéder à des baptêmes, j'y suis d'une certaine façon contraint jusqu'à ce que je réussisse » et ajoute « Pauvre de moi (je n'ose dire malheureux) si l'étude m'a valu d'enseigner en France, d'y enseigner les humanités et de ne pouvoir enseigner l'Évangile ; ou bien si je peux faire l'un et l'autre ici, à vrai dire je ne pourrais (comme je l'ai déjà dit) ni baptiser, ni être régénéré de ce baptême, que le Christ a mérité de moi »*[2]

Il témoigne d'une ardeur à partir au plus vite, avant la fin de ses études, jugeant que la situation l'exige afin de sauver des âmes qui se perdent en trop grand nombre. La même année, Jean de Fontaney prie pour que « *Son appel* [à Dieu] *soit entendu le plus tôt possible dans ces lieux aussi* »[3].

La situation était d'autant plus insupportable que selon eux des millions d'âmes étaient prêtes à recevoir le message chrétien. Ils se lamentent que ces Gentils se trouvent laissés à leur sort, sans aucune émotion de la part de ceux-là même qui sont censés servir l'Église. Le même religieux parle « *du nombre infini de personnes qui périssent pour une éternité faute d'instruction, la seule Chine fournissant par chacun an cinc millions d'âmes pour servir de pasture aux flammes de l'Enfer* »[4] alors que l'Abbé Proyart, lorsqu'il évoque la mission de Loango, avance que les âmes des habitants sont « *bien plus précieuses que l'or,* [et] *exciteront aussi dans des cœurs charitables & généreux une soif plus ardente que ne l'est celle des richesses dans les cœurs mondains* »[5]. Encore élève, Julien Maunoir aussi se plaint que « *tant d'ames perissent faute d'instruction* »[6] dans les lointaines contrées où s'activent les Jésuites. Les espoirs de conversions massives invitent également les religieux à s'investir toujours plus dans la mission, car autant d'âmes ils sauveront, autant de bien ils feront à Dieu. En Extrême-

[1] Lettre de Vincent de Meur à M. Gazil, v. 1658. AMEP Vol. 971, p. 194.
[2] Étienne de Carheil, ARSI FG 757 doc.146, 17/01/1666.
[3] Jean de Fontaney : ARSI FG 757 doc.175, 16/12/1666.
[4] *Ibid*. p. 186.
[5] PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango… op. cit.* p. 366.
[6] BOSCHET Antoine, *Le parfait missionnaire… op. cit.* p. 10.

Orient, Jean de Fontaney évoque cette « *multitude des âmes* [qu'ils avaient] *devant les yeux* »[1], Jacques Corre va plus loin en parlant d'« *âmes prédestinées* [à Dieu] *de toute éternité* »[2], en Nouvelle-France Julien Perrault ne peut qu'« *espérer d'y veoir un iour la Foy plantée bien avant* »[3] et aux Antilles Jacques Bouton a « *une assez belle espérance d'une triple moisson pour ceux qui font le négoce des âmes* »[4], auprès des Indiens, des esclaves et des Français. Plus que les seuls habitants des Nouveaux Mondes, la mission doit aussi convertir les Français, restés en France[5] en leur présentant des modèles de piété venus des missions et qui doivent régénérer la pratique religieuse française en confondant les vieux chrétiens aux néophytes.

Le salut est également collectif dans le sens où il implique plus que les missionnaires présents en terre païenne. En effet, c'est toute la France qui se mobilise pour le salut des Gentils. Les prières des uns, même éloignés, sont jugées d'un grand secours par les missionnaires qui en requièrent le plus possible et du plus de personnes possibles. Les échanges de prières ou recommandations sont nombreuses dans la correspondance et ne sont pas que simples convenances épistolaires. Lorsque Martin de Nantes « *souhaite aussi que ceux qui liront cette petite Relation joignent leurs prières aux miennes* »[6], il espère que celles-ci fonctionneront, comme dans le cas de Michel-Ange de Nantes qui remercie les frères de la province de Bretagne[7]. Trop vieux et trop fatigué pour repartir en Guinée, Godefroy Loyer préfère s'enfermer dans le couvent de Rennes pour méditer sur son propre salut tout en ayant une pensée pour les missions : *« je me suis renfermé dans mon Convent de Rennes, où je substimerai mes prières à la place de mes travaux, pour la conversion d'un Peuple qui m'est encore cher, quoi que je l'aye toûjours trouvé rebelle à la lumière* »[8]. Lors d'une retraite, avant son entrée au noviciat, Julien Maunoir, joint ses premiers désirs de départ en mission à la prière afin de soutenir les missionnaires et participer d'une manière indirecte aux missions *ad gentes* : « *Dans la retraite où je suis, si ce n'est au regard de ceux avec qui j'ay le bonheur de vivre, je ne peux guéres exercer la charité que par mes désirs & par mes prieres. Aussi desiray-je sans cesse la conversion de la Chine, du Japon, de la Tartarie, de l'Ethiopie, du Canada, de tous les Infideles, des Schismatiques, des Hérétiques & des mauvais*

[1] Lettre de Fontaney au P. de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol. 3, p. 88.
[2] Lettre de Jacques Corre à M. d'Arragon, 05/11/1765. *NLEC* Vol. 5, p. 432.
[3] Relation de Julien Perrault, 1635. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 8, p. 160.
[4] BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* p. 131.
[5] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 254-256.
[6] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* p. 8.
[7] Lettre des PP. Michel-Ange de Nantes et Charles-François d'Angers aux RR.PP. et FF. de la province de Bretagne, 28/03/1638. Ms. 1533, p. 240.
[8] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* p. 298.

Catholiques »[1]. La mission n'est pas autorisée pour tous. Par exemple les bons professeurs sont retenus en France, bien qu'ils aient le désir de partager les souffrances de leurs frères missionnaires. Le Père Joseph, écrivant à un professeur, ne manque pas de lui rappeler qu'il partagera le salut des hommes qu'il formera et qu'il contribuera à envoyer[2]. Plus original est le cas de Gabriel-Charles-Joseph Morel de la Motte. Celui-ci confie ses anciennes armes séculières aux missionnaires partant pour le Loango - qu'il rencontra au séminaire de Saint-Sulpice à Nantes – pour les donner au roi du lieu, afin de participer également à la mission lancée par M. Belgarde, alors que l'évêque de Rennes la lui avait refusée[3]. Il tente ainsi de combler un vide et surtout de participer à la mission par un moyen détourné. Tout un réseau de prières se met en place à l'échelle mondiale qui met toutes les missions et leurs acteurs sur le même plan. Elles forment aussi pour les religieux un palliatif à l'impossibilité de partir et leur offrent la possibilité d'agir dans la conversion des âmes, autres que celles dont ils ont la charge en France.

2. Se sauver : la perfection spirituelle

Les missionnaires cherchent à réformer leur conduite en expiant leurs péchés et leur manque d'austérité par des épreuves plus difficiles qui se rapprochent des souffrances vécues jadis par le Christ. Quand la méditation ne suffit pas, lorsque la mission intérieure et la réforme des mœurs dans le royaume français n'est pas jugée suffisamment éprouvante par rapport aux millions d'âmes qui se perdent dans un monde en pleine expansion, les religieux se posent inévitablement la question de leur vocation et de leur utilité.

Et la vocation missionnaire tient aussi à ce côté surnaturel qu'est l'élection divine. Désabusés ou touchés par la grâce divine, des religieux ou des laïcs se tournent vers les missions dans l'optique de se racheter une conduite en tranchant avec leur ancien mode de vie, jugé trop lascif. Des signes appellent les missionnaires à changer leur vie, qu'ils considèrent comme un appel divin à partir sauver des âmes. Ces signes peuvent être choquants comme la suite d'une maladie pour Pierre Belgarde qui, alors qu'il est destiné à la

[1] BOSCHET Antoine, *Le parfait missionnaire… op. cit.* p. 457.
[2] « *Plusieurs de nos missionnaires m'escrivent qu'ils vous souhaitent avec eux, je ne doute pas de v*[ot]*re volonté, mais vous êtes trop nécessaires en la province et vous pourrez vous reproduire en la personne de plusieurs bons ouvriers que vous prendrez plaisir de former et d'offrir à n*[ot]*re Seigneur en ce saint œuvre* ». Lettre du P. Joseph de Paris à un Capucin, après mai 1637. VAUMAS Guillaume, *Lettres et documents du Père Joseph… op. cit.* p. 243.
[3] CARRON DE LA CARRIÈRE Guy-Toussaint-Julien, *Modèles du clergé, Volume 2*, Paris, Chez Morin, 1787, pp. 225-226.

Chine, est persuadé qu'il doit partir en Afrique[1], et Godefroy Loyer, atteint d'une maladie qu'il pense lui être fatale et qui emporte son confrère le Père Caumels, jure à son ami mourant qu'il partira en Afrique s'il survit[2]. À l'inverse Julien Maunoir, tiraillé entre ses premiers désirs de mission en Nouvelle-France et celui de sa mission en Bretagne, finit par opter pour la dernière après une grave maladie dont il guérit[3]. Toujours lié à la mort, François Dollier de Casson choisit la mission après avoir cru mourir en bataille[4] et Gabriel Durocher s'engage dans la religion et la mission « *après la mort de* [son] *épouse et de* [ses] *enfants* »[5]. La confrontation avec la mort est conçue pour tous ces religieux comme une seconde chance donnée par Dieu de se racheter de fautes passées, en réformant sa conduite de vie par le don de soi à Lui et aux âmes perdues[6]. L'élection peut être moins brutale, mais tout aussi intense : Étienne de Carheil *« entend une autre voix intérieure* [qu'il] *entend jour et nuit,* [qu'il] *le veuille ou non* »[7] qui font brûler son âme d'un feu ardent qu'il ne peut éteindre à l'instar de Jean de Fontaney[8] et de Marie-Madeleine Hachard qui expose « *le plaisir qu'il y a de brûler d'un tel feu, on désireroit avec ardeur d'en être consumé* »[9]. Jean de Fontaney est persuadé qu'il faut être appelé aux missions pour y vivre[10], sentiment que partage le Carme Étienne de Saint-Quentin[11] et qu'ont vécu Martin de Nantes[12] et Pierre Brindeau après « *une parole du fils de Dieu qu'il ouit pour ainsi dire par curiosité* [qui] *le détermine enfin, et fixe ses irrésolutions* »[13]. Ce désir de servir Dieu, ressenti par les missionnaires sous la forme d'un feu ou d'une inquiétude permanente, est considéré comme un signe de la Providence qui les pousse à s'engager pour de bons motifs[14]. Car de mauvais motifs peuvent être avivés par le Diable ce qui perturbe par exemple Étienne Le Gac qui craint « *quelque tromperie* » bien

[1] PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango… op. cit.* pp. 207-208.
[2] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. 10-11.
[3] BOSCHET Antoine, *Le parfait missionnaire… op. cit.* pp. 57-60.
[4] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne… op. cit.* Vol. 5, pp. 305-306. La confrontation avec la mort est souvent à l'origine de l'entrée dans les ordres. Voir DINET Dominique, « De l'épée à la croix… art. cit. p. 175.
[5] Lettre de Gabriel Durocher au Ministre de la Marine, M. de Sartine, 02/12/1775. FR ANOM COL F5A 34.
[6] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* p. 211.
[7] Étienne de Carheil : ARSI FG 757 doc.101, 12/03/1664.
[8] Étienne de Carheil : ARSI FG 757 doc.146, 17/01/1666 : « [Brûle encore au plus profond de mon âme la flamme eucharistique] *et les désirs dont je brûlais auparavant m'enflamment maintenant plus violemment que jamais, et me poussent à le déverser dans le sein du Père très aimant* » ; Jean de Fontaney, ARSI FG 757 doc.127, 25/03/1665 : « *Je brûle donc mon Révérend Père d'un incroyable désir de mission* ».
[9] Lettre de Marie-Madeleine Hachard à son père, 27/10/1727. HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage… op. cit.* p. 58.
[10] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol. 3, p. 88.
[11] Lettre d'Étienne de Saint-Quentin, 28/11/1698. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, p. 182.
[12] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* p. 54.
[13] *Vie de M. Brindeau.* AMEP Vol.733, p. 221.
[14] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 205-207.

qu'il ne cesse d'y penser depuis trois ans[1]. Julien Maunoir aussi subit ces doutes lorsqu'il réfléchit à se donner aux missions bretonnes, de peur « *de faire la volonté d'un ami, au lieu de faire la volonté de Dieu, & flottant ainsi entre les missions du Canada & celle de la basse-Bretagne* »[2]. Cet appel divin est décisif dans la prise de décision d'un éventuel départ et prend autant de place que les avis des confesseurs ou les entretiens passés avec Dieu. C'est un avertissement donné aux religieux et laïcs pour se sauver de la damnation éternelle qui plane sur eux.

La mission est un moyen pour les religieux de se perfectionner dans leur vie spirituelle qu'ils n'estiment pas vivre pleinement en France. De ce fait la mission devient un choix idéal pour tenter de se rapprocher de Dieu par les souffrances qu'on peut y vivre, différentes des épreuves subies dans les couvents et monastères, mais plus « réelles » dans le sens où elles sont vécues au quotidien et qu'elles ne sont pas contraintes. Le Carme déchaussé Bruno de Saint-Yves passe par exemple des exercices de discipline qu'il s'infligeait en France, afin de s'approcher du martyre, aux vexations quotidiennes auprès des habitants du Levant et au changement climatique[3]. L'objectif des missionnaires est de parfaire leur spiritualité. Ils espèrent souffrir plus que le Christ lui-même et s'approcher au plus près de l'expérience christique et xaviérienne, mais aussi quitter le monde et ses contraintes pour n'avoir plus que Dieu comme point de repère. Michel-Ange de Nantes tente d'attirer les missionnaires en leur présentant *« les consolations que vous esprouverés parmy vos fatigues raviront tellement vos cœurs, qu'il vous semblera avoir trouvé le paradis au milieu de vos peines* »[4]. Étienne de Carheil n'aspire pas moins qu'à la sainteté en s'engageant en Nouvelle-France. Il explique sa vocation à sa sœur : « *Je n'ai quitté le monde que pour m'éloigner de tous les empêchements qu'on y trouve à la sainteté ; je veux être saint parce que Dieu l'est et veut que je le sois, pour lui ressembler comme un fils à son père* »[5]. Au Séminaire des Missions étrangères, Jacques Corre ne réclame rien moins que des religieux « *morts à eux-mêmes et à toutes les vanités du monde* »[6]. S'abandonner est primordial pour les religieux qui doivent se soumettre à l'idéal de la pauvreté évangélique, ne plus penser à leurs familles et s'éloigner du monde connu pour plonger dans l'inconnu où Dieu seul peut leur servir de soutien.

[1] Étienne Le Gac : ARSI Gal. 110, f°91-92 dans *Ibid*. p. 457.
[2] BOSCHET Antoine, *Le parfait missionnaire… op. cit.* p. 57.
[3] Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des Carmes deschaussez de France et des Carmélites qui sont sous le gouvernement de l'ordre, Volume 2*, Paris, Chez Charles Angot, 1666, p. 710.
[4] Lettre du P. Michel-Ange de Nantes et du P. Charles-François d'Angers aux RR.PP. et FF. de la province de Bretagne, 28/03/1638. Ms. 1533, pp. 270-271.
[5] Lettre d'Étienne de Carheil à sa sœur, 07/07/1673. ORHAND (Révérend Père), *Un admirable inconnu… op. cit.* pp. 205-206.
[6] Lettre de Jacques Corre à M. d'Arragon, 07/06/1770. *NLEC* Vol. 5, p. 494.

Par ailleurs, la mission « intérieure » est moins bien considérée que la mission « extérieure » puisque la dernière offre un lot de souffrances plus important du fait de l'éloignement physique, des nouvelles conditions de vie et des populations plus hostiles, et par la possibilité du martyre qui n'existe plus en France[1]. Julien Maunoir s'en faisait l'écho lorsque son biographe écrivait que « *le danger des Canadois luy paroissoit plus grand que celuy des bas-Bretons* »[2]. La présence sur le Vieux Continent était même considérée comme une perte de temps pour certains religieux qui savaient pouvoir être utiles ailleurs[3]. On se plaignait de l'oisiveté qui pouvait régner en France où « *l'on voit nos couvent pleins de prédicateurs inutiles et nous abandonnons la plus grande et la plus nécessiteuse de toute les missions* »[4], de religieux « *qui ne font pas grand-chose* »[5] ainsi que de « *tant de docteurs et de Bacheliers* [qui] *ne s'occupent dans* [les] *universités qu'à des ergo et à des questions qui ne servent pas de beaucoup pour le salut des âmes* »[6]. L'oisiveté est vivement critiquée au vu de l'importance de la mission et de l'urgence qu'il y a à agir. L'ennui en est l'autre pendant. Les études deviennent un repoussoir pour des religieux comme Étienne de Carheil qui presse ses supérieurs de limiter son temps d'études pour obtenir les grades nécessaires pour partir[7] ou pour Pierre Brindeau qui percevait « *toutes ses études comme un travail infructueux et des peines inutiles* »[8]. Une certaine lassitude emporte même Jean de Fontaney qui enseigne les mathématiques depuis huit ans et attend les missions depuis vingt ans, mais tâche de se conformer à sa vie d'enseignant du mieux qu'il peut en attendant qu'on daigne lui obtenir un départ pour la Chine[9]. Un autre Jésuite, Nicolas Lansart témoignait aussi un vif désir de mission qui poussa ses supérieurs à le favoriser s'il terminait auparavant ses études[10].

En partant en mission, les missionnaires espèrent étendre le royaume de Dieu, en convertissant les Gentils, mais aussi se convertir eux-mêmes en s'abandonnant entièrement à Dieu et en essayant d'oublier leurs racines pour mieux vivre l'idéal apostolique et christique.

---

[1] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 413-414, 418.
[2] BOSCHET Antoine, *Le parfait missionnaire… op. cit.* p. 57.
[3] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* p. 271.
[4] Lettre du Père Joseph à un Capucin de Touraine, v. mai 1637. VAUMAS Guillaume, *Lettres et documents du Père Joseph… op. cit.* p. 244, cité dans PLANTÉ Romain… *op cit.* p. 141.
[5] Lettre du P. Brice de Rennes au R.P. Raphaël de Nantes, 25/04/1641. Ms. 1533, p. 554.
[6] Lettre de Vincent de Meur à M. Gazil, v. 1658. AMEP Vol. 971, p. 186.
[7] Étienne de Carheil : ARSI FG 757 doc.101, 12/03/1664 : « *Pourquoi mes études de théologie spéculative et pratique me retarderaient-elles si longtemps ? Cette autre année me suffit* ».
[8] *Vie de M. Brindeau.* AMEP Vol.733, p. 220.
[9] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol. 3, p. 83. Il ajoute : « *j'espérois gagner des âmes à Dieu, et trouver des occasions de souffrir pour son amour et pour la gloire de son saint nom, que de continuer à les enseigner à Paris dans le premier de nos collèges* ». En 1666 il écrivait déjà : *« en effet la France est une prison* ». ARSI FG 757 doc.175, 16/12/1666.
[10] DAVID Bernard, (abbé), *Dictionnaire biographique… op. cit.* Vol. 1, pp. 149-150.

B- L'abandon total à Dieu

1. Abandonner ses proches et ses racines

La souffrance liée à la mission débute avant celle-ci lors de la séparation d'avec la famille et les proches, car tous savent que c'est sûrement la dernière fois qu'ils verront leurs enfants missionnaires. Les futurs missionnaires suivent en cela les paroles évangéliques de Matthieu : « *Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi, et celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi ; celui qui ne prend pas sa croix, et ne me suit pas, n'est pas digne de moi ; Celui qui conservera sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi la retrouvera* »[1]. Plusieurs d'entre eux visitent leur famille avant de partir comme Godefroy Loyer qui se rend « *à Rennes, pour dire adieu à* [sa] *Famille* »[2] alors qu'il est en chemin pour s'embarquer tout comme Gabriel Durocher qui se rend à Nantes passer quelques jours auprès de sa famille[3] et René Courte de la Blanchardière qui attend à Saint-Malo et qui goûte « *les plaisirs que deux frères qui s'aiment tendrement, peuvent goûter ensemble* »[4]. Il arrive que cette ultime rencontre soit difficilement acceptée par les proches comme dans le cas de Jean-Olivier Briand qui partit en secret avec son confrère René-Jean Allenou de la Villangevin afin de ne pas alerter sa famille sur les dangers qu'il courait et peut-être par peur de n'avoir le courage de la quitter[5]. D'ailleurs la sœur de l'évêque de Québec écrit les sentiments de sa mère lorsqu'elle apprit la mort de Lavillangevin : « *Vous l'aimiez et le respectiez tout comme vous nous l'avez dit souvent que malgré la douleur et le chagrin qu'il vous a causé de vous enlever mon frère vous avez toujours conservé la même estime le même respect que vous aviez pour lui* »[6]. Une colère proportionnelle à la joie qu'ils ont de le revoir en 1766, lors de son retour en France pour se faire sacrer évêque[7]. Le père d'Étienne de Carheil hésita à donner son accord à voir partir son fils en mission[8]. Plus tard, il lui demandera de rentrer en France, ce que le missionnaire refuse sans concession, mais non sans quelque tristesse[9]. Joseph Dargent comptait aussi partir sans revoir sa famille, mais la venue

[1] *Matthieu* 10:37-39.
[2] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. 16-17.
[3] Lettre de Gabriel Durocher au Ministre de la Marine, M. de Sartine, 02/12/1775. FR ANOM COL F5A 34.
[4] COURTE DE LA BLANCHARDIERE René, *Nouveau voyage… op. cit.* p. 2.
[5] DU BOIS DE LA VILLERABEL André, « Un Breton au Canada… art. cit. pp. 9-10.
[6] BRIAND Catherine-Anne-Marie, « Livre de raison de Mlle Briand… art. cit, p. 63.
[7] *Ibid*. p. 60.
[8] Lettre d'Étienne de Carheil à son père, non-datée, ORHAND (Révérend Père), *Un admirable inconnu… op. cit.* p. 215.
[9] Lettre d'Étienne de Carheil à son père, 08/07/1673. *Ibid.* pp. 187-188, 196.

inopinée de ses frères à La Rochelle, pour le forcer à rentrer voir leur mère malade, le surprit quelque peu. Une discussion houleuse s'ensuivit que le missionnaire faillit ne pouvoir soutenir sans l'aide d'un de ses amis religieux, chanoine à la Rochelle :

> *« Le soir, vers les 4 heures, lorsque je me promenois le long du bassin où l'on construit les vaisseaux du Roy, je fus acosté de trois personnes qu'il y avoit quelques années que je n'avois vues, mais dont le visage ne m'étoit pas inconnue. C'étoit trois de mes frères. Le premier compliment que je leur fis, ce fut de leur demander ce qu'ils venoint chercher à quarante lieues de leurs pais, sans y avoir aucune affaire. Ils me repondirent que le plaisir de me voire et de m'accompagner jusqu'à Nantes estoit l'unique sujet de leur voyage. A cela je leur dis que pour me voir, je ne pouvois les en empescher, mais que, pour le reste, ils avoit bien perdu leurs pas. Après quelqu'autres discours qu'il seroit trop long de rapporter, nous nous embrassâmes. Je leur demanday comment ils m'étoint venus trouver à Rocheford, sans sçavoir que j'y fus. Ils me dirent qu'ils étoint venus à La Rochelle, croyant m'y trouver ; qu'un d'eux, sans se faire connoitre, avoit esté chez M. Bourginne me demander sous prétexte de vouloir me donner de l'argent de la part de mes parents, qu'il me vouloit parler absolument, que M. Bourgine avoit vouleu recevoir d'abort l'argent pour moy, disant que je n'y étois pas, mais qu'à la fin, voyant sa résolution, il luy avoit dit que j'étois à Rocheford : qu'aussitôt ils étoint partis pour m'y venir joindre.* […] *Je ne sçay si j'avois bien diné, mais ce qu'il y a de certain, c'est que je ne soupay guère, ny mes frères aussi, car quoyque nous nous fussions promis mutuellement une suspansion d'arme jusqu'après le souper, la trêve ne fut pas bien observée. Chaque parole qu'on lâchoit fournissoit occasion de me prescher ; tantôt l'un, tantôt l'autre, quelquefois touts ensemble, me disoint ce qu'ils croyent le plus capable de m'ébranler. Mon chanoine ne me manque pas dans l'occasion. Il fit face de touts costés. Il satisfesoit à leurs objections et les détruisoit mieux que je n'eus fait. Vous l'eussiès veu gémir sur son sort de ne pouvoir me suivre et d'estre attaché par des liens indissolubles par raport à luy à une église où il luy paroisset difficile de faire autant de bien qu'il en aurait fait en Canadas. C'était son humilité qui le fesoit parler de la sorte, car il fait de très grand biens à La Rochelle, dont j'ay moi même esté témoin. Pandent qu'il plaidoit si bien ma cause, je me tenois tranquil, et ne disois que quelques mots de temps en temps. En fin deux et trois heures s'étant passées, nous nous retirâmes pour nous coucher. Le landemain, les attaques recommencèrent, mais avec moins de vivacité que la veille. Ce fut alors que je commancay à espérer que je les gagnerois et que j'aurois leur consantement. Ils me représentoint cependent toujours, comme ils avoint fait la veille, qu'ils avoint laissé ma mère très malade et qu'ils creignoint que les voyant arriver sans moy, elle n'en moureut de chagrin. Je leur répondis que la Providance pourvoirait à tout et que je ne croyois pas que Dieu le permit.* [...] *Le landemain, qui étoit le samedy, je dinay et souppay avec mes frères, et, après leur avoir fait connoître que leur peine avoit été inutile et que leur plus court étoit de s'en retourner chès eux, ils partirent le landemain matin »*[1]

[1] ROY Pierre-Georges (éd.), DARGENT Joseph, « Relation d'un voyage… art. cit. pp. 11-13.

Ces difficultés liées au départ sont encore plus fréquentes chez les femmes, qu'on ne pense alors pas aptes à quitter la France, comme on l'a vu plus haut[1].

Néanmoins, les liens avec la famille ne sont jamais vraiment coupés car les lettres aux proches et à la famille se retrouvent assez souvent. Leur sous-représentation s'explique par la difficulté de conservation de ce type de lettres au sein des familles et leur éparpillement dans les archives départementales, à la différence des lettres internes aux ordres et instituts qui ont été systématiquement conservées dans leurs propres archives. Les liens restent forts malgré la distance, tout comme l'amour que les missionnaires conservent à leur égard comme en témoigne le journal de Catherine-Anne-Marie Briand envers son frère[2], les lettres de Jean-Baptiste Curatteau qui brûle d'envie de revoir son frère en France[3] ou les lettres enflammées d'Étienne de Carheil où il témoigne son profond attachement à son père, sa mère, ses frères et sœurs, et même aux deux bonnes[4]. Antoine Connain, en mission à l'autre bout du monde, s'enquiert de la situation de sa mère, malade et abandonnée par ses frères et sœurs et qu'il cherche par tous les moyens à soutenir[5]. Jean-Louis Leloutre cherche un avancement professionnel pour son frère en France[6]. De même, Toussaint de Landerneau avait même conservé un couteau que son cousin lui avait confié[7]. D'ailleurs l'appel des frères ou sœurs à venir en mission, ne viendrait-il pas combler ce vide familial, si durement ressenti par certains d'entre eux ?

Cependant, quitter sa famille c'est aussi se donner à Dieu et c'est même un préalable nécessaire à toute vocation religieuse, et plus encore à la vocation missionnaire. L'entrée au couvent est un acte de séparation d'avec le monde séculier qui inclut en partie une coupure avec la famille. Dans les faits les liens existent toujours. La mission crée en cela une véritable coupure, y compris pour les séculiers qui vivent pourtant dans le siècle et entretiennent des relations plus étroites avec les laïcs, dans le sens où elle sépare physiquement la famille et distingue concrètement les sphères spirituelles et temporelles.

[1] Voir *Supra.* pp. 126-136.
[2] BRIAND Catherine-Anne-Marie, « Livre de raison de Mlle Briand… art. cit,
[3] DU HALGOUËT Hervé, « Lettres de l'abbé J.-B. Curatteau… art. cit.
[4] Lettre d'Étienne de Carheil à son père, 13/10/1691. ORHAND (Révérend Père), *Un admirable inconnu… op. cit.* pp.243-244. Le reste de sa correspondance mentionne très souvent tous les membres de sa famille.
[5] Lettre d'Antoine Connain aux Directeurs, 20/01/1741. AMEP Vol. 294, pp. 593-596.
[6] Lettres de Jean-Louis Leloutre, 08/03/1747 *in* Le Canada Français, « Lettres de M. L'Abbé Le Loutre… art. cit. p. 28.
[7] Lettre du F. Toussaint de Landerneau au R.P. Raphaël de Nantes, 04/04/1634. Ms. 1533 p. 143.

2. L'*Imitatio Apostolici* : Souffrir et mourir pour Dieu

La mission peut être considérée comme la perpétuation de la geste christique. Elle est aussi un moyen pour les missionnaires d'imiter les apôtres, successeurs du Christ, voire de prendre pour exemple des missionnaires, dont le plus connu et le plus célébré était saint François Xavier. Les missionnaires se conforment à plusieurs modèles, notamment l'imitation du Christ, qui mettent en avant la souffrance et la recherche du martyre.

Pour les missionnaires, être un homme apostolique, c'est être Jésus-Christ. Ils appréhendent la mission comme le renouvellement de la prédication de la Parole divine par Jésus Christ aux juifs. Comme lui, les missionnaires cherchent à souffrir ou du moins tentent de supporter les obstacles qu'il avait dû subir et les souffrances qu'il avait dû supporter pendant sa Passion. Martin de Nantes, après plusieurs revers auprès des Indiens et confronté aux assauts du diable se souvient que « *Jésus-Christ lui-même a été persécuté et nous a donné l'exemple* »[1]. Emmanuel de Rennes n'écrit pas mieux dans ses préliminaires sur le martyre : le martyr doit recevoir « *volontairement la mort, lui rendant* [au Christ] *vie pour vie, consommant enfin la passion du Sauveur* »[2]. Il mentionne aussi ce qui doit animer les candidats à partir et « *aller, à l'éxemple de leur Divin Maître, porter les lumières de la vérité dans les pays infidèles* »[3]. Cette imitation va jusqu'à incarner littéralement le Christ, à le suivre pas à pas sur ses traces, et tout particulièrement en Terre Sainte, voire à adopter trait pour trait ses attitudes. Ainsi, Matthieu Guenguen visite tous les lieux saints où le Christ s'est présenté alors qu'il est au Levant, au couvent du Saint-Sépulchre[4]. Les Capucins réitèrent eux aussi le parcours du Christ lorsqu'ils font le pèlerinage à Jérusalem. Par exemple, Michel de Rennes se trouve favorisé de se trouver dans ces lieux sacrés et écrit que « *quand ie n'aurois autre bénéfiction en ce païs que d'avoir le voisinage de la Terre Saincte, et l'accès es lieux, que Nostre Sauveur avec ses Apostres a bénit par sa présence, ie me tienderois trop heureux qu'un tel bonheur me fut tombé en partage* » et se réjouit « *de voir les particularités de la conversion de S*[ain]*t Paul et de passer les pieds, où il a mis les siens : de boire à la fontaine où il a esté babtisé etc.* »[5].

[1] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* p. 122.
[2] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* p. XXVII-XXVIII.
[3] *Ibid*. p. 154.
[4] Obédience pour la Terre Sainte (à Matthieu Guenguen), 20/04/1674. ADF 23H14.
[5] Lettre de Michel de Rennes à Séverin de Morlaix, 24/12/1637. Ms. 1533, pp. 207-208.

Quel autre meilleur moyen pour un religieux que de mourir pour les âmes à l'instar de Jésus Christ ? Le Lazariste Poirier-Dubourg, chargé de chaînes au bagne d'Alger, craignant la mort, reprend courage en écrivant : « *Je confie, de plus, que le grand nombre et l'éternité de mes péchés méritent une mort bien plus terrible que celle du corps. Jésus Christ a tout souffert, tout entrepris, tout excusé pour moi, n'est-il pas juste que je souffre quelque chose pour lui ?* »[1]. Le rapport au sang versé par le Christ reste le meilleur moyen pour les missionnaires de se donner à la mission et au Christ. Jacques Corre écrivait à ce sujet que « *Jésus a donné son sang pour les hommes ; le nôtre n'est pas plus précieux que celui d'un Dieu* »[2] ce qui signifie qu'il est prêt à mourir pour lui, pour le servir, mais aussi pour mieux l'imiter. Les Récollets se recommandent aux viscères ou à la chair du Christ ce qui revient en quelque sorte à incarner et à renouveler le sacrifice de Jésus Christ[3]. Le Jésuite Étienne de Carheil va encore plus loin. Il écrit « *Et que dire si j'ai moi-même à être baptisé ? Que dire si l'Église du Canada est pour moi une épouse de sang ? Que dire si je dois mon sang à Jésus-Christ, s'il se l'ait mérité ? Et s'il a demandé à son Père qu'il fût répandu, puis-je le lui refuser, à lui qui ne m'a pas refusé le sien ?* »[4]. Il est donc prêt à donner sa vie et va plus loin que d'autres missionnaires en raison du fait que le don de son sang se fait sur sa demande d'Inde elle-même, ses lettres étant signées de son propre sang[5] ! La correspondance qu'il entretient avec ses parents est remplie d'allusions au martyre et relate ses tentatives pour imiter le Christ sur Terre[6]. Cette place du sang explique pourquoi les missionnaires ont un rapport si intense avec l'Eucharistie, moment où sont sacrifiés le corps et le sang du Christ[7], analogie évidente au sacrifice que désirent tant les missionnaires. Mourir pour le Christ, mourir comme le Christ, Mourir avec le Christ, se faire à son tour Jésus Christ est l'un des buts de la mission que se fixent les missionnaires. Plus que la souffrance et la mort à soi-même, la mort physique est un des éléments de la vocation aux missions et partie de l'idéal entretenu par les missionnaires. Le martyre devient à son tour un des ressorts de la vocation missionnaire.

---

[1] Lettre de Charles-Marie-Gabriel Poirier Dubourg au Ministre de la Marine, 29/11/1741. ACM 106.a.
[2] Lettre de Jacques Corre à M. d'Arragon, Directeur des MEP, 05/11/1765. *NLEC* Vol. 5, pp. 435-436.
[3] Obédience pour la Terre Sainte (à Matthieu Guenguen), 20/04/1674. ADF 23H14.
[4] Étienne de Carheil, ARSI FG 757 doc.146, 17/01/1666.
[5] Étienne de Carheil, ARSI FG 757 doc.57, 09/07/1662 : « *J'avais déjà écrit quatre lettres et parmi celles-ci quelques-unes, comme signées de mon sang* » ; ARSI FG 757 doc.101, 12/03/1664 : « *Pourrais-je refuser ce que j'ai demandé si longtemps par de si nombreuses lettres, certaines étant même écrites de mon sang ?* » ; ARSI FG 757 doc.146, 17/01/1666 : « *C'est dans ma septième ou huitième année, à partir de laquelle j'ai commencé à demander avec insistance par mes lettres les missions extérieures, lettres parfois écrites de mon propre sang : j'userais encore actuellement de ce type d'écrit, s'il ne m'était pas ordonné de m'en abstenir* ».
[6] Voir entre autre la lettre d'Étienne de Carheil à son père, 08/07/1673 ; Lettre d'Étienne de Carheil à son père, non-datée. ORHAND (Révérend Père), *Un admirable inconnu… op. cit.* pp. 194, 198-199, 216-218.
[7] Jean de Fontaney : ARSI FG 757 doc.127, 25/03/1665 ; Étienne de Carheil : ARSI FG 757 doc.101, 12/03/1664, ARSI FG 757 doc.146, 17/01/1666.

Outre le Christ, les missionnaires prennent modèle sur un des leurs, et considéré comme le précurseur des missions modernes : François Xavier. Il fut le premier à se rendre en Extrême-Orient, au Japon, puis en Chine. L'abondante correspondance qu'il a envoyée en Europe a largement contribué à faire sa renommée au sein de la Compagnie de Jésus, ainsi que dans les autres ordres. Sa canonisation en 1622 en a fait un saint vénéré dans toute l'Europe, célébré en plus dans une volumineuse bibliographie qui l'a édifié en pionnier des missions et en héros chrétien[1]. Il est le modèle du bon missionnaire, celui qui a quitté l'Europe pour des rivages étrangers, gratifié par le génie de glossolalie, celui qui a soutenu des disputes et obtenu des conversions miraculeuses, celui qui a outrepassé tous les obstacles qui se présentaient à lui et qui a toujours triomphé. Chez les Jésuites, il fait bien sûr référence et les missionnaires se recommandent au saint quelle que soit la partie du monde traversée[2]. Ils ne sont pas les seuls car le Capucin Martin de Nantes le prend pour modèle lorsqu'il considère le travail qu'il aura à fournir pour convertir les Indiens d'Amazonie[3] à l'instar du Carme François qui désire partir sur les rivages de la Floride, même s'il doit être seul et abandonné à son sort pour cela[4]. Comme pour Jésus Christ, les missionnaires suivent les pas du missionnaire jésuite comme Jean de Fontaney qui, pris dans plusieurs tempêtes, repense à François Xavier déplorant néanmoins de n'avoir pas son courage. Il lui dédie quelques prières pour qu'il le sorte de ces troubles ce dont il lui rend grâce à l'endroit où le premier missionnaire fut enterré[5]. Le Père de Limoges lui aussi, dans une situation périlleuse, sur le point de se noyer puis de mourir de faim, se souvient de François Xavier et adopte une pareille conduite pour survivre[6]. Les religieux cherchent à se mettre à la hauteur du saint afin d'obtenir les succès que celui-ci obtint avant eux dans les missions orientales.

D'autres modèles, plus humbles peut-être, se présentent aux missionnaires dans leurs confrères vivants, qu'ils soient leurs anciens professeurs ou des membres importants des missions, qui contribuent à l'émulation entre les religieux en France et qui ne proposent rien moins qu'un témoignage aux élèves aspirants en adoptant des modèles de conduite idéaux. Étienne de Carheil prenait pour modèle le martyr canadien Jean de Brébeuf. Il ne fait aucun doute qu'il entendit les relations des Jésuites du Canada, parmi lesquelles se trouve le récit du

[1] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 117-119.
[2] Paul Gobert, ARSI FG 757 doc.80, 02/08/1653 ; Étienne de Carheil : ARSI FG 757 doc.85, 03/12/1663, ARSI FG 757 doc.101, 12/03/1664 ; Jean de Fontaney : ARSI FG 757 doc.127, 25/03/1665 ; Étienne Le Gac : ARSI Gal. 110, f°91-92 dans *Ibid*. p. 457.
[3] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* p. 51.
[4] Lettre du Frère François, 26/03/1659. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, p. 74.
[5] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/01/1704. *LEC* Vol. 3, pp. 133-134.
[6] Relation du P. Gravier au P. de Lamberville, 1700. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit*. Vol. 65, p. 154.

martyre de Brébeuf, lorsqu'il était au collège. Il a d'ailleurs « *reçu le sacerdoce, le jour même du Père de Brébeuf, l'apôtre des Canadiens, dans la chapelle Saint-Josse* » et ajoute : « *c'est à la Rochelle que pour la première fois, je sacrifierai le corps de Jésus-Christ : plaise à Dieu qu'un jour je sacrifie le mien et que j'imite le sacrifice du grand Prêtre, le Seigneur Jésus, qui fut prêtre et victime !* »[1]. Il puise sa vocation dans le martyre d'un autre, qu'il souhaite vivre à son tour. Le Capucin Alexis de Lamballe honore ses frères en religion, et en particulier Cassien de Nantes et Agathange de Vendôme, tout juste « *crucifiés en Éthiopie pour la confession de la foy* » dans lesquels il espère tirer de bons exemples pour verser à son tour son sang[2]. Enfin Jean de Fontaney, après avoir lu la vie du Père de Mastrilli et des martyrs du Japon ne pensait plus qu'à imiter les missionnaires qui s'étaient donnés entièrement à la mission[3].

L'idéal que se construisent les candidats de la mission est celui d'une moisson des âmes facile auprès des Gentils, dans des territoires de souffrances et plus encore de mort, la plus violente possible étant souhaitée. La mission n'est pour eux qu'une quête de réforme, la recherche d'une austérité plus sévère, et surtout un moyen pour trouver Dieu plus sûrement, par l'abandon des personnes connues, et faire le don de soi à des inconnus, dangereux par essence.

La vocation missionnaire est fortement liée à la vocation religieuse qui la précède. On y retrouve les mêmes ressorts qui sont la proximité des lieux de formation, une relative aisance financière (bien que cet arrière-plan social ne soit pas au cœur de la vocation missionnaire), en réalité largement déterminée par un arrière-plan familial favorable où la piété se révèle être à l'origine de l'appel à la mission, désir développé et affermi ensuite dans les établissements religieux où professeurs et élèves s'animent les uns les autres dans un cadre de réflexion sur la vocation religieuse, l'idéal spirituel et la mission. Les candidats se laissent alors le plus de chance possible en intégrant les rangs de tel ou tel ordre ou institut qu'ils savent envoyer en mission, d'où la forte présence des Capucins, des Jésuites et des MEP. Ces appels à la mission sont eux-mêmes conditionnés par plusieurs contextes : intérieur d'abord puisque du recrutement religieux, dépend le recrutement missionnaire, et au contexte social qui laisse une

[1] Lettre de Jean de Brébeuf à son père, 23/03/?. ORHAND (Révérend Père), *Un admirable inconnu… op. cit.* p. 24.
[2] Lettre du P. Alexis de Lamballe au R.P. Raphaël de Nantes, 20/10/1640. Ms. 1533, p. 537.
[3] Jean de Fontaney : ARSI FG 757 doc.127, 25/03/1665 : « *J'étais tellement affecté de ces choses à cette époque de ne me fixer aucun but en pensant à cela* [les missionnaires et martyrs du Japon] *que je pensais que je ne pouvais rien faire de mieux que de marcher un jour sur leurs pas et d'imiter leur genre de vie* ».

plus grande place aux hommes qu'aux femmes ; extérieur ensuite car les tensions diplomatiques et militaires déterminent les envois.

Cet idéal, construit dans la jeunesse et enrichi au fil des ans par la formation et l'expérience personnelle, le prétendant missionnaire ne désire plus que le vivre, en attendant l'autorisation de ses supérieurs et un hypothétique départ. Ce départ est censé le conduire vers des rivages étrangers, considérés comme l'antichambre du Paradis, c'est-à-dire dans des lieux où se rejoue le véritable récit christique et apostolique, ponctué de souffrances, d'austérité et de mort, au service d'un Dieu à qui il veut s'abandonner entièrement.

Cet idéal de mission concorde-t-il pour autant avec ce qu'est la réalité de la mission ? De l'idéal rêvé à l'idéal vécu, la mission se révèle-t-elle à la hauteur des attentes des candidats ?

Partie III : La mission et sa réalité

Introduction :

Quitter, puis aborder les Nouveaux Mondes, vivre loin de tout, au milieu de l'inconnu est une expérience parfois mal ressentie, loin des activités rêvées. Les missionnaires sont confrontés à des obstacles inattendus, éloignés de la vie tant espérée en Europe, et ce même jusque dans la mort… La faute à une mauvaise appréciation de la réalité, cousue dans des livres et conversations qui la cachent pour mieux édifier, et à une formation pratique trop peu poussée qui fait vite douter le missionnaire sur le point de savoir s'il possède les capacités nécessaires une fois dans le navire, puis en terre de mission.

Une fois arrivé en mission, le religieux doit s'adapter à la situation dans un lieu où les communications sont rares, où tout manque, là où Dieu devient le seul appui véritable. La recherche de perfection n'en est que plus appréciée par les missionnaires qui souffrent et tentent de parvenir tant bien que mal à des résultats sur les populations rencontrées.

Par ailleurs la mission n'est pas seulement et uniquement dédiée au service de Dieu. Des activités supplémentaires, diplomatiques et scientifiques, s'ajoutent à leurs fonctions. De plus, au fil du temps, les religieux s'adaptent au terrain dans lequel ils évoluent et multiplient leurs identités : bons ou mauvais religieux, Français ou Bretons…

I. Appréhender un nouveau monde

A- Vers quels Nouveaux Mondes ?

Le monde est complètement ouvert à la mission bien qu'à des degrés différents. En effet on peut distinguer plusieurs espaces missionnaires qui se différencient par le statut qui leur est attaché. Tout d'abord on trouve les territoires de mission sous contrôle français qui regroupent

les colonies françaises d'Amérique du Nord, les Antilles et les îles d'Afrique de l'Est, où la France dispose de la primauté des prérogatives religieuses, auxquels se rattachent le Proche-Orient et l'Afrique du Nord où la France a obtenu la possibilité pour les religieux de s'installer sans qu'ils fassent de prosélytisme ; les territoires de mission sous le régime du *padroado* ou du *patronado* qui limitent tous deux considérablement l'influence européenne sur les colonies portugaises et espagnoles qui sont toutes les deux sous la protection de leurs souverains respectifs et dont se trouve exclue la papauté elle-même : cette situation concerne toute l'Amérique du Sud, étendue aux Philippines et tout l'Extrême-Orient, ce dernier espace étant sous la juridiction de l'archevêché de Goa ; enfin les territoires non-colonisés et non-soumis à une quelconque autorité civile européenne à l'exception de l'autorité spirituelle, du pape, et qui concerne principalement l'Afrique, puisque l'Océanie n'a pas encore été découverte. Cette typologie est déterminante sur l'attitude que les religieux français ont dans les pays de mission, tantôt libres de leurs mouvements, tantôt soumis à une hiérarchie plus ou moins conciliante, européenne et/ou coloniale et/ou locale…

La désignation des lieux de mission a parfois été compliquée et peut sembler subjective dans une certaine mesure puisque des réalités géographiques et politiques se chevauchent sans qu'il soit toujours évident de regrouper les ensembles entre eux. De plus les divisions géographiques ne sont pas toujours aisées comme par exemple la limite entre l'Afrique et l'Asie. Pour limiter cet effet, nous avons choisi de diviser les territoires de mission entre le lieu de mission, la région et le continent[1]. Cela permet de cerner les destinations plébiscitées de la plus petite à la plus grande échelle et de nuancer, au sein d'un même espace, l'influence d'un lieu spécifique sur les missionnaires. On remarquera certains lieux tout à fait anecdotiques comme la Floride, le Pérou ou l'Indonésie, espaces tout à fait exceptionnels qui marquent le plus souvent le passage, plus ou moins long, d'un missionnaire. Ces lieux, où les missionnaires n'ont passé qu'un temps limité, sont notés afin d'être aussi rigoureux que possible dans notre travail.

On remarque des préférences dans la destination choisie selon le temps, l'ordre ou la congrégation, voire l'individu lui-même.

[1] Voir la carte de localisation dans les *Annexes,* Figure 1, p. 10.

1. Les destinations plébiscitées : espace-temps

a. Panorama des missions bretonnes : évolutions temporelles[1]

Sur toute la période, on constate une large préférence pour les départs vers l'Amérique qui concentre 53 % du total des départs contre 37 % pour l'Asie et 10 % pour l'Afrique. Mais cette préférence s'est réellement démarquée au XVIII^e^ siècle car le XVII^e^ siècle a vu partir presque autant de missionnaires vers l'Amérique que vers l'Asie : 118 départs américains contre 115 asiatiques. Si on divise l'Amérique en deux sous-continents, alors l'Asie attire plus que l'Amérique du Nord au XVII^e^ siècle avec ses 115 départs contre 87 départs vers l'Amérique du Nord (donc 31 pour l'Amérique du Sud). Cependant, le XVIII^e^ siècle est marqué par une surreprésentation américaine avec 62 % des départs, laissant un tiers pour l'Asie dont les effectifs ont fondu d'un quart. Cette fois-ci l'Amérique du Nord concentre presque à elle seule tous ces départs car l'Amérique du Sud n'a vu passer que six missionnaires. Quant à l'Afrique, elle est minoritaire sur les deux périodes bien qu'elle ait eu une place plus importante au XVII^e^ siècle avec 38 départs, nombre divisé exactement par deux au XVIII^e^ siècle, avec une part toujours décroissante. Le Nouveau-Monde a donc su fasciner ou attirer à lui plus de recrues que l'Orient mythique sur ces deux siècles. Cette préférence pour l'Amérique, notamment pour le sous-continent nord-américain, tient sûrement à la présence coloniale française qui facilite les envois et la mission sur le terrain, bien qu'une telle raison ne soit pas exclusive et dépende avant tout des diocèses et des ordres, c'est-à-dire aux conditions locales. Néanmoins cette affirmation ne semble pas dénuée de sens car en affinant l'analyse par décennie on remarque des différences notables :

[1] Les graphiques des *Annexes* pp. 257-258 donnent des informations complémentaires sur la présence des Bretons en mission de manière générale et par continent. La chronologie des *Annexes* pp. 296-306 donne un aperçu croisé, chronologique et mondial, de « l'aventure missionnaire bretonne ».

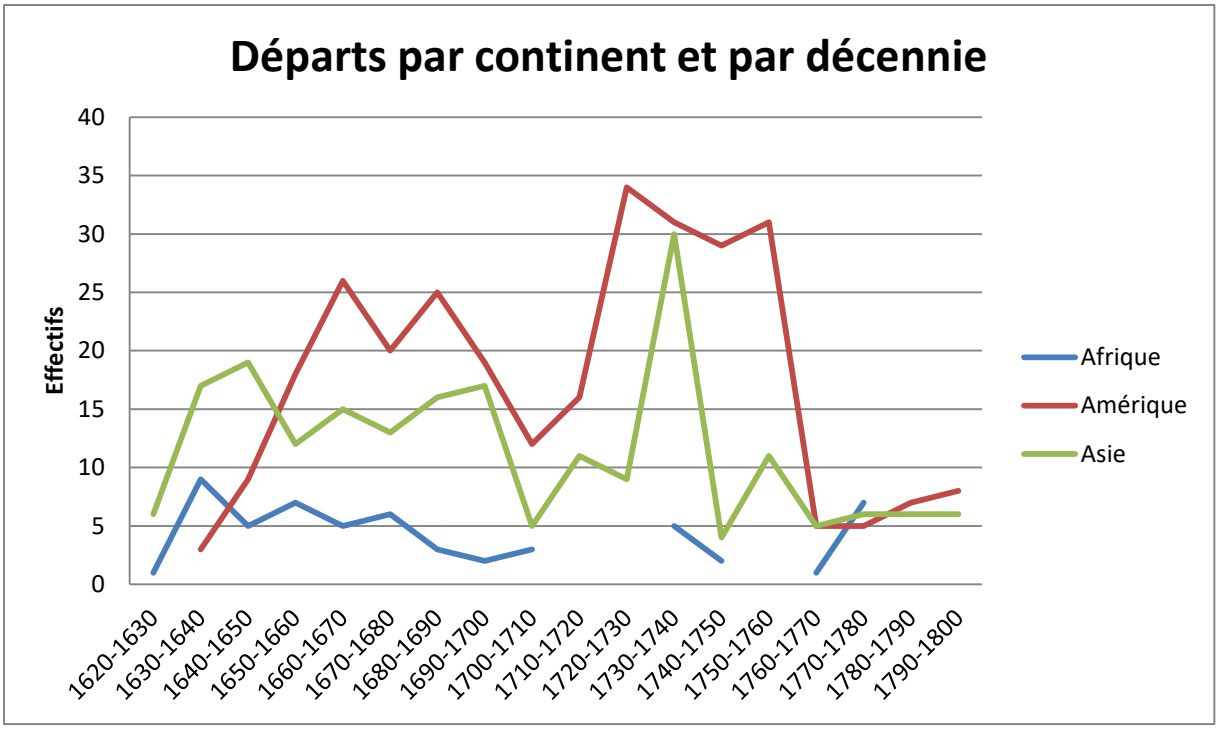

Figure 11 : Nombre de départs de missionnaires bretons par continent et par décennie (XVII^e^-XVIII^e^ siècles)

Si l'Asie attire plus que l'Amérique de 1620 à 1650, le retournement est spectaculaire au milieu du XVII^e^ siècle puisque les départs vers l'Amérique ont été multipliés par trois puis par deux d'une décennie à l'autre de 1630 à 1650, alors que l'Asie stagnait autour d'une quinzaine ou d'une vingtaine de départs par décennie à cette même période. L'Amérique voit par la suite ses départs diminuer dans une chute prolongée de 1680 à 1710, suivie d'une reprise immédiate en 1710-1730 où les départs sont multipliés par deux atteignant 34 départs pour 1720-1730. L'Asie qui suivait la même progression que l'Amérique ne comptabilise à la même décennie que neuf départs. La place de l'Amérique n'est pas remise en cause jusqu'en 1760, date de la chute de l'Empire français au Canada. Entre 1720 et 1750, l'Amérique bénéficiait du départ de trente missionnaires tous les dix ans alors que dans le même temps l'Asie soutenait une dizaine de départs par décennie, à l'exception de la riche décennie 1730-1740 et ses trente départs. Mais la liquidation du domaine colonial bouleverse cette tendance, l'Amérique devenant alors la destination la moins prisée devant l'Asie, et même devant l'Afrique en 1770-1780 (cinq départs américains pour six asiatiques et sept africains) ! Peut-on parler d'une réorientation missionnaire en cette fin de XVIII^e^ siècle ? Ou bien n'a-t-on affaire qu'à un problème conjoncturel ? Les deux semble-t-il puisqu'il apparaît que la chute de l'empire colonial américain ait contraint les religieux à se redéployer vers des terrains ouverts, le Canada se trouvant cadenassé par les autorités britanniques refusant toute entrée de

religieux français, sujets trop remuants et capables fédérer les populations coloniales et indigènes catholiques contre elles[1]. D'ailleurs l'Amérique retrouvera sa place de destination favorite des missionnaires bretons au XIX^{e} siècle[2].

Ces courbes générales sont trompeuses car au sein même des continents des disparités se forment entre région voire entre lieux. Nous pouvons en faire une brève description par continent.

En Amérique du Nord, les premiers départs recensés se font au Canada en 1535 avec les deux possibles prêtres de l'expédition de Jacques Cartier. Le premier départ assuré a quant à lui lieu en 1634 et est réalisé par le Jésuite Julien Perrault qui ne fait qu'un bref passage sur le nouveau continent. Les Jésuites seront rejoints par le premier Sulpicien breton François Dollier de Casson en 1666, après la prise en charge de Ville-Marie (Montréal) par Jean-Jacques Olier en 1642. De même les sœurs hospitalières augustines bretonnes seront cinq entre 1648 et 1671 à Montréal. Mais ce sont les Antilles qui attirent réellement pendant la période 1630-1700 avec 60 départs contre 28 pour le Canada. Initiées par les Jésuites Jacques Peroudin et Jacques Bouton respectivement en 1635 et 1639, les Jésuites bretons ne seront pas aussi présents que les Carmes de la province de Touraine, arrivés dès 1646, dont les effectifs montent à 45 contre neuf Dominicains, dont le premier est André Chevillard en 1656, et cinq Jésuites sur la même période… Le XVIII^{e} siècle est ensuite marqué par le Canada, les Antilles ne comptabilisant plus que 41 départs, contre 115 départs canadiens. L'Acadie sera occupée dès 1716 par les Récollets bretons[3] qui s'en occuperont jusqu'à la seconde chute de Louisbourg en 1758, épaulés après 1745 par les Spiritains. Plus à l'Ouest, vers Québec, Montréal et les sources du Mississippi, s'activaient les Sulpiciens (12) et les Jésuites (19). Plus au sud les Ursulines s'installaient en Louisiane dès 1727 et restèrent avec les Jésuites jusque dans les années 1760. Les États-Unis offrent de nouvelles opportunités dès les années 1790 où on enregistre les premiers départs du Sulpicien Jean-Baptiste David en 1792 et des deux frères, Jacques-Jean et Donatien, Ollivier de la Gombergère en 1794[4].

---

[1] TRUDEL Marcel, « Inventaire de l'Église canadienne à la fin de 1764 » *Revue d'histoire de l'Amérique française*, Vol. 9 n°3, décembre 1955, pp. 313-314, 342.
[2] MICHEL Joseph, *Histoire missionnaire du diocèse de Rennes*, Paris, Éditions Alsatia, 1939, p. 248.
[3] ADF 23H14 pièce 4 : *Brevet de commission d'un terrain à Louisbourg pour le R.P. Récolect de la province de Bretagne* ; JOHNSTON A.J.B., *Life and Religion at Louisbourg, 1713-1758*, Canada, McGill-Queen's Press - MQUP, 1996, p. 24.
[4] Notons qu'un premier Breton devait partir dans les treize colonies britanniques d'Amérique vers 1699 : le protestant, Jean Forent, en Virginie. LE NAIL Bernard, *Dictionnaire biographique de Nantes et de Loire-Atlantique*, Pornic, Le Temps éditeur, 2010, p. 158. Ajoutons Étienne Dusoul, né à Tours en 1637 et pasteur de Rennes au temple de Cleusné de 1666 à 1685, expulsé le 9 novembre 1685 et qui passa en Caroline depuis

En Amérique du Sud, nous remarquons une expérience brésilienne, démarrée en 1642 après la capture de frères capucins sur les côtes d'Afrique par des Hollandais et dirigée par le Père Colombin de Nantes. Ils participèrent à la reconquête portugaise de la colonie et furent autorisés à s'installer et à fonder des couvents. Les Capucins bretons saisirent cette opportunité et amenèrent pas moins de trente de leurs frères jusqu'en 1701-1702, date de l'expulsion des Capucins bretons et de la fermeture de la colonie aux religieux étrangers[1]. La Guyane voyait aussi le premier jésuite breton arrivé en 1673. Cependant l'Amérique du Sud resta dans l'ensemble très fermée aux Français si l'on excepte la possession guyanaise. Seuls les Capucins bretons eurent la chance de s'immiscer dans ce territoire normalement réservé aux Ibériques, et encore par un coup de la Providence !

En Asie, le Proche-Orient a toujours plus attiré que l'Extrême-Orient, sauf à partir de 1770, où le rapport s'inverse sur des effectifs plus limités. Tous les départs pour le Proche-Orient recensés pour les XVII^{e} et XVIII^{e} siècles concernent le Levant et l'Anatolie[2] et presque exclusivement les Capucins. Le premier groupe de cinq Capucins bretons arrive en 1629. De cette date jusqu'en 1806, 133 Capucins sont partis totalisant donc 89 % des départs vers le Levant[3]. On trouve trace de deux Carmes déchaux, d'un Récollet sis dans les couvents de Terre-Sainte et de quelques Jésuites. L'Extrême-Orient s'ouvre dans les années 1650 pour les premiers jésuites bretons, Paul Gobert, François Clément et Franco (Jean) Collet, suivis dès 1661 par les premiers prêtres du Séminaire des Missions Étrangères, dont les Bretons Louis Chevreuil, François Périgaud et Pierre Brindeau, alors que le séminaire venait tout juste d'être fondé. Les MEP se distingueront plutôt en Indochine alors que les Jésuites se tourneront vers la Chine et l'Inde jusqu'à la suppression de leur ordre en 1773, les Lazaristes les remplaçant sans qu'on trouve de nombreux Bretons : Marc Gandon a échoué à entrer en Chine en 1731-1734 et Vincent Minguet n'est resté que de 1793 à 1806.

Enfin l'Afrique a été la destination de 57 missionnaires bretons. Six religieux sont partis en Afrique du Nord pendant toute la période moderne. Le premier est le Capucin Colombin de Nantes qui suivait l'expédition menée par Razilly sur les côtes barbaresques en 1629. D'autres Capucins furent capturés au cours du siècle, mais ce sont les Lazaristes qui marquent particulièrement cet espace puisqu'ils partent de leur propre volonté dans ces terres

---

l'Angleterre en 1686. LE DOUR Olivier, LE CLECH Grégoire, *Les huguenots bretons en Amérique du Nord, Volume 1*, Rennes, Les Portes du Large, 2012, pp. 416-418, 436 (note 61), 662.

[1] MINGOTTI GABRIELLI GOMES, Cassiana Maria, *Capuchinhos bretoes no estado do Brasil*, Sao Paulo, Université de Sao Paulo, 2009, pp. 93-94, 98, 101

[2] Sauf deux départs pour la Perse.

[3] Si on prend le Proche-Orient dans son ensemble, les Capucins totalisent 90% des départs. Ils représentent deux-tiers des départs pour l'Asie !

islamisées, plus hostiles que les terres du Levant à l'égard des Européens en raison de la piraterie, du commerce et des tensions diplomatiques permanentes. Le premier est Jean Dieppe, mort de maladie lors d'une peste en 1649, quelques mois après son arrivée, suivis de trois autres Lazaristes qui se distingueront par leur qualité de vicaire apostolique au XVIII^{e} siècle. En Afrique de l'Est, c'est-à-dire la région de Madagascar et des Mascareignes, les Capucins et les Lazaristes, épaulés par de nombreux séculiers se partagent le terrain. Les Lazaristes, dont six Bretons, tentent de s'implanter à Madagascar dans les années 1650-1664 sans succès. Les Bretons sont particulièrement présents aux îles de Bourbon et de France[1] : les Capucins bretons structurent la colonie entre 1650 et 1690, non sans accrocs, les Lazaristes prenant leur place à la fin des années 1730 parmi lesquels on trouve six Bretons, le plus souvent en qualité de vice-préfet apostolique. Tous ces religieux sont épaulés par des Séculiers, en nombre anormalement élevé par rapport à d'autres champs missionnaires (7) qui viennent compenser les départs et les morts des autres instituts en charge des îles. L'Afrique noire fait figure de champ d'expérimentation puisqu'aucune mission viable ne parvient à être fondée. En tout 17 Capucins bretons tenteront de s'implanter en Guinée en 1636-1643[2] alors que des Séculiers et des prêtres des Missions étrangères, bretons pour beaucoup, essaieront de s'installer au Congo entre 1766 et 1770.

Ceci n'est qu'un aperçu général des départs réalisés par les missionnaires bretons. Parmi les grands groupes mentionnés dans certains espaces, on trouve parfois quelques exceptions selon la période et le groupe religieux.

Cette géographie des départs nous permet de repérer les destinations préférées des missionnaires bretons en ne comptant qu'une destination pour un individu. Pourtant le départ occulte quelque peu la géographie missionnaire. En effet, le départ ne prend en compte que la première destination vers laquelle se dirige le missionnaire ; elle ne comprend jamais les mouvements et changements de destinations qu'a pu réaliser un missionnaire au cours de sa carrière. Dans le cas breton, les cas s'échelonnent d'un seul et unique déplacement à six pendant la carrière. À cela s'ajoute la possibilité que le premier départ ne soit qu'éphémère, dans le cas pour des aumôniers, ou qu'il ne représente pas du tout la carrière d'un

[1] BOURDE DE LA ROGERIE Henri, *Les Bretons aux Îles de France et de Bourbon (Maurice et La Réunion) aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles*, Rennes, La Découvrance, 1998 (1ère éd. 1934)

[2] De même des Capucins normands tentèrent en 1634 de s'installer au Cap-Vert et au Sénégal. VAUMAS Guillaume (de), *L'éveil missionnaire de la France : d'Henri IV à la fondation du Séminaire des Missions étrangères*, Paris, Bloud and Gay, 1959 (thèse d'État de 1942, texte remanié), pp. 222-223.

missionnaire, à l'instar du Sulpicien/prêtre du Séminaire des Missions étrangères Louis Champion de Cicé qui passa six ans en mission au Canada mais qui passera en 1682 en Asie où il deviendra vicaire apostolique. Ainsi pour 571 départs recensés[1], on compte 717 déplacements. Même s'il existe des changements de terrain « factices » comme dans le cas des aumôniers, des exils ou expulsions, il existe des allers-retours et des « mutations » qui témoignent de l'importance d'une destination par rapport à une autre. À titre indicatif, nous ajoutons le graphique des déplacements par décennie et par continent, pour le comparer avec celui des départs, et qui change relativement peu les caractéristiques énoncées précédemment :

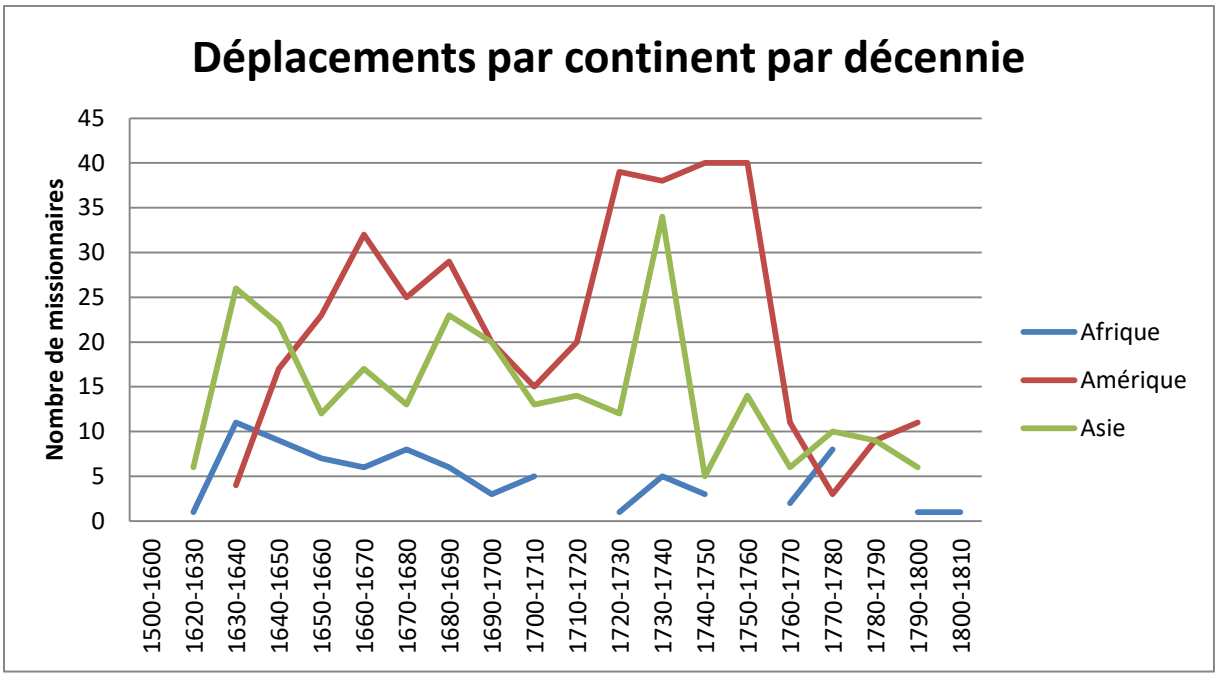

Figure 12 : Nombre de déplacements des missionnaires bretons par continent et par décennie (XVII^e^-XVIII^e^ siècles)

Toujours, à partir des déplacements, le classement ne change pas par rapport au continent mais des différences nettes se profilent lorsqu'on scrute les régions et les lieux les plus fréquentés : l'Amérique du Nord a toujours la préférence des Bretons avec 44 % des déplacements, suivie par le Proche-Orient (23 %) et l'Extrême-Orient (13 %) alors que l'Amérique du Sud n'a donné lieu qu'à 7% des déplacements. La répartition par continent se trouve plus régulière en Asie qu'en Amérique. Malgré ce constat pessimiste pour l'Amérique du Sud, si on prend des lieux plus précis, on constate que le Canada, le Levant et les Antilles totalisent plus de cent déplacements chacun et qu'arrive en quatrième position le Brésil,

[1] 571 et pas 575 car, quatre destinations ne peuvent pas être déterminées.

devant la Chine, l'Indochine et les Mascareignes ce qui prouve tout de même une certaine attraction des Bretons pour ce territoire malgré la médiocre représentation de l'Amérique du Sud. L'analyse des déplacements permet aussi de ne pas figer l'espace. Le départ a le désavantage de faire croire à une immobilité des religieux, que leur action ne prend place que dans un espace confiné dans le temps. Or, on remarque des déplacements plus nombreux en Inde, en Perse, en Guyane ou aux États-Unis par exemple. Même si la différence entre départs et déplacements n'est pas forcément élevée[1], elle permet tout de même de nuancer la présence ou l'absence de certains missionnaires de certains espaces qui diffèrent souvent de la destination initiale.

À ce stade de l'étude sur les destinations, nous pouvons retenir que les religieux bretons ont plus tourné le regard vers l'Amérique, le Canada et les Antilles notamment, bien que cette influence ne fût pas exclusive comme en témoigne l'attrait pour l'Orient au XVII^{e} siècle et le net déclin des départs pour l'Amérique après la chute de l'empire français en 1763. Une autre nuance peut être apportée du point de vue des diocèses.

b. Panorama des missions bretonnes : des différences diocésaines ?

Les diocèses ne donnent pas de manière égale aux différents continents. Regardons la situation diocèse par diocèse selon les départs des religieux[2]. Nous écartons le diocèse de Dol car ses effectifs ne peuvent pas donner lieu à une analyse sérieuse.

Saint-Malo est légèrement plus attiré par l'Amérique, notamment l'Amérique du Nord, sur toute la période. Cependant au XVII^{e} siècle, le diocèse essaime presque autant en Amérique du Sud qu'en Amérique du Nord tout en se tournant vers le Levant et même l'Afrique. Les tendances liées au déplacement confirment cette mondialisation des destinations puisque le Brésil, le Levant et l'Afrique dans son ensemble comptabilisent plus de déplacements que les Antilles et le Canada (7, 8 et 9 contre 10 et 2 respectivement). Le diocèse apparaît donc très ouvert sur l'extérieur à cette période. Au XVIII^{e} siècle, le diocèse donne autant de missionnaires en Amérique qu'en Asie, sauf que, sur ce dernier continent, la répartition Proche- et Extrême-Orient est beaucoup plus égale du fait de la progression nette de l'Extrême-Orient au cours du siècle. L'Afrique n'a donné lieu qu'à deux départs.

[1] Sauf pour le Canada (+ 32) et les Antilles (+ 26). La différence dépasse rarement dix.
[2] On utilisera parfois les déplacements mais on y fera expressément mention pour ne pas se perdre.

Rennes se tourne nettement plus vers l'Asie que cela soit au XVII^e^ ou au XVIII^e^ siècle. Chaque décennie est marquée par un nombre supérieur ou égal d'envois en Asie par rapport à l'Amérique sauf une fois en 1740-1750, avec une préférence pour le Levant sur ces deux siècles également, ce que les déplacements confirment. D'ailleurs, sur les six départs qui ont lieu dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle on ne recense aucun départ en Amérique[1]. Il faudra attendre que l'importante figure rennaise, Simon Bruté de Rémur, parte aux États-Unis au XIX^e^ siècle pour relancer les mouvements en direction de l'Amérique[2]. Quant à l'Afrique, Rennes n'y a envoyé aucun missionnaire sur toute la période.

Nantes est plus attiré par l'Amérique sur toute la période avec presque la moitié des départs enregistrés. Mais cette préférence n'est le reflet que du XVIII^e^ siècle où pratiquement les trois-cinquièmes des religieux ont choisi de partir pour le Nouveau-Monde, à une période où les effectifs étaient en chute libre et plus élevés en raison de trois exils révolutionnaires vers les États-Unis. Le XVII^e^ siècle est bien plus nuancé au point que Nantes apparaît comme le diocèse offrant le plus de possibilités de déplacements dans le monde (douze destinations sont représentées). L'Amérique et l'Asie sont représentées à 40 % chacune, l'Afrique occupant le reste sur un total de 51 départs. La décennie 1630-1640 marque même la préférence pour l'Afrique sur tous les autres continents, avec la moitié des départs enregistrés. De 1630 à 1660, on a même une période africaine puisqu'il y a plus d'envois sur ce continent que vers l'Asie et vers l'Amérique. Mais au XVII^e^ siècle, c'est le Proche-Orient qui attire le plus avec quinze départs, suivis de l'Amérique du Sud (11) qui devance l'Afrique noire et l'Amérique du Nord (9 chacun) et l'Extrême-Orient (5). En regardant la courbe des déplacements, on est même étonné de voir que le Brésil (17) arrive en tête devant le Levant (14), la Guinée (12) et le Canada (9) alors que les Antilles (3) ont généré moins de mouvements que la Perse (5) par exemple. Ce diocèse est de loin le diocèse le plus ouvert sur l'extérieur et celui dont l'image est la plus atypique[3], au XVII^e^ siècle en tout cas puisque le XVIII^e^ siècle marque un repli net pour la mission dans ce diocèse.

[1] Le départ du Bénédictin Emmanuel Potier de la Germondais est tout à fait conjoncturel, comme en témoigne son statut tout à fait anormal, puisque celui-ci fuit la Révolution.

[2] LEMARIÉ Charles, *Monseigneur Bruté de Rémur, premier évêque de Vincennes aux États-Unis (1834-1839)*, Paris, C. Klincksieck, 1974, pp. 227-232 ; MEYER Jean (dir.), *Histoire de Rennes*, Toulouse, Privat, 1972, p. 203.

[3] Cette image d'ouverture se retrouve à l'époque contemporaine car le diocèse de Nantes, correspondant au département de Loire-Inférieure (aujourd'hui Loire-Atlantique), est parmi les cinq diocèses bretons celui qui envoie à part quasi-égale sur les quatre continents américain, asiatique, africain et océanien. MICHEL Joseph, *Essai de répertoire des bretons partis dans les missions étrangères avant 1800*, Rennes, 1946, p. 95.

Vannes ne laisse pas découvrir de destinations favorites sur toute la période puisque l'Asie et l'Amérique sont représentées à parts presque égales. Au XVII^{e} comme au XVIII^{e} siècle la répartition est foncièrement la même. L'analyse par décennie montre plusieurs tendances : le XVII^{e} siècle est très irrégulier dans les envois avec une vague asiatique notable en 1650-1660 et une américaine en 1670-1680. Le XVIII^{e} siècle est marqué par une période américaine en 1720-1760, suivie d'une décennie africaine en 1770-1780 et d'une exclusivité asiatique en 1780-1800 avec ses huit envois dirigés vers l'Orient. Le XVII^{e} siècle est marqué dans les déplacements par une préférence proche-orientale. Le XVIII^{e} siècle dans son ensemble est surtout marqué par de nombreux déplacements vers la Nouvelle-France ainsi que par une poussée importante de l'Extrême-Orient. On a ici affaire à un diocèse très partagé même si l'Asie est légèrement plus favorisée, notamment en fin de période.

Saint-Brieuc a une répartition quasi-égale des départs vers l'Amérique et l'Asie pour le XVII^{e} et le XVIII^{e} siècle. Un seul religieux est parti en Afrique en 1700-1710, le Lazariste Jean Auffray. On peut dire que les missionnaires se sont surtout déplacés au Levant sur les deux siècles et que le XVIII^{e} siècle donne lieu à des déplacements plus importants vers l'Amérique, ou plutôt le Canada, sans qu'aucune tendance nette ne se dégage.

Le diocèse de Quimper est marqué par une préférence pour le Proche-Orient au XVII^{e} siècle et pour le Canada au XVIII^{e} siècle, tendance que devraient renforcer théoriquement les Récollets partis au Canada dont nous n'avons pas l'origine mais dont les noms laissent penser à une appartenance bas-bretonne. Cette remarque sur les Récollets au XVIII^{e} siècle vaut aussi pour les diocèses de Tréguier et de Saint-Pol-de-Léon. Le XVIII^{e} siècle voit aussi les premiers départs pour l'Extrême-Orient. Les missionnaires du diocèse ont aussi participé aux aventures africaines, notamment aux Mascareignes, les déplacements vers ce lieu arrivant en troisième position sur l'ensemble de la période moderne, où les Capucins Bernardin de Quimper et Hyacinthe de Quimper se sont distingués à côté d'autres individus, probablement issus du même diocèse et qui devraient rehausser le nombre de Quimpérois engagés dans ce lieu.

Le diocèse de Tréguier n'a pas non plus de préférence générale. Le XVII^{e} siècle a surtout été marqué par l'Asie : de 1620 à 1650, tous les départs sont dirigés vers l'Asie et en 1690-1700 où sur dix missionnaires envoyés, neuf partirent pour l'Asie. Le diocèse a eu sa période africaine en 1650-1660 car les deux seuls départs enregistrés se font vers les Mascareignes et Madagascar. Le XVIII^{e} siècle est marqué par une grande progression de l'Amérique, même à partir des données que nous possédons. Les départs vers ce continent représentent les deux-tiers du total des départs du diocèse. D'ailleurs, nous réitérons les propos précédents sur les

Récollets au XVIII^e siècle. On peut affirmer sans grand risque que l'Amérique, tout particulièrement le Canada, a été la principale destination des missionnaires trégorois au XVIII^e siècle, au moins jusqu'en 1763.

Enfin le diocèse de Saint-Pol-de-Léon a été attiré par l'Orient avec la moitié des départs comptabilisés pour l'époque moderne. Ce constat doit tout de suite être révisé du fait des données fragmentaires concernant les Récollets bretons dont on sait qu'une partie peut être potentiellement issue du diocèse. Ainsi l'Amérique pourrait en réalité être la destination préférée des missionnaires léonards, du moins pour le XVIII^e siècle. Le XVII^e siècle est par contre marqué par l'Orient sans que doute il puisse y avoir. Le XVIII^e siècle est marqué par l'Amérique du Nord car la moitié des missionnaires se rendent au Canada, aux Antilles et en Louisiane et, lorsqu'on se fie aux déplacements, ces trois destinations américaines arrivent en tête, comptabilisant à elles trois 19 des 33 déplacements du siècle.

Que retenir de ce panorama des destinations par diocèse ? On peut dire à gros traits que le XVII^e siècle missionnaire breton a été principalement marqué par l'expérience orientale, en particulier au Proche-Orient, ainsi que l'antillaise, et que le XVIII^e siècle a été majoritairement canadien, jusque dans les années 1760, avec une reprise des départs pour l'Asie, où s'affirmaient les destinations situées en Extrême-Orient. Certains diocèses apparaissent plus ouverts que d'autres sur le monde, comme c'est le cas des diocèses de Nantes et Saint-Malo, où s'exprime une « préférence » asiatique tels les diocèses de Rennes et Vannes (pour la fin du XVIII^e siècle) et une « malgache » pour celui de Quimper. Ces différences entre diocèses peuvent-elles être expliquées ? L'ouverture plus affirmée des diocèses de Nantes et Saint-Malo s'explique peut-être par les premières entreprises commerciales tous azimuts que les négociants entreprenaient alors, entraînant souvent dans leur sillage des religieux à l'instar d'un Colombin de Nantes qui accompagnait une compagnie marchande qui étudiait les possibilités de commerce avec la Guinée en 1633[1], du Nantais Jacques Bouton parti en 1639-1640, soit au même moment où s'ouvrait le commerce nantais vers les Îles[2] ou encore des deux aumôniers, peut-être malouins, accompagnant la seconde expédition de l'explorateur malouin Jacques Cartier en 1534-1535[3]. Pour autant une telle

[1] PLANTÉ Romain, *Propager la foi catholique et la grandeur du roi en Orient. Conditions de vie des missionnaires et interactions avec les populations locales*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2013, p. 38.
[2] BOIS Paul (dir.), *Histoire de Nantes*, Toulouse, Privat, 1977, p. 123.
[3] LESPAGNOL André, *Histoire de Saint-Malo et du pays malouin*, Toulouse, Privat, 1984, pp. 100-101.

explication, si elle n'est pas fausse au premier abord et recèle bien une petite part de vérité, n'est pas complète. En effet, le diocèse de Rennes, qui n'a aucune façade maritime, envoie tout aussi bien vers l'extérieur, en Asie et en Amérique, alors que le diocèse de Saint-Brieuc, principalement tourné vers la pêche morutière[1], envoie tout autant en Amérique qu'en Asie, si ce n'est moins, tout comme celui de Vannes, qui devrait théoriquement opter pour l'Asie, en raison de la présence de la Compagnie des Indes orientales installée dans le diocèse, à Lorient… De même le lien privilégié de la Compagnie des Indes avec les Mascareignes se ressentit peut-être plus dans le diocèse de Quimper que dans celui de Vannes, puisqu'après les premiers envois de la Compagnie vers l'Orient en 1665-1666, les premiers religieux présents sur les îles sont des Quimpérois… Les relations qu'entretient un diocèse, à l'échelle d'une ville ou d'une région, avec une partie du monde ne prédestinent pas irrémédiablement les missionnaires vers cette destination particulière, même si cela peut aider.

Plus qu'au sein d'un diocèse, c'est au sein d'un ordre ou d'une congrégation religieuse que la décision de partir se prend, et celle-ci n'est pas du ressort de l'évêque, à l'exception des Séculiers et des femmes, qui doivent obtenir un *exeat* de leur supérieur hiérarchique pour quitter leur diocèse.

2. Une parcellisation missionnaire ? : Perspectives d'ordres

L'analyse diocésaine des destinations aurait-elle plus de valeur une fois mise en rapport avec l'implantation des ordres et congrégations religieuses dans un diocèse ? Les destinations ne sont pas apparemment tant un choix personnel qu'une proposition faite par les supérieurs selon les parties du monde qu'ils ont en charge. Regarder la tendance des départs pour chaque groupe prend dès lors tout son sens.

Si on regarde les tendances par continent on remarque que l'Asie a concentré la venue de 67 % des Capucins, de 80 % des prêtres du Séminaire des Missions étrangères et de deux des trois Carmes déchaussés de notre échantillon ; l'Amérique a attiré de manière exclusive les Dominicains, les Spiritains, les Sulpiciens, les Augustines, les Ursulines, et de manière quasi-exclusive les Récollets et les Carmes. L'Afrique a surtout concerné les Lazaristes où 84 % des missionnaires bretons de la Compagnie se sont dirigés. Les Jésuites et les Séculiers n'ont pas réellement de destination favorite bien que les premiers aient une préférence assez nette pour

[1] CHARPENTIER Emmanuelle, *Le peuple du rivage : le littoral nord de la Bretagne au XVIII^e siècle*, Rennes, PUR, 2013, p. 280.

l'Amérique par rapport à l'Asie tout comme les seconds, bien représentés en Amérique mais également bien présents en Afrique. Les Capucins sont aussi présents sur les autres continents et très actifs numériquement sur plusieurs champs à la fois.

Ces résultats de localisation se retrouvent à l'échelle des lieux de mission : les Capucins sont au Levant, au Brésil, en Guinée, les Carmes et Dominicains aux Antilles, les Lazaristes au Maghreb et dans les Mascareignes, les MEP en Indochine, les Sulpiciens au Canada pour ne pas dire à Montréal, les Récollets et les Spiritains en Acadie[1], les Ursulines en Louisiane et à Pondichéry… Les groupes religieux apparaissent très localisés ce qui transparaît même dans le temps dans certains cas tels les Capucins présents aux Mascareignes au XVII^{e} siècle qui sont remplacés au XVIII^{e} siècle par les Lazaristes sans qu'ils ne se rencontrent. Même au Canada et aux Antilles, où les groupes présents sont les plus nombreux, il existe une territorialisation dans l'action missionnaire, à l'échelle des Bretons au moins.

Seuls les Jésuites et les Séculiers échappent à cette règle, les premiers parce qu'ils sont investis dans les missions dans le monde entier et protégés par le pape, les seconds parce qu'ils servent de force d'appoint dans les espaces où le clergé fait défaut. Les croisements entre ordres et congrégations sont inévitables ne serait-ce qu'à cause de contextes locaux tendus qui entraînent des exils comme c'est le cas en Chine et en Indochine et qui amènent les missionnaires à se replier en Inde ou dans les Mascareignes par exemple. Ils le sont aussi car des espaces non-christianisés sont perçus comme des terrains vierges à fort potentiel. Ces nouveaux espaces attirent irrémédiablement les missionnaires qui s'y immiscent, et qui sont parfois déjà desservis par d'autres religieux d'autre nationalité. Les missionnaires peuvent ensuite servir d'agents au service du pouvoir temporel et étendre l'influence française contre de potentielles nations concurrentes (c'est le cas en Perse, en Éthiopie, au Brésil et sur le continent africain) et pourquoi pas amorcer un début de colonisation.

Pourquoi une telle parcellisation ? Deux conceptions sur la présence des groupes religieux outre-mer s'opposent. On a d'abord la conception ultramontaine qui consiste à bien diviser les territoires de mission entre ordres et entre provinces bien que *patroado* et *patronato* soient opposés aux vicariats apostoliques, pour la bonne raison que les Portugais et Espagnols s'occupaient mal des fonctions apostoliques que le pape leur avait assignées sous la contrainte au XV^{e} siècle. Afin d'éviter les problèmes de gestion et l'opposition des différents groupes sur place, et se placer au-dessus des pouvoirs coloniaux, l'Église a été soucieuse de

[1] Les Spiritains ont été envoyés par les MEP, société à laquelle ils ne sont pourtant pas affiliés totalement, à la différence de leurs confrères asiatiques.

bien déterminer le cadre d'actions de chacun selon son ordre, sa province et sa nationalité. À l'opposé se trouve la conception gallicane, française, qui place le roi comme gestionnaire temporel de son Église nationale, au-dessus du pape qui garde néanmoins la prééminence spirituelle. Afin de contrôler les territoires sous sa juridiction, le roi n'hésitait pas à mettre en concurrence plusieurs groupes sur le même espace, afin qu'ils ne constituent pas de vastes territoires quasi-indépendants sur lesquels il n'aurait aucune prise[1]. Cependant ce n'était pas le roi qui envoyait les religieux outre-mer : les religieux étaient le plus souvent appelés par des entrepreneurs ou des administrateurs laïcs, très au fait des exigences pastorales et apostoliques qui pesaient sur eux. Ainsi les Carmes sont appelés par le sieur de Nouailly en 1646 suite à une rencontre fortuite à Nantes[2] ; les Capucins sont envoyés par l'un des leurs, le Père Joseph de Paris, procureur des missions capucines, et connu comme l'éminence grise du Cardinal de Richelieu en 1626[3] ; les Ursulines sont appelées par le supérieur jésuite Beaubois[4] à la Nouvelle-Orléans en 1726, alors qu'il passait à Hennebont pour retourner en Amérique, et sont soutenues par le Père d'Avaugour, Jésuite breton procureur des missions du Canada et de la Louisiane en France[5], en accord avec la Compagnie des Indes ; les Récollets bretons sont envoyés en Acadie en 1714 par le Secrétaire d'État de la Marine, Jérôme Phélypeaux de Pontchartrain, dont la famille était très liée à la Bretagne[6], et qui offre sa protection à l'ordre, aidé par le comte de Toulouse, Louis-Alexandre de Bourbon, amiral de France, duc de Penthièvre et gouverneur de Bretagne[7] ; les Spiritains sont envoyés en Acadie avec le soutien marqué de l'Abbé de l'Isle-Dieu, lié au Séminaire du Saint-Esprit où furent formés de nombreux Bretons, et de l'évêque de Québec, autrefois opposé aux Récollets qu'il ne pouvait

[1] PRUDHOMME Claude, *Missions chrétiennes et colonisation XVI^e^-XX^e^ siècle*, Paris, Le Cerf, 2004, pp. 55-57

[2] BESNARD Antonin, *Être missionnaire carme aux Antilles (1646-1699) : d'après la correspondance de la province de Touraine : Volume 2 : Annexes*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2014, lettre 68 pp. 61-62.

[3] PLANTÉ Romain… *op. cit*. pp. 5-7.

[4] Il était plus ou moins lié à la Bretagne car il enseigna au collège de Rennes de 1710 à 1713 et, à son retour en France, résida au collège de Vannes de 1751 à 1762 comme supérieur de l'apostolat des retraites. O'NEIL C.E., « BEAUBOIS, Nicolas-Ignace de » *in Dictionnaire biographique du Canada, Vol. 3*, Université Laval/University of Toronto, 2003 (en ligne).

[5] GRAVIER Gabriel (éd.), HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage des religieuses ursulines de Rouen à la Nouvelle-Orléans en 1727*, Paris, 1872, pp. 2-6.

[6] MARTIN Hervé « Les Franciscains bretons et les gens de mer. De Bretagne en Acadie (XV^e^-début XVIII^e^ siècle) » *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 1980, Vol.87 n°4, p. 673 ; Voir également concernant le réseau de la famille Pontchartain avec la Bretagne FROSTIN Charles, *Les Pontchartrain, ministres de Louis XIV*, Rennes, PUR, 2006.

[7] ADF 23H14 : pièce 12. Lettre au Comte de Toulouse vers 1727. *« Les Récolets de v*[ostre] *p*[rovin]*ce de Bretagne et de Louisbourg dans l'Isle Royale qui viennent se flattent de la protection spéciale* […] *ils sont allé dans cette colonie sous les ordres de M[onsei]g[eu]r le comte de Ponchartrain qui les honnorois de sa protection ».*

pas contrôler[1] ; les Capucins arrivés fortuitement au Brésil sont appelés par un Portugais nommé Antonio Dolivera qui avait découvert un peuple indien en remontant un fleuve[2] ce que le pouvoir colonial portugais accepta en récompense de l'aide apportée par les Capucins français contre les Hollandais dans la colonie, et dans le but d'affermir l'alliance française encore nécessaire pour s'affirmer face à l'Espagne[3]. Parfois l'autorisation de partir en mission ne tient qu'à titre individuel comme ce fut le cas de Godefroy Loyer qui rencontra à Rome Pierre Gabriel Caumels, Préfet pour les missions d'Amérique, appartenant aux Frères Prêcheurs de la province de Toulouse[4] qui étaient alors en charge de la mission dans les Antilles[5].

Chacun est assigné à un rôle précis dans un cadre géographique limité, sous peine de punitions. Finalement les ordres se trouvent plus souvent dirigés vers des territoires précis sans qu'ils ne décident de leurs propres affectations et se trouvent dépendants d'un réseau laïc et religieux qui décide pour les missionnaires. C'est ce que Giovanni Pizzorusso envisageait à l'échelle du monde religieux où « *le missionnaire doit intégrer son effort individuel dans le cadre des institutions préposées à l'évangélisation (ordres réguliers, Propagande)* »[6] auxquelles nous ajouterions les autorités civiles. On a l'impression que les missionnaires sont des « suiveurs », plus que des décideurs dans l'entreprise missionnaire : ils sont appelés par le pouvoir civil ou colonial ou poursuivent des entreprises coloniales ou commerciales encore embryonnaires, mais sous la direction spirituelle - voire temporelle – de l'institution pontificale. En tout cas, ces appels profitent à la fois à la parcellisation missionnaire par

[1] ADF 23H14 pièces 10 à 19 retrace l'opposition entre Mgr de Saint-Vallier et les Récollets bretons dans les années 1720-1730. La situation s'est apaisée au fil du temps, notamment sous Mgr de Pontbriand ; Pour plus de détails voir KOREN Henry J., « Du séminaire du Saint-Esprit aux missions en terre d'Amérique au XVIII[e] siècle » *in* COULON Paul, *Claude-François Poullart des Places et les spiritains : De la fondation en 1703 à la restauration par Libermann en 1848*, Paris, Karthala, 2009, pp. 267-286. Plus tard dans les années 1750, c'est l'Abbé de l'Isle-Dieu, l'administrateur des missions d'Amérique en France qui réitérera des critiques très sèches à l'encontre des Récollets bretons. Voir ROY Pierre-Georges (éd.), « Lettres et mémoires de l'Abbé de l'Isle-Dieu » *RAPQ*, 1935-1936, pp. 293, 301, 310-313, 314-315, 318-319, 320-321, 343-345, 353, 370-371, 384-386 ; *Ibid*. 1936-1937, pp. 335-336, 341, 396-397, 414, 418, 435.

[2] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte et sincère de la mission du P. Martin de Nantes dans le Brésil, parmi les Indiens appelés Carisis*, Rome, Archives générales de l'ordre des Capucins, 1888, pp. 15-16.

[3] D'ailleurs le roi de Portugal était marié à une Française. Pour plus de sécurité pour le pouvoir portugais, les Capucins étaient sous les ordres de la Sacrée Congrégation de la Propagande de la Foi. MINGOTTI GABRIELLI GOMES, Cassiana Maria, *Capuchinhos bretoes… op. cit.* pp. 15-38.

[4] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny : Côte d'Or, païs de Guinée, en Afrique qui décrit un peuple africain*, Paris, Raoul Seneuze et Jean-Raoul Morel, 1714, pp. 2-3.

[5] VANTARD Amélie, Amélie, *Les vocations pour les missions ad gentes (France 1650-1750)*, CEHRIO, Le Mans, Université du Maine, (Thèse de doctorat dirigée par Pierre-Antoine FABRE et Frédérique PITOU), 2010, p. 347.

[6] PIZZORUSSO Giovanni, « Le choix indifférent : mentalités et attentes des Jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVII[e] siècle » *Mélanges de l'Écoles française de Rome. Italie et Méditerranée*, Vol. 109 n°2, 1997, p. 889.

nation comme elle conduit aux croisements entre ordres dans des espaces dirigés par différents colonisateurs comme aux Antilles ou au Canada par exemple. Les destinations des missionnaires sont donc liées à un destin collectif puisqu'à chaque ordre on remarque une ou plusieurs destinations particulières, dans la plupart des cas distinctes de celles des autres groupes en Bretagne. Le rôle du réseau religieux est évidemment au cœur des envois missionnaires car toute aventure missionnaire n'existe que par l'appel ou le soutien de laïcs et de clercs ayant été au contact des candidats qu'ils appellent pour le service religieux.

Des oppositions de ces trois systèmes est née une géographie missionnaire, avec une cohérence générale mais quelque peu dérégulée du fait des directives du souverain, ou assouplie sous les contraintes de l'action apostolique, ou encore résultat d'une erreur ou du hasard… ce que reflète bien le cas breton. On pourrait penser à un destin collectif quant aux destinations des missionnaires d'un même ordre mais qu'en est-il de la dimension personnelle du choix des destinations ?

3. Un choix personnel ? La loi de l'offre et de la demande

Rares sont les documents dans lesquels les religieux expriment leurs choix pour telle destination plutôt qu'une autre. Aux *Indipetae* jésuites, matériau par excellence pour cerner les ressorts de la vocation, aux quelques préfaces d'imprimés où, au détour de quelques lignes, l'auteur justifie son choix, le total des documents mobilisables n'est pas élevé, mais ils permettent de nuancer le propos précédent sur les contraintes collectives de la mission.

a. Le choix de la destination

- *De la préférence…*

Avant d'être autorisé à partir en mission et de quitter la France, le candidat doit parler de ses volontés à ses supérieurs. Pour ce faire, dans la plupart des instituts religieux, la lettre d'obédience, ou *Indipeta* (lettre de demande des Indes) dans le cas des Jésuites, est le meilleur moyen de faire connaître ses inclinations pour la mission voire d'identifier la destination envisagée[1]. Cette pratique est avérée et bien connue pour les Jésuites qui rédigeaient une ou

[1] Pour plus de détails, on pourra consulter à cet effet la thèse de VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 303-379 ; et on pourra lire avec profit MALDAVSKY, Aliocha, « Administrer les vocations. Les *indipetae* et

plusieurs lettres au Général de l'Ordre à Rome qui décidait de l'envoi ou non des candidats à l'étranger. Les Jésuites ont conservé un bon nombre de ces *Indipetae* à la différence des autres ordres religieux. Pour les Bretons, nous avons retrouvé la trace de huit lettres rédigées par quatre religieux différents[1]. Ils ne représentent que 5,8% de l'effectif jésuite breton… De plus dans le cas d'Étienne de Carheil, on a conservé quatre de ses lettres sachant qu'il en avait écrit huit entre 1652 et 1666[2] alors que Jean de Fontaney en avait écrit au moins trois dont deux nous sont parvenues[3]… Ce décalage exprime bien les pertes qu'ont subi les archives jésuites. Cependant le grand nombre d'informations contenues dans ses lettres vient compenser les manques, d'autant que la très forte individualisation de ces renseignements permet de s'introduire au plus profond de la mentalité des Jésuites et plus largement des missionnaires à l'époque moderne. Les Jésuites ont laissé des traces de leurs vocations mais on sait que dans d'autres ordres religieux cette pratique existait comme chez les Capucins qui écrivaient leurs désirs à leurs supérieurs : Martin de Nantes rapporte que « *Dieu, par sa pure miséricorde, m'ayant appelé autant que je le peux juger, à la mission parmi les sauvages du Brésil, pour travailler, avec le secours de sa grâce, à leur conversion à notre sainte foi, j'exposai, selon notre règle, ma vocation au Révérend Père Provincial, pour lors Ange de Mamers, sous qui j'y avais eu le bonheur de faire mon noviciat et ma profession* »[4]. On a du mal à savoir s'il a écrit une lettre ou s'il a simplement demandé oralement à son supérieur ses préférences. En tout cas la pratique est inscrite dans les règles de l'ordre. De manière sûre, on sait par le P. Michel de Rennes, étant passé par l'Italie pour se rendre à Rome, qu'il a « *receu plusieurs lettres de Capucins* [italiens]*, desquels* [il] *n'avoi*[t] *hamais ouy parler, qui* [lui] *font toutes les instances imaginables pour leur* [sic] *obtenir cette bénédiction, sans conter ceux de tous les*

---

l'organisation des expéditions aux Indes orientales au début du XVII[e] siècle » *in* FABRE Pierre-Antoine, VINCENT Bernard (dir.), *Missions religieuses modernes, « Notre lieu et le monde »*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 2007, pp. 45-70 et PIZZORUSSO Giovanni, « Le choix indifférent… art. cit. pp. 881-894.

[1] -Étienne de Carheil a écrit au moins quatre lettres : ARSI FG 757 doc.57, 09/07/1662 ; ARSI FG 757 doc.85, 03/12/1663 ; ARSI FG 757 doc.101, 12/03/1664 ; ARSI FG 757 doc.146, 17/01/1666.

-Jean de Fontaney au moins deux : ARSI FG 757 doc.127, 25/03/1665 ; ARSI FG 757 doc.175, 16/12/1666. Il a aussi laissé une lettre où il explique sa vocation dans sa lettre au P. de la Chaise, 15/02/1703, *LEC* Vol.3, pp. 82-84.

-Paul Gobert en a laissé une : ARSI FG 757 doc.80, 02/08/1653.

-Étienne Le Gac a fait de même : ARSI Gal.110, f°91-92, 05/06/1701. Lettre et traduction disponible dans VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 456-458.

Je tiens à remercier M. Hervé Martin pour sa précieuse aide pour la traduction de ces lettres latines.

[2] *Ibid*. p. 326.

[3] Il écrivit une lettre à un jésuite de Chine de passage en Europe en 1672. Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol. 3, p. 90. Cependant il a dû en écrire beaucoup plus sachant que comme il l'écrit lui-même, il demandait les missions depuis vingt ans. *Ibid*. p. 83.

[4] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* p. 54.

convents, où [ils ont] *passé, dont* [il tient] *un grand catalogue* »[1]. Dans le cas des missions capucines du Levant, le Père Joseph reçoit les lettres de candidats aux missions qu'il sélectionne ensuite selon les besoins[2]. Cette pratique semble exister chez les Dominicains dont les missions antillaises appartiennent à la province de Toulouse (à partir de 1721) mais qui y envoient des religieux extérieurs à la province[3]. Les Carmes faisaient peut-être ce genre de demande comme le laisserait penser la lettre du Père François adressée à ses supérieurs pour partir évangéliser des Indiens de Floride[4]. Cependant, on ne peut que constater que ce genre d'écrits manque cruellement pour comprendre pourquoi nos acteurs privilégient certaines destinations et limite notre compréhension de l'individualité des départs des missionnaires bretons. C'est parfois au détour d'une lettre ou d'une phrase d'une relation imprimée que des éléments viennent s'ajouter, bien que cela reste rare.

La volonté des religieux de partir vers certains espaces concerne principalement les ordres « internationaux » comme les Jésuites, les Capucins et les prêtres des MEP qui essaiment partout dans le monde et offrent une palette de destinations variées, voire, dans une certaine mesure, les Séculiers qui sont appelés à servir partout dans le monde. Cette situation est différente dans d'autres ordres qui n'ont pas autant de possibilités : les Carmes n'ont des missions qu'aux Antilles, et dans les îles britanniques, les Dominicains français sont exclusivement localisés aux Antilles[5], les Sulpiciens au Canada, les Lazaristes en Afrique du Nord et aux Mascareignes, et en Chine à la fin du XVIII^{e} siècle etc. Martin de Nantes s'en fait l'écho lorsqu'il écrit : « *n'ayant pas été appelé de Dieu à ces grands emplois* [la mission en Extrême-Orient ou au Pérou], *qui surpassaient mes forces, et nos missions de la province de Bretagne étant limitées au Brésil et à la Palestine, je n'ai travaillé qu'à la conversion des pauvres sauvages* »[6]. Dans ce cas, les missionnaires se trouvent limités dans leur choix voire n'en ont pas du tout, à part si leur entrée dans un ordre précis n'était pas antérieurement motivée par la possibilité de partir dans un endroit particulier comme le laisse supposer le cas de Gabriel Durocher, dont les yeux furent rivés sur Madagascar lorsque débuta l'expédition du Baron de Beniowski en 1771, soit au même moment que son entrée dans la Compagnie de Saint-Lazare[7]. Godefroy Loyer désirait peut-être partir aux Antilles avant même son entrée au

[1] Lettre du P. Michel de Rennes aux RR.PP. Provincial et Définiteurs, 05/06/1641. Ms.1533, p. 563.
[2] Lettre du P. Michel-Ange de Nantes au R.P. Raphaël de Nantes, 19/04/1632. Ms.1533, p.57.
[3] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 33-34, 351 ; des lettres de Dominicains bretons existent-elles aux Archives générales de l'Ordre des Prêcheurs au couvent romain de Sainte-Sabine, à Rome ?
[4] Lettre du Frère François, 26/03/1659. BESNARD Antonin... *op. cit* Vol. 2, pp. 73-74.
[5] La mission de Guinée appartient aux Espagnols.
[6] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* p. 9.
[7] FR ANOM COL F5A 34 : Lettre de Gabriel Durocher au Ministre de la Marine, M. de Sartine, 02/12/1775

couvent de Bonne-Nouvelle à Rennes[1]. Jean-Baptiste Curatteau rejoignit sûrement Saint-Sulpice pour se rendre au Canada[2] et Jean de Fontaney avait choisi de se consacrer aux missions de Chine et du Japon avant même d'intégrer les rangs de la Compagnie de Jésus[3]. Plus surprenant encore est la demande de Cassien de Nantes de rejoindre les Capucins en 1616, à l'âge de neuf ans, après qu'il a su que les Capucins allaient ouvrir des missions chez les infidèles[4]. Un autre Capucin, Albert de Nantes « *a adopté la sainte organisation de notre ordre* [des Capucins] *afin seulement de pouvoir se consacrer aux missions en toute liberté d'esprit* »[5]. Le choix d'une destination peut amener à choisir tel ordre plutôt qu'un autre, afin d'être assuré de rejoindre la terre tant espérée.

Une étude en série des destinations privilégiées est impossible dans le cas des Bretons, faute de documents suffisants. Par contre nous savons que certains religieux n'aspirent qu'à une destination : le Jésuite Étienne de Carheil fait part à son supérieur de son désir du Canada dans deux de ses lettres[6], Paul Gobert réclame quant à lui la Chine[7] à l'instar de Jean de Fontaney qui réclame « *avec instance les missions de la Chine et du Japon* »[8]. Jean-Olivier Briand, René Allenou de la Villangevin[9] et François Le Guerne[10] rêvaient du Canada, Godefroy Loyer des Antilles[11].

Pour tous ces individus, leurs rêves sont devenus réalité. Pour d'autres, leur choix initial n'a pas été respecté et ils ont été contraints de modifier leurs priorités afin de partir en mission : Gabriel Durocher avait aspiré à partir pour l'Afrique vers 1769, mais pour une raison inconnue il abandonna ce dessein et se joignit à la Compagnie de Saint-Lazare pour partir à

[1] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. 1-2.
[2] DU HALGOUËT Hervé, « Lettres de l'abbé J.-B. Curatteau à son frère », *Bulletin des Recherches historiques*, Vol.38, juin 1932, p. 356.
[3] Jean de Fontaney, ARSI FG 757 doc.127, 25/03/1665.
[4] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie et du martyre des Révérends Pères Agathange de Vendôme et Cassien de Nantes, Capucins, prestres*, Rennes, Julien Vatar et J.C. Vatar, fils, 1756, pp. 86-88 ; c'est en 1614 que sont envoyés les premiers Capucins au Maroc et que le Père Joseph du Tremblay songe à évangéliser le Levant. Avant cette date, les Capucins avaient tenté de s'implanter au Brésil.
[5] Ms. 1176 : *Vita et gesta patris Albertis Nannetensis, missionarii apostolici*. Bibliothèque des Capucins de Paris, p. 2.
[6] Étienne de Carheil, ARSI FG 757 doc.57, 09/07/1662 ; ARSI FG 757 doc.146, 17/01/1666.
[7] Paul Gobert, ARSI FG 757 doc.80, 02/08/1653.
[8] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol.3, p. 83.
[9] DU BOIS DE LA VILLERABEL, « Un Breton au Canada Mgr Briand, évêque de Québec », *Bulletin archéologique de l'Association bretonne*, Vol.16, 1897, pp. 7-9.
[10] GAGNON Charles-Octave, (éd.), LE GUERNE François, *Lettre de M. l'abbé Le Guerne, missionnaire de l'Acadie*, Québec, 1889, p. 9.
[11] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. 1-2.

Madagascar, ce qui fut finalement réalisé en 1776[1]. De même Étienne Le Gac écrivait, rempli de doutes sur sa vocation, « *l'année* [de théologie] *était à peine achevée lorsque j'ai senti se refroidir insensiblement en moi la flamme pour les missions canadiennes, ce qui ne m'a pas peu agité. Je sentis que toutes mes pensées étaient, malgré moi, arrachées de ces rivages pour ceux de la Chine ou du Japon* »[2], et il partit effectivement en Extrême-Orient, mais pour l'Inde. Louis-Marie Deveaux protesta de son désir de partir en Nouvelle-France en 1735, mais ses supérieurs l'envoyèrent en Extrême-Orient l'année suivante[3]. Le Carme déchaussé Bruno de Saint-Yves avait d'abord rêvé du Japon, ce qu'on lui refusa ; il proposa donc le Levant, ce que ses supérieurs agréèrent[4]. Louis-Armand Champion de Cicé rêva toute sa vie d'un départ pour la Terre-Sainte, mais il fut envoyé une première fois au Canada, peut-être pour éprouver sa vocation missionnaire. Là-bas Monsieur Tronson écrivit que le missionnaire « *continue dans son zèle pour la Chine* »[5]. Il fut envoyé une seconde fois, cette fois-ci vers l'Extrême-Orient, rêvant toujours de rejoindre la Terre-Sainte[6]. Les préférences des religieux sont bien prises en compte mais ce sont bien les supérieurs qui décident de l'envoi, là où cela leur semble le plus nécessaire. Une preuve supplémentaire est le nombre de lettres envoyées par un même individu dans une vie : sûrement plus de deux pour Jean de Fontaney et huit pour Étienne de Carheil. Parfois ce sont les supérieurs qui choisissent pour leurs postulants comme Jean Manach que les Directeurs du Séminaire des Missions Étrangères avaient pressenti pour la Chine, mais qu'ils redirigèrent finalement vers le Canada où leur manquaient des missionnaires[7]. D'ailleurs toutes les demandes ne peuvent pas être honorées comme en

---

[1] CUVELIER Jean (Mgr.), « Documents sur une mission française au Kakongo 1766-1776 » *Institut Royal Colonial Belge*, Tome XXX, Bruxelles, 1953, pp. 59, 70 ; FR ANOM COL F5A 34 : Lettre de Gabriel Durocher au Ministre de la Marine, M. de Sartine, 02/12/1775.

[2] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* p. 457.

[3] MARIN Catherine, « Les missionnaires malouins au Tonkin, Siam et Cochinchine au XVIII[e] siècle » *Annales de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Saint-Malo*, 2003, p. 169.

[4] GARGADENNEC Roger, « Un Beuzecois du XVII[e] siècle, Yves d'Alam (Père Bruno de Saint-Yves), écrivain arabisant » *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, Vol. CXXVII, 1998, p. 285.

[5] Lettre de M. Tronson à M. Baudrand, 24/02/1677. Citée dans HIET-GUIHUR Évelyne, *Monseigneur Louis Champion de Cicé évêque in partibus infidelium de Sabule, vicaire apostolique du Siam (1701/*1727), Mémoire sous la direction de Gérard Le Bouëdec, Lorient, Université Bretagne-Sud, 2003, pp. 62, 64. Dans une autre lettre datée du 13/02/1680, du même au même, M. Tronson affirme que « *M*[onsieu]*r de Cicé est parti d'icy dans la pensée de vous aller consulter après qu'il aure* [sic] *esté quelque temps au païs, Je lay assez entretenu icy pour juger quil n'est nullement appellé pour retourner en Canada et qu'il ne scauroit mieux faire que d'aller a la Chine* ».

[6] Il pensait partir en Terre-Sainte avant 1680, peut-être dès son entrée en religion, foi un peu éteinte à son retour du Canada en 1680, mais réactivée lorsqu'il prend connaissance des MEP. En 1722, empêché de repartir en Europe pour informer ses supérieurs sur la situation des missions, il espérait encore se rendre en Terre-Sainte. HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage dans la formation des missionnaires de la Société des Missions Étrangères (1660-1791)*, Thèse, sous la direction de Gérard Le Bouëdec, Université de Bretagne-Sud, Lorient, 2011, p. 541

[7] *Mémoire pour les sieurs Girard, Manach, & Le Loutre, missionnaires du Séminaire des missions etrangeres dans les Indes occidentales, appellans comme d'abus contre les superieur & directeurs du Séminaire des missions etrangeres*, Paris, 1764, p. 19 ; également disponible aux AMEP Vol. 26, p. 325.

témoignent les réponses négatives reçues par Gabriel-Charles-Joseph Morel de la Motte de la part de son évêque[1], par Nicolas-Alain Gilbert refusé aux MEP[2], ou par le jeune prêtre de Kerbus qui ne semble pas être parti en Chine pour son noviciat[3]… De toute manière, les candidats sont obligés de se soumettre à la décision de leurs supérieurs.

- *… à l'indifférence et à la soumission*

La dimension personnelle du choix de la destination est toujours subordonnée à la volonté des supérieurs. C'est ce qui ressort de la lecture de toutes les *Indipetae*. Chaque lettre contient en son essence même une soumission à la hiérarchie et à Dieu puisque chaque candidat demande à partir, et par conséquent à être confirmé dans sa vocation par un signe visible. Jean de Fontaney est exemplaire quant à cette soumission qu'il exprime avec une grande humilité et qu'il relie systématiquement à la volonté divine, notant :

> *« quoi qu'il en soit, je laisse à Votre Paternité le soin de décider. Tout ce qu'elle aura décidé à mon sujet, je le recevrai comme un oracle divin et je m'en accommoderai totalement comme s'il s'agissait de la volonté de Dieu. En effet, si après avoir lu mes lettres, Votre Paternité m'ordonnait de penser à autre chose, je condamnerais ma bêtise, moi qui ai à ce point présumé de moi-même et qui ai versé pendant tant d'années dans une telle erreur. Mais si elle a perçu quelque signe de la volonté divine sur moi, je demande avec la plus grande humilité et toutes les forces dont je suis capable qu'elle m'accorde quelques soins en fonction de sa bonté paternelle, et qu'elle ne pense pas qui je suis, mais combien je suis désireux d'obtempérer aux ordres de Dieu »*[4]

Dans son autre lettre, il considère :

> *« la France [comme] une prison, de laquelle je m'envolerai enfin lorsque j'aurai entendu la voix de Ton Père, pleine de douceur et de consolation : Venez vous aussi dans ma vigne. Je prie le Dieu, de tout bien et de toute grandeur, que Son appel soit entendu le plus tôt possible dans ces lieux aussi »*[5].

Il assimile la voix du Père supérieur à la parole du Père divin. Ces hommes se considèrent comme des instruments dans la main de leur supérieur et dans celle de Dieu. Quelle que soit

[1] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne et des personnes d'une éminente piété qui ont vécu dans cette province*, *Vol.5*, Paris, Chez Méquignon Junior, 1838, p. 451.
[2] LEVOT Prosper-Jean, « GILBERT Nicolas-Alain » *in Biographie bretonne, Volume 1,* Paris-Vannes, Cauderan-Dumoulin, 1857, pp. 792-793.
[3] DEHERGNE Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1973, p. 135.
[4] Jean de Fontaney, ARSI FG 757 doc.127, 25/03/1665.
[5] Jean de Fontaney, ARSI FG 757 doc.175, 16/12/1666.

la décision, les candidats acquiescent quant à la destination qu'on leur assigne ou au refus qui leur est donné. Ils ne doivent pas transgresser leur vœu d'humilité ou remettre en cause la volonté divine qui est étroitement liée aux décisions des supérieurs.

D'ailleurs les candidats eux-mêmes savent que leurs choix ne seront pas forcément respectés et émettent surtout des préférences, se soumettant à ce qu'on décidera pour eux. C'est ce qui ressort principalement des écrits jésuites. Même pour ceux qui ont clairement évoqué leurs préférences, qu'on a vu précédemment, leur principal envie est bien le départ en mission et le service de Dieu. Étienne de Carheil, si enflammé par le Canada, avoue que pour lui, « *il ne se passe nul jour au cours duquel, lorsque je m'adonne aux exercices spirituels, je ne souhaite les missions* »[1] sans préciser lesquelles, tout comme Paul Gobert qui pensait avant tout à se « *consacrer au salut des âmes des peuples quels qu'ils fussent* »[2]. Pour Jean de Fontaney :

> *« l'indifférence des lieux paroît nécessaire quand le désir de convertir les âmes est le seul motif qui nous amène dans ces missions ; car nous ne savons pas où sont ces âmes que Dieu veut sauver par notre ministère, et pour l'amour desquelles il nous a appelés aux missions, il nous a conservés dans les voyages, et conduits heureusement au port.* Ecce gentem quam nesciebas vocabis. *Ne peut-on pas expliquer ici la parole du prophète : "Les peuples que vous appellerez vous sont entièrement inconnus ? Ce ne sont point ceux que vous pensez, et moins encore ceux auxquels vos inclinations se portent" »*[3].

Cette indifférence vaut pour tous les Jésuites qui se soumettent, quoi qu'il arrive, aux décisions de leurs supérieurs. Cela semble être le cas pour tous les autres ordres comme les Capucins « *qui désirent estre emploiés aus missions* »[4] sans qu'ils n'indiquent de destinations particulières. L'indifférence est même très importante car ce sont bien les supérieurs qui décident des affectations des uns et des autres avant, pendant et après la mission. Chaque missionnaire devrait renoncer à s'attacher à un espace selon la phrase de Jean de Fontaney. Cette affirmation prend tout son sens au regard du corpus des religieux bretons qui ont fait deux missions ou plus au cours de leur carrière[5], le pourcentage s'élevant à environ 18 % de l'effectif total si on exclut les religieux qui ne sont jamais partis, soit 103 individus. Pour comprendre l'importance de l'indifférence des lieux, on peut prendre en compte les

[1] Étienne de Carheil, ARSI FG 757 doc.85, 03/12/1663.
[2] Paul Gobert, ARSI FG 757 doc.80, 25/03/1665.
[3] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/01/1704. *LEC Vol.3*, p. 138.
[4] Lettre du P. Michel-Ange de Nantes au R.P. Raphaël de Nantes, 19/04/1632. Ms.1533, p. 57.
[5] Il est dit qu'il y a plusieurs missions lorsqu'il y a un changement de région ou de continent de mission, envoi dans une nouvelle mission ou retour dans une mission après un passage en France. On se reportera à la carte en *Annexes* Figure 1, p. 10, pour comprendre la division par continent, région et lieu.

déplacements que les missionnaires effectuent pendant leur carrière. On obtient alors le tableau suivant :

Missions			Continent		Région		Lieu	
Nombre de missions	Individus	%	Changement	%	Changement	%	Changement	%
0	26	4,4%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
1	468	78,4%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
2	70	11,7%	7	1,2%	10	1,7%	29	4,9%
3	22	3,7%	9	1,5%	9	1,5%	15	2,5%
4	6	1,0%	1	0,2%	2	0,3%	5	0,8%
5	4	0,7%	2	0,3%	2	0,3%	5	0,8%
6	1	0,2%	0	0,0%	0	0,0%	1	0,2%
Total	597	100,0%	19	3,2%	23	3,9%	55	9,2%
Plus de 2 missions	103	17,3%	19	18,4%	23	22,3%	55	0,1%

Tableau 5 : Nombre de missions et nombre de changement de lieu d'exercice par missionnaire[1].

Parmi ces 103 individus, 19 ont changé de continent au moins une fois dans leur carrière, 23 de régions et 55 de lieux. Notons que les religieux sont en perpétuel déplacement et sont amenés à changer d'endroit de mission continuellement, soit sous les injonctions de leurs supérieurs, soit sous le coup des événements, y compris à l'intérieur d'un même ensemble géographique. La présence en un même lieu de mission n'est pas une règle absolue. Les supérieurs peuvent décider de faire partir des sujets pour des destinations contraires : Louis-Armand Champion de Cicé fut autorisé à passer au Canada par les Sulpiciens, puis envoyé en Chine et au Siam , en tant que prêtre des MEP[2] ; le Jésuite Jean-François de la Marche fut chargé d'enseigner la grammaire au Canada en 1720-1724, puis fut envoyé aux Antilles en 1761 en tant que visiteur des îles pour surveiller la conduite des Jésuites du lieu[3] ; le Spiritain Guillaume Coquart fut envoyé en Acadie jusqu'à la chute de la Nouvelle-France, puis chargé

[1] Les déplacements par lieu ou région ont quelque chose qui peut paraître artificiel dans le sens où les aires géographiques peuvent n'être pas fort différentes comme entre l'Indochine et la Cochinchine (même si le système politique varie) alors que des régions renferment une grande diversité comme au Levant où la côte est un milieu très différent du désert arabe…

[2] YON Armand, « Champion de Cicé » *in Dictionnaire biographique du Canada, Volume 2 1701-1740*, Université Laval/University of Toronto, 2003 ; *Archives des Missions Étrangères de Paris* (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/

[3] MICHEL Joseph, *Essai de répertoire… op. cit.* p. 63.

d'accompagner les colons acadiens en Guyane en 1764[1] etc. Autant d'exemples qui prouvent la haute main des supérieurs sur le choix des destinations et la relative faiblesse des ambitions personnelles quant au choix des destinations. Néanmoins, ces exemples expriment tout aussi bien le fait que la destination paraît secondaire dans le choix de la vocation à la mission.

Il existe pour tous les missionnaires un désir supérieur à la destination qui n'est autre que la souffrance dont on a vu plus haut l'importance dans l'idéal missionnaire. C'est la volonté de souffrir qui explique cette indifférence et qui permet de comprendre le revirement d'Étienne de Carheil s'« *étant plaint à Dieu que, avec la mission canadienne, il m'enlevait aussi ses croix, il m'a été intérieurement répondu plus d'une fois que les croix ne manqueraient pas au Japon et en Chine ; d'où le fait que j'aime de plus en plus ces régions* »[2]. Le lieu est bien secondaire pour les candidats aux missions, l'indication d'un lieu n'étant qu'une formalité bureaucratique destinée aux supérieurs pour gérer au mieux les effectifs missionnaires et rationnaliser la gestion des missions[3]. On comprend mieux la « résignation » de certains religieux à partir dans un endroit qu'ils n'avaient pas envisagé tout comme l'indifférence globale concernant le lieu de mission dans les ordres qui ne proposent qu'une destination puisque les candidats conçoivent la mission comme une vocation, plus que comme un déplacement.

Les supérieurs ne sont pas les seuls responsables dans le choix des destinations. Ils sont contraints par des circonstances, des hasards, qui peuvent amener des religieux vers des espaces qu'ils ne désiraient pas et sur lesquels leurs supérieurs ne peuvent intervenir, mais avec lesquels ils doivent s'accommoder, comme on a pu le constater plus haut. Il en est allé ainsi des Capucins de Guinée capturés par des Hollandais et envoyés au Brésil, des deux Capucins Hilarion de Roscoff et Théophile de Rennes, de retour du Levant, capturés par les Barbaresques et contraints de secourir les prisonniers du bagne d'Alger en 1645[4] tout comme leur confrère Jean-Baptiste de Saint-Malo en 1666[5]. Julien Delacroix n'a pas eu le choix ni de partir en mission, ni de rejoindre la Guyane en 1798, car il était sous le coup d'une déportation avec d'autres religieux récalcitrants. Pourtant il a décidé de servir la population jusqu'à sa mort en 1803. La Révolution a également conduit des religieux à choisir la mission par dépit, pour fuir les persécutions révolutionnaires comme les prêtres des MEP Pierre

[1] KOREN Henry J., *Aventuriers de la mission : Les Spiritains en Acadie et en Amérique du Nord (1732-1839)*, Paris, Karthala, 2002 (1ère éd. 1979), pp. 79-80.
[2] Étienne Le Gac, ARSI Gal.110, f°91-92, 05/06/1701. VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* p.457.
[3] PIZZORUSSO Giovanni, « Le choix indifférent… art. cit. p. 889.
[4] ADIV C 2654 et C 2774.
[5] MICHEL Joseph, *Histoire missionnaire… op. cit.* pp. 57-58.

Coelsin et Jean-Louis Le Germain que les Directeurs destinèrent pour l'Extrême-Orient[1], les deux frères Ollivier de la Gombergère qui s'exilèrent en Espagne puis aux États-Unis[2], les événements contraignant ces hommes à quitter leur terre natale ou précipitant un éventuel départ en mission, projeté peut-être pour plus tard.

Le hasard est bien le seul accroc à l'organisation missionnaire mais il a l'avantage d'offrir de nouvelles perspectives, qui sont de toute manière étudiées par les supérieurs, selon les capacités humaines et financières de la province ou de l'institut et de l'accord donné par la Propagande : les Capucins du Brésil sont mis sous l'autorité de la Propagande pour combattre les calvinistes hollandais qui contrôlaient alors une partie du Brésil[3]. Jean-Baptiste de Saint-Malo, capturé par les Barbaresques demanda quant à lui la faculté de dispenser les sacrements et obtint la charge de vicaire apostolique en 1666[4], à la différence des trois Capucins prisonniers à Alger qui sont rachetés et renvoyés en France[5].

b. La tension entre l'offre et la demande

C'est bien la nécessité, l'utilité, qui est au cœur des envois aux missions étrangères. Les supérieurs pèsent toujours l'ensemble des candidatures, la solidité des vocations, la possibilité d'entretenir les missionnaires et les besoins réels sur le terrain. Les demandes d'ouvriers pour les missions sont récurrentes dans la correspondance de tous les missionnaires mais des écueils empêchent les supérieurs d'envoyer trop de monde à l'extérieur.

- *Contrainte humaine : les candidats*

Le premier écueil est celui des effectifs. L'offre de mission, c'est-à-dire les places disponibles pour les missions, est souvent inférieure à la demande, autrement dit aux candidatures déposées par les ecclésiastiques. Si le supérieur juge que les effectifs ne sont pas suffisants en France, ou que la France prime sur tout envoi vers les rivages étrangers, alors il n'y a que peu d'envois. Si les religieux sont en nombre suffisant voire s'ils sont en sureffectif, alors l'envoi devient plus aisé : c'est ce qui a conduit les Ursulines et l'évêque de Vannes à envoyer des religieuses fonder une mission à Pondichéry en 1738. En effet le couvent des

[1] *Archives des Missions Étrangères de Paris* (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/
[2] LEMARIÉ Charles, *Monseigneur Bruté de Rémur… op. cit.* pp. 168-169.
[3] MINGOTTI GABRIELLI GOMES, Cassiana Maria, *Capuchinhos bretoes… op. cit.* pp. 16, 29, 41
[4] MICHEL Joseph, *Essai de répertoire… op. cit.* p. 58.
[5] DAN Pierre, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires des royaumes, et des villes d'Alger, de Tunis, de Salé et de Tripoli*, Paris, Chez Pierre Rocolet, 1646, pp. 148-150.

Ursulines de Vannes était le plus gros de Bretagne et était peuplé en 1727-1729 de 84 sœurs et de 35 écolières ce qui était une situation inacceptable au regard des règlements qui prévoyaient des effectifs bien inférieurs pour le bon fonctionnement d'un couvent. L'envoi en mission permettait de soulager les finances du couvent[1]. Cette théorie semble se vérifier pour les Capucins de Bretagne au XVII^{e} siècle. Si on compare la courbe des vêtures des Capucins dans la province de Bretagne[2] à la courbe des départs en mission, on constate que les années où le nombre de vêture est important et supérieur à celui des morts entraîne par la suite la possibilité de départs en mission plus important. L'âge d'entrée se situant vers la vingtaine d'années et l'âge de départ vers 38 ans, les répercussions sur les missions ont lieu 20 ans après les crises ou l'essor des vêtures. Ainsi la crise qui frappe la province entre 1635 et 1650, période où le recrutement stagne et où le nombre de morts l'emporte sur les entrées, le nombre de départs diminue et stagne entre 1650 et 1670 alors que le pic de recrutement de 140 nouveaux religieux observé en 1656-1658 permet de soutenir les missions pour la décennie 1670-1680 à un niveau élevé de 20 départs avec une prolongation égale en 1680-1690. Pour le surplus de religieux qu'on ne peut plus occuper dans les autres couvents déjà bondés et faute de nouvelles fondations après 1657[3], une des seules possibilités pour désengorger les couvents reste alors le départ en mission, ce que les supérieurs peuvent accepter plus volontiers, y compris les opposants qui voient la mission comme secondaire.

L'autre écueil est celui du nombre de candidats prêt à partir en mission. On a vu précédemment que l'engagement missionnaire au sein des ordres n'est généralement pas massif, mais qu'il concerne tout de même une belle minorité. Les religieux ne se bousculent pas forcément pour partir en raison des difficultés du voyage et de la difficile vie à l'étranger au milieu de milles dangers. Il semble en aller ainsi pour les Carmes qui ne parviennent pas à recruter suffisamment d'éléments et y envoient des hommes fatigués, âgés, infirmes ou peu zélés voire indisciplinés[4]… Les Carmes doivent subir le manque d'ouvriers presque continuellement au point que Ferdinand de Saint-Claude s'interroge sur le fait « *que d'un si grand nombre de religieux qu'il y a dans nostre province, il ne sen puisse trouver trois ou quattres qui veillent s'offrir pour ayder au salut de son prochain* »[5]. Cette situation pourrait

[1] KELLER-LAPP Heidi, « Who is the Real Sovereign of the Ursulines of Pondichery ? » *French Colonial History*, Vol.13, 2012, pp. 118-119.
[2] PICHOT Catherine, *Le soleil comme la mort. Le manuscrit du capucin Balthazar de Bellême, 1603-1667*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2016, pp. 86-87.
[3] Sauf celui de Brest qui est fondé très tardivement en 1692.
[4] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, pp. 203-204.
[5] Lettre de Ferdinand de Saint-Claude au P. Lézin de Sainte-Scolastique, 12/11/1668. BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 2, p. 104.

expliquer les très nombreuses plaintes des missionnaires et les conseils qu'ils donnent à leur supérieur sur les sujets qu'ils désirent avoir avec eux. On ne peut que constater les grandes difficultés ressenties par le Séminaire des Missions Étrangères dans les années 1720-1730, période critique pour les missions asiatiques sous la direction des MEP[1]. Les Directeurs évoquent la tiédeur des religieux dans un contexte défavorable aux vocations. Un Directeur écrivait en 1722 à Monseigneur François-Gabriel Guisain : *« Nos séminaristes sont devenus bien rares depuis les troubles excités dans l'Église au sujet de la constitution* Unigenitus*, cela joint à la misère du temps, qui a empêché un grand nombre de familles de pousser les enfants aux études, rend les sujets si rares que personne ne se présente depuis quelques années pour l'œuvre des Mission* »[2], propos réitérés à Mgr Tessier de Quéralay en 1725[3] et à Jacques Corre en 1768[4]. La crise du recrutement des MEP amène même les Directeurs à proposer une union avec plusieurs séminaires et instituts séculiers parisiens pour pallier la quasi-absence de candidats[5].

Trouver des candidats devient un véritable tour de force lorsque la conjoncture n'est pas favorable, surtout lorsqu'il faut trouver des religieux de qualité. Le manque de candidats peut se conjuguer au refus des évêques ou des supérieurs de voir partir certains de leurs subordonnés. L'Ursuline Catherine-Mauricette de Sainte-Reine Kerogon de l'Étang ne put partir que grâce « *au deffunt évêque* [de Tréguier] *de Kermorvan qui estoit mon oncle qui m'accorda mon obédiance malgré notre communotté* [de Morlaix]»[6], ses sœurs ne voulant pas se priver d'une de leurs membres. Bruno de Saint-Yves, Carme déchaussé, était lui aussi convoité pour ses talents si bien que quand il proposa le Japon à ses supérieurs, on le lui refusa, réponse réitérée lorsqu'il proposa le Levant. Ses supérieurs voulaient l'empêcher à tout prix de quitter la France pour le garder auprès d'eux à Paris. Ces derniers obtinrent du roi une interdiction pour ce frère de sortir du couvent de Paris, empêchement qui fut levé grâce au soutien du Cardinal de la Rochefoucault[7]. L'Abbé de l'Isle-Dieu, en manque de séculiers spiritains pour la Nouvelle-France écrit à ce sujet : « *Cette idée ma fait m'aboucher avec M.*

[1] La moyenne des envois de 1700 à 1730 est inférieure à un missionnaire par an et en 1734-1736, il n'y a plus que sept missionnaires en Asie et à peine plus d'une dizaine jusque dans les années 1750. HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* p. 88-90.
[2] Lettre de M. ?, Directeur, à Mgr Guisain, 8/09/1722. AMEP Vol.19, p. 449 cité par *Ibid*. p. 524.
[3] Lettre de Mgr Jean-Jacques Tessier de Quéralay aux Directeurs, 26/11/1725. AMEP Vol.883, p. 40 cité dans *Ibid*. pp. 522-523.
[4] Lettre de Jacques Corre aux Messieurs de la Communauté de Saint-Sulpice, 22/07/1768. AMEP Vol.744, p. 869 cité dans *Ibid*. p. 523.
[5] *Ibid*. p. 522.
[6] Lettre de Catherine-Mauricette de Sainte-Reine Kerogon de l'Étang, 7/09/1774. FR ANOM COL E 235.
[7] LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne*, *Vol. 4… op. cit*. p. 329.

Carres [Caris] *du St esprit a qui j'ay demandé pour quoy depuis quelque tems il fournissoit si peu de sujets dans notre maison : sa réponse a été courte... Ces M.M. n'en veullent pas (m'a t-il dit) et comme je prévois que ces M.M. les directeurs ne pourront donner cette année a M. Rouillé le nombre de sujets qu'il a demandé j'ay questionné M. Carres qui ma repondu qu'il en donnèrent si on vouloit, et que même dans la suitte il vous en fourniroit si vous le souhaitiés* »[1]. Les élèves spiritains ne veulent pas la mission ou sont refusés au Séminaire des Missions étrangères… Les supérieurs jésuites rechignent aussi à envoyer leurs meilleurs éléments *ad gentes* comme Étienne de Carheil qui évoque des individus qui lui refusent le départ car ils le considèrent comme un élève prometteur[2], lui proposant même les meilleurs offices dans l'Ordre[3], Jean de Fontaney évoquant ces mêmes problèmes de la part de « *personnes zélées* [qui] *parurent surprises de la conduite des supérieurs, qui laissoient aller aux missions leurs meilleurs sujets, et qui ôtoient par là à l'Europe des personnes propres à y rendre des services importans* »[4] et combattant cette situation au début du XVIII[e] siècle où les pressions sur les meilleurs éléments semblent ralentir le flux des départs. Les Capucins subissent quant à eux les mauvais retours qui circulent à propos des missions dans les couvents qui font douter certains religieux[5], ce qui réduit les contingents de religieux prêts à s'engager.

- *Contraintes financières : le coût de l'expédition*

Même lorsque les candidats se présentent pour les missions en grand nombre, un autre problème se pose aux supérieurs qui vient contraindre à la fois la demande et l'offre : l'état financier de l'institution, l'entretien des missionnaires ainsi que les départs des navires. Ces contraintes se juxtaposent puisque le manque d'argent empêche tout projet extérieur et maintien de mission, alors que le manque de vaisseaux contraint à retarder les départs et à accroître les dépenses pour la subsistance des missionnaires en France dans l'attente de trouver un moyen de passer sur un navire. En réalité les déplacements par mer ne coûtent rien

[1] Lettre de l'Abbé de l'Isle-Dieu à Mgr de Pontbriand, 26/04/1752. ROY Pierre-Georges (éd.), « Lettres et mémoires de l'Abbé de l'Isle-Dieu » *RAPQ*, 1935-1936, p. 343.
[2] Il a réalisé un poème, imprimé chez Cramoisy, en l'honneur du premier fils de Louis XIV qui a beaucoup plu à ses supérieurs : *Felici ortu Serenissimi Delphini Gallicum lilium tot inter pugnas hostili foedatum sanguine, candori suo restituitur ; sive color lilio restitutus. Metamorphosis*, Paris, Cramoisy, 1662. Voir la traduction dans SMEESTERS Aline, « La métamorphose d'Étienne de Carheil » *Tangence*, Nova Gallia : recherches sur les écrits latins de la Nouvelle-France, Vol. 99, 2012, pp. 61-97.
[3] Étienne de Carheil, ARSI FG 757 doc.85, 03/12/1663 ; ARSI FG 757 doc.146, 17/01/1666.
[4] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/01/1704. *LEC Vol.3*, pp. 83-84.
[5] Lettres du P. Joseph de Paris à un Capucin, 22/07/1631 et après cette date. VAUMAS Guillaume, *Lettres et documents du Père Joseph de Paris (1619-1638)*, Lyon, Imprimerie Express, 1942, pp. 169-173.

aux religieux car ils sont soutenus par le roi et le Ministre de la Marine, parfois par des personnes charitables, et plus encore par les compagnies de commerce comme la Compagnie des Indes[1] qui prend en charge gratuitement le passage des tous les missionnaires et aumôniers à bord de ses vaisseaux, selon sa *Déclaration* de fondation[2]. Le passage de Gabriel Durocher et de ses confrères lazaristes pour les Îles de France et de Bourbon devait être payé sur le trésor des Colonies à la hauteur de 400 livres par personne[3] et en 1776, il est à nouveau ordonné « *leur passage aux frais du Roy sur les premiers bâtiments en armement pour ces Isles* »[4]. L'Abbé de l'Isle-Dieu rappelle aussi dans sa correspondance les remboursements et paiements dus pour le passage de plusieurs missionnaires qu'il envoie outre-mer en 1754[5]. Encore que le cas des Carmes soit surprenant car ils ne bénéficient pas totalement de l'édit du roi. Le Père Hyacinthe de la Sainte-Trinité se plaint d'ailleurs que celui-ci ne soit pas respecté par la Compagnie et qu'ils soient les seuls religieux à avoir dû payer leur passage et à ne pas avoir été informés des conditions de passage avant leur départ[6]. La situation a dû perdurer puisqu'en 1787 le Père Camus doit toujours payer son passage pour la Guadeloupe « *le Roy ne se mêlant pas de passage aux isles de vos Religieux* [Carmes] »[7].

Ce n'est donc pas le coût d'embarquement qui coûte cher aux religieux, mais, d'une part, le voyage en France et l'attente des navires comme Gabriel Durocher qui devrait attendre six mois un embarquement notant qu'il « *en coûtera beaucoup d'argent et d'ennui* »[8]. L'abbé de l'Isle-Dieu relate ce problème pour l'année 1754. Alors que plusieurs missionnaires n'ont pu s'embarquer, car arrivés trop tard, il est « *chargé de pouvoir a les occuper et a les faire subsister* »[9]. Il obtient de l'archevêque de Paris des charges pour deux d'entre eux alors qu'un autre attend à Guingamp dans son ancienne charge, alors que le dernier est encore à la charge du séminaire du Saint-Esprit[10]. Le coût du voyage pèse en réalité sur les déplacements en France. Par exemple l'Abbé de l'Isle-Dieu mentionne qu'il *« n'a fait délivrer par M.*

[1] TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux français au service des missions lointaines (1600-1663)*, Thèse, sous la direction de Bernard Dompnier, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 2003, pp. 66-70.
[2] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 63-67, 153-155.
[3] Lettre de M. Jacquier, Supérieur Général de la Congrégation de la Mission, 25/11/1773. FR ANOM COL F5A 32/4.
[4] Lettre de M. Prévost de la Croix, commissaire-ordonnateur à Lorient, 28/01/1776. FR ANOM COL F5A 32/4.
[5] Lettres de l'Abbé de l'Isle-Dieu au Président du Conseil de Marine, 06/05/1754, 14/06/1754, 17/06/1754. *RAPQ*, 1936-1937, pp. 366, 372-374. Pour d'autres exemples voir le reste de sa correspondance dans *RAPQ* 1935-1936, pp. 273-410 et 1937-1938, pp. 147-253.
[6] Lettre de Hyacinthe de la Sainte-Trinité au R.P. prieur des Carmes de la Rochelle, non-datée (v.1667 ?). BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2 p. 94.
[7] Lettre du P. Pocard au R.P. Supérieur de la mission des Carmes, 29/09/1787. FR ANOM COL E 61.
[8] Lettre de Gabriel Durocher au Supérieur général de Saint-Lazare, 11/04/1776. FR ANOM COL F5A 32/4.
[9] Lettres de l'Abbé de l'Isle-Dieu au Président du Conseil de Marine, 30/06/1754. *RAPQ*, 1936-1937, p. 375.
[10] Lettre du même au même, 07/07/1754 et 13/07/1754. *Ibid*. pp. 380-382.

hocquart, Intendant de la Marine à Brest, que 400 L au lieu de 600 L au missionnaire qui est parti, attendu qu'étant sur les lieux, et a 6 Jours de son depart, il n'avoit n'y voyage a faire pour se rendre au lieu de son embarquement, ny séjour pour en attendre le tems et le moment, et qu'en pareille circonstance, 400 L luy etoient plus profitables que 600 L n'ayant presque plus que la moitié de sa dépense a faire, et pouvant même s'appliquer privativement, et personellemt [sic] *les 400 L qui luy ont ete délivrées a Brest* »[1]. En plus des hommes, il faut compter le prix de déplacement et d'embarquement des bagages et celui pour l'achat des vivres supplémentaires tant pour les déplacements en France qu'à l'extérieur. Le coût d'un voyage varie en fonction de la distance à parcourir en France, qui s'élève généralement à plusieurs centaines de livres, comme on vient de le voir pour l'Abbé de l'Isle-Dieu, et qui est approximativement le même pour les prêtres des MEP en direction de l'Extrême-Orient et des séculiers du Loango[2]. L'Abbé de l'Isle-Dieu tente d'économiser le plus possible sur ces déplacements en modulant les gratifications allouées aux missionnaires selon leurs besoins, en faisant participer les missionnaires eux-mêmes aux dépenses pour leur voyage et leur entretien, une fois à bord du navire, ou en faisant appel au réseau religieux et familial qui peut loger et nourrir gratuitement les religieux.

Par la suite s'ajoute le coût d'entretien des missionnaires en territoire de mission. Les religieux ne peuvent s'appuyer, en dehors des colonies, que sur le viatique envoyé par les supérieurs ou sur les gratifications royales. Si les religieux peuvent obtenir les crédits alloués par le roi de France, leur subsistance s'en trouve facilitée[3]. Ce n'est pas le cas lorsqu'ils ne peuvent s'appuyer que sur l'argent récolté en France. Les Récollets de Bretagne font des tournées dans le pays pour trouver l'argent nécessaire à la subsistance des religieux[4]. Mais le système sur lequel il s'appuie semble déclinant puisque de l'argent semble avoir été détourné de son usage originel[5] ce qui expliquerait la concurrence qui existe pour ces postes[6], si bien que les collecteurs ne sont plus les bienvenus dans les couvents de la province[7]. Ce problème que rencontrent les Récollets semble être un vrai frein à la mission en Terre Sainte, si bien qu'on se bouscule plus pour les charges de vice-commissaire de la Terre-Sainte, en charge de ces tournées pour se procurer de l'argent, que pour partir en mission… Ce ne semble pas être

[1] Lettre du même au même, Mémoire, 18/10/1754. *Ibid.* p. 389.
[2] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 191-192 ; CUVELIER Jean, « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit. p. 62.
[3] Les Capucins au Levant pouvaient s'appuyer sur une aumône royale de 6000 livres par an. Ils pouvaient aussi compter sur la générosité des consuls. PLANTÉ Romain… *op. cit*. p. 68.
[4] Lettres 14/02/1674 ; 01/09/1710 ; 1715 ; 17/03/1723. ADF 23H15.
[5] Lettre 14/02/1674. ADF 23H15.
[6] Lettre 10/06/1650 ; Lettres 09/03/1723 et 17/03/1723. ADF 23H15.
[7] Lettre 01/09/1710. ADF 23H15.

le cas des Récollets de Louisbourg dont les départs sont assez réguliers, peut-être en raison de l'argent que le Ministère de la Marine leur confiait et de la dîme due par les habitants[1]. La difficulté de subvenir financièrement aux besoins des missionnaires est donc un autre obstacle au départ.

- *L'exemple de la mission du Kakongo-Loango*

La mission de Pierre Belgarde en Afrique est un exemple intéressant pour s'imaginer les deux barrières majeures de l'envoi en mission et le rôle des supérieurs dans l'envoi des candidats. La mission de ces séculiers en Afrique peut être considérée comme bretonne, voire nantaise, en raison des contacts pris par les supérieurs et de l'origine des candidats, Bretons pour plus d'un tiers d'entre eux.

Pierre Belgarde n'a pas à se plaindre d'un manque de candidat ou de zèle. En 1770, il prévient M. Jolly que « *sous deux mois 2 ou trois missionnaires se proposent de partir pour venir nous joindre* » mais que des évêques ont refusé le départ de quelques-uns[2]. Qu'importe, en 1771, Belgarde se félicite « *que quatre prêtres veulent s'adjoindre aux autres missionnaires* »[3] et avance quelques mois plus tard « *qu'il compte avoir bientôt huit prêtres français tous prêts à sacrifier leurs sueurs et même leur vie pour le service divin, pour l'augmentation de la religion et pour le salut des âmes* »[4] . En 1772 il écrit toujours que « *ce ne sont pas les prestres qui manqueront, ils sont actuellement cinq prestres qu'on a bien choisi dans un plus grand nombre d'autres qui desiroient également se consacrer à cette bonne œuvre* »[5]. Mieux encore, il parvient à attirer des religieuses. Il a déjà deux religieuses des Filles de Notre-Dame, présentes au Cap-Français (Saint-Domingue), et en mande trois autres de Tournon dans le Vivarais[6]. Il dit également avoir des prêtres à Saint-Domingue prêts à se joindre à lui[7].

Mais il semble que ce soit la formation et l'organisation du recrutement qui pose problème puisque les organisateurs ne cessent de parler de leur mission sans que les candidats soient réellement prêts à affronter les difficultés de la mission africaine. De plus, le Séminaire des

[1] JOHNSTON A.J.B., *Life and religion… op. cit.* pp. 57-58.
[2] Lettre de M. Jolly, 25/02/1770 ; Relation de Jean-Joseph Descourvières v.1770. *Ibid*. pp. 44, 59.
[3] Lettre du Cardinal Castelli, 27/03/1771. *Ibid*. p. 72.
[4] *Acta* de la Propagande, 19/11/1771. *Ibid.* p. 73.
[5] Mémoire vers 1772 ? *Ibid*. p. 85.
[6] Lettre de Pierre Belgarde à M. le Général de Saint-Lazare, 02/05/1770. *Ibid*. p. 69.
[7] DAN J.M (Mgr), *Collecta : Pour l'Histoire Religieuse du Diocèse du Cap-Haïtien, Tome 1*, Port-au-Prince/Haïti, Éditions Henri Deschamps, 1955, p. 122.

Missions étrangères ne veut pas soutenir le projet… Les acteurs se succèdent dans le temps : les Bretons forment le gros des troupes lors des deux premières expéditions, puis sont relayés par les Comtois lors des expéditions suivantes ce qui peut laisser supposer que seule l'action des organisateurs de la mission permettait de soutenir le recrutement[1]. Cette situation les pousse à créer en 1772 un Séminaire à Cinq-Mars, dans le diocèse de Tours, ainsi qu'une petite société de prêtres et de laïcs, afin de les mettre en condition pour la mission[2]. Ils ne parviendront pas pour autant à envoyer suffisamment de prêtres pour fonder une mission durable, puisqu'elle perdra deux membres immédiatement, alors que la maladie affectait les autres… La mission s'éteindra en 1776, à la suite de l'abandon définitif de la mission par les Français, malgré la publication d'un livre par l'abbé Proyart pour relancer les vocations et collecter les fonds nécessaires pour préparer un nouveau départ[3]. Il semble, en effet, que le recrutement repose sur le charisme des deux créateurs de la mission, M. Belgarde et M. Descourvières. La mission pourrait être à juste titre qualifiée de britto-comtoise : on compte six religieux Bretons pour cinq religieux Franc-Comtois et quatre d'autres diocèses[4]. On ne peut que constater la forte influence des deux religieux et des appels qu'ils ont lancés dans leurs diocèses. Le séminaire installé dans le château de Luynes, près de Tours, a peut-être attiré à lui les deux Manceaux, le prêtre de la Roche et le laïc Lassay.

Bien qu'elle dispose de candidats en nombre suffisant ainsi que de laïcs dévoués au service et à la subsistance des prêtres « *sans espérance de salaire* »[5], la mission est dénuée de toute aide et cherche à s'introduire dans un espace inconnu, inhospitalier et peu fréquenté par les Européens. En effet aucune colonie française n'est installée et les religieux ne peuvent s'appuyer sur aucune âme charitable et sur aucune structure de soutien locale. De plus la Compagnie des Indes ne semble pas toujours participer au transport des religieux car Gabriel Durocher doute qu'il puisse obtenir ce passage gratuitement, même pour les missionnaires

[1] Les missionnaires de la région comtoise ont tout le soutien de l'évêque de Besançon dans cette mission.
[2] *Ibid*. p. 122 ; voir aussi Mémoire v.1772 dans CUVELIER Jean, « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit. pp. 85-86 ; Voir aussi DEBIEN Gabriel, « Un Manceau, premier laïc missionnaire au Congo (1773) » *La Province du Maine*, Tome II (3e série), 1962, p.64.
[3] PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango, Kakongo, et autres royaumes d'Afrique*, Paris-Lyon, C.P. Berton et N. Crapart-Bruyset – Ponthus, 1776.
[4] Les informations sont issues de CUVELIER Jean, « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit. ; DEBIEN Gabriel, LEMEUNIER Frédéric, « Un Manceau, Joseph Bernard de la Roche et autres missionnaires du Congo (1775) » La Province du Maine, Tome IX (3e série), 1969, pp. 190-193.
Herbert, Supiot, Morel de la Motte, Belgarde, Durocher sont Nantais et Jolly est Malouin ; Racine, Descourvières, Pourcelot, Chargemont, Châtelain sont de Franche-Comté. Parmi les laïcs on trouve également deux Franc-comtois. Sibire est de Paris, Astelet de Clais de Limoges, de la Roche du Mans et Mouton de Champagne. On n'est pas renseigné sur l'origine de Quilliel d'Aubigny (Paris ou Normandie ?).
[5] On trouve un charpentier-menuisier et un tailleur par exemple. DEBIEN Gabriel, « Un Manceau, premier laïc missionnaire… art. cit. p. 64.

français[1], bien que Pierre Belgarde affirme que les « *passages s'obtiennent aux frais de l'état, en qualité de missionnaires françois* » et que « *l'état a fixé le passage de chacun de nous a 300*" »[2]. Chaque missionnaire devrait en réalité payer son passage sur un navire à hauteur de 400 livres chacun, somme difficile à rassembler selon Gabriel Durocher en 1772[3]. Le préfet de la mission doit donc se tourner vers les marchands nantais, déjà fort suspicieux à l'égard de l'entreprise en raison de leur participation au commerce d'esclaves[4]. Du fait de ces contraintes, Pierre Belgarde lors de la première mission de 1768, pensait qu'il ne fallait « *pas charger d'ouvriers une Mission qu'on ne soit en état de les y faire subsister et qu'ils n'y trouvent d'ailleurs de quoi travailler* »[5]. Il fallait fournir aux religieux les moyens nécessaires pour survivre sur ces terres ingrates où la charité ne peut s'exercer puisque les autochtones sont trop pauvres et que cette pratique pourrait ralentir les progrès de la mission. En raison de l'absence de soutien en Afrique, Pierre Belgarde avait fait un premier envoi de 4000 livres là-bas afin de subsister plusieurs années sans aide de la métropole[6], ce qui ne fonctionna pas car la mission due être abandonnée faute de vivres. En 1770, en raison de l'échec de cette mission, Belgarde propose de rétablir la mission et requiert 20 000 à 25 000 livres à la Propagande pour la faire tenir, et y installer des religieuses[7]. Il propose également la fondation d'une petite colonie composée de huit prêtres et 12 laïcs qui cultiveraient les terres et qui vivraient en autarcie[8], le transport devant s'élever à 6000 livres dans un premier temps[9], somme augmentée à 10 000 dans une autre lettre[10]. Deux envois furent effectués à cet effet en 1773 et 1774, réunissant douze personnes, sans aucun succès… Pour limiter les frais d'embarquement, Belgarde avait même songé, en 1771, à acheter et armer une barque, de la charger des bagages et du personnel et de la faire conduire par ces derniers, afin de réduire les frais de déplacements et de réaliser des voyages réguliers. Cependant l'argent lui manqua encore pour une telle entreprise[11].

[1] Mémoire vers 1772. CUVELIER Jean, « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit. p. 79.
[2] Lettre de Pierre Belgarde au Cardinal Castelli, 25/04/1775. *Ibid*. p. 120.
[3] Lettre de Gabriel Durocher au Cardinal Préfet de la Propagande, 13/05/1770. *Ibid*. p. 62.
[4] Lettre de M. Féris, supérieur du séminaire de Nantes à M. l'Abbé de l'Isle-Dieu, 29/06/1768. Mémoire vers 1772 ? *Ibid*. pp. 32, 84-85.
[5] Lettre de M. Féris, supérieur du séminaire de Nantes, à M. l'Abbé de l'Isle-Dieu, 29/06/1768. *Ibid*. p. 32.
[6] Même lettre. *Ibid*. p. 32.
[7] Lettre de Pierre Belgarde à M. le Général de Saint-Lazare, 02/05/1770. *Ibid*. p. 68.
[8] *Acta* de la Propagande, 19/11/1771. *Ibid*. p. 73-74.
[9] Même document. *Ibid*. p. 74.
[10] Mémoire vers 1772 ? 1775 ? *Ibid*. p. 79.
[11] *Acta* de la Propagande, 19/11/1771. *Ibid*. p. 74.

De nombreuses dépenses doivent être effectuées pour le départ, pour l'établissement d'une mission et pour le maintien de celle-ci. Cet exemple expose bien toutes les barrières qui se forment lors de la création d'une mission, qu'elles soient humaines ou financières. Autant d'obstacles qui pèsent sur la décision d'envoyer des religieux à l'étranger et sur la sélection des bons candidats. Les supérieurs doivent prendre en compte tous ces facteurs, tiraillés entre les demandes de mission nombreuses et une offre restreinte, et limités par les départs de navires, les coûts de formation, de départ et d'entretien des missionnaires. Les supérieurs doivent gérer les missions et rendre utile chaque envoi vers l'extérieur, envoi qui n'est qu'une dépense qui peut se perdre rapidement à cause d'un naufrage ou d'une mort prématurée.

Ainsi, si les supérieurs lisent et tentent de respecter les aspirations de chaque missionnaire, ils pensent surtout à « rentabiliser » les envois là où le besoin se fait le plus sentir. La dimension personnelle de la demande d'envoi ne compte que pour peu dans le départ en mission – volonté déjà partiellement effacée par le désir ardent de partir en mission exprimé par le candidat lui-même - et dont l'obédience reste ensuite à l'appréciation de la hiérarchie, seule apte à se prononcer sur la question du départ. Néanmoins cette dimension personnelle du départ est primordiale puisqu'elle se trouve à la base de tout envoi : jamais n'est envoyé en mission un religieux qui n'en a pas fait la demande ou qui se refuse catégoriquement à partir. D'ailleurs si des religieux non-consentants étaient envoyés, les missions en pâtiraient à coup sûr. Seule la préférence pour un lieu peut ne pas être respectée.

Concernant le panorama des destinations des missionnaires bretons, les destinations privilégiées par nos Bretons sont le Levant au XVII^{e} siècle et l'Amérique du Nord, notamment le Canada au XVIII^{e} siècle, le contexte colonial amenant à une ouverture plus importante vers l'Extrême-Orient et l'Afrique, les Antilles gardant une place secondaire notable sur ces deux siècles. Cette généralisation est nuancée selon les périodes, où des tendances se dégagent, parfois d'une décennie à l'autre, et selon les diocèses, certains diocèses comme celui de Nantes apparaissant plus ouverts sur l'extérieur que les huit autres, bien qu'ils réagissent différemment selon la période considérée.

Ce qui ressort de ce développement est aussi le peu de prise que les religieux ont sur leur destin. Bien que leur rôle soit déterminant lorsqu'ils avertissent de leur volonté de quitter la France, ce sont leurs supérieurs hiérarchiques qui ont la haute-main sur la sélection et les envois. Des supérieurs qui sont parfois eux-mêmes dépendants des pouvoirs civils, royal ou

pontifical pour l'installation ou la création d'une mission, limités dans les moyens qu'ils peuvent mettre en œuvre pour faire subsister la mission, ou contraints par les événements.

Vient alors le moment du départ pour les religieux sélectionnés. De l'idéal à la réalité, le voyage constitue le moment intermédiaire entre le monde connu et l'inconnu.

B- Une formation empirique par le voyage

1. Une formation pratique inexistante malgré un âge au départ avancé

Qui dit choix, ne dit pas forcément compétence. Les gestionnaires des missions restés en Europe ne conçoivent pas, pour la plupart, la réalité de la mission. Guidés par un idéal de mission ou vaguement renseignés par les nouvelles de ces mondes lointains qui circulent, leur choix se fonde sur des aprioris plus que sur des faits, du moins dans les premiers temps. Les lettres de confrères ou les retours en Europe leur permettent d'affiner le portrait du missionnaire idéal.

a. Un âge au départ avancé : une expérience religieuse[1]

Avant d'évoquer les âges des missionnaires au moment de leur départ, il convient de noter que les informations collectées atteignent à peine la moitié des missionnaires[2]. Les informations varient énormément d'un ordre à l'autre : les informations des Jésuites, Sulpiciens, Lazaristes et des Frères de la Charité sont assez complètes car on a des âges pour environ 85 % d'entre eux, cela est loin d'être le cas des Récollets ou des Capucins, où le total des âges atteint à peine le quart[3]. De plus on ne dispose pas toujours des deux dates d'ordination et du départ, la dernière étant parfois incertaine quand on ne possède qu'une date de présence[4]. La différence qui peut se faire entre ces deux âges se trouve encore réduite puisque pour certains individus, l'âge de profession est inconnu alors que l'âge au départ l'est, et inversement pour d'autres. Selon les ordres considérés, la variation peut être grande. Ainsi

[1] Pour plus de précisions, on peut aussi consulter les deux tableaux dans les *Annexes* p. 259.
[2] On a l'âge de profession pour 42,7 % (250) et l'âge au départ pour 47,8 % (280).
[3] On se référera au tableau des âges en *Annexes*, Figures 16-17, p. 258.
[4] La différence peut alors être de 10 ans au maximum dans la plupart des cas car les missionnaires restent rarement plus d'une dizaine d'années en mission, soit à cause des retours, soit de la mortalité.

on connaît tous les âges au départ des Augustines mais seulement un âge d'entrée en religion…

Maintenant que les précautions sont énoncées, on peut dire que l'âge moyen des missionnaires au départ s'élève à 33,1 ans pour une profession réalisée vers 22 ans, soit une dizaine d'années plus tôt. En moyenne, l'âge de profession est le même que pour celui des autres religieux c'est-à-dire que la frange des 18-25 ans est majoritaire, les plus vieux étant les Lazaristes avec un âge à l'entrée de 26,4 ans (ce qui s'explique par l'entrée tardive des religieux dans cet institut, souvent bien après leur première ordination), les plus jeunes étant les Réguliers carmes, jésuites, dominicains, capucins dont l'âge d'entrée se situe à environ 20 ans. Il n'y a rien d'exceptionnel de ce point de vue[1]. Concernant l'âge au départ, celui-ci apparaît tardif puisqu'il s'effectue en moyenne 10,9 ans après l'ordination ou la profession du religieux, ce qui est considérable. Les religieux partent à un âge souvent bien avancé c'est-à-dire à plus de 30 ans, voire à presque 40 ans comme les Capucins et les Frères de la Charité dont l'âge au départ est respectivement de 38,5 et 38,1 ans. Des records sont même battus avec le départ à 61 ans d'Yves Laurence après 37 ans de vie religieuse, du Carme Thomas du Saint-Sacrement parti à 59 ans, du Capucin Cyrille de Saint-Brieuc parti au même âge après 43 ans de vie religieuse, de Perrine de Marquez de Saint-Bonaventure à 50 ans après 31 ans au couvent de Vannes etc. Bien qu'ils soient des exemples extrêmes, mais pas franchement inhabituels, on peut penser que la sélection des candidats aux missions se fait aussi par l'âge. Pour mesurer la relative vieillesse des missionnaires au moment de leur premier départ, on peut regarder le tableau suivant :

Âge au départ	24 ans ou moins	25-29 ans	30-34 ans	35-39 ans	40 ans ou plus	Total
Effectif	33	64	93	40	56	286

Tableau 6 : Âge au départ des missionnaires bretons par classe d'âge[2].

[1] DINET Dominique, *Vocation et fidélité : le recrutement des Réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (XVII^e^-XVIII^e^)*, Paris, Economica, 1988, p. 50 ; DOMPNIER Bernard, *Enquête au pays des frères des anges : les Capucins de la province de Lyon aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1993, p. 89 ; MEYER Frédéric, *Pauvreté et assistance spirituelle. Les Franciscains récollets de la province de Lyon aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1997, pp. 189-190.

[2] L'effectif présenté est de 286 (sur un total de 575 missionnaires). Cette donnée est à relativiser car on y trouve les individus pour lesquels on dispose d'une date de naissance mais seulement d'une date de présence ou une date de mort. Par exemple, le Jésuite Jean le Moine est en Syrie en 1737, mais meurt en Europe en 1739, le Capucin Séverin de Morlaix meurt à Bourbon en 1658 à 61 ans, le Capucin Hilaire de Josselin est présent au Levant en 1660 et meurt en 1663…

La classe d'âge des 30-34 ans est la plus nombreuse avec 93 individus ce qui représente un tiers du corpus ; les plus de 30 ans en forment les deux-tiers. Cet âge au premier départ est comparable à celui des aumôniers de vaisseau qui partent pour la quasi-totalité d'entre eux à plus de 26 ans, les 30-39 ans représentant 43,8 % de l'effectif (ici 46,3 %) et les plus de 40 ans, 42,1% (ici seulement 19,1 %)[1]. Les supérieurs semblent en général avoir une préférence pour les hommes et les femmes mûrs, expérimentés dans les tâches religieuses et/ou apostoliques. Pour les supérieurs, nul doute que l'âge en religion était une donnée à prendre en considération dans l'envoi en mission et équivalait à compétence. En effet la formation des missionnaires n'était pas prise en compte par les religieux. Les plus jeunes, c'est-à-dire ceux qui ont moins de 24 ans, ne sont pas forcément les plus nouveaux en temps passé en religion. Par exemple Jean-François de la Marche, parti à 19 ans au Canada pour des études, était entré chez les Jésuites dès l'âge de 13 ans, René Rivalin, partit à 21 ans après avoir passé quatre ans chez les Jésuites ou encore René Bréhant de Galinée qui partit à 23 ans après avoir passé sept ans chez les Sulpiciens. Des individus plus âgés ont peu d'années en religion avant leur départ, voire sont ordonnés juste avant leur départ ou sont encore en formation. Il existe des départs précoces à 18 ans après seulement une ou deux années de vie religieuse[2], voire des départs avant même l'ordination dans le cas Gabriel-Pierre Lebras, parti en 1737 comme diacre et ordonné en 1739 pendant son voyage[3], François Le Guerne qui partit en 1750, termina ses études au Canada et fut ordonné en 1751[4] ou Jacques Péroudin, parti dès l'âge de 20 ans, mais entré chez les Jésuites neuf ans plus tard[5]. Certains continuent d'étudier une fois arrivé en terre de mission mais ils y acquièrent une expérience au sein des établissements religieux implantés. Ces novices comblent leur peu d'expérience par rapport à leurs confrères plus avancés en âge.

Tous ont en commun le fait que leur formation initiale est foncièrement théorique et réflexive. Au regard des conditions particulières d'action des missionnaires, la question qui se pose alors est de savoir s'il existe un apprentissage ou des structures spécifiques pour la formation des missionnaires ou bien s'il s'avère identique à celui des religieux restés en Europe.

---

[1] HAUDRÈRE Philippe, *La Compagnie française des Indes au XVIII^e siècle (1719-1795)*, Paris, Librairie de l'Inde éditeur, 1989, p. 590.

[2] On excepte le départ de Joseph Guéguen à 10 ans au Canada car il n'était pas religieux au moment du départ, et ne le fut d'ailleurs jamais complètement.

[3] *Archives des Missions Étrangères de Paris* (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/

[4] FINN Gérard, « Le Guerne » *in Dictionnaire biographique du Canada, Volume 4 1771-1800*, Université Laval/University of Toronto, 2003.

[5] DAVID Bernard (abbé), *Dictionnaire biographique de la Martinique : le Clergé (1635-1848), Volume 1 : 1635-1715*, Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1984, p. 189.

b. Une formation spécifique à la mission inexistante

On trouve quelques établissements spécialisés dans la formation des missionnaires. Les Carmes ont installé un séminaire à Sainte-Anne d'Auray spécialement dédié aux tâches américaines en 1669[1], mais on ne sait pas si une formation missionnaire y était donnée et quel type d'enseignement était dispensé. Les Carmes déchaussés avaient institué quant à eux le séminaire romain de Saint-Paul et Sainte-Marie des Victoires où étaient dispensés des cours de langues et des enseignements sur les tâches apostoliques, dans lequel chaque provincial était tenu d'envoyé deux religieux[2]. Les Capucins avaient des écoles de controverses et de langues (arabe, grec et turc) dans les provinces de Touraine et de Paris, ouvertes aux missionnaires destinés au Levant[3]. Plus tard, ils eurent comme projet de créer un séminaire apostolique dédié aux langues étrangères dans les années 1640[4]. Des séculiers organisèrent à leur tour un séminaire à Cinq-Mars, près de Tours, pour former des prêtres et des laïcs aux missions africaines afin d'augmenter leurs chances d'implantation. On y apprenait la langue congo et on s'exerçait à la mission dans les paroisses voisines[5]. Des initiatives sont lancées mais elles sont éphémères et semblent peu concluantes. Même, le Séminaire des Missions étrangères, qui est pourtant une œuvre solide et durable, ne donne aucun rudiment de langues aux candidats ou ne favorise pas d'exercices particuliers, si ce n'est celui de la mission dans les paroisses alentours[6]. Aucune structure donc ne semble destinée à la formation des missionnaires. Cette situation semble durer au moins jusqu'au milieu du XIX^{e} siècle puisque les candidats bretons aux missions s'entraînent toujours à rester dehors pendant le mauvais temps ou à rouler des pierres en guise de préparation physique alors que les premières écoles apostoliques n'apparaitront qu'après 1847[7].

Il arrive cependant que des missionnaires pensent aux candidats encore en Europe comme Louis Chevreuil qui espère que « *la lecture de* [sa] *relacion de Camboje ne sera pas inutile*

[1] BESNARD Antonin…*op. cit.* Vol. 1, pp. 133-134, 142.
[2] *Ibid*. p. 188 ; DESLANDRES Dominique, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^{e} siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 91.
[3] VAUMAS Guillaume (de), *L'éveil missionnaire de la France… op. cit.* pp. 121-122.
[4] *Ibid*. pp. 267-274.
[5] DEBIEN Gabriel, « Un Manceau, premier laïc missionnaire… art. cit. p. 64.
[6] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 122-123 ; VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* pp. 409-410.
[7] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons d'outre-mer (XIX^{e}-XX^{e} siècles)*, Rennes, PUR, 1996 (éd. de sa thèse de 1946), pp. 63-64 ; Au XIX^{e} siècle encore la formation n'est pas encore formalisée bien qu'elle existe et qu'un premier effort semble aller dans le sens de la formation dès 1774. Il s'agit de l'instruction du 05/05/1774 donnant l'obligation aux missionnaires d'apprendre la langue. Voir RAGOT-DELCOURT Véronique, « Se préparer au métier de missionnaire : la formation dispensée aux Missions étrangères au XIX^{e} siècle » *Revue d'Histoire de l'Église de France*, Vol.92 n°228, janvier-juin 2006, pp. 147-163.

pour cet effet tant aux missionnaires que vous nous envoier qu'il convient estre bien persuadé et convaincu de cette vérité »[1], mais il semble qu'elles ne soient que des initiatives ponctuelles voire des vœux pieux puisque les relations sont immédiatement conservées aux archives... Jacques Corre demande même un livre sur le Siam à l'évêque de Tabraca, retiré à Pondichéry, en 1769 afin de mieux comprendre le peuple qu'il fréquente alors qu'il est en mission depuis neuf ans dans cette région[2]. Cela n'empêche pas que les candidats s'adonnent à des exercices liés à leurs futures charges. Tous, pendant leur formation, ont eu à participer à des missions dans les paroisses qui jouxtaient leur établissement. Bagage bien maigre tout de même sans l'apprentissage d'une ou de plusieurs langues étrangères…

Pourtant les religieux envoyés en mission ne sont pas des incompétents. Ils peuvent s'appuyer sur leur vécu et les charges qu'ils ont occupées dans leur province.

c. Une expérience personnelle et empirique

Les religieux ne partent pas sans rien savoir de la mission. Ils peuvent déjà s'appuyer sur leurs lectures et sur les informations qui circulent autour d'eux à propos des pays de mission et bénéficient d'une acclimatation à l'autre succincte. Même si ce bagage est maigre et incertain, il a le mérite de ne pas laisser le religieux béat devant les situations qu'il pourrait rencontrer en mission. Mais c'est bien le seul contact avec l'étranger dont il bénéficiera. Les plus chanceux ont déjà voyagé avant de partir, le cas le plus emblématique restant celui de Pierre Belgarde qui se rendit en Guinée, à bord du navire de son père, et réalisa du même coup un petit vocabulaire de la langue indigène, et Colombin de Nantes, en voyage d'exploration avec un confrère sur les côtes de Guinée où il tenta d'observer le caractère des peuples[3]. Mais ces cas sont minoritaires.

Les candidats aux missions ont indirectement appris à gérer quelques difficultés liées à la mission. Les mortifications et l'extrême-pauvreté, prônées par certains ordres et qui servaient à atteindre un idéal spirituel, et les privations auxquelles ils s'exercent, servent ensuite dans les missions à supporter les manques quotidiens, les persécutions et les injures subies. Les déplacements liés aux carrières religieuses inculquent aux candidats l'itinérance, de temps à autre forcée face aux persécutions et aux guerres, collatérales à l'exercice religieux en pays

[1] Lettre de Louis Chevreuil aux Directeurs, 22/12/1672. AMEP Vol. 972, p. 202.
[2] Lettre de Jacques Corre à l'évêque de Tabraca, 01/11/1769. *NLEC* Vol. 5 p. 486.
[3] Ubald d'Alençon (éd.), Colombin de Nantes, *Relation inédite d'un voyage en Guinée : adressée en 1634 à Peiresc*, Vannes-Paris, Lafolye frères-Honoré Champion, 1906. Pour quelques exemples supplémentaires voir *Supra*. pp. 146-148.

étrangers ou dans les colonies. Ils profitent également d'une connaissance de la mission par les charges qu'ils ont occupées avant d'être envoyés en mission. On se souvient que René-Jean Allenou de la Villangevin partait en mission avec Jean Leuduger dans le diocèse de Saint-Brieuc[1], Césarée de Roscoff fut le premier Capucin à célébrer la messe lors de la découverte de la statue de sainte Anne à Sainte-Anne d'Auray[2], Ambroise de Rennes avait vaillamment missionné en Poitou auprès des protestants de 1619 à 1627[3], Julien Faulet exerça sa charge de prêtre dans le diocèse de Saint-Malo de 1768 à 1773[4], le Carme Athanase de Sainte-Radegonde avait missionné en Irlande en 1642-1643 avant de rejoindre les Antilles en 1651[5]. Les catalogues jésuites permettent d'observer les qualités de prédicateurs et l'aptitude aux missions de religieux comme Pierre-Luc Du Jaunay qui est dit « *apte aux langues, aux missions extérieures et à écouter les confessions* » avant son départ[6], ou Jean Le Moine dont les talents sont « *le voyage, l'évangélisation, le travail* » au moment de son arrivée dans les missions de Grèce en 1737[7], ou encore Joseph de Limoges jugé bon à « *l'enseignement et la prédication publique* » en 1690[8]. Les religieux avaient tous une vie avant d'être missionnaires et ont occupé des charges dans leur ordre. Chez les Récollets, on ne manque pas de maître des novices ou de supérieurs de couvent, très souvent en déplacement d'une année sur l'autre, avant qu'un départ en mission ne soit recensé[9]. La même constatation se fait pour les Jésuites : beaucoup ont été professeurs avant d'être missionnaires. Ainsi, Jean de Fontaney avait été professeur de mathématiques pendant huit ans au collège de Paris avant 1686[10], Jacques Bouton, professeur d'humanités pendant quatre ans, de philosophie pendant six ans, de théologie pendant cinq autres années, de régent des élèves une année et peut-être de procureur une autre année en 1636[11]. Des individus de haute carrure ont quitté leurs charges pour la mission à l'instar de Séverin de Morlaix, qui avait été élu neuf fois Provincial des

[1] LAVALLÉE Jean-Guy, « Allenou de la Villangevin, René Jean » *in Dictionnaire biographique du Canada, Volume 3 1741-1770*, Université Laval/University of Toronto, 2003 (en ligne).
[2] Père Armel, « Le Père Césarée de Roscoff, capucin » *Bulletin diocésain d'Histoire et d'Archéologie*, 1927, pp. 16-18.
[3] Armel d'Étel (éd.), Ambroise de Rennes, « De Missionibus Fr. Minorum Capucinorum in Aegypto, Syria, Mesopotamia, Persia et India orientali, Relation inedita » *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum*, Vol. XLIII (43) n°11, 15 novembre 1927, p. 251.
[4] ADIV 29J : Fichier Berthelot du Chesnay ; *Archives des Missions Étrangères de Paris* (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/
[5] BESNARD Antonin… *op. cit*. Vol. 1, pp. 312-313.
[6] ARSI *Catalogus Secundus* 1726 Vannes 8.
[7] ARSI *Catalogus Secundus* 1737 Syria 2.
[8] ARSI *Catalogus Secundus* 1690.
[9] Voir COURTECUISSE Max, *Tables capitulaires des Frères mineurs de l'Observance et des Récollets de Bretagne, 1476-1780*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1930.
[10] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol.3, p. 83.
[11] ARSI *Catalogus Primus*, P.15, n°8.

Capucins de Bretagne[1], de François-Vincent Jolly, chanoine de la cathédrale de Saint-Malo[2]… On pourrait multiplier les exemples.

L'expérience personnelle compte autant que l'expérience acquise dans l'exercice des fonctions religieuses. Des religieux avaient des compétences linguistiques très appréciées comme Cassien de Nantes qui savait le portugais, ses parents parlant cette langue, le latin et l'hébreu[3], Yves Laurence savait l'italien depuis son passage à Turin de 1657 à 1686[4]. Les deux Sulpiciens et anciens militaires François Dollier de Casson et Jean Baudouin étaient en quelque sorte préparés physiquement à la mission et avaient des qualités pour devenir aumôniers. Gabriel Durocher, en tant qu'ancien médecin, bénéficiait d'un grand crédit pour ses compétences recherchées dans les colonies. Des compétences inattendues peuvent amener à la mission dans le cas des frères coadjuteurs. Ces hommes sont des auxiliaires temporels des prêtres missionnaires, dédiés aux charges non-spirituelles. Les Jésuites notent dans les catalogues les talents de chacun et on y note que Nicolas Lansart était « *un bon raccommodeur de vêtements* »[5], Charles Goberon et Étienne Pernon savaient cuisiner[6], Benoît Lucas avait servi comme maître de maison dans la Compagnie, était cordonnier, cuisinier et il raccommodait les vêtements[7] et Guillaume Godet avait des notions de médecine[8]. Le gouverneur de l'Île Bourbon, Vaubulon, louait l'action du Frère Antoine de Lannion et écrivait à son sujet qu'« *il a le plus d'esprit du monde, il est de tous métiers, médecin et apothicaire, même il se mêle de panser les blessures* »[9]. Ces capacités basiques et éloignées de la spiritualité étaient recherchées et utiles aux missionnaires qui n'avaient pas le temps de s'occuper des affaires temporelles. Ainsi les Capucins demandaient d'envoyer des frères capables de « *seigner, et* [qu]'*ils voyent quelque menusier pour apprendre comme ils travaillent* »[10].

[1] Père Armel, « Le Père Césarée de Roscoff… art. cit. p. 14.
[2] CHARLES Olivier, *Chanoines de Bretagne : carrières et cultures d'une élite cléricale au siècle des Lumières*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 397.
[3] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* p. 93.
[4] *Mémoires de la Congrégation de la Mission, Volume 2*, Paris, Maison principale de la Congrégation de la Mission, 1864, pp. 488-489.
[5] ARSI *Catalogus Secundus* 1665 - 488.
[6] ARSI *Catalogus Primus* 1651 - 5-50 ; ARSI *Catalogus Primus* 1734, 115-7.
[7] ARSI *Catalogus Primus* 1711 « Brito ».
[8] MICHEL Joseph, *Histoire missionnaire… op. cit.* p. 27.
[9] ADIV C2620, p. 2419.
[10] Lettre de Michel-Ange de Nantes à Raphaël de Nantes, 08/04/1638. Ms.1533 p. 159.

En parallèle de ces compétences simples mais utiles, d'autres avaient des compétences plus techniques tels Jacques Bonin et Joseph Dargent qui avaient des notions d'architecture[1], fort pratiques lorsque vient le moment d'édifier une église. Gilles Thébault était doué en horlogerie et qualifié de mécanicien. Ses qualités feront le bonheur de l'empereur de Chine[2], le Jésuite Jean-René Duval et le Capucin Chérubin de Morlaix savaient quant à eux peindre[3]. De telles aptitudes permettaient d'attirer les grands autrement que par la prédication et l'exemplarité.

Les missionnaires ne reçoivent aucun enseignement spécifique dans les établissements religieux. Ils suivent les mêmes cours et adoptent le même mode de vie que tout bon religieux doit suivre, selon la règle à laquelle il obéit. La formation missionnaire a quelque chose d'empirique, c'est-à-dire qu'elle s'appuie avant tout sur une expérience personnelle et qu'elle se poursuit et se construit pendant le voyage en mission et durant la mission elle-même.

2. Le voyage et l'arrivée en mission comme préparation

La formation des religieux aux missions se réalise pendant le voyage ou bien une fois arrivé en mission auprès des autres missionnaires ou des indigènes.

a. Étudier la langue en mission

L'apprentissage de la langue est nécessaire pour se faire comprendre des futurs missionnés et oblige les religieux à maîtriser plusieurs langues. Apprendre la langue est vital pour la survie de la mission, sous peine de se sentir inutile comme Louis-Armand Champion de Cicé au Siam, qui ne connaît pas la langue des locaux et se compare à « *une statue morte* », incapable d'agir correctement auprès des autorités, de catéchiser les adultes et de disputer avec les autorités religieuses sur des questions théologiques[4]. Cet apprentissage peut se réaliser au cours du voyage, comme c'est le cas de Jean-Baptiste David qui débute dans la

[1] ARSI *Catalogus Secundus* 1645 ; DANSEREAU Antonio, « DARGENT Joseph » *in Dictionnaire biographique du Canada, Volume 3 1741-1770*, Université Laval/University of Toronto, 2003 (en ligne).
[2] ARSI *Catalogus Primus* 1740, 130-2 ; DEHERGNE Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine… op. cit.* pp. 269-270 ; PFISTER Louis*, Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne mission de Chine (1552-1773), Volume 2*, Shangai, 1934, p.793.
[3] KAREL David, *Dictionnaire des artistes de langue française en Amérique du Nord*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1992, p. 275 ; MICHEL Joseph, *Essai de répertoire… op. cit*. p. 34.
[4] Lettre de Mgr Louis-Armand Champion de Cicé à M. de Montigny, 18/12/1715. AMEP Vol. 866, p. 244. Cité dans HIET-GUIHUR Évelyne, *Monseigneur Louis Champion de Cicé… op. cit.* pp. 144-145.

langue anglaise dès son embarquement et parvient à la maîtriser convenablement à la fin de son voyage, et qui améliorera à terme sa maîtrise une fois en mission au point que son accent français disparaîtra complètement[1]. C'est aussi avant sa mission, lorsqu'il est à Londres, que Duchêne et ses confrères « *s'appliquent à la prière et à l'étude de la langue anglaise où ils ont déjà fait des progrès* »[2]. Mais c'est bien une fois arrivé en mission que l'apprentissage de la langue débute pour la plupart des missionnaires. Le Jésuite Joseph-Thomas de Pontigny s'attache à « *étudier les langues* » dans les missions du Levant depuis 1732 selon le catalogue de 1734[3]. Julien Garnier arrive à Québec en 1662, où pendant trois ans, en plus de sa charge professorale, il se prépare à la mission par l'étude des langues indiennes[4] tout comme Étienne de Carheil qui passe deux ans à étudier la langue huronne au collège de Québec[5]. Un autre Jésuite, Julien-Placide Hervieu, passe cinq mois à l'étude du chinois à Nankin[6]. Cassien de Nantes connaissait déjà le français, le portugais, le latin, le grec et un peu d'hébreu avant son arrivée en Égypte où il s'occupe d'apprendre l'arabe pendant deux ans, puis le copte et l'éthiopien[7]. Son frère en religion Michel-Ange de Nantes commence l'arménien quelques mois après son arrivée, après avoir appris qu'on le destinait pour l'Arménie[8]. Jean-Louis Le Germain des MEP fut envoyé au séminaire de Cochinchine pour y apprendre la langue annamite[9]. René Courte de la Blanchardière laissait entendre qu'il améliorerait son espagnol pendant son voyage[10] etc.

Leur formation se réalise auprès des autres religieux comme le laisse entendre Martin de Nantes qui, juste avant son retour sur la côte brésilienne, puis à Lisbonne, qui relate :

> *« Je différai cinq mois entiers de partir du fleuve de Saint-François, afin d'instruire dans la langue le Révérend Père Bernard [de Nantes], et le rendre*

[1] CLARKE Richard Henry, *Lives of the Deceased Bishops of the Catholic Church in the United States, Volume 1*, New-York, P. O'Shea, 1872 pp. 258-259.
[2] BRIAND Catherine-Anne-Marie, « Livre de raison de Mlle Briand sœur de Mgr Briand premier évêque de Québec sous la puissance anglaise », *RAPQ*, 1946-1947, p. 68.
[3] ARSI *Catalogus Primus* 1734, 119-7.
[4] POULIOT Léon, « Garnier Julien » *in Dictionnaire biographique du Canada, Volume 2 1701-1740*, Université Laval/University of Toronto, 2003 (en ligne)
[5] Lettre d'Étienne de Carheil à son père, 08/07/1673. ORHAND (Révérend Père), *Un admirable inconnu. Le Révérend Père Étienne de Carheil*, Paris-Lille, Retaux-Bray-Victor Dugoulombier, v. 1886, p. 195.
[6] Lettre du P. Fontaney au P. De la Chaise, 15/01/1704. *LEC* Vol. 3, p. 126.
[7] Lettre de Cassien de Nantes à Raphaël de Nantes, 09/03/1634. Ms. 1533, p. 139 ; Lettre LVI, de Peiresc au P. Cassien de Nantes, 17/05/1635, Lettre LXV du P. Cassien de Nantes à Peiresc, 27/07/1635. Apollinaire de Valence, *Correspondance de Peiresc… op. cit.* pp. 132, 158. Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* pp. 107-108.
[8] Lettre de Michel-Ange de Nantes à Raphaël de Nantes, 24/01/1633. Ms. 1533 p. 78.
[9] Lettre de M. Lelabousse à M. Blandin, 25/04/1797. *NLEC* Vol. 7, p. 394.
[10] COURTE DE LA BLANCHARDIERE René *Nouveau voyage fait au Pérou*, Paris, Delaguette, 1751, p. 62.

> *capable d'administrer les sacrements aux Indiens des deux aldées*[1] *que j'administrais. Je lui laissai le dictionnaire, que j'avais composé, de la langue des Cariris, l'art, ou rudiment, un examen de conscience et direction de confession, et quelques vies de Saints, le tout traduit en la langue des Cariris, avec le portugais à l'opposé. Et, comme il avait beaucoup d'esprit et la mémoire fort heureuse, je le laissai capable d'exercer son ministère, et lui donnai connaissance de tout ce qui était nécessaire pour gouverner les Indiens, outre ce qu'il vit en pratique pendant cinq mois »*[2].

Quelques jours plus tard, désirant voir les nouveaux arrivants pour les missions du fleuve San Francisco, le Père Bonaventure de Bécherel et le Père Joseph de Ploërmel, il s'arrête encore :

> *« Je leur rendis service à l'un et à l'autre, et je tâchai, pendant douze jours que je fus en chacune de ces aldées, de leur donner connaissance de ce que l'expérience de douze années de missions m'avait appris pour le difficile gouvernement des Indiens. [...] Je leur fis connaître le génie des Indiens et la manière de les gouverner, et aussi comment il fallait se comporter avec les Portugais ; car par défaut d'expérience ou d'instruction, on fait bien des fautes »*[3].

L'expérience acquise auprès des anciens est le principal moyen de transmission des connaissances des langues, de la situation politique et de la manière de catéchiser. Michel-Ange de Nantes écrit que les « *Pères qui sçavent desjà l'Arabe donnent des préceptes à ceux qui estudient* »[4], Jean-Louis Leloutre, au Canada, écrit que le gouverneur l'a « *placé à Maliga8èche pour y passer l'hyver avec Mr. Maillart afin d'apprendre sous sa discipline à connoître les mœurs et la langue des Sauvages* » et ajoute « *j'ay passé l'hyver sous un bon maître, et j'ay plus appris sous sa discipline que je n'aurois fait par moy-même dans quatre années toûjours redevable de tout ce que je sçaurois jamais de mikmak, il est vray que nous n'avons ny grammaire ny dictionnaire dans cette langue* »[5]. Outre ces professeurs expérimentés, les indigènes peuvent s'avérer utiles comme dans le cas de Dollier de Casson qui « *alla passer une partie de l'hiver avec un Capitaine Nipissirinien appelé Nitarikyk pour apprendre dans les bois la langue Algonquine* »[6]. De même François-Vincent Jolly apprit avec son confrère la langue auprès de deux noirs qui connaissaient le français. Il avait même le projet « *que deux ou trois prêtres françois vinsent aû plutôt nous joindre, parceque après*

[1] Du portugais *aldea*, l'aldée désigne un regroupement d'Indiens sous la direction de religieux en Amérique du Sud.
[2] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 145-146.
[3] *Ibid*. pp. 146-147.
[4] Lettre de Michel-Ange de Nantes à Raphaël de Nantes. Ms. 1533 p. 83.
Lettre de Jean-Louis Leloutre, 01/10/1738. Le Canada Français, « Lettres de M. L'Abbé Le Loutre » *Collection de documents inédits sur le Canada et l'Amérique*, Tome 1, 1888, pp. 19-20, 22.
[6] BRÉHANT DE GALINÉE René, *Voyage de MM. Dollier et Galinée (1669-1670)*, Montréal, Mémoires de la Société Historique de Montréal, 1875, p. 1.

plusieurs années qu'ils auraient travaillés avec nous, quelqu'un de nous pourrait repasser en france et y conduire quelque jeune nègre. Avec ces deux secours, les prêtres de france qui se destineroient à notre œuvre apprendraient la langue du Congo, avec la vraie prononciation et son accent »[1].

Il y a donc une volonté de transmission du savoir, mais seulement en terrain de mission où se trouvent les individus expérimentés, soit par l'entremise des religieux occidentaux, soit par la médiation des locaux. En plus les missionnaires disposent d'outils d'apprentissage à savoir les livres et les dictionnaires, souvent inédits. Comme dans le cas de Martin de Nantes au Brésil, Albert de Nantes, au Levant, propose son dictionnaire pour ceux qui viendront le rejoindre[2]. Les religieux cherchent peu à se préparer avant de partir en mission, si ce n'est peut-être à partir des années 1770. Ils pensent que la formation doit se faire sur place. Par exemple Cassien de Nantes écrit seulement que « *ceux qui ne seront résolus de bien estudier afin de l'acquérir* [la langue arabe] *n'ont que faire de venir en ces quartiers* » et Joseph Coudé pense qu'il « *est absolument indispensable que quelques-uns de nos confrères viennent nous joindre, pour se former à la mission* »[3]. Les missionnaires répètent dans leurs lettres qu'ils cherchent des candidats travailleurs, aptes à apprendre les langues, et patients, et presque jamais des candidats déjà formés et prêts à passer à l'action. D'ailleurs la formation préalable est compliquée puisque les envois en terrain de mission ne sont jamais précisés par les supérieurs comme c'est le cas au Séminaire des Missions étrangères[4], et que les religieux sont amenés à se mouvoir perpétuellement et à ouvrir de nouveaux fronts auprès de populations nouvelles.

b. La mission auprès des marins

La formation pratique à la mission continue pendant le voyage et tout particulièrement, durant les voyages par voie maritime. On a vu que les religieux, pendant leur formation, avaient la possibilité de missionner dans les paroisses environnantes. Côtoyer le monde marin est une occasion supplémentaire de s'exercer à la mission. La population maritime est considérée comme une population de choix à qui il s'agit de donner le salut car elle est en contact permanent avec la mort et est composée de protestants en bon nombre, parfois de

[1] Lettre de M. Jolly et Descourvières, 01/07/1769. CUVELIER Jean, « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit. p. 41.
[2] Lettre d'Albert de Nantes, 10/11/1629. Ms. 1533 p. 25.
[3] Lettre de Joseph Coudé, 26/04/1782. *NLEC* Vol. 5, p. 557.
[4] RAGOT-DELCOURT Véronique, « Se préparer au métier de missionnaire… art. cit. pp. 160-161.

musulmans[1]. Population ignorante, il s'agit, comme pour les habitants des contrées lointaines, de leur enseigner le catéchisme et même d'obtenir des conversions. Martin de Nantes a organisé une mission flottante pendant son voyage à sa plus grande joie. Il organise une mission-modèle sur le navire qui l'embarque :

> *« Nous eûmes la consolation de dire quasi tous les jours la messe, et notre présence et notre conversation servirent beaucoup pour établir la piété dans le vaisseau, où nous étions cinquante hommes. Tous les dimanches je faisais une exhortation, ce qui les porta à fréquenter les sacrements ; en sorte que tous se confessèrent et communièrent, et quelques-uns plusieurs fois. Le capitaine, qui d'ailleurs était très honnête homme et généreux, mais emporté comme un lion, devint doux comme un agneau, et jeunait ordinairement deux fois la semaine, se confessant et communiant souvent. Il était Français, natif de la Ciotat, près de Marseille. Dieu voulut bien se servir de moi pour convertir un jeune hollandais âgé d'environ vingt ans, qui était dans le vaisseau ; il était calviniste. Je n'eus pas le même bonheur auprès de notre pilote, Français, natif de Dieppe, calviniste aussi. Quoique je l'eusse convaincu grand nombre de fois, par sa propre Bible, de son hérésie, il me répondit, pour lors, que j'étais un homme de lettres et lui un ignorant ; que si son ministre eût été présent, il m'eût répondu. En sorte que, dans l'occasion du péril, où lui, aussi bien que tous les autres, pensions périr, le pressant de se convertir pour sauver son âme, il me dit qu'il voulait absolument mourir dans sa religion. Ô abîme inscrutable des jugements de Dieu ! ... »*[2].

Jacques Bouton se retrouve dans la même situation. Après la mort d'un matelot, il profite du fait que « *ces accidents & les précédens, si funestes à quelques uns, & facheux à tout l'équipage, furent salutaires à d'autres, à qui Dieu donna durant une petite exhortation & remonstrance faite à cette occasion, de fortes pensées de leur salut. On renouvella les deffences de iurer, proferer de sales paroles, & s'absenter de la prière : Quelques coulpables furent punis, & Dieu sembla satisfait de ces bonnes résolutions* »[3], mais il a moins de chance auprès des officiers du navire qui sont tous protestants[4]. Plus chanceux, Pierre Belgarde est prié par l'officier de célébrer la messe et de faire le catéchisme. La mort du capitaine pendant la traversée ne freine pas l'activité des religieux mais permet d'intensifier la pratique religieuse dans le navire en proposant la figure du capitaine comme modèle aux marins[5].

---

[1] CABANTOUS Alain, *Le ciel dans la mer. Christianisme et civilisation maritime XVI^e^-XIX^e^ siècle*, Paris, Fayard, 1990, pp. 219-220, 259. VARACHAUD Christine, « La formation des aumôniers de la marine du Roi Soleil » *Revue d'histoire de l'Église de France*, Vol.86 n°204, 1994, p. 68.

[2] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 55-56.

[3] BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement des Français dans l'île de la Martinique, depuis l'an 1635*, Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1640, pp. 17-18.

[4] *Ibid*. pp. 20-21.

[5] Relation du voyage de Mrs Belgarde et Astelet de Clais. AMEP Vol. 356, pp. 179-187 cité dans CUVELIER Jean, « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit. pp. 19-20.

Louis Quéméner avait lui-même été formateur d'aumôniers et avait réformé le séminaire des aumôniers de Brest[1]. Du fait de ses connaissances, lors de son premier voyage en 1682, il organisa également une mission à bord du navire en compagnie de Louis Champion de Cicé[2]. La vie manuscrite de M. Quéméner décrit la mission maritime en ces termes :

> *« La plus grande partie des matelots du navire étoient natifs de ses deux anciennes paroisses* [Brest et Ploudaniel] *ce qui donna une grande facilité pour réussir dans une espèce de mission, que lui et ses compagnons* [Louis-Armand Champion de Cicé et Jean Joret] *firent durant le premier mois de voyage. Dieu y versa tant de bénédiction qu'il n'y eut ni matelots, ni officiers qui ne fissent des confessions générales. Les jurements, l'intempérance et les comportements si ordinaires parmi les gens de cette profession, en furent bannis, et, ce qui est encore plus merveilleux, ce fut que pendant tout le cours de la route, tous les dimanches et les fêtes, ces nouveaux missionnaires avoient la consolation de voir approcher des sacrements les 10, 14, 19 et 40 personnes, et tous les soirs, après le souper, il y en avait très peu qui ne fut très assidu pour assister aux exhortations et aux leçons spirituelles que M. de Quéméner leur faisoit »*[3].

Une nouvelle fois, lors de son voyage de retour en 1690, Robert Challes note qu'il a amené ce même Quéméner « *Aumonier & Missionnaire, dont j'ai parlé, afin de donner à nos malades le salut de l'Ame, si on ne peut leur procurer la santé du Corps. Si-tôt qu'il a été à bord, il n'a point manqué d'occupation : la Confession d'un côté, l'Extrême-Onction de l'autre, l'ont si bien employé, qu'il y est encore.* [...] *M. de Quermener qui ne nous a point quittés, à fait ici une petite Mission, avec autant de zêle, que de charité* »[4].

Les candidats aux missions ne reçoivent pas d'enseignement spécifique avant leur départ. Ils suivent les mêmes leçons que les religieux qui restent en France. Comme eux ils réfléchissent à leur vocation lors de retraites ou au cours de lectures, suivent les mêmes leçons, dans un contexte favorable à l'éclosion de vocations missionnaires, et tout particulièrement à Paris où se trouvent les sièges des ordres missionnaires et les établissements les plus prestigieux. Bien que la formation missionnaire ne soit pas formalisée au sein d'établissements spécialisés ou qu'existent des enseignements dédiés, on ne peut que remarquer l'attention particulière portée par les autres missionnaires à la formation des nouveaux arrivés, en particulier pour les langues, les jeunes missionnaires profitant des

[1] *Abrégé de la vie de M. Louis de Quéméner*. AMEP, Vol. 112, pp. 78-80.
[2] PÉRENNÈS Henri, *Un vieil évêque breton… op. cit.* p. 63.
[3] *Abrégé de la vie de M. Louis de Quéméner*. AMEP, Vol. 112, p. 88.
[4] CHALLES Robert, *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales, Volume 2*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel le Jeune, 1721, pp. 337-340.

conseils et des outils élaborés par leurs prédécesseurs pour se former idéalement. Cette absence de formation est partiellement compensée par l'âge au départ avancé des missionnaires, vers l'âge de 30 ans ou plus, et par l'expérience qu'ils ont acquise en France au cours de tournées missionnaires, de la tenue d'une paroisse, voire d'une expérience maritime et/ou technique antérieure. Le voyage est aussi un autre moyen de formation, de par le temps qu'il laisse à l'apprentissage des premiers rudiments des langues et de la mission, et par les premiers espaces et populations locales rencontrés. Afin de s'adapter, les missionnaires cherchent à comprendre l'inconnu et à se rassurer.

C- Se rassurer pour s'adapter

1. Décrire et comprendre l'inconnu

Les missionnaires, lorsqu'ils arrivent sur leur terrain de mission, ne connaissent rien de concret sur le territoire et ses habitants, si ce n'est par les lectures de récits de voyage qu'ils ont faites, mais dont les informations sont parfois datées ou douteuses. Le territoire abordé n'est qu'une vague idée qui ne se concrétise qu'au moment du débarquement. Déboussolé, le missionnaire doit tenter d'appréhender ce monde et se l'approprier. Le premier contact apparaît décisif et est tout le temps idéalisé. Le monde se trouve plus beau que ce qu'il n'est en réalité. Cette beauté se trouve relativisée au cours de la carrière. En cela c'est la première approche, voire la réaction « à chaud », qui est intéressante et qui sera ici analysée, l'expérience balayant l'imaginaire et l'idéal pour accoucher de la réalité[1].

Pour ce faire, les comparaisons à la France permettent de limiter le choc de la rencontre avec un nouveau territoire et avec l'Autre. Les comparaisons avec la saisonnalité bretonne sont un moyen de dédramatiser la différence. Ainsi Alexis de Lamballe constate qu'en Anatolie, « *il pleut à bon essient aussi bien qu'en Bretagne* »[2] ou Césarée de Roscoff qui souligne qu'au Levant « *en juin, juillet, aoust et septembre tout brusle icy : et au plus fort de l'hyver icy il faict plus chaud qu'au mois de may et de juin en Bretaigne* »[3] alors qu'Antoine-Guillaume Désertos-Duguérard soutient qu'aux Malouines, « *le chaud y est sans excès et le froid si tempéré que c'est un printemps ou une automne perpétuelle, quelques jours cependant*

[1] Voir *Infra*. pp. 268-275.
[2] Lettres du P. Alexis de Lamballe au P. Raphaël de Nantes, 16/10/1638, 17/12/1638. Ms. 1533 p. 308, 312-313.
[3] Lettre du P. Césarée de Roscoff au R.P. Raphaël de Nantes, 02/03/1632. Ms.1533, p. 54.

aussi chauds que les plus chauds de France »[1]. En Afrique Godefroy Loyer est surpris par ce climat qui « *n'est ni si mal sain, ni si fâcheux qu'on se le figure en Europe* »[2]. Tous les sens sont convoqués pour situer le nouveau monde par rapport à l'ancien et pour faire sentir au lecteur les analogies entre des territoires éloignés de milliers de kilomètres.

L'alimentation n'est pas le moindre des obstacles. L'auteur de la relation du voyage de Pierre Belgarde écrit que les missionnaires recherchaient « *une nourriture plus analogue à leur tempérament* »[3] alors que Godefroy Loyer se plaignait que « *de tous les pains qui sont au monde, je ne croi pas qu'il y en ait de si mauvais* »[4]. Pour s'habituer à ces saveurs, les missionnaires comparent les aliments ou leur prêtent un goût qui leur est familier[5] : Jacques Bouton décrit tout ce qui se boit et qui se mange aux Antilles[6] et conclut que le fruit de l'acaïon est « *meilleur que nos noix, & nos chastaignes* »[7], goûte sûrement des perroquets « *qui à la saison sont fort gras, & ne cèdent en bonté à nos poules* »[8], et réalise entre autre un éloge de l'ananas avançant qu'il « *n'a point en France d'égal en bonté* », « *qu'il a la figure d'une pomme de pin* » et qu'il *« porte sur la teste une touffe ronde de feuilles, qui luy sert comme de couronne pour marque de son advantage & excellence sur tous les autres fruicts* » ce qui en fait, pour lui, l'indétrônable roi des fruits[9].

Vivre aux Indes est aussi une épreuve pour les religieux qui cherchent à reconstituer l'univers religieux européen c'est-à-dire vivre la religion comme le prescrivent les constitutions de l'ordre. Par exemple, Albert de Nantes se réjouit de pouvoir faire « *les exercices comme dans les couvents de la chrétienté* »[10] dans la nouvelle maison que le consul leur a achetée, alors qu'Alexis de Lamballe se plaint que « *pour ce qui est du lieu où j'ay esté logé, il n'est pas semblable (comme vous scaves) à ceux de Bretagne : mais il faut s'accomoder selon les temps et lieux* »[11]. L'Ursuline Marie-Madeleine Hachard rassure son père qu'elle et ses sœurs gardent « *ici la cloture avec autant de régularité que les Convents de*

[1] ADIV 2ER357. BOURDE DE LA ROGERIE Henri, « Lettre du curé de la colonie française des Îles Malouines » *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 11 n°1, 1919, p. 214.
[2] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* p. 197.
[3] PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango… op. cit.* pp. 227-230.
[4] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* p. 172.
[5] Maurile de Saint-Michel comparait déjà la viande du lamantin à celle du bœuf. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 1, p. 36.
[6] BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* pp. 43 79. Il y consacre deux chapitres sur onze. Chapitre IV et V : *Des commoditez que l'isle peut fournir*.
[7] *Ibid*. p. 60.
[8] *Ibid*. p. 71.
[9] *Ibid*. pp. 60-62.
[10] Lettre du P. Albert de Nantes, 10/11/1629. Ms. 1533 p. 24.
[11] Lettre du P. Alexis de Lamballe au P. Raphaël de Nantes, 16/10/1638. Ms. 1533 p. 301.

France »[1]. Les religieux tentent de reconstituer leur ancienne vie religieuse dans de nouvelles conditions et avec des moyens inférieurs, dans des conditions d'implantation nouvelles et avec des occupations plus nombreuses. Dans les missions antillaises des Carmes, un colon de la Guadeloupe écrit d'ailleurs au Révérend Père provincial carme que les missionnaires peuvent espérer reconstituer une vie conventuelle à la manière européenne mais qu'ils ne pourront jamais l'imiter parfaitement, en particulier en ce qui concerne les austérités et mortifications qui affaiblissent par trop les corps, dans un nouvel environnement qui les met déjà à l'épreuve[2]… L'imitation devient alors le maître-mot : le Carme Jérôme de la Présentation écrit à son supérieur que « *le meilleur de nos jours pour les aises du corps n'approche point du plus mauvais de ceux que nous avons peu avoir en France dans les fatigues de la vie régulière* » tant du point de vue temporel que spirituel[3], des propos rapportés presque identiquement par Hyacinthe de la Sainte-Trinité : « *De plus l'on peut vivre icy plus a son aise tant pour le corps que pour l'esprit que dans nostre province pourveu que l'on ait Dieu pour but* »[4]. Le Carme déchaussé Bruno de Saint-Yves fait la même réflexion au Levant : « *I'estois amateur de la Cellule en Chrestienté, & icy encor de mesme, mais icy je ne peux avoir un jour de repos en la Maison, & pour l'ordinaire Vespres, Complie, Matines, & Laudes, je les récite tous les jours au soir, en retournant au logis parmy les Sépulchres des Chrestiens* »[5]. Tout est question d'imitation et surtout d'accommodation aux nouvelles circonstances.

Le contact avec les populations est un moment crucial dans la mission puisque, pour les missionnaires, c'est souvent la première fois qu'ils rencontrent des individus à l'apparence extérieure inconnue et exotique, et totalement ignorants de la foi chrétienne. Julien Perrault, qui vient à peine de débarquer en Acadie en 1635, s'attendait presque à voir des monstres dont il ne peut que constater que « *pour ce qui est du corps, ils n'ont rien de monstrueux* »[6]. On retrouve le même type de réflexion à propos de la couleur de peau des noirs chez

[1] Lettre de Marie-Madeleine Hachard à son père, 07/10/1727. HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage… op. cit.* p. 36.
[2] Lettre de Ruau Pallu, 20/06/1671. BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 2, p. 119.
[3] Lettre de Jérosme de la Présentation au R.P. Provincial, 20/11/1652. *Ibid*. p. 65.
[4] Lettre de Hyacinthe de la Sainte-Trinité, 12/11/1668. *Ibid*. p. 100.
[5] Lettre de Bruno de Saint-Yves à un Carme déchaussé du couvent de Paris, 01/11/1659 citée dans Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des Carmes deschaussez de France et des Carmélites qui sont sous le gouvernement de l'ordre, Volume 2*, Paris, Chez Charles Angot, 1666, p. 714.
[6] THWAITES Reuben Gold (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791, Volume 8*, Cleveland, Burrows Bros. Co., 1897, pp. 158-160.

Godefroy Loyer qui écrit « *ôtez la couleur noire aux gens de ce païs, ils n'ont rien de désagréable dans le corps, ni dans le visage* »[1].

Des signes avant-coureurs, prophétiques, précédaient les missionnaires au Brésil selon les dires de Martin de Nantes où un des Pères a pu remarquer une pierre gravée d'un globe surmonté d'une croix que les Indiens disaient avoir été gravées par des Blancs et qui présageaient selon lui la réussite de la mission[2]. Mieux encore, les autochtones semblent tous disposés, ou au moins aptes, à recevoir l'Évangile. Ils sont souvent comparés aux paysans français pour leur simplicité[3]. Les comparaisons se font très souvent en faveur des autochtones lors de la première rencontre[4]. Et même quand leurs mœurs sont relâchées, l'espoir de conversion subsiste.

La constante qui ressort de tout le corpus de descriptions des missionnaires est qu'ils idéalisent le lieu de leur exercice au point que tout paraît divin. Après avoir rappelé le temps doux qui règne en Anatolie, le cadre de vie appréciable et l'abondance qui y règne, Alexis de Lamballe écrit que « *de tous temps l'Asie Mineure a esté tenüe pour un petit paradis terrestre* »[5] ce qu'avaient exprimé quelques mois plus tôt dans les mêmes termes les Pères Michel de Rennes et Félicien de Rennes, récemment arrivés dans la péninsule[6]. René Bréhant de Galinée et François Dollier de Casson s'engouffrant dans les Grands Lacs canadiens à la recherche de la route de la Chine, sous la direction de Cavelier de la Salle, décrivent une terre idyllique, de toute beauté, vierge de toute corruption, où le gibier pullule si bien que Bréhant de Galinée se permet de l'appeler « *le paradis terrestre du Canada* »[7]. C'est cette même région qu'admirera au siècle suivant le Jésuite Joseph-Pierre de Bonnécamps non sans un pareil émerveillement[8]. Mais la palme revient sans conteste à Antoine-Guillaume Désertos-Duguérard qui s'extasie face aux Îles Malouines : rade gigantesque, terres fertiles, vallons verdoyants, climat agréable, gibier abondant, alimentation variée et délicieuse, bois à proximité, Indiens du détroit pacifiques. Selon lui, la Providence a pourvu à tout ce qui était nécessaire. Il en vient à qualifier les îles de « *pais des valétudinaires pour jouir d'une vie au*

[1] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit* p. 137.
[2] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 16-17. Il n'est pas impossible que des religieux portugais ou bien des conquistadores aient gravé de tels signes.
[3] PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango… op. cit.* p. 67.
[4] Voir *Infra*. pp. 289-292.
[5] Lettre du P. Alexis de Lamballe au P. Raphaël de Nantes, 16/10/1638. Ms. 1533 p. 306.
[6] . Lettre du P. Michel de Rennes au R.P. Raphaël de Nantes, 29/03/1638. Lettre du P. Félicien de Rennes au R.P. Raphaël de Nantes, 12/08/1638. Ms. 1533, pp. 229-230.
[7] BRÉHANT DE GALINÉE René, *Voyage de MM. Dollier et Galinée… op. cit.* pp. 33-34.
[8] THWAITES Reuben Gold (éd.)*… op. cit.* Vol. 69, pp. 150-198.

dela de toute attente » et les nomme « *l'isle de l'Immortalité* »[1]. Pourtant les îles sont aujourd'hui connues pour leur climat difficile avec une faible amplitude des températures de 3°C à 14°C, des tempêtes fréquentes et surtout des vents forts qui empêchent à la flore de se développer et rendent les terres difficilement cultivables… Diviniser les lieux permet de les rendre habitables ou supportables pour les missionnaires malgré des conditions de vie difficiles. Elles coupent aussi avec les souvenirs du territoire français, en quelque sorte désenchanté par la découverte de terres vierges de toute compromission européenne, et bonnes à cultiver temporellement et religieusement.

Le voyage et l'aide apportée par les indigènes, les musulmans et les protestants est une étape supplémentaire dans la formation car elle offre aux religieux un nouveau regard sur l'Autre. À propos de la mission dirigée par Pierre Belgarde, les missionnaires sont étonnés, sachant les mœurs des noirs de la côte, de l'existence d'un clergé indigène au Cap-Vert. Cela ravive leur espoir de conversion et de formation d'un clergé local[2]. Julien Perrault, lors de sa première rencontre avec les Indiens du Cap-Breton, est envouté par leur libéralité, leur intelligence et leur modestie malgré leur ignorance de Dieu[3]. L'odyssée du Père Ambroise de Rennes, visiteur des couvents d'Orient pour la Province de Bretagne, permet d'entrevoir la myriade de confessions que le Père rencontre au cours de son voyage : Catholiques, Arméniens, Coptes, Syriaques, Jacobites, Maronites, Nestoriens, Anglicans, Luthériens, Calvinistes, Juifs, Musulmans chiites et sunnites, Hindous (*Banians*), Malabars, et même Zoroastriens. Il est en contact avec toutes les religions d'Orient et observe la cohabitation qui règne et la relative stabilité qui y est entretenue. En dehors de cet entremêlement de confessions, il note les discussions qu'entretiennent les Capucins avec la plupart des autres religieux, l'accueil charitable des locaux, le soutien offert par les protestants anglais, hollandais et danois, qu'il oppose à l'hostilité portugaise à l'encontre de tous les étrangers européens[4].

Lorsque les autochtones sont confondus avec les sujets français, les colons, ou les autres chrétiens, le message délivré par les missionnaires ne fait ressortir que la plus grande perfection de ces Gentils malgré leurs différences. Ce message se diffuse ensuite dans la sphère européenne nuançant les aprioris sur ces peuples. Ainsi Emmanuel de Rennes, qui ne partit pas en mission, écrivait dans son abrégé de la vie de Cassien de Nantes et Agathange de

[1] ADIV 2ER357 ; BOURDE DE LA ROGERIE Henri, « Lettre du curé… art. cit. p. 214.
[2] PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango… op. cit.* pp. 286-287, 361-363.
[3] THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 8, pp. 156-166.
[4] Armel d'Étel (éd.), Ambroise de Rennes, « De Missionibus Fr. Minorum… art. cit.

Vendôme que « *les Turcs en ont beaucoup plus* [de la générosité] *que nous le croyons communément en Europe* »[1], l'Abbé Proyart pensait aussi que « *ceux qui donnent aux Nègres de Loango Kakongo & autres Etats voisins le caractère & les mœurs des esclaves que nous tirons de chez eux pour nos Colonies se trompent le plus grossièrement de tous puisqu'ils jugent d'une Nation par ses plus mortels ennemis & par ses Sujets les plus désespérés* »[2] et un message de tolérance passe au sujet des ambassadeurs du Siam dans le *Mercure Galant* qui fait la morale aux Français : « *si l'éloignement des lieux nous faisait regarder comme barbares des peuples que de vastes mers séparent de nous, nous ne devrions pas l'être moins à leur égard, puisque nous sommes aussi éloignés d'eux qu'ils le sont de nous.* [...] *La couleur noire, brune ou blanche ne fait rien au cœur de l'homme...* »[3].

Ces chorographies servent à présenter un monde inconnu à un lecteur non-informé sur la situation de ces espaces lointains, mais la curiosité de l'auteur transparaît à son tour dans l'écriture des lettres et des relations par l'utilisation de comparatifs enchanteurs qui traduisent autant la découverte que la méconnaissance qu'il a des espaces et des hommes. « Comparer », c'est alors relativiser le mal, désingulariser une situation pour la rendre plus supportable : c'est chercher à s'adapter. À l'inverse la comparaison systématique avec le monde quitté peut traduire une notalgie et un désespoir qui peuvent à terme motiver le missionnaire à retourner en France. Dans cette quête d'adaptation, les missionnaires peuvent compter sur des soutiens.

2. Les supports européens et indigènes

Au cours de leur voyage et de la mission, les missionnaires ne sont pas laissés seuls et démunis pour faire face à un monde qu'ils ne connaissent pas encore. Ils sont pour cela épaulés par des laïcs européens, et surtout par les autres religieux, ainsi que par les locaux.

Premièrement, le missionnaire ne doit jamais voyager seul. Il est quasiment toujours accompagné d'au moins un confrère ce qui lui permet de surmonter les épreuves et de garder le moral dans des situations extrêmes et difficilement surmontables sans soutien. Michel-Ange de Nantes, dans une lettre envoyée à Michel de Rennes, son ancien confrère de mission, témoigne justement de la force de cette amitié pendant la mission : « *j'avoüe que quand ie lis vos lettres, je crois estre encor compaignon de vos travaux et l'idée me revient de ces voyages*

[1] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* pp. 136-137.
[2] PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango… op. cit.* p. 63.
[3] « Voyage des ambassadeurs de Siam en France », *Mercure Galant*, septembre 1686, Vol. 2, pp. 2-5. Cité dans VAN DER CRUYSSE Dirk*, Louis XIV et le Siam,* Paris, Fayard, 1991, p. 383.

des montaignes. Vous souvient-il que les festes de Noüel, nous les descendions sur le cul le mauvais temps ne permettant pas d'y trouver plus de facilité, et nous bravions toutes ces peines d'une alégresse allant dire la messe à ceux qui ne pouvoient l'entendre ce bon jour »[1]. Jean de Fontaney évoque aussi la tristesse qu'il a à quitter ses « *fidèles compagnons de voyage depuis plus de trois ans* »[2]. La présence d'un autre religieux permet aussi de contrôler l'autre dans ses occupations spirituelles tout comme elle tient à une raison pratique : les départs irréguliers des vaisseaux et les rares occasions qui se présentent pour partir à l'étranger nécessitent d'envoyer des groupes.

Pendant le voyage, les religieux peuvent compter sur le soutien et le conseil des Européens, laïcs ou religieux. L'aide apportée aux missionnaires n'est ni exclusivement française, ni catholique, ni même chrétienne. Avant même d'entreprendre un voyage, les Capucins de Bretagne, pour leurs missions de Guinée et du Brésil, ont eu l'autorisation d'installer un de leurs couvents à Lisbonne en 1647-1649 où résident tous les Capucins en partance pour ces territoires ainsi que quelques anciens de ces missions[3]. Pendant le voyage, les soutiens ne manquent pas : Olivier-Simon Lebon bénéficie de l'aide des Lazaristes à l'île Bourbon chez qui il réside le temps de la relâche[4]. Les Lazaristes en partance pour Madagascar en 1666 furent accueillis par l'évêque du lieu et François Brisjonc, trop malade pour continuer sa route jusqu'à Madagascar, put se réconforter auprès du même évêque qui l'accueillit chez lui, au couvent des pères dominicains[5]. René Courte de la Blanchardière fut à chaque fois accueilli par des religieux lors de ses escales : les Franciscains au Brésil, l'évêque au Chili, les Jésuites au Pérou[6]. Les Capucins en partance pour le Levant pouvaient s'arrêter à Malte où étaient installés d'autres Capucins et où les Chevaliers de Malte se faisaient un plaisir d'aider les missionnaires[7]. Les missionnaires, malgré l'éloignement de la France, peuvent trouver un asile sûr dans lequel ils peuvent prier et être informés de la situation

[1] Lettre du P. Michel-Ange de Nantes au P. Michel de Rennes, 09/08/1637. Ms. 1533, p. 154.
[2] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol. 3, p. 96.
[3] LE LIÈVRE Chantal, « L'installation des Capucins bretons à Lisbonne (1648-1833) » *in La Bretagne, le Portugal, le Brésil. Échanges et rapports. Actes du Colloque du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais, décembre 1971, Volume 1*, Rennes, Publications de l'Université de Haute-Bretagne, de l'Université de Bretagne occidentale et de l'Université de Nantes, 1973-1974, pp. 155-159.
[4] *Relation de voyage d'Olivier Simon Lebon*, AMEP Vol. 137, pp. 672-677 cité par MARIN Catherine, « Les missionnaires malouins… art. cit. p. 184.
[5] Lettres de François Brisjonc à M. d'Almeras, 16/05/1666 et 30/05/1666. THIEFFRY Marc, *La mission lazariste à Madagascar de 1648 à 1674 Madagascar*, Archives lazaristes, Maison Mère, 2013, pp. 429-433. Il écrit que l'évêque a de la compassion pour lui car lui-même avait été très malade pendant son voyage sur mer.
[6] COURTE DE LA BLANCHARDIERE René, *Nouveau voyage… op. cit.* pp. 65, 101, 130.
[7] Lettre du P. Michel Ange de Nantes au R.P. Raphaël de Nantes, 24/01/1633. Ms. 1533, p. 72-77.

régionale. Ils évoluent dans un espace religieux qu'ils connaissent et qui permet de limiter le choc de l'arrivée en mission.

Des laïcs peuvent aussi aider les missionnaires comme c'est le cas des Jésuites dirigés par Jean de Fontaney qui furent obligeamment accueillis par les Hollandais du Cap ou de Cassien de Nantes et Agathange de Vendôme qui demandèrent des informations à un marchand vénitien qui connaissait l'Éthiopie et entretenait de bonnes relations avec les autorités, ce qui leur permit d'être intégrés à la caravane du Bacha, avant d'être hébergés chez un Grec catholique, avant leur grand départ pour la Terre du Prêtre Jean[1]. Les potentiels soutiens sont dispersés partout dans le monde, si bien que même dans le cas des Capucins capturés par les Hollandais et amenés au Brésil, le Père Colombin a l'avantage d'y trouver un Malouin lié aux Capucins de Saint-Malo qui les recueillit et les soigna[2]. De même Jacques-Nicolas Morvan, contraint de quitter le Siam à cause de la guerre contre les Birmans, obtint d'un capitaine avec qui il avait étudié à Quimper la gratuité du passage à Pondichéry, après avoir été amené par des marchands musulmans en Inde[3].

L'arrivée en terre de mission doit toujours se faire avec un ancien ou lors de la présence d'un procureur, au fait de la situation des missions et chargé de gérer les relations entre l'Europe et les missions. Dans le cas des MEP, le procureur accueille les nouveaux arrivants et leur offre l'asile, leur donne les informations utiles sur la situation religieuse, les premiers apprentissages des langues et les informe finalement de leur affectation[4]. Autre exemple, le Jésuite Beaubois alla lui-même au-devant des Ursulines, à peine arrivées à la Nouvelle-Orléans, afin de les conduire à la maison des Jésuites en attendant que leur couvent fût achevé[5]. Le Lazariste Marc Gandon a l'avantage dans son malheur de profiter de son passage rallongé aux Mascareignes à cause d'une tempête pour s'initier aux missions avec ses confrères lazaristes déjà sur place[6]. L'accueil en mission est une préoccupation importante comme le remarque François-Vincent Jolly. Sur le point de repartir en France à cause de la fatigue éprouvée et de la maladie qui le ronge, il reçoit des nouvelles de l'arrivée de trois missionnaires et écrit *« je me suis donc décidé à attendre deux ou trois mois, pour les mettre*

[1] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* pp. 134-138.
[2] WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history, 1471-1880*, Techny, III : Divine World Publication, 1956, p. 54.
[3] Lettre de Jacques-Nicolas Morvan à M. Hody, directeur du séminaire des Missions-Étrangères, 22/03/1771. *NLEC* Vol. 5, pp. 513-514.
[4] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 438-440.
[5] Lettre de Marie-Madeleine Hachard à son père, 27/10/1727. HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage… op. cit.* p. 78.
[6] *Mémoires de la Congrégation de la Mission… op. cit.* Vol. 7, p. 339.

au fait du paijs. En cas qu'ils viennent, la peine qu'ils pourraient ressentir en ne trouvant personne, l'affection et le respect que je ressens pour eux m'engagent à ce délai »[1]. Cette étape est importante car c'est le premier contact que les missionnaires en devenir ont avec leur mission et surtout avec la réalité du travail à accomplir. Et pourtant il arrive que personne ne soit présent comme dans le cas des Récollets Chérubin Ropert et Julien Moisson qui ne trouvent personne pour les accueillir un mois après leur arrivée ! Ils ne savent à quoi ils sont destinés, se trouvent démunis et sont attristés par le peu d'attention qu'on leur apporte[2].

La présence européenne et chrétienne permet aux missionnaires de trouver des points d'appui connus dans des milieux inconnus. La présence de religieux et laïcs chrétiens offre un soutien et un asile sûr aux missionnaires alors que le cadre sécurisant du séminaire, de la famille et de l'Europe chrétienne s'éloigne peu à peu. Il s'agit dès lors de retrouver des îlots de chrétienté ou européens en territoire infidèle, capables de soutenir et d'informer les nouveaux arrivants dans un voyage éprouvant à la fois physiquement et moralement. N'être jamais seul est important pour le moral des religieux. Cependant, il arrive au missionnaire d'être seul pendant le voyage et la mission. Dans ce cas seule l'union à Dieu se trouve être d'un réconfort suffisant pour supporter l'éloignement, l'isolement et les difficultés.

3. Une mission sous le regard de Dieu

Tous les missionnaires, sans exception, mettent leur confiance en Dieu et en la Providence, plus encore que dans leurs camarades. Les invocations faites à la Providence et au secours de Dieu avant la mission, pendant le voyage, pendant la mission et pour leur destinée sont innombrables. Ce sont les références les plus nombreuses dans la correspondance. Les expressions consacrées du type « Dieu soit loué » ou « Dieu merci » ne sont pas que des effets de style ; ils sont des sentiments intériorisés par les missionnaires. Il ne convient pas de développer longuement cet aspect mais de présenter la forme que prend cette confiance absolue dans la protection divine pendant ces différents moments de la mission, parmi des paroles prises au hasard de la correspondance.

La Providence pourvoit à tout et à tout moment. Pendant son voyage, Joseph Dargent est certain que la main de Dieu a permis à son navire d'éviter un naufrage qui paraissait pourtant

[1] Lettre de François-Vincent Jolly, 25/02/1770. AMEP Vol. 356, p. 240 cité dans CUVELIER Jean, « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit. p. 44.
[2] Lettre de Chérubin Ropert au R.P. provincial, 20/06/1752 ; lettre de Julien Moisson au R.P. provincial, 21/07/1752. ADF 23H14.

inéluctable, et le remercie en entonnant avec l'équipage un *Te Deum*[1] à l'instar de Jean de Fontaney, sur les côtes de Chine[2]. Jacques Bouton pense quant à lui avoir réchappé à une tempête le long des côtes anglaises grâce aux prières qu'il a récitées et rejette les prières qu'avaient prononcées un pasteur anglais[3]. Michel-Ange de Nantes et Charles-François d'Angers se disent être soutenus par Dieu et la Providence qui ne leur ont laissés manquer de rien pendant leur voyage[4]. Même ce qui est négatif peut avoir ses vertus. Ainsi, la guerre entre les Birmans et les Siamois est pour Jacques Corre une action de la Providence car elle fait affluer une population nombreuse dans la capitale où il peut baptiser des enfants et profiter de la chute de la religion païenne, voyant les pagodes sont vidées de leurs richesses[5]. Lorsque les privations se font nombreuses, elles ne sont qu'un moyen supplémentaire de souffrir et de se racheter. Si les effets de l'action divine ne sont pas immédiats, il ne fait aucun doute pour les missionnaires qu'ils se feront sentir un jour, peut-être lointain, mais fatidique. Cette confiance en Dieu entretient un espoir permanent. Le même Jacques Corre pensait qu'*« il en arrivera ce qu'il plaira à la divine Providence ; elle sait tirer le bien du mal »*[6]. Le Carme Rodolphe de Saint-Jean « *espere tout de la providence* »[7] quant au règlement des problèmes financiers liés à la réinstallation de la mission antillaise. Tout événement devient prétexte à un secours divin.

Les missionnaires sont convaincus de la supériorité de la religion catholique. D'où les expressions de vrai Dieu utilisées pour décrédibiliser les idoles des païens. La conscience de cette supériorité catholique est exprimée par Olivier-Simon Lebon qui refuse de se soumettre au culte idolâtre du roi siamois car « *dans tout ce qui est contre ce que nous devons à Dieu, qui est le Roi des rois, mille vies plutôt doivent lui être sacrifiées que d'y prendre part* »[8]. D'ailleurs, pour eux, comment Dieu ne pourrait-il pas supporter une entreprise apostolique, toute à son honneur ? Entre la recherche du salut et l'esprit de mission, c'est l'action divine qui amène à partir en mission. Brice de Rennes puise sa vocation dans le service à Dieu : « *cela me faict finir la presente sur le sentiment que j'ay tousiours eu que la Mission Apostolique est un* [sic] *oeuvre de Dieu et veux de bon coeur consacrer et ma vie et mon sang*

[1] ROY Pierre-Georges (éd.), DARGENT Joseph, « Relation d'un voyage de Paris en Canada en 1737 » *RAPQ*, 1947-1948, pp. 15-16.
[2] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/01/1704. *LEC* Vol. 3, pp. 132-135.
[3] BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* p. 10.
[4] Lettre de Michel-Ange de Nantes et Charles-François d'Angers aux RR.PP. de la province de Bretagne, 28/03/1638. Ms. 1533, p. 242.
[5] Lettres de Jacques Corre à M. d'Arragon, 05/11/1765 ; lettre du même à l'évêque de Tabraca, 01/11/1769. *NLEC* Vol. 5, pp. 430-434, 481-483.
[6] Lettre de Jacques Corre à M. d'Arragon, 05/11/1765. *Ibid*. pp. 435-436.
[7] Lettre de Rodolphe de Saint-Jean au R.P. Provincial, 20/02/1699. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 1, p. 185.
[8] Lettre d'Olivier-Simon Lebon, 01/05/1772. *NLEC* Vol. 5, p. 524.

à son service autant que l'obedience l'aura aggreable »[1]. On retrouve ce même sentiment chez le prêtre des Missions étrangères Jacques Corre, au XVIII[e] siècle, qui requiert « *des ouvriers que l'esprit de Dieu anime, qui n'aspirent qu'à procurer sa gloire, et qui soient également morts à eux-mêmes et à toutes les vanités du monde* »[2].

Par ailleurs, il importe peu comment cette volonté divine se manifeste, en bien ou en mal, car elle apparaît insondable aux yeux du commun des mortels. Les missionnaires, appuyés de cette confiance en Dieu, de cet abandon total en Lui, améliorent leur force mentale et gagnent en confiance, ce qui leur permet de surmonter nombre d'obstacles et de limiter la peur qu'ils peuvent ressentir dans certaines situations. Paul Gobert, dans sa demande d'Inde, témoigne de cette ferveur : « *Il n'y a aucune sorte de peines que je ne subirais pas.* [Ainsi tourné vers l'avant]*, il n'y a nulle sorte de peine que je pourrais subir et instruit par les lettres de votre paternité j'irai même seul et en silence par terre et par mer, jusqu'à ce que je parvienne par un heureux passage à ces rivages désirés de saint François Xavier* »[3]. Ils sont des soldats de Dieu prêts à tout sacrifier et tout supporter pour Lui. Et au Jésuite Yves de Lernes d'écrire que « *c'est le sort des bons régimens de perdre les meilleurs soldats dans les batailles* »[4]. Le prêtre des Missions étrangères François le Guerne se dit encore prêt à souffrir encore plus pour Dieu malgré la situation misérable qu'il vit, traqué par les Britanniques dans les bois[5]. Son confrère en Chine, Jean François Gleyo, enfermé pendant huit ans dans des geôles chinoises, n'a eu de cesse de souffrir pour et avec Dieu selon la relation qu'il a laissé de son calvaire. Il écrit que l'aide divine est aussi importante que le soutien humain : « *ces motifs* [la couronne du martyre], *et bien d'autres que la foi fournit, nous soutiennent au défaut des consolations humaines* »[6]. Ce missionnaire était convaincu de la présence continuelle de Dieu auprès de lui[7]. Le regard de Dieu n'est alors pas une simple image. Motivés par Dieu, s'offrant à Lui, ou résignés quant à leur destin, les missionnaires sont persuadés que leur action ne peut échouer, ou du moins que Dieu agira pour que la christianisation réussisse, avant ou après leur mort.

[1] Lettre du P. Brice de Rennes au P. Raphaël de Nantes, 13/08/1641. Ms. 1533, p. 693.
[2] Lettre de Jacques Corre à M. d'Arragon, 07/06/1770. NLEC Vol. 5, p. 494.
[3] Paul Gobert, ARSI FG 757 doc.80, 25/03/1665.
[4] Lettre d'Yves de Lernes au P. Nacchi, 07/03/1720. *LEC* Vol. 1 p. 225.
[5] GAGNON Charles-Octave (éd.), LE GUERNE François… *op. cit.* p. 27.
[6] Lettre de Jean-François Gleyo à M. Bourrachot, Supérieur de Saint-Sulpice, 13/08/1767. *NLEC* Vol. 1, p. 39.
[7] *Abrégé de la Relation de la persécution de M[onsieur] Gleyo, missionnaire apostolique en Chine depuis le 30 de may 1769 jusqu'au 27 de juin 1777, écrite par lui-même*. Archives Diocésaines de Saint-Brieuc-Tréguier 3D19. Une version publiée existe dans *NLEC* Vol. 1, pp. 41-88.

Pour se rassurer dans un espace inconnu, les missionnaires cherchent à trouver des similarités avec le monde qu'ils connaissent. Les points communs à tous ces espaces sont la christianité et la diaspora chrétienne et européenne transplantée outre-mer. Les missionnaires cherchent des soutiens concrets, humains, mais ils en appellent aussi à des intermédiaires métaphysiques c'est-à-dire à Dieu, la Vierge et aux saints dont l'action providentielle permet de les soulager, de leur redonner confiance.

Les missionnaires bretons ont essaimé partout dans le monde émettant des préférences selon les siècles et les diocèses, tempérés par la volonté de leurs supérieurs qui ouvraient les champs missionnaires selon les volontés de la monarchie, des marchands et des autorisations de la Propagande. Les préférences relevées pour les Bretons sont tributaires du contexte et des ordres et instituts investis dans des parties du monde qui leur échoyaient. Des motivations personnelles ont joué mais c'est avant tout l'indifférence qui prévalait.

D'ailleurs c'est cette indifférence des lieux qui marque la première expérience que les religieux ont de leur mission. Cette expérience est la même quel que soit le sexe, l'ordre ou l'institut, ou l'espace abordé, qu'importent ses caractéristiques. Tous n'étaient pas strictement préparés à la mission et n'avaient comme seul bagage que leur idéal et leur imaginaire, alimenté par des lectures et cultivé par une ambiance missionnaire au sein d'établissements plus ou moins spécialisés dans la mission. Ils n'en furent pas moins expérimentés dans les pratiques missionnaires qu'ils avaient appliquées en France, dans des missions intérieures[1]. Ces individus étaient âgés, l'expérience étant le principal privilège de l'âge. Ils avaient aussi suivi des parcours variés qui jouaient au moment de la sélection au départ. Tous ces éléments devaient limiter les ratés et diminuer à terme les frais engendrés par ces expéditions.

S'il y a bien sélection préalable des candidats, la préparation apparaît empirique et fortement liée au voyage - que ce soit par la prise en charge des marins ou par la rencontre avec les Autres - et à l'enseignement conféré par les anciens missionnaires déjà en place. Le voyage est aussi un moyen de couper progressivement de l'Ancien Monde progressivement : l'éloignement est une première épreuve adoucie par l'existence d'un appui chrétien et/ou européen, et surtout par la croyance en la confiance que Dieu accorde à ses serviteurs, et qui les soulage grandement dans les épreuves les plus difficiles.

[1] Et qui rappelle la proximité qui existe entre les missions intérieures et extérieures, les premières pouvant apparemment servir de préparation aux secondes.

L'idéal est confronté à ce premier contact avec les Nouveaux Mondes par le voyage. C'est une prise de conscience de l'altérité. L'idéal missionnaire, tempéré par la prise de confiance des religieux dans ces nouveaux espaces ne résiste pas à la réalité de la vie missionnaire.

II. Vivre la mission : la réalité contre l'idéal

A- La réalité de la souffrance : un calvaire banal

De nombreux dangers, de différentes natures, guettent les missionnaires pendant le voyage, les déplacements et leur apostolat : les trois étapes de la mission. La somme de ces périls a un impact sur les effectifs missionnaires et leur mortalité.

1. *A peste, a fame, a bello* : côtoyer la mort

Les missionnaires sont très tôt confrontés à la souffrance que ce soit pendant le voyage ou en mission. Il n'est pas nécessaire de trop développer cette partie sachant que de nombreux éléments ont été étudiés par Évelyne Hiet-Guihur dans sa thèse et que les sources regorgent de ce type d'informations[1]. On se contentera de présenter les éléments les plus importants liés au voyage et à la mission.

a. Risquer sa vie pendant le voyage

Le voyage est une étape de la mission qui met les corps à rude épreuve. Les dangers en mer et sur terre sont incessants, qu'ils soient liés à l'homme ou à la nature.

Le voyage sur mer est le plus éprouvant pour les religieux. Qu'ils partent pour l'Extrême-Orient, pour le Proche-Orient ou pour l'Amérique, tous ont eu à subir une traversée maritime. Ce monde de la mer leur est pour presque tous inconnu. Bien que les religieux soient relativement bien traités sur le navire, bénéficiant d'espaces dédiés et de l'accueil du capitaine à sa table, la traversée a des effets sur les organismes. Le mal de mer est la première rencontre

[1] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.*

qu'ont les religieux avec la mer. Joseph Dargent peut se vanter de n'avoir pas de grand problème à s'adapter avec un autre Récollet et d'avoir le luxe de remarquer que « *c'étoit quelque chose de risible que de les voir courir de costé et d'autre sur les bords du vaisseau pour conter leur chemise* »[1] tout comme René de Nantes[2], alors que Marie-Madeleine Hachard écrit que toutes les sœurs ont été contraintes de « *payer le tribut à la mer* »[3]. Le Lazariste François Brisjonc, tellement affecté du mal de mer, ne parvient pas à continuer son voyage à Madagascar et s'arrête aux Canaries pour retourner en France[4]. Ce mal pouvait être amplifié par les conditions de navigation. Michel-Ange de Nantes décrit avec réalisme les violences de la mer

> *« Il se leva un sy mauvais temps que je doute qu'il s'en trouve de pareil, la mer commença à blanchir, les vents à la mouvoir avec tant de violence qu'on fut contraint de baisser les mats des hunières, de plier toutes les voilles, et obéir aux violences de la mer, on n'entendoit que la rencontre des cordages, le choc des flots, et quelques effroiables coups de tonaire en l'air, une continuelle pluye, ou de la gresle, les flots s'enfloient tellement, et nostre pauvre vaisseau qui suivoit le mouvement des eaux sembloit estre sur le sommet d'une montaigne, d'où l'on voyoit en bas des précipices, et après dans un abysme entre deux collines quelques fois les vagues choquoient nostre vaisseau avec tant de violence, qu'un coup de canon ne mène pas plus de bruit, nous fusmes quattre jours à souffrir ses violences : et parmy cette agitation un de nos grand mast se rompit, touttefois parmy ce mauvais temps nous ne courusmes aucun péril, seulement nous escarta de nos conserves que nous n'avons pas veu depuis »*[5].

Dans de telles conditions, les naufrages et accidents étaient légion. Par exemple, Rodolphe de la Germandière et François Lallouet périssent lors du naufrage du *Chameau* en 1725[6] alors que Charles Boussordec meurt noyé au large des côtes africaines[7]. C'est parfois avant le départ de France que le danger survient comme le susdit lazariste qui a subi deux naufrages en 1656 et en 1658 sur la Loire avant de pouvoir partir[8]. Lorsque le navire dérive, la traversée

---

[1] ROY Pierre-Georges (éd.), DARGENT Joseph, « Relation d'un voyage… art. cit. p. 14.
[2] Lettre de René de Nantes à Raphaël de Nantes, 23/06/1641. Ms. 1533, p. 686.
[3] Lettre de Marie-Madeleine Hachard à son père, 27/11/1727. HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage… op. cit.* p. 44.
[4] Lettres de François Brisjonc à M. d'Almeiras, 16/05/1666 et 30/05/1666. THIEFFRY Marc, *La mission lazariste à Madagascar… op. cit.* pp. 429-433.
[5] Lettre de Michel-Ange de Nantes à Raphaël de Nantes, 24/01/1633. Ms. 1533, p. 71. Pour d'autres descriptions de voyages aux conditions météorologiques difficiles : BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* pp. 2-16 ; Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/01/1704. *LEC* Vol. 3, pp. 132-135 ; Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 55-57.
[6] LA ROCHEMONTEIX Camille de, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIII^e siècle, Tome 1*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1906, pp. 151-152.
[7] *Mémoires de la Congrégation de la mission… op. cit.* Vol. 9, pp. 508-523.
[8] THIEFFRY Marc, *La mission lazariste à Madagascar… op. cit.* pp. 219-226, 316.

s'allonge de plusieurs mois et les vivres diminuent. Ambroise de Rennes se trouve dans cette terrible situation de manque :

> *« Notre barque y était descendue* [aux îles Maldives] *pour chercher de l'eau qui nous manquait déjà, ils ne purent rien trouver d'autre que des Cocos.* [...] *On nous donnait, aux marins et à moi-même, 8 onces soit une-demie livre d'eau corrompue par jour et par 24 heures, au point que nous avons été réduits à un degré extrême de soif et de manque de tout le reste. En effet, quand l'eau manque sur un navire, tout manque.* […] *Alors que le patron du navire ne savait plus que faire et que nous n'attendions rien d'autre que la mort »*[1].

Dans de telles conditions, la maladie guette les équipages et les affaiblit considérablement. Il arrive que les missionnaires meurent pendant le voyage : Louis Lotteaux meurt à Madagascar pendant son voyage en direction de l'Extrême-Orient en 1671 et les Sulpiciens Colomban Drolon et Gilles-Marie de Cilz alors qu'ils se rendaient au Canada, respectivement en 1692 et 1697 rendent aussi l'âme sur le bateau[2]. S'ils ne meurent pas immédiatement, ils sont plus prompts à attraper des maladies une fois débarqués et à y succomber.

Les conditions physiques ne sont pas les seules responsables des difficultés du voyage et des souffrances subies. Les pirates et tout particulièrement les Barbaresques sont très actifs en Méditerranée et en Atlantique. Les poursuites sont courantes[3]. L'équipage de Pierre Geffrard de Lespinay doit subir l'attaque des Barbaresques et témoigne de son appréhension face à cette situation :

> *« Toutesfois je ne puis m'empescher de vous dire l'estat où nous nous trouvasmes estans poursuivis et attaquez des navires de Tripoli. Comme nous allions de Livourne à Malte, chacun s'estonnoit de ce que nous ne rencontrions aucun voile, et particulièrement un jour de dimenche qu'on fist rencontre de quelqu'un, je n'escourtois point ces sortes de discours avec plaisir et j'eusse souhaitté qu'on n'en eust point parlé si souvent crainte qu'en s'en entretenant on ne les fist venir. Nous arrivasmes néantmoins à Malte grâce à Dieu sans aucune appréhension.* […] *Le dimenche matin septiesme d'octobre celuy qui faisoit la garde en haut du mât apperceut d'abort deux voiles et peu de temps après il remarqua qu'il y en avoit quatre.* [...] *On avoit continuellement l'oeuil sur eux pour voir s'ils gagnoint sur nous.* [...] *On jugeoit dès lors qu'on en viendroit aux mains.* [...] *Le reste de la nuit on se disposa tout de bon au combat. Je vous avoüe que quand ils* [eurent] *une fois résolu de se battre, il n'y*

[1] Armel d'Étel (éd.), Ambroise de Rennes, « De Missionibus Fr. Minorum… art. cit. pp. 265-266.
[2] BERTRAND Antoine-Louis, *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la Compagnie de Saint-Sulpice, Volume 2*, Paris, Victor Lecoffre, 1904, pp. 359-360. Colomban Drolon n'est peut-être pas mort immédiatement, les sources se contredisent.
[3] Jacques Bouton est poursuivi par des corsaires dunkerquois, Michel-Ange de Nantes et René de Nantes par les Barbaresques, Godefroy Loyer les craint et Jacques-Nicolas Morvan évoque les pirates malais.

eut plus personne qui reculast en arrière mais tous entreprirent la chose avec une confiance merveilleuse, et mesme avec joye : car le jour commençant à paroistre la capitane des Turcs tira un coup de canon à balle et mi son pavillon et à mesme temps mons[ieu]*r Marin fit mettre sa banière blanche et respondit fortement à l'attaque des chuchmis* (?) [...] *Pour moy dans le temps du combat, je vous avoüe que j'appréhendois beaucoup, en en particulier d'estre attrappé de quelque coup de canon et aussy de tomber esclave et perdre tout le bien que nous avions de la mission, nostre Seigneur ne nous a pas voulu perdre cette fois il nous réserve à quelqu'autre occasion, son s*[ain]*t nom soit bény et sa s*[ain]*te volonté soit faite* »[1].

Tous ne réchappent pas à ces poursuites comme Hilarion de Roscoff et Théophile de Rennes, qui sont faits prisonniers[2]. Outre la piraterie, les dégâts collatéraux des guerres réglées se font ressentir sur les voyages des religieux qui craignent pour leur vie. Olivier-Simon Lebon doit subir la canonnade d'une escadre anglaise au large de Madagascar :

« *Au premier feu qui commença le combat, nous nous rangeâmes à notre poste, c'est-à-dire M. Dubois et moi à l'endroit où l'on met les malades, et nous y fûmes bientôt suivis par une trop nombreuse compagnie. L'un venait soutenant d'une main sa mâchoire abattue par un gros éclis de bois ; un autre nous montrait la place du bras qui venait de lui être enlevé ; d'autres traînant après eux une cuisse qui ne tenait plus à leur corps que par quelques filets de chair. Enfin il en vint tout d'un coup une quantité de brûlés par cet accident du feu qui prit aux poudres ; c'était ceux qui faisaient le plus de bruit ; ils jetaient des cris affreux, les uns avaient tout le visage grillé ; d'autres les pieds et les mains, et quelques-uns le corps tout entier. [...] Ajoutez à cela, que comme on n'avait point préparé de place dans la cale, comme on fait ordinairement, l'endroit où nous étions dans l'entrepont ne nous mettait point en sûreté ; nous y étions exposés aux boulets de l'ennemi, et il en vint même quelques-uns assez près. Aussi je m'étais recommandé à Dieu, et préparé à tout événement* »[3].

La Guerre de Sept Ans causa de grands troubles en Atlantique : Jean-Louis Leloutre tenta une première fois de passer au Canada en 1747 ce qui fut empêché par le blocus des Britanniques, puis participa à la bataille du Cap-Finisterre en 1747 où il fut fait prisonnier, puis fut une nouvelle fois en captivité en 1755[4], tandis que les Spiritains Guillaumot et Le Goff furent coulés ou firent naufrage en 1756 mais survécurent[5].

[1] Lettre de Pierre Geffrard de Lespinay à M. Fermanel, 23/11/1674. AMEP Vol. 350, pp. 305-308.
[2] ADIV C2654 et C 2774.
[3] Lettre d'Olivier-Simon Lebon aux Directeurs du Séminaire des Missions étrangères, 20/03/1746. AMEP Vol.137, pp. 672-677 cité dans LEBON Olivier-Simon, « De France à Pondichéry en 1746. De Lorient à l'Île de France » *Annales de la Société des Missions-Étrangères*, n°174, mars-avril 1927, pp.310-315 (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/fr/annales/de-france-a-pondicha-c-ry-en-1746-suite-et-fin
[4] Lettre de Jean-Louis Leloutre, 12/07/1747. Le Canada Français, « Lettres de M. L'Abbé Le Loutre… art. cit. p. 31 ; DAVID Albert (éd.), LELOUTRE Jean-Louis, « Une autobiographie de l'Abbé Le Loutre » *Nova Francia*, Vol.6, 1931pp. 12-13, 31.
[5] KOREN Henry J., *Aventuriers de la mission… op. cit.* pp. 67-68, 165.

b. Risquer sa vie à terre

À terre aussi, les dangers ne manquent pas. Comme sur mer, on trouve des bandits qui détroussent les religieux comme ce fut le cas d'Étienne Le Gac en Inde, qui reçut par la même occasion un coup de lance qui le blessa[1]. Le problème semble être endémique au Levant si bien que le voyage en caravane est le seul moyen de protection contre les hordes de bandits qui sillonnent le pays[2]. Les temps de guerre renforcent la présence de ces intrus comme au Siam où le nombre de brigands a augmenté selon les dires de Pierre-Marie Lelabousse qui craint de partir sur les routes[3].

Une nouvelle fois les guerres européennes et locales se font ressentir sur la vie quotidienne. Jacques Corre, qui se réjouissait du conflit siamo-birman pour sa moisson des âmes, doit en contrepartie subir une terrible famine qui amène avec elle son cortège de malades, de morts et de maladies[4]. En Acadie, la guerre contre les Britanniques conduit au siège de Louisbourg où résident les Récollets. Lors du combat, Félix Nizan est brûlé au visage[5]. Mathurin Le Petit et les Ursulines de Louisiane sont en danger lors de la guerre menée par les Natchez contre la colonie[6]. Ce sont autant de conflits où les missionnaires peuvent perdre la vie ou en subir les contrecoups. Ces guerres ralentissent leur apostolat, sans pour autant qu'ils puissent s'exposer véritablement au martyre.

Le climat est une autre contrainte au travail missionnaire que ce soit la chaleur du Levant décrite Michel-Ange de Nantes, qui en deviendra même aveugle pendant un temps, et qu'il compare à une fournaise[7] ou la neige et les glaces qui affligent Michel-Ange Le Duff[8]. Des catastrophes naturelles assez peu connues en Europe (au moins par leur intensité) étonnent les religieux. Les tremblements de terre, parfois accompagnés d'ouragans se déroulent, en

[1] Lettre d'Étienne Le Gac à son frère, non-datée (v. 1714 ?). *LEC* Vol. 2, p. 508.
[2] Lettre de Toussaint de Landerneau à Raphaël de Nantes, 04/04/1634 ; lettre d'Agathange de Morlaix au même, 29/01/1640 ; lettre d'Alexis de Lamballe à Raphaël de Nantes, 20/06/1640. Ms. 1533, pp. 142, 398, 499-501 ; Armel d'Étel (éd.), Ambroise de Rennes, « De Missionibus Fr. Minorum… art. cit. pp. 252, 256.
[3] Lettre de Pierre-Marie Lelabousse à M. Grinne, 16/06/1792. *NLEC* Vol. 7, pp. 158-159.
[4] Lettre de Jacques Corre à M. d'Arragon, Directeur des MEP, 05/11/1765 ; lettre du même à l'évêque de Tabrac, 01/11/1769. *NLEC* Vol. 5, pp. 479-484.
[5] JOHNSTON A.J.B., *Life and religion… op. cit.* pp. 52, 157.
[6] Relation de Mathurin Le Petit au P. d'Avaugour, 12/07/1730. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 68, p. 120.
[7] Lettres de Michel-Ange de Nantes à Raphaël de Nantes, 25/06/1641 Ms. 1533, pp. 704-706. Voir aussi sa lettre à Michel de Rennes, 09/08/1637. Ms. 1533, pp. 155-156.
[8] Lettre de Michel-Ange Le Duff, 03/11/1729. ADF 23H14.

particulier sur le continent américain qui font des dégâts sur les installations et mettent à l'épreuve le moral des religieux[1].

La nature leur est aussi hostile par la présence d'animaux, loin d'être tous pacifiques : Joseph Le Pavec rapporte à son ancien professeur : *« Je vous ai déjà dit que j'avois eu pour partage des pays remplis de montagnes inaccessibles, de forêts impénétrables, plus habitées par les tigres que par les hommes. Six païens ont été dévorés par ces animaux depuis un mois, dans les environs de l'endroit où je suis »*[2]. Godefroy Loyer est effrayé par un félin qui rôde aux alentours des villages et des caïmans qui attendent le moment propice pour attaquer[3]. Les animaux ne sont pas toujours aussi visibles et les moustiques, maringouins ou « Frappe d'abord » mettent à l'épreuve tous les missionnaires[4]. Les serpents et autres animaux venimeux sont autant de dangereux compagnons de route[5].

Plus pernicieuses sont les maladies que les religieux peuvent contracter. Elles prouvent que l'adaptation au territoire est difficile. Le climat, le changement d'alimentation, allié à un affaiblissement après le voyage et peut-être l'angoisse sont souvent à l'origine de ces maladies. Les missionnaires bretons évoquent à plusieurs reprises les « chiques » qui entrent par les ongles de pieds et font pourrir le membre s'ils ne sont pas retirés rapidement[6] ou le ver de Guinée, dont les effets se font sentir plusieurs mois après avoir ingéré une eau infectée, duquel souffrent et meurent les Capucins en Guinée[7]. Les dysenteries, le mal de Siam[8], les pleurésies, phtisies et autres pestes touchent les missionnaires et sont évoqués de manière régulière dans la correspondance. Godefroy Loyer est attaqué du mal de Siam aux Antilles mais survit contre toute attente, alors qu'on s'apprêtait à l'ensevelir[9], ce qui n'est pas le cas de

[1] Lettre de Ferdinand de Saint-Claude au R.P. Lézin de Sainte-Scolastique, 12/11/1668 ; Antoine de Sainte-Anne au Marquis de Seignelay, 08/05/1690. BESNARD Antonin... *op. cit* Vol. 2, pp. 104, 169. COURTE DE LA BLANCHARDIERE René, *Nouveau voyage… op. cit.* pp. 93-94, 138-140.
[2] Lettre de Joseph Le Pavec à M. Grinne, 04/06/1793. *NLEC* Vol. 7 p. 200. Le même reparle des tigres dans sa lettre à ses parents, 07/04/1797. *NLEC* Vol. 7, pp. 378-379.
[3] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. 91, 204-207, 215-217.
[4] HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage… op. cit.* pp. 55-56, 74, 92 ; Lettre de Pierre-Marie Lelabousse à M. Grinne, 16/06/1792. *NLEC* Vol. 7, pp. 162-163.
[5] Relation de Joseph-Pierre de Bonnécamps, 17/10/1750. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 69, pp. 166-168 ; LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. 215-217.
[6] Lettre de Rodolphe de Saint-Jean au R.P. Provincial, 20/02/1699. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, pp. 184-185 ; BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* pp. 91-92 ; Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 60-61.
[7] WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history… op. cit.* p. 45.
[8] Autrement dit la fièvre jaune.
[9] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. 7-8.

Jean Dieppe qui contracte la peste à Alger en 1649 et y succombe tout comme Charles-Marie-Gabriel Poirier-Dubourg en 1743, malgré un retour précipité en France[1]…

c. Risquer sa vie pendant la mission

Ces dangers sont inévitables puisqu'ils sont relatifs à la nature contre laquelle les hommes n'ont évidemment aucune prise. D'autres dangers sont spécifiques à l'exercice de la mission car ils relèvent de la sphère religieuse et directement de l'apostolat et de ses contraintes.

Les nombreux déplacements que les religieux sont obligés de réaliser, pour donner les sacrements ou ouvrir de nouveaux champs d'apostolat, les confrontent encore une fois à la nature. Joseph Le Pavec, pendant son voyage aux confins de la Chine, relate toutes ces difficultés :

> *« Nous n'avions d'autres routes que celles que les eaux avoient tracées par leur cours, et ces routes étoient pleines de pierres aiguës, qui s'enfonçoient dans nos pieds. Les branches des arbres qui bordent ces routes nous servoient d'appui en montant et en descendant. Nous étions obligés de nous ouvrir un passage au travers des branches, avec un sabre que nous portions pour nous défendre des tigres »*

Alors qu'il avait déjà constaté :

> *« il est incroyable combien nous avons essuyé de peines et de fatigues ; nous avions à gravir des montagnes escarpées, dont le sommet sembloit se cacher dans les nues, et à traverser des torrens rapides : j'ai manqué de m'y noyer. Nous n'avions plus de provisions.* […] *Les eaux de ces montagnes sont extrêmement malsaines : mes gens commençoient à être malades, et le furent peu de temps après ; je le fus moi-même pendant un mois et demi »*[2].

Les distances parcourues, sur terre et sur l'eau, dans ces conditions difficiles et sur les territoires immenses qui leur échoient sont une source de fatigue quotidienne. Le même Joseph Le Pavec écrit qu'au Siam « *de la première chrétienté à la dernière, il y a quinze journées de chemin, par des forêts et des montagnes, dans un pays extrêmement chaud* »[3]. Même constat pour Jean-Louis Leloutre en Acadie qui doit se charger des Micmacs et des

[1] *Mémoires de la Congrégation de la Mission… op. cit.* Vol. 2, pp. 155-156 ; Vol. 3, pp. 164-167.
[2] Lettre de Joseph Le Pavec, 25/06/1794 ; lettre de Joseph Le Pavec à ses parents, 07/04/1797. *NLEC* Vol. 7, pp. 249, 255, 378-379.
[3] Lettre de Joseph Le Pavec à ses parents, 07/07/1792. *NLEC* Vol. 7, p. 105.

colons français alors que les villages sont distants de 150 lieues[1]. De tels déplacements, en particulier lors des voyages d'exploration, se révèlent accablants pour les missionnaires, si bien que certains d'entre eux meurent de fatigue comme Jean Baudouin, après avoir accompagné les troupes françaises en Acadie[2] ou Albert de Nantes qui partit pour Ispahan mais désirait continuer le Carême pendant son voyage et manqua de nourriture pour soutenir ses forces[3].

La confrontation entre les différentes religions peut prendre plusieurs formes. Cette opposition peut se réduire à des vexations ou des injures. Les Capucins au Levant relatent que « *bien que nous ne leurs demandions rien* [aux musulmans et aux Grecs], *si est-ce qu'ils ne manquent pas de nous envoyer de bons coups de pierres, ou de tirer le capuce, particulièrement si on l'a en teste* »[4], Bruno de Saint-Yves « *a esté battu à coup de baston & de cordes* [et] *tiré* [par] *la barbe pour l'arracher* »[5], le Jésuite Étienne Le Gac en Inde devait subir les injures et les jets de pierre des Hindous, et Julien Garnier au Canada supporter les mauvaises paroles des Gentils parmi qui il vivait[6]. Ces moqueries pouvaient dégénérer en persécutions générales contre les Européens et le christianisme comme en Chine et au Siam où furent torturés et emprisonnés Jean-François Gleyo et Olivier-Simon Lebon[7] ainsi qu'en Algérie où les missionnaires servaient aussi de représentants du roi et étaient les premiers touchés lorsque les tensions entre la Régence d'Alger et la France montaient et qui avait pour conséquence l'envoi de menaces, voire l'enchaînement et l'envoi au bagne[8]. En dehors de ces actes émanant du pouvoir, c'est la population qui peut être entraînée dans l'opposition européenne et chrétienne. Un cran supérieur peut être franchi par la mise à mort des missionnaires. Les Capucins sont l'ordre qui a payé le plus lourd tribut : le Frère Toussaint de Landerneau est empoisonné par le gouverneur de Bagdad en raison de son opposition au rapt

[1] Lettre de Jean-Louis Leloutre, 03/10/1740. Le Canada Français, « Lettres de M. L'Abbé Le Loutre… art. cit. p. 25.
[2] BERTRAND L., *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice, Tome 1*, Paris, Alphonse et Picard, 1900, p. 112.
[3] Lettre du P. Michel-Ange de Nantes au R.P. Raphaël de Nantes, 22/06/1640, p. 469.
[4] Lettre du P. Alexis de Lamballe au R.P. Raphaël de Nantes, 17/12/1638. Ms. 1533, p. 314.
[5] Lettre de Bruno de Saint-Yves, 24/01/1661 citée dans Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des Carmes deschaussez… op. cit.* p. 714.
[6] Lettre d'Étienne le Gac au P. Charles Porée, 10/01/1709 ; lettre du même à son frère, non-datée (v. 1714 ?). LEC Vol. 2, pp. 394, 511 ; Lettre de Julien Garnier, 20/07/1672. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 56, p. 62.
[7] Lettre d'Olivier-Simon Lebon à ses sœurs, 21/04/1776. *NLEC* Vol. 5, pp. 525-535 ; *Abrégé de la Relation de la persécution de M[onsieur] Gleyo*, Archives Diocésaines de Saint-Brieuc-Tréguier 3D19.
[8] Lettres de Charles-Marie-Gabriel Poirier-Dubourg au Ministre de la Marine, 29/11/1741 et 17/12/1741. Archives de la Congrégation de la Mission, Dossier 106.a. Voir aussi les lettres d'Yves Laurence : Dossier 107.b.4.

des filles du pays[1], Dosithée de Rennes est assassiné en Syrie en 1645[2], François de Bécherel est massacré à Tripoli en 1751[3], un Capucin anonyme est empoisonné par un Français en Guinée vers 1671 ou 1672[4], et le cas le plus emblématique est le martyre de Cassien de Nantes en Éthiopie en 1638[5]. Jacques Le Chevalier et Pierre Geffrard de Lespinay ont été déportés par le roi de Siam sur une île déserte en 1690, le premier mourant sur l'île en 1690, le second un an plus tard[6]. Pierre Brindeau a été empoisonné par le serviteur d'un certain Jean de la Croix, fondeur de canon pour le compte du roi de Cochinchine, portugais de nation[7]. Enfin, le Lazariste François Léon a peut-être été tué par un esclave alors qu'il traversait une rivière en 1738[8]. Outre ces morts « concrétisées », s'y ajoutent d'autres cas : le Dominicain Godefroy Loyer faillit être tué et mangé par les Indiens de la Guadeloupe[9], le valet chinois de Jean-Alexis Gollet tenta de l'empoisonner[10] et Martin de Nantes faillit être tué à coup de flèches, puis sabré par deux fois par les Indiens à sa charge[11].

Ce tableau des souffrances liées à la mission apparaît dans son ensemble décevant pour les missionnaires qui, bien qu'ils désirent souffrir, s'imaginaient avant de partir trouver l'occasion du martyre. Ils se trouvent alors confrontés à la banalité de la souffrance. Ils sont en mission mais éprouvent presque les même maux qu'en Europe et constatent que le martyre n'arrive que rarement bien qu'il soit très attendu. C'est le cas de Martin de Nantes qui souligne au lecteur qu'il ne trouvera pas *« dans cette Relation les actions éclatantes, les aventures et les merveilles que vous aurez lues dans les relations des missions du Japon, du Pérou, de Siam, de la Chine, de la Cochinchine, du Tonkin et de quelques autres royaumes, dans les Indes, où tant de grands missionnaires ont signalé leur zèle, et plusieurs ont scellé leur mission de leur sang, aussi bien que plusieurs de ceux qu'ils ont convertis à la foi* » et d'ajouter qu'au Brésil « *l'occasion du martyre ne s'y présente pas non plus pour nos*

[1] Lettre du P. Pierre de Morlaix au P. Raphaël de Nantes. Ms. 1533, p. 333.
[2] PLANTÉ Romain… *op. cit*. p. 205.
[3] *Ibid*. p. 206.
[4] WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history… op. cit.* p. 60.
[5] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* ; Lettre du P. Pierre de Morlaix au P. Raphaël de Nantes. Ms. 1533, pp. 330-335 ; Ladislas de Vannes, *Deux Martyrs Capucins Les Bienheureux Agathange de Vendôme et Cassien de Nantes*, Paris-Couvin, Ch. Poussielgue-Maison Saint-Roch, 1905.
[6] *Archives des Missions Étrangères de Paris* (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/
[7] Voir *Vie de M. Brindeau*. AMEP Vol.733 p. 270. Sur Jean de la Croix (Joan de Cruz) voir *Relation de la Cochinchine de Louis Chevreuil*, 1665. AMEP Vol. 733, pp. 76-78.
[8] THIEFFRY Marc, *Mémoires de la Congrégation de la Mission, Tome 10 : Les îles Mascareignes : Île de France, Île Maurice, Île de Bourbon, Île de la Réunion, 1664-1810*, pp. 177-180.
[9] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. 5-6.
[10] Lettre de Jean-Alexis Gollet au P. Gerbillon, 26/01/1703. *LEC* Vol. 3, pp. 123-124.
[11] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 22-23, 65, 83-84.

missionnaires, ni pour les nouveaux convertis »[1]. À l'inverse la souffrance est omniprésente et affaiblit considérablement les corps si bien que Guillaume Piguel écrit : « *J'ose dire qu'en Europe un prêtre qui auroit la moitié de mes infirmités, se regarderoit comme incapable des fonctions les moins pénibles du ministère* »[2] et que le même Martin de Nantes tente de rassurer les candidats qui voudraient partir en écrivant à son tour qu'« *il y a, néanmoins, assez d'occasions de souffrir* »[3]. Par ailleurs entre rêver la souffrance et la vivre, les missionnaires se rendent tristement compte que supporter toutes ces fatigues est une épreuve très pénible. Ces afflictions peuvent se résumer par la lettre du Récollet Michel-Ange Le Duff à ses supérieurs provinciaux qui décrit parfaitement les principaux maux dont souffrent tous les missionnaires, sans que le martyre soit évoqué et les douleurs louangées :

> « *Dans les premières lettres que j'ay eu l'honneur d'escrire à vostre Révérance j'ay pris la liberté de la prier humblement de vouloir bien m'envoyer cette année une obéissance pour me rellever sans parler de mon peu de de pratique. J'ay pris la liberté d'exposer à vostre révérance l'infirmité dont Dieu m'aflige depuis que je suis dans la collonie que je ne puis attribuer qu'aux fatigues que j'ay essuiez dans* [les] *glaces et les neiges et au méchantes nourritures que l'on y a puisque pendant toute l'année, on est obligé de faire maigre, et que la viande fresche est rare et très chère… Toutes ces fatigues ont tellement alteré ma santé et épuisez mes forces que je me vois actuellement attaqué d'une dessante très considérable. Là dessus j'ay consultez les R*[évérend]*ds pères de la Charité et le chirurgien-major de la ville qui ne m'ont dit autre chose que cette infirmiter ne procédoit que des fatigues et des voyages que nous sommes obligés de faire dans un pays où les hyvers sont très longs et très rudes d'autant plus que je ne suis pas d'une forte complexion ny d'un grand tempérament. Je suplie instament vostre Révérance d'avoir quelque égard aux infirmités dont le Seigneur m'aflige* »[4].

Toutes ces difficultés amènent parfois à la mort comme on l'a vu pour certains d'entre eux. Ce tableau des difficultés de la mission doit donc être relié à la mortalité en mission.

[1] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 9-10.
[2] Lettre de Guillaume Piguel aux Directeurs, 10/05/1767. *NLEC* Vol. 6 p. 165.
[3] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit*, p. 10.
[4] Lettre de Michel-Ange Le Duff, 03/11/1729. ADF 23H14.

2. Étude sur la mortalité[1]

a. Un âge à la mort assez avancé

La mort en mission touche une bonne partie des missionnaires. Sur les 575 missionnaires partis en mission, on peut déterminer la mort de 346 d'entre eux soit 60 % du total. On dénombre 258 religieux morts en mission contre 88 morts après celle-ci ce qui signifie qu'à partir de ce total des morts, 74,6 % des missionnaires meurent pendant leur mission, sachant que parmi ceux qui meurent après leur mission, certains décèdent des conséquences directes de celle-ci[2]. Ces chiffres sont parfaitement concevables puisque les religieux, au moment de leur départ en mission, savent qu'ils y seront attachés pour la vie.

La moyenne d'âge à la mort est de 54,6 ans avec une nette différence entre les hommes et les femmes car les premiers meurent aux alentours de 54 ans alors que les femmes décèdent vers 61,3 ans soit une différence de 7,3 ans, ce qui est considérable et témoignerait, à première vue, d'une plus grande résistance des femmes pendant leur mission, ce qu'avait déjà constaté Joseph Michel pour les missionnaires des XIX^{e}-XX^{e} siècles[3]. L'écart avec le petit corpus des religieux qui ne sont jamais partis est notable car ceux-ci vivent en moyenne jusqu'à 63,7 ans ce qui est une différence encore plus considérable, de presque dix ans, et prouve que le passage en mission a un impact sévère sur les organismes. Des missionnaires déjouent ces statistiques de la mort aux alentours de la cinquantaine, comme par exemple Donatien-Olivier de la Gombergère qui meurt aux États-Unis à l'âge canonique de 95 ans[4] alors que le Frère de la Charité, Philibert Legall, rend l'âme à 25 ans à Léogane. Entre le XVII^{e} et le XVIII^{e} siècle, l'espérance de vie des missionnaires évolue : elle passe de 51,9 ans en moyenne au XVII^{e} siècle à 56,5 ans au siècle suivant ce qui tendrait à montrer une amélioration des conditions de vie des missionnaires dans le temps. Bernard Dompnier constate également cette amélioration entre les deux siècles pour les religieux capucins de la province de Lyon[5].

---

[1] Pour plus de précisions, on peut aussi consulter les deux tableaux dans les *Annexes* p. 259.
[2] Certains meurent des maladies attrapées en mission ou en mer, d'autres de la fatigue engendrée par la mission ou le voyage. Un cas exceptionnel est celui de Joseph de Limoges qui décède peut-être en 1704 après une dépression suite à son rappel en France en 1703 qui signifiait pour lui l'adieu à la mission. Voir LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^{e} siècle, Volume 3*, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1896, p. 587.
[3] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit.* pp. 254.
[4] Il est mort en 1841 ce qui explique cette longévité. Si on prend un exemple pour l'époque moderne, alors le record est détenu par Étienne de Carheil, mort à 92 ans en 1726.
[5] DOMPNIER Bernard, *Enquête… op. cit.* pp. 246-247.

À titre de comparaison, on sait qu'un constat global veut qu'en France, les religieux vivent plus longtemps que les laïcs[1]. Si on compare l'âge de mort des missionnaires bretons avec les autres religieux, on sait que les Récollets de la province de Lyon meurent après 59 ans pour 44 % d'entre eux au XVII[e] siècle et pour 79,5% au XVIII[e] siècle[2] ; les Réguliers de la province de Lyon meurent quant à eux après 60 ans pour 44,8 % d'entre eux[3]. À partir de l'ouvrage laissé par Balthazar de Bellême, on peut déterminer que la moyenne d'âge de mort pour la période 1593-1664 est de 51,7 ans, alors que les missionnaires capucins meurent en moyenne à 50,6 ans sur la même période. Il y a donc une différence d'âge de plus d'un an à la mort ce qui n'est pas vraiment considérable. Cette faible différence s'expliquerait peut-être par les cycles épidémiques qui ravageaient de temps à autre la Bretagne pendant cette même période[4]. On peut réaliser ce tableau pour les classes d'âge pour visualiser l'âge à la mort des missionnaires :

Classe d'âge	XVIIe siècle	En %	XVIIIe siècle	En %	Ensemble	En %
Moins de 20 ans	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
21-30	5	5,2%	7	5,6%	12	5,4%
31-40	25	25,8%	16	12,9%	41	18,6%
41-50	18	18,6%	24	19,4%	42	19,0%
51-60	20	20,6%	25	20,2%	45	20,4%
61-70	16	16,5%	23	18,5%	39	17,6%
71 et plus	13	13,4%	29	23,4%	42	19,0%
Total	97	100,0%	124	100,0%	221	100,0%

Tableau 7 : Âge à la mort des missionnaires bretons[5].

Si on considère l'ensemble de la période moderne, l'âge à la mort est plutôt serré sur l'ensemble des catégories, chacune représentant environ un cinquième du total, la mort en dessous de 20 ans étant inexistante et la mort en dessous de 30 ans somme toute assez rare. Peut-être doit-on y voir les conséquences de la sélection préalable réalisée en amont, une première fois, au moment de la profession et une seconde fois au moment de la demande de mission. Par la suite à 30 ans et plus, il est impossible de déterminer quand la mort frappe le

[1] MEYER Frédéric, *Pauvreté et assistance spirituelle… op. cit*. p. 208.
[2] *Ibid*. pp. 209-213.
[3] DINET Dominique, *Vocation et fidélité… op. cit.* p. 232.
[4] Calcul réalisé à partir de Balthazar de Bellême (Frère), *Don très humble et de très pure charité faict à la séraphicque province de Bretagne et aux RR. Pères supérieurs d'icelle esleus au chapitre du Mans, le vendredy 8e de septembre, jour de la Nativité N.-Dame 1662, par F. B. de B. (frère Balthazar de Bellesme), le plus petit et plus indigne prestre des enfans de cette province,* 1662. On dispose de l'âge à la mort de 156 Capucins sur les 1083 noms que contient le catalogue. À propos des cycles épidémiques en Bretagne au XVII[e] siècle et leurs conséquences sur le recrutement capucin, voir PICHOT Catherine, *Le soleil comme la mort… op. cit.* pp. 98-99.
[5] Dans ce tableau, sont compris les religieux qui ne sont pas morts en mission.

plus souvent. On peut juste remarquer que les cas de vieux religieux existent bel et bien, comme en Europe, certains, on l'a vu, atteignant même des âges canoniques, y compris parmi ceux qui restent en mission toute leur vie. Cependant, si on divise la période en deux ensembles, on remarque immédiatement que les missionnaires du XVIII^{e} siècle meurent en général à un âge plus avancé que ceux du XVII^{e} siècle. Quand la moitié des missionnaires mourait avant l'âge de 50 ans au XVII^{e} siècle, cette part passe à 42,7 % au siècle ultérieur. Au XVIII^{e} siècle, 57,3 % des missionnaires meurent après 50 ans quand au siècle précédent, seule une moitié passait ce cap. La différence est particulièrement notable pour les très vieux missionnaires dépassant les 70 ans car au XVIII^{e} siècle c'est pratiquement un cinquième des missionnaires qui dépassent cet âge contre seulement 13,4 % au siècle précédent.

Si on divise tout l'effectif entre les missionnaires morts en mission et ceux qui ne le sont pas, on peut présenter le tableau suivant et nuancer les propos précédents :

Classe d'âge	Mort en mission	En %	Mort en dehors de la mission	En %
Moins de 20 ans	0	0,0%	0	0,0%
21-30	10	5,7%	1	2,2%
31-40	38	21,8%	3	6,5%
41-50	38	21,8%	4	8,7%
51-60	35	20,1%	10	21,7%
61-70	26	14,9%	13	28,3%
71 et plus	27	15,5%	15	32,6%
Total	174	100,0%	46	100,0%

Tableau 8 : Âge à la mort des missionnaires bretons en dehors et pendant la mission.

La nuance qu'on peut apporter est que les missionnaires qui rentrent en Europe ont tendance à mourir plus vieux. La mort frappe beaucoup plus les missionnaires avant 50 ans s'ils restent en mission. Néanmoins, c'est tout de même la moitié des religieux morts en mission de ce corpus qui décède après l'âge de 50 ans, dont presque un-tiers au-delà de 61 ans ce qui est considérable au vu des conditions de vie et de voyage qu'ils ont eu à subir pendant leur carrière.

Des différences notables d'âge auquel la mort survient existent entre les ordres et instituts. Ces âges sont résumés dans le tableau suivant :

Ordres religieux	Moyenne d'âge de mort	Effectif considéré	Total de l'effectif
Séculier	65,2	15	39
Récollet	63,4	7	62
Carmes déchaux	61,0	1	3
Sulpicien	60,5	18	20
Ursuline	60,0	11	16
Augustine	59,0	5	5
Spiritain	58,4	8	13
Dominicain	57,6	5	19
Jésuite	55,8	53	69
Lazariste	52,1	12	18
Capucin	50,6	32	194
Missions étrangères de Paris	48,7	35	44
Frère de la Charité	47,2	5	8
Carmes	39,6	10	55
Total général	**54,5**	**217**	**565**

Tableau 9 : Âge à la mort des missionnaires bretons par ordre (XVII^e^-XVIII^e^ siècles).

On remarque que les effectifs de travail sont très inégaux et que les conclusions sont difficiles à avancer. Cinq groupes se situent en dessous de la moyenne générale d'âge à la mort : les Carmes, les Capucins, les Frères de la Charité, les MEP et les Lazaristes. Cependant les deux premiers groupes ne rassemblent même pas 1/5^e^ des données disponibles dans l'effectif de leur ordre, ce qui nuit très fortement à la qualité des données. Les Récollets, dont la moyenne d'âge de mort atteint 63,4 ans ne représentent pas un dixième des effectifs envoyés en mission…

b. Un nombre d'années en mission variable

L'âge à la mort n'est pas le meilleur indicatif pour considérer l'espérance de vie en mission. Ce qui importe réellement est le temps passé en mission, depuis le départ, jusqu'à la mort (en mission ou non). En effet on peut mourir à 85 ans en France, après n'avoir passé que deux ans en mission dans le cas de François-Vincent Jolly ou mourir en Cochinchine à 35 ans après avoir vécu neuf ans en Extrême-Orient comme Pierre Brindeau. Le record de nombre d'années en mission est détenu par Julien Garnier qui a passé 67 ans en mission au Canada, arrivé à 19 ans en 1662 et mort à 87 ans en 1730[1] ! Alors même que des missionnaires

[1] On exclut le cas de Joseph Guéguen qui n'était pas vraiment prêtre et qui vécut 71 ans au Canada.

meurent avant même d'avoir atteint leur but tel François Périgaud, compagnon de route de Pierre Brindeau, qui meurt en 1663 à Masulipatam en Inde alors qu'il était en route pour la Cochinchine. La moyenne du temps passé en mission sur les deux périodes est de 9,95 années, mais elle n'a pas vraiment de sens du fait de l'éparpillement des données qui viennent fausser ce résultat. En compilant les données, puis en les triant par classes, on obtient le tableau suivant :

Total	Nombre d'années en mission	Moins d'1 an	1-5 ans	6-10 ans	11-20 ans	21-30 ans	31-40 ans	41 ans et plus	Total
	Effectif	156	149	80	100	44	20	26	575
Mort en mission	Nombre d'années en mission	Moins d'1 an	1-5 ans	6-10 ans	11-20 ans	21-30 ans	31-40 ans	41 ans et plus	Total
	Effectif	49	56	33	50	28	19	23	258

Tableau 10 : Nombre d'années en mission[1].

La première remarque est que plus le temps passé en mission est long, moins les effectifs sont importants ce qui est évidemment lié à l'espérance de vie générale. On peut aussi noter que les missionnaires qui passent plus de dix ans en mission représentent 33 % de l'effectif total et 46 % des morts en mission, ce qui est considérable au regard des conditions de voyage, de déplacements et de vie. Le défaut du tableau est que le taux de perte au bout d'un an ne peut pas être réellement étudié vu les carences des sources qui biaisent beaucoup trop les premiers chiffres. Disons que ceux qui meurent en mission moins de deux ans après leur arrivée en mission[2] subissent tous les répercussions des conditions de voyage : ils sont 220, soit 39 % du total, à n'être plus présents sur le lieu de mission deux ans après leur départ, et 75 à mourir en mission sur ce même laps de temps : ils représentent donc 29,5 % des morts en mission. Le premier contact avec la terre de mission et l'adaptation au milieu sont un moment crucial, souvent fatal aux missionnaires. On constate qu'il existe une amélioration dans le temps :

[1] Les résultats sont surestimés pour les durées de moins d'un an et de un à cinq ans car dans la première catégorie sont comprises les date de présence en un lieu à un moment donné, comme la mort inopinée d'un missionnaire ou la mention fugace d'un missionnaire en un lieu donné. Ces dates de présence sont comptées comme « moins d'un an » lorsqu'il n'y a qu'une seule date de mentionnée. Elles peuvent induire en erreur sur la réalité de la présence du missionnaire qui a très bien pu vivre plusieurs années en mission avant sa mention dans les sources. Cette remarque vaut pour la totalité du tableau, mais tout particulièrement pour ces catégories.
La deuxième partie du tableau ne prend en compte que les missionnaires morts en mission ce qui permet d'atténuer les effets évoqués en excluant la majorité des dates de présence et de passage. Il donne un aperçu plus juste de l'espérance de vie en mission, bien qu'il exclue par là même, tous les missionnaires rentrés en Europe, y compris ceux qui ont passé des dizaines d'années en mission, et morts sur le Vieux-Continent. Ces résultats en disent tout de même assez long sur les retours en Europe qu'on étudiera plus en détail dans une partie dédiée.
[2] Deux ans est la date maximale de traversée pour l'Extrême-Orient ou les points les plus éloignés d'Europe.

Nombre d'années en mission	XVIIe siècle	En %	XVIIIe siècle	En %	Ensemble	En %
Moins d'un an	78	28,6%	76	25,5%	154	27,0%
1-5 ans	73	26,7%	74	24,8%	147	25,7%
6-10 ans	42	15,4%	38	12,8%	80	14,0%
11-20 ans	45	16,5%	55	18,5%	100	17,5%
21-30 ans	17	6,2%	27	9,1%	44	7,7%
31-40 ans	8	2,9%	12	4,0%	20	3,5%
41 ans et plus	10	3,7%	16	5,4%	26	4,6%
Total	273	100,0%	298	100,0%	571	100,0%

Tableau 11 : Nombre d'années passées en mission par siècle[1].

Les missionnaires tendraient à moins mourir ou quitter la mission lors de la première année, et ce jusqu'à la dixième année de mission au moins au XVIII^{e} siècle par rapport au siècle antérieur. La tendance s'inverse ensuite puisque les missionnaires sortiraient plus des missions au-delà de ces dix années, la résistance des religieux se trouvant renforcée puisque, en nombre absolu, plus de missionnaires restent en mission au-delà de dix ans au XVIII^{e} siècle.

Mais une question vient à l'esprit quand on regarde l'âge à la mort selon les ordres religieux ainsi que leur implantation dans les Nouveaux Mondes. Lorsqu'on lie ces données aux années passées en mission, on peut se demander si les contraintes de milieu ne jouent pas sur la santé et l'espérance de vie. Pour vérifier l'impact du milieu, on peut essayer de comparer le nombre de morts dans un lieu à celui des missionnaires passés dans ce même lieu :

Espace de mission	Nombre de missionnaires passés dans ce territoire au moins une fois	Nombre de morts en mission	Pourcentage de morts
Extrême-Orient	61	44	72,13%
Afrique du Nord	8	4	50,00%
Afrique noire	26	13	50,00%
Antilles	109	43	39,45%
Nouvelle-France	163	64	39,26%
Proche-Orient	154	59	38,31%
Mascareignes	33	11	33,33%
Amérique du Sud	45	15	33,33%

Tableau 12 : Impact de la mort selon les espaces de mission (XVI^{e}-XVIII^{e} siècles)[1]

[1] Les remarques faites pour le tableau précédent sont aussi valables pour ce tableau.

Les écarts entre les terrains de mission sont importants et le nombre de morts dépend à la fois de l'éloignement du terrain missionnaire, des conditions de vie sur place et du contexte politico-religieux. Outre ces raisons, la mission est conçue comme le travail d'une vie, où, après le départ, la seule option envisageable est la mort en mission. Les taux de mortalité restent tout de même élevés puisqu'ils atteignent pour tous entre les deux-tiers et la moitié des effectifs[2]. L'Extrême-Orient arrive très largement en tête avec un taux de mortalité de 72,13%. Ce territoire est-il pour autant plus dangereux ? Les persécutions contre les chrétiens et les guerres intestines sont régulières au Siam, Cochinchine, Tonkin et Chine[3], mais le nombre de morts liés à ces persécutions est quasi-nul. La maladie, conséquence indirecte des persécutions et des fuites continuelles est une explication importante. Mais ce qui est le plus important est bien l'éloignement par rapport à la métropole. Les retours sont très compliqués, chers, et même critiqués comme dans le cas d'Olivier-Simon Lebon[4]. L'Afrique du Nord se situe dans une situation analogue à l'Extrême-Orient, sauf que les persécutions sont très liées aux rivalités diplomatiques et politiques et que ce territoire est très proche de la France, et le nombre de missionnaires qui s'y est rendu est très faible. L'Afrique « noire » a un taux de mortalité assez élevé qui est lié au rude climat, aux maladies et aux difficultés de communication avec l'Europe car le retour ne peut se faire qu'en passant par le Brésil ou les Antilles[5]… Aux Antilles, le climat et la maladie viennent également jouer un rôle sur le taux de mortalité assez élevé. La « sous-mortalité » qu'on peut constater pour la Nouvelle-France tient sûrement aux meilleures conditions d'installation de la colonie aux XVII^{e}-XVIII^{e} siècles et à la facilité de communication avec l'Europe, la traversée se limitant à un ou deux mois, et par l'expulsion massive des religieux après la destruction de l'empire colonial en 1745 et en

[1] Le tableau contient une imperfection du fait de l'exclusion des missionnaires dont on ne connaît pas le lieu de mort. Cela est surtout vrai pour les Capucins au Proche-Orient pour lesquels seuls 76 lieux sont connus pour 137 missionnaires (55 %), les Capucins au Brésil pour lesquels seuls 14 lieux sont connus pour 34 missionnaires (41,2%), les Carmes aux Antilles pour lesquels 22 lieux de morts sont connus sur 54 missionnaires (40,7%) et les Récollets en Amérique du Nord pour lesquels 11 lieux de morts sont connus pour 50 missionnaires (22%). Cependant, pour les derniers, le retour en Europe semble assuré après les deux expulsions opérées en 1745 et en 1759. L'absence d'informations signifierait qu'ils sont morts en Bretagne et la faiblesse du corpus n'influerait pas sur les chiffres présentés, à la différence des trois premiers groupes. Il convient donc de majorer le pourcentage de mort aux Antilles et au Proche-Orient, et de manière légère celui en Nouvelle-France.

[2] Nul doute que la mortalité au Proche-Orient puisse atteindre presque 50 %, tout comme les Antilles et l'Amérique du Sud au regard des dates de présence sur ces territoires des missionnaires sans lieu de mort.

[3] FOREST Alain, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam : XVII^{e}-XVIII^{e} siècles : analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec*, Paris, L'Harmattan, 1998, 3 Vol.

[4] Il désirait se faire sacrer évêque, mais aucun autre évêque n'était présent en Extrême-Orient pour la célébrer. Il décida donc de rentrer en France ce qui fut très mal reçu par les Directeurs qui ne comprirent pas l'utilité d'un tel geste et s'offusquèrent de voir un de leur membre quitter sa mission sans autorisation et à leurs frais…

[5] Les premiers Capucins de Guinée ont été enlevés et amenés au Brésil. Pierre Belgarde, malade, s'arrêta plusieurs années aux Antilles pour se rétablir et retourner en France.

1759-1763[1]. Les Mascareignes sont un territoire très éloigné, mais la mortalité n'y est pas si élevée que dans les territoires lointains, peut-être du fait de l'installation d'une colonie qui subsiste timidement. Les chiffres avancés par Nivoelisoa Galibert sur la tentative d'implantation lazariste à Madagascar restent terribles : le missionnaire d'une trentaine d'années survit en moyenne un an après son départ[2] ! L'Amérique du Sud, dont le climat est pourtant proche du climat antillais, a une mortalité inférieure ce qui s'explique par l'expulsion des Capucins de cette colonie portugaise en 1701-1702, si on exclut les limites des sources. Le Proche-Orient a un climat chaud, en particulier dans sa partie orientale et est fréquemment touché par les maladies, mais les limites du corpus ne font pas apparaître l'impact véritable de ces conditions sur la mortalité des religieux, bien que cette partie du monde soit bien desservie par les marchands européens qui sont des soutiens utiles aux religieux.

Des territoires de mission sont donc plus mortifères que d'autres avec pour raison la définition de la mission, conçue comme définitive et irrémédiable, la variabilité des conditions de vie sur place, partiellement conditionnées par l'éloignement de l'Europe.

Ce qui compte aussi dans la mortalité est ce qui l'a engendrée. Les causes de la mort peuvent être résumées par le tableau suivant :

Cause de la mort	Effectif	En %
Maladie	66	45,21%
Vieillesse	33	22,60%
Fatigue	27	18,49%
Infirme	5	3,42%
Tué	4	2,74%
Empoisonnement	4	2,74%
Déporté	2	1,37%
Naufrage	2	1,37%
Accident	1	0,68%
Maltraitance	1	0,68%
Noyade	1	0,68%
Total général	**146**	**100,00%**

Tableau 13 : Causes de la mort en mission.

[1] Le pourcentage de mortalité pourrait être légèrement rehaussé sans pour autant atteindre la moitié semble-t-il.
[2] GALIBERT Nivoelisoa, *A l'angle de la Grande Maison. Les Lazaristes de Madagascar : correspondance avec Vincent de Paul (1648-1661)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 97.

Sur les 258 morts en mission, on a les causes de la mort pour 146 d'entre eux[1], c'est-à-dire pour 57 %, ce qui est assez peu pour conclure définitivement sur ce sujet. Cependant c'est la maladie qui semble emporter le plus de missionnaires, car 45 % du corpus y succombe pendant la mission. Tout missionnaire a été malade au moins une fois pendant sa carrière car la maladie est présente sur tous les terrains et s'avère fatale à beaucoup qui y succombent immédiatement ou conduit à leur retour en Europe. Cette cause semble affecter particulièrement la mission capucine de Guinée où les religieux sont décimés les uns après les autres par le climat et les affections du milieu[2]. Liée à la maladie, s'ajoute la fatigue qui décime 18 % des religieux, souvent pendant ou après un voyage éprouvant, la maladie pouvant être la cause originelle du décès, ou suite à une activité apostolique trop soutenue et réalisée dans des conditions éprouvantes. Parmi tous les exemples, citons la mort du Carme Innocent de Saint-Pierre, après son voyage aux Antilles dont il ne se remit jamais réellement et qui mourut en 1650, quelques mois après son arrivée[3], ou Pierre Hervé qui cherchait à soutenir les religieux de Macao, favorables à Monseigneur de Tournon décrié par l'Empereur de Chine, et assiégés par les soldats chinois[4]. Les quelques cas d'infirmités sont proches de cette notion de fatigue qui, de toute manière, touche encore une fois tous les missionnaires. Ces incapacités et infirmités sont liées aux fatigues qui les ont engendrées ainsi qu'à l'âge qui s'en trouve immanquablement réduit comme dans le cas du Jésuite Yves de Lernes, qui était dit paralysé vers 1734 et contraint d'être enfermé sans pouvoir rien faire, et qui mourut en 1746 à Tripoli à l'âge de 75 ans tout de même[5].

Malgré les tracas de la vie missionnaire, les morts de vieillesse existent bel et bien et représentent ici 22 % des morts en mission, sachant que la plupart des missionnaires retournés en Europe meurt de cette cause à des âges souvent avancés. Alors en mission, le Jésuite

[1] Les morts par vieillesse sont induites par l'âge élevé atteint par le missionnaire. Lorsqu'il n'y a pas de mention contraire, on suppose que l'âge élevé atteint par le missionnaire vaut pour preuve de sa vieillesse. La mention d'infirmité est à la croisée des catégories « vieillesse » et « fatigue » dans le sens où le missionnaire subit ces infirmités, à un âge assez avancé, liées aux fatigues de la mission et en meurt sans qu'on puisse trancher la cause véritable de la mort. La catégorie « fatigue » concerne les missionnaires qui sont morts après avoir été confrontés aux rigueurs des voyages et/ou de l'apostolat. Lorsque le doute était trop élevé et qu'on ne disposait pas d'éléments probants pour déterminer les causes de la mort, l'abstention a prévalu.

[2] Lors de la première mission, seul Colombin de Nantes et Cyrille d'Ancenis survivent sur les cinq missionnaires partis. WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history… op. cit.* pp. 41, 45.

[3] Il avait été « *molesté par l'océan, l'air, le manque de nourriture, la chaleur, la longue durée* » selon le Père Provincial Lucien de Sainte-Scholastique. Phrase citée par BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 1, pp. 134-135.

[4] Sa mort est décrite ainsi : « *Il se fatigua extrêmement pour faire entrer quelques vivres dans la maison de Son Éminence le cardinal de Tournon, assiégée et investie de tous côtés par des soldats chinois, qui maltraitaient à chaque fois ce missionnaire* ». *Archives des Missions Étrangères de Paris* (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/

[5] ARSI, Franc. 21a ; LEBON Gabriel, *Missionnaires jésuites du Levant dans l'ancienne Compagnie 1523-1820*, dact., 1935, pp. 40-41.

Étienne de Carheil meurt en 1726 à 92 ans au Canada et Marguerite de Belaire de Sainte-Madeleine de Jésus en 1792 à l'âge de 91 ans dans la Louisiane espagnole. Ces morts de vieillesse sont surtout représentées dans les colonies françaises, en particulier en Nouvelle-France où les installations et les conditions de vie sont meilleures que sur les fronts pionniers ou dans les missions sans implantation française ou européenne à proximité.

Les autres morts sont plus anecdotiques et se limitent à une dizaine de cas. Elles peuvent être des accidents fatals comme une noyade pour Charles Boussordec[1], la chute d'une voiture pour Pierre Huet de la Vallinière[2] ou le naufrage d'un navire pour les Jésuites Rodolphe de la Germandière et Antoine Lallouet[3]. Le cas du Carme Laurent de Saint-Jérôme est exceptionnel dans le sens où il meurt à cause des maltraitances qu'il a subies de la part d'un capitaine de vaisseau français qui le ramenait en France[4].

Les morts violentes sont aussi extrêmement rares et ne concernent que huit individus[5]. On ne recense qu'un seul cas de martyr sur le total des 575 religieux bretons partis en mission : celui de Cassien de Nantes en Éthiopie en 1638, auquel on pourrait ajouter la déportation subie par Jacques Le Chevalier et Pierre Geffrard de Lespinay. Les cas de morts « glorieuses » qui mettent à l'épreuve la foi des acteurs, les plus recherchées par les missionnaires, sont très rares. Les missionnaires ont plus de chance de finir martyrs de la charité, c'est-à-dire de mourir pendant la mission au service de Dieu, sans subir une mort violente face aux incroyants. Cela revient à mourir de manière « banale » et d'être oublié parmi la masse des autres morts, ce qui est éloigné de l'idéal forgé par les religieux avant leur départ.

En dehors des risques de la mission et de la mort qui lui est attachée, la mission est aussi une épreuve morale où la solitude et l'ennui n'étaient pas du tout perçus avant le départ et qui forment pourtant une partie de la réalité du travail apostolique.

3. Souffrances morales, ennui et solitude

À la douleur sentimentale causée par l'abandon de ses proches et en dehors des risques engendrés par la mission, succède un ennui, causé par les longues traversées jusqu'à la

[1] *Mémoires de la Congrégation de la mission… op. cit.* Vol. 9, pp. 508-523.
[2] BERTRAND L., *Bibliothèque sulpicienne… op. cit.* Vol. 2, p. 8.
[3] LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIII^e siècle… op. cit.* Vol. 1, pp. 151-152.
[4] Lettre de Hyacinthe de la Sainte-Trinité, 08/05/1669 ; lettre de Laurent de Saint-Jérôme, août 1668, copiée par Hyacinthe de la Sainte-Trinité, 08/05/1669. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, pp. 114-117.
[5] Elles ont toutes été citées dans la partie ci-dessus. *Supra*. p. 276.

mission. Cela est particulièrement vrai lorsque les missionnaires sont en bateau et cela explique les sondages de la profondeur de la mer que les religieux font ainsi que les mesures de latitude qu'ils incorporent dans leurs relations[1]. Afin de s'occuper, lorsque prières, messes et oraisons sont terminées, les missionnaires peuvent s'adonner à l'apprentissage des langues quand cela est nécessaire. Olivier-Simon Lebon discute avec le capitaine et s'amuse « *en prophane à repasser avec un de nos officiers les éléments de Mathématique, non sans craindre d'être traité en prophane comme le fut St Jérôme, pour être trop Cicéronien* »[2] alors que René Courte de la Blanchardière se fait spectateur ou s'adonne à la pêche sur le bateau et se promène à cheval lors des escales[3]. Pour briser l'ennui, les missionnaires s'émerveillent aussi des nouveautés qu'ils voient, et tout particulièrement de la faune et de la flore. Cet ennui explique aussi pourquoi ils décrivent l'étrange cérémonie du passage de la Ligne que font les marins bien qu'ils considèrent ce « Baptême de la Ligne » comme une cérémonie profane et superstitieuse. Mais elle vient briser la routine de la navigation et bien qu'ils abhorrent ces « bouffonneries », force est de constater que c'est un grand événement pour tout l'équipage et les passagers, y compris pour les religieux qui luttent contre de telles cérémonies[4].

Pendant la mission, la solitude est couramment ressentie dans l'exercice apostolique. Martin de Nantes titre même un de ses chapitres « Solitudes affreuses » lorsqu'il s'engouffre dans la forêt amazonienne, seul, en compagnie de quelques Indiens[5]. Bien qu'ils ne devraient jamais être seuls et vivre en communauté, au moins à deux, les situations où les missionnaires se retrouvent seuls sont courantes, souvent après la mort de leur confrère. C'est ce qui explique pourquoi les religieux écrivent autant à leur supérieur et leurs proches. C'est autant un moyen d'informer que de s'exprimer, se confier à quelqu'un, ce qu'exprime l'amertume ressentie par Joseph Le Pavec : « *Depuis mon arrivée au Tong-king, je n'ai laissé passer aucune année sans vous écrire : les malheurs du temps auront sans doute empêché mes lettres de vous parvenir : depuis cinq ans, je n'en ai reçu aucune de vous : ce sont des sacrifices qu'il faut ajouter à tant d'autres, que nous avons été obligés de faire* »[6]. Le Carme Rodolphe de Saint-Jean est quant à lui isolé sur l'île de Saint-Christophe où il doit rebâtir la mission abandonnée et écrit : « *Il n'est pas croyable combien je souffre dans ce pauvre trou, figurés-*

[1] Cela est particulièrement vrai pour René Courte de la Blanchardière et Joseph-Pierre de Bonnécamps.
[2] Lettre d'Olivier-Simon Lebon aux Directeurs du Séminaire des Missions étrangères, 20/03/1746. AMEP Vol.137, pp. 672-677 cité dans LEBON Olivier-Simon, « De France à Pondichéry en 1746… art. cit.
[3] COURTE DE LA BLANCHARDIERE René, *Nouveau voyage… op. cit.* pp. 18-19, 68, 109, 140-141.
[4] Tous les récits en font mention. *Ibid*. pp. 49-51 ; ROY Pierre-Georges (éd.), DARGENT Joseph, « Relation d'un voyage… art. cit. pp. 14-15 ; Lettre de Marie-Madeleine Hachard à son père, 27/10/1727. HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage… op. cit.* p. 53.
[5] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 61-63.
[6] Lettre de Joseph Le Pavec à ses parents, 07/04/1797. NLEC Vol. 7, p. 375.

vous les cachots du fort l'Evesque a Paris, telle est ma demeure »[1]. À ce moment, il subit peut-être une sorte de dépression du fait de sa solitude et par le sentiment d'abandon qu'il ressent. Brice de Rennes témoigne aussi de son chagrin d'être seul après la mort ou le départ de ses confrères[2]. Autant de souffrances invisibles mais qui pèsent lourdement sur le moral de ces hommes déjà expatriés dans des terres lointaines. Jean-Baptiste Curatteau supporte de moins en moins la mission et souhaiterait revoir son frère et la communauté de Saint-Clément à Nantes, chose à laquelle il ne parvient néanmoins pas à se résigner[3]. L'ennui n'est jamais loin non plus. Au début de sa mission Pierre Belgarde « *imite plus celle* [la vie] *des Pères de la Trape, que celle des Missionnaires. Ne pouvant encore évangéliser, ils s'occupent à faire leur petite cuisine, à aller puiser de l'eau aux ruisseaux fort éloignés, à chercher du bois etc.* » et tenter de survivre[4].

Les souffrances rêvées par les missionnaires sont glorieuses, marquées notamment par l'espoir du martyre et le service de Dieu. Il s'agit alors de supporter ce travail et ses prolongements à l'instar d'un saint François Xavier dont les récits exposent la bravoure dans les terres asiatiques face à tout type de situation et la mort héroïque. Sauf que cette souffrance est beaucoup plus contrastée une fois vécue en mission. Les maux soufferts ne sont ni plus ni moins que les maux qu'ont à supporter en Europe les simples religieux, bien que sous une forme différente. L'analyse de la mortalité démontre justement que la mort violente est extraordinaire à la différence des conséquences de la maladie, des infirmités et de la fatigue engendrée par quelques jours ou des années d'apostolat. Après les rêves grisants de départ vers l'inconnu, pour s'occuper de païens assoiffés de sang ou qui ne demandent que le salut, la souffrance subie est marquée aussi par le constat que le courage manque parfois pour couper définitivement avec le monde connu et pour s'abandonner entièrement à Dieu, la séparation d'avec les proches étant plus difficiles que prévue et la souffrance quotidienne sous-estimée.

La mission en elle-même, autrement dit le pendant religieux, fait varier l'esprit des missionnaires entre espoirs et désespoirs.

[1] Lettre de Rodolphe de Saint-Jean au R.P. Provincial, 20/02/1699. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, pp.184-185.
[2] Lettre du P. Brice de Rennes au R.P. Raphaël de Nantes, 20/04/1640. Ms. 1533, pp. 449-450.
[3] DU HALGOUËT Hervé, « Lettres de l'abbé J.-B. Curatteau à son frère… art. cit. pp. 356-380.
[4] AMEP Vol. 356, pp. 179-197 : Relation de M. Belgarde et Astelet de Clais, v. 1766, cité dans CUVELIER Jean, « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit. p. 28.

B- Espoirs

1. Le changement des cœurs : espoirs convertisseurs

Une fois en mission, après avoir pris contact avec les indigènes et tenté de leur inculquer quelques principes de la religion catholique, les missionnaires font le constat que l'ancien monde qu'ils ont quitté est corrompu et que le nouveau monde qu'ils ont abordé est bien meilleur, que ses habitants ont des qualités qui leur ouvrent les portes de la religion. La première rencontre avec les populations indigènes est souvent remplie d'espoirs d'une conversion future comme lors de l'arrivée dans un village de Pierre Belgarde qui obtient un premier succès auprès des femmes à qui il dit de se vêtir[1]. Il remarque que les habitants « *sont d'ailleurs doux, affables et voyent avec plaisir les Missionnaires ; ce qui leur fait espérer que les lumières célestes détruiront ce qu'il y a de mauvais dans leur cœur pour leur faire baisser la tête sous le joug aimable de la Religion* »[2]. Selon les missionnaires, tous semblent réceptifs au message chrétien et désirent être instruits au plus vite des paroles de l'Évangile[3]. Une note à propos de la mission du Loango met en avant leur politesse, leur humilité, leur docilité et leur mémoire comme un gage de sûreté[4]. Ce même sentiment se retrouve chez M. Jolly quelques années plus tard dans le même lieu[5]. Autre continent, autre période, Martin de Nantes, enfoncé dans la forêt amazonienne, reconnaît qu'« *il y en a* [des Indiens]*, de l'un et de l'autre sexe, qui ont le naturel très docile, et qui facilement se portent à la vertu, quand ils la connaissent* »[6]. Il ne met jamais en cause les hommes, mais l'action néfaste du Diable sur eux[7]. Il profite même du fait que le chef de la tribu lui-même voulait se faire chrétien avant son arrivée qui fut conçue par les autochtones comme providentielle[8]. L'espoir de la réussite de sa mission avait été renforcé pendant son voyage dans la forêt lorsqu'il vit une pierre gravée d'une croix, dont la présence apparaissait prophétique[9]. Julien Perrault, débarqué pour quelques mois en Acadie en 1635, est ravi de voir la docilité, la politesse et la bonne conduite des Micmacs qui sont pour lui autant de qualités, gages de leur prochaine conversion. Son

[1] AMEP Vol. 356, pp. 179-197 : Relation de M. Belgarde et Astelet de Clais, v. 1766, cité dans CUVELIER Jean, « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit. p. 25.
[2] *Ibid*. p. 26.
[3] *Ibid*. pp. 26-27.
[4] Mémoire vers 1772 ? 1775 ? AMEP Vol. 356, pp. 275-283. *Ibid*. pp. 78-79.
[5] AMEP Vol. 356, pp. 243-245. Lettre de Mrs Jolly et Descourvières, 01/07/1769, cité dans *Ibid*. pp. 41-42.
[6] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* p. 26.
[7] *Ibid*. p. 26.
[8] *Ibid*. p. 70.
[9] *Ibid*. pp. 16-17.

sentiment est renforcé par le fait qu'ils demandent des prières et s'essaient au signe de croix, sans pour autant savoir s'ils le font par conviction ou pour faire plaisir[1]. C'est ce même argument de docilité qu'avance le Carme François à ses supérieurs pour rejoindre les Indiens de Floride[2]. Cette présentation des mœurs concerne même les Français comme le note Jacques Bouton qui ne les considère pas mieux du point de vue spirituel que les Indiens qui n'ont jamais connu la religion chrétienne. Il veut « *croire que nos François ne sont pas si vicieux, & si mauvais qu'on les fait en France ; quoy que nous ne puissions nier qu'il n'y ait des hérétiques, & quelques libertins & athées, esprits stupides & brutaux, dont le nombre ne peut estre si petit qu'il ne soit trop grand* » et juge ses compatriotes plus durement car ils ne sont pas excusables comme le sont les indigènes qui n'ont jamais eu connaissance de la religion chrétienne[3]. Il remarque les défauts des esclaves noirs dont il pense la conversion possible tant qu'ils restent au contact des Français[4].

Pour justifier leur action et présenter les bienfaits de la mission à leurs supérieurs, les missionnaires présentent des cas de conversions extraordinaires qui entretiennent leur espoir de réussite. Pierre Cholenec ne manque pas de mettre en avant une des Indiennes convertie qu'il a sous sa charge, la célèbre indienne Katherine Tegahkouita qui mourut en 1680, et les martyrs iroquois des années 1690[5]. Les Capucins du Levant évoquent la conversion de l'émir druse Fakharddîn[6], principal soutien des chrétiens au Liban, et de prélats orientaux, prêts à se convertir ou proches des missionnaires, et qui sont autant de succès remportés qui font penser les missionnaires à une conversion générale et à une réunion des Églises chrétiennes orientales à l'Église romaine. Plus généralement, la correspondance des religieux multiplie les récits des conversions, baptêmes et miracles. Au Siam, Jacques Corre est particulièrement euphorique lorsqu'il évoque les nombreuses tournées qu'il fait en ville pour baptiser les enfants malades et les moribonds et quand il enseigne la foi à la population[7]. Étienne de Carheil évoque ses « *vingt-cinq enfants et douze adultes* »[8] baptisés en 1670, puis l'année suivante 62[9], puis quarante-cinq en 1673[10]. Le Carme déchaussé Bruno de Saint-Yves peut

[1] Relation de Julien Perrault, 1635. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 8, pp. 160-166.
[2] Lettre du Frère François, 26/03/1659. BESNARD Antonin... *op. cit* Vol. 2, pp. 73-74.
[3] BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* pp. 96-98.
[4] *Ibid*. pp. 101-103.
[5] Lettre de Pierre Cholenec au P. Auguste Leblanc, 27/08/1715 ; Lettre du même au P. du Halde, non-datée. *LEC* Vol. 1 pp. 647-668.
[6] PLANTÉ Romain… *op. cit*. pp. 85-86.
[7] Lettre de Jacques Corre à M. D'Arragon, Directeur des MEP, 05/11/1765. *NLEC* Vol. 5, pp. 430-437
[8] Lettre d'Étienne de Carheil, juin 1670, Relation de 1670-1671. ORHAND (Révérend Père), *Un admirable inconnu… op. cit.* p. 153.
[9] Lettre d'Étienne de Carheil au P. Claude d'Ablon, Relation de 1670-1671. *Ibid.* p. 167.
[10] Lettre d'Étienne de Carheil au R.P. Claude d'Ablon, Relation de 1673. *Ibid.* p. 171.

s'enorgueillir pour la seule année 1658 de 71 conversions à Alep au point qu'il est considéré par son confrère Jean-Pierre de la Mère de Dieu comme le plus efficace de tous[1], si bien qu'on lui attribuait la conversion de 4000 personnes pendant sa carrière[2]. Ces progrès sont souvent mis en relation avec les conversions miraculeuses. Lors de ses tournées dans la région tonkinoise, Joseph Le Pavec décrit les conversions qu'il obtient et les fait systématiquement suivre de quelques exemples admirables de conversions ou de bonne vie comme, par exemple, ces chrétiens qui se déplacent plusieurs jours pour le voir ou de jeunes filles converties qui subissent les persécutions de leurs parents mais qui persévèrent dans leur foi et obtiennent leur conversion[3].

À lire les missionnaires, le nombre de conversions augmente chaque année et les progrès de leurs ouailles font qu'ils en deviennent meilleurs que les chrétiens français eux-mêmes. Mathurin le Petit, alors parmi les Illinois, écrit qu' « *on serait étonné, comme je l'ai été moi-même en arrivant dans cette Mission, de voir qu'on* [sic] *grand nombre de nos Français ne sont pas, à beaucoup près, si bien instruits de la Religion que le sont ces Néophytes* »[4]. Pierre-Marie Le Labousse est aussi surpris de la conduite des Cochinchinois à la messe. Il écrit : « *Que de chrétiens en France ne sont pas aussi désireux d'entendre la sainte messe ! Cet enfant païen sera un jour leur accusateur et leur juge* »[5]. Pierre Cholenec se permet même de comparer ses chrétiens aux religieux. Lorsqu'il entend les chants des Indiens lors des vêpres, il se permet de dire : « *Je peux dire sans hyperbole et dans la pure vérité que fire* [sic] *église ressemble plustost à un Choeur de Religieux qu'à une Chapelle de sauvages* »[6] et il ajoute encore sur leur conduite : « *j'ai bien vu des Français dans le peu d'expériences que j'ai, qui faisaient une particulière profession de vertu, et cependant, à moins que de m'arrêter sur les communautés séculières et régulières, j'avoue que je n'ai rien vu qui approche de ce que j'ai le bonheur de voir ici tous les jours ; et j'y sens, pour mon particulier, plus de plaisir en un seul jour, parmi eux, qu'en plusieurs mois parmi les Français ; oh ! qu'il y a aussi de différence !* »[7]. Étienne de Carheil va encore plus loin, puisqu'il considère les Hurons de sa mission comme sa propre famille : « *j'ai trouvé le plaisir d'être le père d'autant d'âmes que*

[1] HEYBERGER Bernard, « Les chrétiens d'Alep (Syrie) à travers les récits des conversions des missionnaires carmes déchaux (1657-1681) » *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, Vol. 100 n°1, 1988, p. 464.
[2] GARGADENNEC Roger, « Un Beuzecois du XVII[e] siècle… art. cit. p. 285.
[3] Lettres de Joseph Le Pavec 25/05/1791 ; 07/07/1792. *NLEC* Vol. 7, pp. 98-115.
[4] Relation de Mathurin Le Petit au P. d'Avaugour, 12/07/1730. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 68, p. 210.
[5] Lettre de Pierre-Marie Le Labousse, 13/12/1790. *NLEC* Vol. 7, p. 88.
[6] Lettre de Pierre Cholenec, 02/01/1677. *Ibid*. Vol. 60, pp. 282-284.
[7] Lettre de Pierre Cholenec, 15/01/1678. *Ibid*. Vol. 61, pp. 62-64.

j'en gagne à Dieu, d'être le principe d'une grande famille que j'ai déjà au ciel et que je tacherai d'augmenter toujours jusqu'à la mort ; [...] *famille où mes frères et mes sœurs et généralement tous ceux de notre parenté, qui serviront Dieu fidèlement pendant cette vie, seront tous reconnus selon la liaison qu'ils ont avec moi* »[1].

Pour les missionnaires, tous ces efforts fournis font reculer de jour en jour le diable, qui avait jusque-là dominé ces terres abandonnées de tout secours spirituel.

2. Combattre le mal

Les missionnaires font tous le même constat : le Diable règne en maître en dehors de l'Europe chrétienne. Pierre-Marie Le Labousse écrit même qu'« *il n'est pas rare en ce pays de le voir vexer* [le Diable] *surtout ceux qui veulent l'abandonner. C'est être trop crédule que d'ajouter foi à tout ce qu'on entend à ce sujet ; mais c'est manquer de discernement que de tout rejeter indifféremment. Il n'est pas difficile de croire qu'il exerce son empire dans une terre où il est le maître, et qu'il tâche de retenir ceux qui lui appartiennent* »[2]. C'est un combat permanent contre lui que les missionnaires doivent mener dans leur voyage[3] et surtout pendant leur mission.

Catéchiser c'est aussi combattre l'idolâtrie, les superstitions, les « grossièretés » qui se nichent dans les habitudes des populations rencontrées et dans leurs croyances communes. Dans tous les endroits du globe, ceux qui ne connaissent pas Dieu sont forcément sous l'emprise du Malin. Martin de Nantes rapporte même une des traditions des Indiens Cariris qu'il titre : *« un récit succinct d'une tradition de ces pauvres Indiens, dont ils faisaient un point de leur foi et de leur religion, qui fait voir l'extravagance de leur esprit, et qu'ils ne se servaient point de leur raison sur ce sujet, ni en la plupart des autres qui regardaient leur culte* »[4]. Or cette déraison est justement l'arme du Diable. Les nouveaux peuples sont très souvent comparés à des bêtes ou à des Barbares[5] ce que les religieux exposent à l'envi dans

[1] Lettre d'Étienne de Carheil à son père, 13/10/1691. ORHAND (Révérend Père), *Un admirable inconnu… op. cit.* p. 243.
[2] Lettre de Pierre-Marie Lelabousse à M. Boiret, 13/05/1795. *NLEC* Vol.7, p. 290.
[3] Cassien de Nantes est assuré « *que le diable faisoit tous ses efforts pour nous empescher d'arriver* ». Lettre du P. Cassien de Nantes au R.P. Raphaël de Nantes, 09/03/1634. Ms. 1533, p. 138.
[4] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 172-175.
[5] Le terme barbare est péjoratif et qualifie les peuples « *d'un pays fort éloigné, sauvage, mal poli, cruel, et qui a des mœurs forts differentes des nostre* » et est propre à la cruauté selon FURETIÈRE Antoine, *Essai d'un dictionnaire universel*, 1690 ; à la différence le mot Sauvage, même s'il garde des traits proches du barbare, vient de plus en plus à désigner les « habitants de la forêt » dans un sens plus neutre.

les longues descriptions ethnographiques qu'ils livrent à leur public, en présentant les principaux défauts qu'ils rencontrent. Pour eux tous, il s'agit de civiliser ces hommes par la christianisation[1].

Les religieux ne manquent pas de repérer des parallèles avec la religion chrétienne et pensent qu'une passerelle est possible qui faciliterait la conversion. La religion catholique aurait même été oubliée si on s'en tient à ce qu'écrivent Julien Perrault et Martin de Nantes[2]. Dans leurs luttes, les religieux s'estiment assez heureux dans leurs succès et pensent faire reculer chaque jour l'emprise du Diable sur leurs néophytes, ce qui se ressent sur l'apparence de ces derniers. Martin de Nantes explique que le diable ne cessait de le tourmenter mais pense avoir changé les Indiens car selon lui « *les adultes devenus chrétiens ont perdu cet air affreux qu'ils avaient auparavant, et qui était comme le caractère de la bête, je veux dire du démon, sous l'empire duquel ils vivaient* »[3] et Pierre Cholenec se félicite que « *c'est ainsi que ces Sauvages, encore catéchumènes, après avoir été méchants chez les Iroquois, avec les méchants, et y avoir fait gémir nos Pères, viennent se faire ici gens de bien parmi nos bons chrétiens, et nous combler de consolation par ce changement* »[4]. Ces succès se manifestent aussi par des miracles, à la suite par exemple de la mort de Cassien de Nantes et d'Agathange de Vendôme, qui sont pour Emmanuel de Rennes un témoignage des succès à venir. Leur mort en odeur de sainteté a eu selon leur biographe une grande influence sur les chrétiens schismatiques et les Turcs de toute la région au XVII^{e} siècle[5]. La mort du Carme déchaussé Bruno de Saint-Yves marqua la ville d'Alep. Son convoi funéraire fut accompagné par les catholiques, le patriarche grec, l'archevêque des Syriens, des membres du clergé et par le peuple d'Alep, et fut suivi de miracles[6]. Ces miracles sont souvent suivis de conversions nombreuses qui font espérer les missionnaires sur la conversion prochaine d'un plus grand nombre.

---

[1] Relation de Julien Perrault, 1635. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 8, p. 160 ; Relation de Mathurin Le Petit au P. d'Avaugour, 12/07/1730. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 68, pp. 120-122 ; lettre de Hyacinthe de la Sainte-Trinité au R.P. Marc, 25/01/1669. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, p. 109 ; Ubald d'Alençon (éd.), Colombin de Nantes, *Relation inédite… op. cit.* pp. 9-10 ; BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* pp. 102, 104-119 ; CHEVILLARD André, *Les Desseins de Son Éminence de Richelieu pour l'Amérique, ce qui s'y est passé de plus remarquable depuis l'établissement des colonies, et un ample traité du naturel, religion et mœurs des Indiens insulaires et de la terre ferme*, Basse-Terre-Guadeloupe, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1973 (1ère éd. 1659), p. 179 ; Lettre d'Étienne Le Gac à M. le chevalier Hébert, 10/12/1718. *LEC* Vol. 2, p. 561 etc.

[2] Relation de Julien Perrault, 1635. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 8, p. 160 ; Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit. pp.* 16-17.

[3] *Ibid*. p. 42.

[4] Lettre de Pierre Cholenec, 15/01/1678. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 61, p. 54.

[5] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* pp. 170-176, 187-188.

[6] Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des Carmes deschaussez… op. cit.* pp. 714-716.

Le démon ne manque pas de leur répondre mais là aussi les religieux savent qu'il ne cesse de reculer. Alors qu'il se trouvait en Chine, Jean de Fontaney écrit à ce sujet que « *le démon met tout en œuvre pour détruire cette mission, et pour en empêcher le progrès. Il voit que les âmes se perdent ailleurs par centaines, et à la Chine à millions ; que les peuples n'ont, dans aucun autre pays, tant de dispositions à embrasser la foi, et les missionnaires tant d'avantages pour la faire recevoir. Cet ennemi de notre salut voudroit qu'un si grand empire fût tout à lui* »[1]. Martin de Nantes fait exactement les mêmes réflexions au fil de ses relations[2]. En Inde, Étienne Le Gac se confronte à plusieurs difficultés qu'il impute toutes au diable. Il voit le diable au travers des mauvaises paroles qu'il reçoit, des religieux hindous qui fomentent des complots contre lui et des pratiques religieuses qu'il voit pratiquer devant lui[3]. Pour Pierre-Marie Le Labousse, nul doute que le démon était à l'origine de la persécution qu'il subissait en Cochinchine[4]. Pour se prémunir du diable et de ses tourments, les missionnaires peuvent apprécier le fait que les nouveaux chrétiens s'acclimatent à des gestes chrétiens pour s'en prémunir. Ainsi Jacques Bouton constate que les Indiens font le signe de croix pour faire fuir le Mabohia[5] et Jean-François Gleyo remarque que les Chinois font de même pour éloigner le démon qui les tourmente[6]…

La mission apparaît comme un succès. Si on suit les écrits des missionnaires, les conversions s'enchaînent, les néophytes et les chrétiens se réforment, des miracles se produisent… Le bilan des missionnaires est-il si important ?

3. Des écrits trompeurs ?

La présentation de toutes ces réussites, de ces conversions édifiantes, des miracles qui se produisent et qui se succèdent à de quoi laisser dubitatif tout chercheur. La question est de connaître la véracité de la situation derrière les sources. En effet la conversion d'une personne, ou d'une dizaine, ou d'une communauté ne signifie aucunement la conversion de tout un peuple. L'impression perçue à la lecture des lettres est l'afflux massif des populations vers les missionnaires, alors que paradoxalement ces mêmes missionnaires, peu nombreux,

[1] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/01/1704. *LEC* Vol. 3, p. 142.
[2] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 26, 42, 45-46, 73, 122.
[3] Lettre d'Étienne Le Gac à son frère, v. 1714 ? ; Lettre du même à M. le chevalier Hébert, 10/12/1718 ; Lettre du même au même, 12/01/1722. *LEC* Vol. 2, pp. 512, 561-562, 585.
[4] Lettre de Pierre-Marie Le Labousse aux Directeurs, juin 1799. *NLEC* Vol. 8, p. 140.
[5] BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* p. 107.
[6] Lettre de Jean-François Gleyo à M. Bourachot, Supérieur de Saint-Sulpice, 13/08/1767. *NLEC* Vol. 1, p. 39.

subissent des persécutions et se plaignent de la mauvaise volonté des populations ou des allers-retours entre les religions… Que penser des 4000 conversions d'un Bruno de Saint-Yves, des 10 000 baptêmes de Hyacinthe de Quimper au Levant[1] ou des 1200 enfants baptisés par Jacques Corre[2] ? La présentation de quelques conversions spectaculaires ne serait-elle pas comparable à ces arbres qui cachent la forêt ?

Il s'agit de s'interroger sur les conversions et sur la part prise par la population chrétienne sur ces fronts pionniers, ainsi que sur la qualité de ces convertis. Premièrement les textes qui mentionnent les convertis ont des buts de propagande évidents qui trahissent une volonté d'édification. Néanmoins, en considérant l'ensemble des sources disponibles, on constate que ces « convertis » sont des enfants moribonds[3], des vieillards ou des personnes en fin de vie[4] ou même des « fous »[5], ce qui laisse assez peu de place aux vivants dans certaines missions, mais réjouit tout de même les missionnaires puisqu'ils sont parvenus à amener des âmes à Dieu. Par ailleurs la conversion ne relève pas des mêmes motivations selon les individus : rationnelle et approfondie pour certains, elle peut être le fruit d'interactions sociales/intellectuelles/charitables comme dans le cas des Grands du Levant, des savants chinois ou des populations nourries et soignées par les missionnaires au Siam et au Levant[6], ne relever que d'une façade instrumentale/politique dans le cas des habitants de la Guinée et des Indiens d'Amérique du Nord[7], ou encore d'une incompréhension ou de syncrétismes[8]… La conversion n'est donc jamais réellement totale. C'est aussi l'entretien de la foi qui est important. Or les missionnaires se retrouvent seuls face à des milliers d'individus sur des

[1] Lettre du Gouverneur Vaubulon, non-datée. ADIV C 2620, p. 2421.
[2] Lettre de Jacques Corre à M. d'Arragon, Directeur des MEP. *NLEC* Vol. 5, pp. 430-432.
[3] *Ibid*. pp. 432-433.
[4] Relation d'Étienne de Carheil, juin 1670. ORHAND (Révérend Père), *Un admirable inconnu… op. cit.* p. 153-158.
[5] WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history… op. cit.* pp. 48-49.
[6] PLANTÉ Romain… *op. cit*. pp. 82-84 ; Le roi de Siam et l'Empereur de Chine sont impressionnés par les outils astronomiques apportés par les Jésuites ainsi que par leurs savoirs mathématiques. Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol. 3, pp. 85-86, 91, 106-107, 110 ; Lettre de Pierre-Marie Lelabousse, 13/12/1790. *NLEC* Vol. 7, p. 90 ; Lettre de Jacques Corre à M. d'Arragon, Directeur, 07/06/1770. *NLEC* Vol. 5, pp. 488-489.
[7] WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history… op. cit.* p. 42 ; Relation de Mathurin Le Petit au P. d'Avaugour, 12/07/1730. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 68, p. 196 ; Relation de Julien Perrault, 1635. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 8, p. 162.
[8] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. 93-94 ; HEYBERGER Bernard, « Les chrétiens d'Alep (Syrie)… art. cit. p. 470. Sur la typologie des conversions, voir POUTRIN Isabelle, « Conversions religieuses et fidélités politiques dans l'Europe moderne », Conversion/Pouvoir et religion, 2017 (en ligne). URL : http://pocram.hypotheses.org/1481

distances énormes et qu'il est donc difficile de prendre en charge, même aidés de catéchistes locaux trop peu nombreux pour soutenir un tel travail[1].

Les estimations tirées des missions au XVIII[e] siècle ne corroborent pas le ressenti des missionnaires. Ainsi selon la carte présentée dans le Tome deux de l'Histoire universelle des missions catholiques reprenant les chiffres du rapport Borgia de 1765[2], on constate un grand écart entre les effectifs missionnaires et le nombre de chrétiens potentiels, tout comme l'extension possible de la religion catholique dans le monde. Alain Forest parle lui-même d'échec au Siam, où la greffe chrétienne n'a pas pris, et de relatif succès au Tonkin où 4 à 5 % de la population aurait été catholique en 1766[3]. Le Japon, dans lequel les Bretons ne se sont jamais immiscés, a été un échec total puisqu'il s'est fermé dès le début du XVII[e] siècle et ne se rouvrira qu'en 1868, l'objectif de réunion des Églises au Levant n'a jamais abouti, malgré les espoirs de Michel de Rennes à Bagdad où il affirme que les Capucins sont parvenus à obtenir la soumission de tous les chrétiens de la ville[4], la tentative pour rouvrir la mission d'Éthiopie a également échoué et s'est soldée par la mort de deux Capucins en 1638, le pays ne rouvrant qu'après 1854[5]… La question des estimations est difficilement solvable, mais les faits sont là qui tendent à présenter une situation plutôt médiocre des résultats obtenus. Ce bilan interroge à son tour sur ce qu'a été la mission de l'époque moderne : n'a-t-elle été qu'un laboratoire, « une projet de civilisation », « un contact culturel », où le christianisme n'était qu'une « religion marginale », selon les mots de Philippe Lécrivain à propos des missions jésuites de Chine[6] ? N'ont-elles fait qu'ouvrir la voie au grand XIX[e] siècle missionnaire ?

Finalement, par ce bref bilan des missions au XVIII[e] siècle, les écrits des missionnaires apparaissent biaisés, peut-être par l'impression qu'ont les religieux de leur vocation et de leur mission, ou par la volonté de présenter une mission plus belle qu'elle n'en a l'air à leurs supérieurs. Mourir, souffrir, ramener même une seule âme à Dieu, forment l'idéal missionnaire et ce que recherchent la majorité des religieux qui embrassent cette carrière. Par conséquent, l'optimisme prévaut dans les lettres des missionnaires, y compris dans les plus

[1] La formation du clergé indigène par les MEP a été assez faible au XVIII[e] siècle. DELACROIX Simon (Mgr.) (dir.), *Histoire universelle des missions catholiques, Volume 2 : Les missions modernes (XVII[e] et XVIII[e] siècles)*, Paris, Grund, 1957, p. 179.
[2] *Ibid*. p. 384 (bis).
[3] FOREST Alain, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam… op. cit.* Vol. 3, pp. 147-148.
[4] Lettre du P. Michel de Rennes au R.P. Séverin de Morlaix, 24/12/1637. Ms. 1533, p. 213.
[5] Pour voir le panorama des missions et de leurs « résultats », on consultera : DELACROIX Simon (Mgr.) (dir.), *Histoire universelle des missions… op. cit.* Vol. 2, p. 390 ; MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles, PIETRI Luce, VAUCHEZ André, VENARD Marc (dir.), *Histoire du Christianisme, Volume 9 : l'âge de raison (1620-1750)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.
[6] LÉCRIVAIN Philippe, *Les premiers siècles jésuites. Jalons pour une histoire (1540-1814)*, Paris, Lessius, 2016, p. 468.

informelles, qui n'ont pas été publiées. Pourtant, la réalité de la mission a-t-elle toujours été à la hauteur des attentes des missionnaires ? Se sont-ils toujours plus dans leur travail apostolique ? Ne se sont-ils jamais exprimés sur leurs douleurs ?

C- Désespoirs

À l'espoir et à l'optimisme exprimés par les religieux, s'oppose le versant négatif, moins visible dans la correspondance, car peu exprimé et moins visible dans les actions directes des religieux.

1. Le rêve du sauvage déçu : réalité de l'apostolat missionnaire

La mission extérieure est conçue avant tout comme le travail apostolique auprès des « Barbares », « Sauvages », « Païens », « Gentils » et non pas auprès des Européens. La mission auprès des Européens se rapproche en effet peu ou prou des missions intérieures françaises qu'elle se fasse pour la réformation des mœurs des catholiques ou contre les hérétiques protestants. Les missionnaires recherchent cette proximité avec l'Autre et ressentent un vrai bonheur face à leurs nouvelles ouailles, aux mœurs exotiques. Godefroy Loyer témoigne de ce bonheur lorsqu'il se trouve aux Antilles sur l'île de la Grenade qui « *étoit fort de mon goût, parce qu'elle est peuplée, dans la Capestere, de Sauvages Caraïbes, ou Cannibales, gens Anthropophages, chez qui j'allois volontiers pour les instruire* », parmi lesquels il vit en bonne amitié[1] ou encore lorsqu'il quitte ses « nègres » de Guinée « *Peuple qui m'est encore cher* »[2], raconte-t-il après son retour en Europe. Martin de Nantes avait demandé à partir au Brésil afin de missionner « *parmi les sauvages du Brésil* »[3]. Les *Indipeti*[4] jésuites désirent aussi la rencontre avec l'autre pour « *le salut des âmes des Chinois* »[5], « *être auprès des Canadiens* »[6] et « *veiller au salut des Gentils* »[7]. En quittant l'Europe, ils s'attendent à s'occuper de ces Gentils à qui la religion catholique est inconnue, mais qui ont l'avantage d'une certaine pureté puisqu'ils ne sont pas encore corrompus comme le sont les

[1] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. 5-6.
[2] *Ibid*. p. 298.
[3] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* p. 54.
[4] Les demandeurs des Indes, c'est-à-dire les auteurs de ces lettres.
[5] Paul Gobert, ARSI FG 757 doc.80, 25/03/1665.
[6] Étienne de Carheil, ARSI FG 757 doc.146, 17/01/1666.
[7] Jean de Fontaney, ARSI FG 757 doc.175, 16/12/1666.

Européens. Ce travail auprès de l'Autre est d'autant plus valorisant qu'il rappelle le travail des premiers apôtres : c'est l'annonce de la Bonne Parole à des peuples qui l'ignorent complètement, c'est aussi suivre le dogme prononcé au Concile de Trente « *post evangelium promulgatum* », qu'après l'annonce de l'Évangile, il est nécessaire de passer de l'ancien à l'homme nouveau en le régénérant par les eaux du baptême[1]. Là est la nouveauté et la différence avec les missions intérieures, plus « classiques » et moins dangereuses.

Sauf que la réalité de l'apostolat peut être très vite décevante pour les missionnaires. En réalité, la mission auprès des « Sauvages » ou « Gentils » est réservée à une petite élite religieuse. Les Jésuites ont la primauté sur tous les autres ordres, partout dans le monde, et sont épaulés par les Capucins et Dominicains dans cette tâche, ainsi que par les Sulpiciens et les Spiritains au Canada, et les MEP en Extrême-Orient. En Acadie, la mission des Indiens est confiée à des séculiers ou à des Spiritains mais pas aux Récollets. Quand tous les Spiritains missionnent auprès des Micmacs, on n'a la trace que d'un seul Récollet, Pierre-Joseph de Kergariou[2], qui se charge de ce ministère, sur les 59 frères qui passèrent en Amérique. L'abbé de l'Isle-Dieu pensait que « *Les récollets ne sont pas plus propres aux missions sauvages, parce qu'ils n'en entendent pas la langue, et que d'ailleurs les sauvages n'en voudroient pas, accoutumés qu'ils sont aux prêtres séculiers auxquels ils sont fort attachés* »[3] ce qui montre - outre son animosité à l'égard des Réguliers bretons – que les Récollets n'ont jamais été chargés de la cure des Indiens[4] comme semble l'impliquer le fait que les Indiens n'en ont jamais rencontré… Aux Antilles, les Carmes, qui furent appelés dans un premier temps à la Grenade pour s'occuper des Sauvages, se virent en réalité exclus de ce type d'apostolat, très vite relégués à la cure des colons[5]. Cette tâche apostolique auprès des Indiens fut loin d'être exclusive pour les Dominicains aux Antilles et les Sulpiciens au Canada par exemple. À défaut de pouvoir s'occuper des indigènes, les esclaves pouvaient servir d'exutoire au manque ressenti, bien que considérés comme une population secondaire par la plupart des religieux[6], qui les voyaient davantage comme une main-d'œuvre servile que comme une population à

[1] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* p. 245.
[2] JOUVE Odoric-Marie, *Dictionnaire biographique des récollets missionnaires en Nouvelle-France, 1615-1645, 1670-1849*, Montréal, Bellarmin, 1996, pp. 211-213.
[3] Mémoire de l'abbé de l'Isle-Dieu, présenté à M. Rouillé, Ministre de la Marine par Mgr l'évêque de Québec, 23/05/1751. ROY Pierre-Georges (éd.), « Lettres et mémoires de l'Abbé de l'Isle-Dieu » *RAPQ*, 1935-1936, p. 313.
[4] À moins que les Récollets ne soient considérés comme un clergé colonial, qui ne doit pas s'occuper des Indiens ?
[5] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, pp. 301-304.
[6] *Ibid*. Vol. 1, pp. 305-309. BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* pp. 98-103.

sauver, considérée comme perdue d'avance parfois[1]. La preuve de cette déception au XVII^e^ siècle est la réflexion de Jacques Bouton sur cette population qu'il inclut dans le paragraphe des Français alors même que les Indiens ont droit à un développement spécifique dans son livre[2]… Une telle situation vaut surtout pour le XVII^e^ siècle, puisque la mortalité des Indiens ou leur fuite, que ce soit aux Antilles ou en Louisiane, avec en parallèle l'augmentation de la population servile dans les colonies françaises, ont entraîné un regain d'intérêt pour la population noire et servile vers la fin du XVII^e^ siècle et encore plus au XVIII^e^ siècle.

Les missionnaires s'occupent en réalité principalement des Européens. Tout d'abord, les Indiens se font de plus en plus rares à mesure que la colonisation avance, comme c'est le cas aux Antilles. Quand on jette un œil à la liste des Dominicains aux Antilles au XVIII^e^ siècle, on remarque qu'ils desservent tous des paroisses françaises et que les Indiens sont peu présents, les esclaves de temps à autre. Ce sont même parfois les Indiens qui sont absents de certains espaces comme dans le cas de l'Île Bourbon où seule une colonie blanche était présente, à laquelle se greffa plus tard une population noire. Dans tous les ordres, on trouve des religieux qui n'ont probablement jamais évangélisé d'Indiens ou de noirs, ou du moins que de manière exceptionnelle. Les Récollets et les Frères de la Charité à Louisbourg se consacraient exclusivement aux civils français et canadiens et aux soldats[3] ; les Augustines de Québec comme les Ursulines de Louisiane étaient enfermées dans les hôpitaux et couvents où elles accueillaient parfois des Indiens et des esclaves[4]. Au Canada, une partie du personnel pouvait seulement servir à l'administration, à l'enseignement ou à la desserte des paroisses rurales. Par exemple, le Jésuite François-Vincent Allioux fut professeur de rhétorique puis d'hydrographie au collège de Québec[5], le Séculier Henri-François Gravé de la Rive se chargea surtout d'administration, d'enseignement et d'aumônerie auprès des religieux au Canada[6], ou du Sulpicien Yves Priat, adonné aux études et en formation au Canada[7]. Les Lazaristes en Afrique du Nord offrent leurs services aux bagnards afin qu'ils ne renient pas leur foi, ne cherchant pas à convertir les musulmans. Au Brésil, les Capucins, avant de rejoindre les

[1] PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango… op. cit.* pp. 63-64.
[2] BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* p. 18.
[3] JOHNSTON A.J.B., *Life and religion… op. cit.* pp. 30, 73-75.
[4] Lettre de Marie-Madeleine Hachard à son père, 05/04/1728. HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage… op. cit.* p. 89.
[5] AUDET Louis-Philippe, « Hydrographes du Roi et cours d'hydrographie au collège de Québec, 1671-1759 » *Les Cahiers des dix*, n°35, 1970, pp. 29-30.
[6] PROVOST Honorius, « Gravé de la Rive Henri-François » *in Dictionnaire biographique du Canada, Volume 5 1801-1820*, Université Laval/University of Toronto, 2003 (en ligne)
[7] GAUTHIER Henri, *La Compagnie de Saint-Sulpice au Canada*, Montréal, Séminaire de Saint-Sulpice, 1912, p. 82.

Indiens, durent s'occuper des colons portugais[1]. Les missionnaires côtoient ces Autres en évoluant dans le même milieu qu'eux. Mais ils ne sont pas forcément chargés de leur bien-être spirituel.

Et comme en Europe, le problème protestant se prolonge dans les Nouveaux Mondes : Mathurin le Petit craint la mauvaise influence des Anglais de Caroline sur les Indiens[2], Étienne Le Gac envoie une bible luthérienne danoise imprimée à Tranquebar en Inde pour moduler l'action catholique sur le terrain[3], les Carmes tentent de protéger les Irlandais de l'influence des luthériens qu'ils cherchent à convertir[4], les Capucins du Brésil luttent avec les armes spirituelles et temporelles contre les calvinistes hollandais, au côté des Portugais[5] et Cassien de Nantes doit faire face au luthérien Peter Heyling jusqu'en Éthiopie au XVII^{e} siècle[6]... La lutte européenne s'investit dans des espaces extra-européens ou sur des fronts pionniers. La nécessité de la mission intérieure refait donc surface en dehors du royaume de France. L'idée des missionnaires est de freiner l'expansion de l'hérésie alors que l'Europe a déjà perdu une grande partie de ces fidèles au moment de la Réforme protestante. Les missionnaires fournissent pour la majorité d'entre eux les rangs d'un clergé colonial en charge des Européens, à mesure qu'approche le XVIII^{e} siècle[7]. Se déplacer longuement pour s'occuper de protestants ou de chrétiens peut apparaître comme une désillusion aux yeux de

[1] WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history… op. cit.* p. 54 ; Ils ne pénétrèrent dans la forêt, auprès des Indiens timidement pendant les années 1660, puis de manière plus intense à partir des années 1670. VAUMAS Guillaume (de), *L'éveil missionnaire de la France… op. cit.* p. 227 ; MINGOTTI GABRIELLI GOMES, Cassiana Maria, *Capuchinhos bretoes… op. cit.* pp. 45, 50.

[2] Lettre de Mathurin Le Petit au P. François de Retz, supérieur des Jésuites, 25/06/1738 (traduite du latin en anglais). THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 69, p. 33.

[3] Lettre d'Étienne le Gac à l'Abbé Raguet (?), 24/01/1729. FR ANOM COL F5A 39/1 ; La mission danoise de Tranquebar est le centre missionnaire protestant le plus important de l'époque. Fondée par Bartholomäus Ziegenbalg en 1706, la mission était très active. Elle disposait de la première imprimerie du sous-continent indien en 1713 et commençait la traduction d'une Bible en langue tamoule. Voir DHARAMPAL Gita, *Le traité de la religion des Malabars, Manuscrit de Jean-Jacques Tessier de Quéralay, procureur des missions étrangères à Pondichéry de 1699 à 1720. Etude sur le rôle des missionnaires européens dans la formation première des idées sur l'Inde*, Thèse de 3ème cycle, sous la direction de Jean Filliozat et de Colette Caillat, Paris, Université Paris III, 1980, pp. 222-227.

[4] Entre autre : Mémoire d'Antoine de Sainte-Anne, 05/01/1689 ; Lettre de Cyrille de Sainte-Marie Madeleine de Pazzi, 06/01/1689 ; Lettre d'Antoine de Sainte-Anne, juin 1689. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, pp. 152, 155, 166.

[5] VAUMAS Guillaume (de), *L'éveil missionnaire de la France… op. cit.* pp. 225-227 ; MINGOTTI GABRIELLI GOMES, Cassiana Maria, *Capuchinhos bretoes… op. cit.* pp. 29-30.

[6] Sur Peter Heyling, voir SPINDLER Marc, « Le protestantisme en Afrique orientale : recherches sur quelques pionniers (XVII^{e}-XIX^{e} siècles) » *Histoire et Missions chrétiennes*, Vol.4, 2007, pp. 9-24. Il est appelé Pierre Léon dans Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit. ;* Félicien de Rennes mentionne un patriarche qui avait rejoint les luthériens. Lettre du P. Félicien de Rennes au R.P. Raphaël de Nantes, 06/12/1638. Ms. 1533, p. 296.

[7] C'est un mouvement qui touche les Carmes, les Récollets et les Sulpiciens. BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, p. 310. GALLAND Caroline, *Pour la gloire de Dieu et du Roi. Les récollets en Nouvelle-France aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles*, Paris, Cerf, 2012, pp. 435-443 ; DESLANDRES Dominique, DICKINSON John A., HUBERT Ollivier, *Les Sulpiciens de Montréal : une histoire de pouvoir et de discrétion (1657-2007)*, Montréal, Fides, 2007, p. 138.

certains missionnaires, bien que cette mission puisse être acceptée ou consentie par une partie d'entre eux.

L'absence de l'Autre peut être mal ressentie par les missionnaires. C'est cette absence et cette désillusion qui sont sûrement à l'origine de la lettre du Frère François, Carme aux Antilles, qui désire rejoindre le rivage américain pour évangéliser les Indiens, ou des demandes faites par l'ordre à la Propagande en 1673 pour passer sur le continent américain[1]. C'est ce qui semble aussi ressortir de la conduite de Jean-Louis Leloutre qui désire à tout prix se focaliser sur les Indiens quitte à délaisser les colons acadiens. Il les qualifie comme « [ses] *chers sauvages* »[2], il évoque à l'Abbé de l'Isle-Dieu qu'il est pressé de les retrouver en 1753 alors qu'il est en France, sans mentionner les Acadiens[3]. Il avoue être « contraint » de s'occuper des Acadiens et cherche par tous les moyens à confier leur cure aux nouveaux-venus[4]. Même s'il s'occupe réellement des colons, il se charge principalement des Sauvages parce qu'il parle les langues amérindiennes, à la différence des autres religieux. Cependant il apparaît qu'il porte une affection particulière aux Indiens.

Cette absence de l'Autre existe aussi sur les fronts pionniers. Dans le cas des MEP, le poste de procureur, qui correspond à celui d'administrateur des missions entre l'Europe et l'Extrême-Orient, est un poste imposé, très mal considéré par les missionnaires. Louis-Armand Champion de Cicé évoque la détresse de Jean-Jacques Tessier de Quéralay à ce poste : « *il n'aime point cet employ là* […] *il est très faché qu'on l'en ayt chargé, il s'imagine que ce n'est pas être missionnaire que d'être procureur des missionaires* »[5], l'intéressé écrivant à son tour : « *c'est un bien misérable estat pour un missionnaire que d'estre réduit tout sa vie à écrire des lettres, à faire des balots, et à tracasser dans une cuisinne* »[6]. Antoine Connain est quant à lui plus laconique mais tout aussi désespéré : « *Je vous supplie, Monsieur, avec tous nos M*[essieu]*rs d'envoyer quelqu'un p*[ou]*r me succéder. Car je m'ennuis furieusement icy, et*

[1] BESNARD Antonin… *op. cit*. Vol. 1, p. 304 ; Lettre du Frère François, 26/03/1659. BESNARD Antonin... *op. cit* Vol. 2, pp. 73-74.
[2] Lettre de Jean-Louis Leloutre, 03/10/1740. Le Canada Français, « Lettres de M. L'Abbé Le Loutre… art. cit. p. 26.
[3] Lettre de l'Abbé de l'Isle-Dieu au Président du Conseil de Marine, 19/02/1753. ROY Pierre-Georges (éd.), « Lettres et mémoires de l'Abbé de l'Isle-Dieu » *RAPQ*, 1935-1936, p. 362.
[4] Lettre de Jean-Louis Leloutre, 03/10/1740. Le Canada Français, « Lettres de M. L'Abbé Le Loutre… art. cit. p. 25 ; DAVID Albert (éd.), LELOUTRE Jean-Louis, « Une autobiographie… art. cit. pp. 5-6.
[5] Lettre de Mgr Louis de Cicé aux Directeurs, 23/12/1701. AMEP Vol. 964, p. 168 cité dans HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* p. 422.
[6] Lettre de Jean-Jacques Tessier de Quéralay, 12/02/1700. AMEP Vol. 959, p. 146 cité dans HIET-GUIHUR *Ibid*. p. 422. Pour comprendre l'état d'esprit de Jean-Jacques Tessier de Quéralay à ce poste : voir *Ibid*. pp.421-424.

un autre y fera mieux que moys »[1]. Ces hommes ne se sentent pas pleinement missionnaires à cause de leurs occupations qui ne correspondent pas à ce qu'ils savaient de la mission. La mission correspond pour eux au travail d'évangélisation des Gentils et des païens. Les deux hommes formulent chacun une proposition de mission en espérant que les Directeurs combleront leurs vœux : passer au Japon par la Chine et la Corée pour Antoine Connain[2], vœu resté pieu, et rejoindre les îles Nicobar pour Tessier de Quéralay, bien qu'il soit finalement appelé à travailler en Cochinchine et se débarrasse volontiers de sa pesante charge[3]. Le Carme Hyacinthe de la Sainte-Trinité se retrouve lui aussi à un poste d'administration et demande plusieurs fois à être remplacé afin, dit-il, « *qu'estant deschargé du soin d'un si grand temporel je puisse m'addonné totalement a l'instruction des negres ou gist la vraye mission en ces pays-cy* »[4]. La frustration est grande pour ces aspirants à la mission, freinés dans leurs envies et Jean de Fontaney ne manque pas, dans une de ses lettres, d'avertir les candidats de la réalité du travail de la mission en Chine : « *Un missionnaire qui est seul dans les provinces ne sort jamais de sa maison que pour administrer les sacremens aux malades, ou pour aller dans les villages faire sa mission en certains temps. Les visites sont rares à la Chine.* […] *Il faut demeurer seul le reste du temps, et s'occuper à prier ou à étudier. C'est pour cette raison que les gens qui aiment l'étude s'accommodent mieux de cette mission, que ceux qui n'y ont pas d'inclination* »[5].

Le rêve de côtoyer « *de vrais barbares, sans Religion, et très rustiques* »[6] s'efface pour bon nombre de missionnaires, affectés aux tâches plus classiques de la cure des catholiques et/ou de la lutte contre les protestants, à l'instar de ce qui se fait déjà en France, dans les missions intérieures. L'absence ou la fuite des Sauvages amène les religieux à trouver des solutions de repli dans les esclaves sans pour autant que leurs vœux soient pleinement comblés. S'édifie peu à peu un clergé colonial, prélude à ce qu'il deviendra totalement dans les Antilles au XIX^{e} siècle par exemple, alors que la mission pure nécessite de moins en moins d'ouvriers et qu'elle se trouve réservée à une assez mince élite, les Jésuites en particulier. Pourtant même pour ces quelques privilégiés, un sentiment d'échec peut faire surface, les résultats escomptés n'étant pas au rendez-vous.

[1] Lettre d'Antoine Connain aux Directeurs, 18/12/1737. AMEP Vol. 294, p. 330.
[2] *Ibid*. pp. 330-333.
[3] Lettre de Jean-Jacques Tessier de Quéralay à M. de Brisacier, 30/01/1709. AMEP Vol. 959, p. 92.
[4] Lettre de Hyacinthe de la Sainte-Trinité au R.P. Charles de Saint-Ambroise, 16/04/1669. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, p. 113. Il le répète plusieurs fois dans des lettres successives.
[5] Lettre de Jean de Fontaney au Père de la Chaise, 15/01/1704. *LEC* Vol. 3 p. 141.
[6] Lettre de Jean-Jacques Tessier de Quéralay à M. de Brisacier, 30/01/1709. AMEP Vol. 959, p. 92.

2. Des échecs démoralisants

La moisson des âmes, la rapidité des conversions, la réforme des mœurs, la formation de bons chrétiens est l'espoir de chaque missionnaire. Des exemples de conversions incroyables, de miracles parsèment les lettres et relations ; mais le nombre de ces conversions et leur présentation sont pour partie trompeurs comme on l'a déjà vu. L'autre pendant de ces conversions est l'incompréhension entre les acteurs, quand le mensonge ne caractérise pas les échanges, (entre missionnaires ou face à l'Autre) voire l'impossibilité d'évangéliser.

Encore faut-il avoir les capacités pour convertir et les qualités nécessaires à tout missionnaire pour exercer correctement… Le Capucin Césarée de Roscoff, en mission au Caire, ne parvint jamais à apprendre la langue ce qui eut des conséquences sur son moral, d'autant que le supérieur de l'hospice, Gilles de Loches n'était pas au mieux de sa forme et critiquait probablement les missions. Découragés, les deux hommes rentrèrent en France sans l'accord de leurs supérieurs, au grand mécontentement des derniers[1]… Dans l'ordre des Capucins, plusieurs critiques s'élevaient contre les missions, peut-être relayées par d'anciens missionnaires désabusés[2]. Il put donc y avoir des désillusions quant au travail en mission.

Concernant les résultats obtenus, l'espoir des premiers temps se trouve rapidement balayé par les effets du temps et la difficulté à gagner les âmes. Godefroy Loyer, fâché de voir les habitants de Guinée s'adonner à leurs pratiques religieuses, brisa une idole pour leur montrer qu'elle n'avait aucun pouvoir sur eux. Une fois cassée, ils lui dirent que l'idole n'avait pas de pouvoir sur les catholiques et sur les hommes qui n'y croyaient pas, au grand désarroi du religieux[3]. Une autre caractéristique que Godefroy Loyer note est la croyance qu'ils ont de la métempsychose c'est-à-dire la réincarnation immédiate, ou, pour faire simple, l'immortalité de l'âme sur terre. Deux freins contre lesquels il constate amèrement qu'il n'a aucune solution[4]. Toujours sur le même territoire, on peut, grâce aux écrits de Godefroy Loyer et de son prédécesseur capucin Colombin de Nantes, tirer un bilan des missions. Le constat est saisissant : le passage des Capucins n'a donné aucun résultat presque 70 ans après leur passage… Colombin de Nantes, le premier missionnaire français en Guinée, décrivait déjà en

[1] PLANTÉ Romain… *op. cit*. p. 54. Les termes adoptés par leurs confrères quelques années plus tard ne sont pas tendres à leur égard : « *J'espère que vous prendrez plaisir à nous envoyer de meilleurs ouvriers que ceux qui se sont enneuyez avant que d'avoir appris les langues ; et pour couvrir leur lâche retraicte disent avec non moins d'asseurance que s'il n'y avoit point de crime, qu'il n'y a aucun bien à faire dans les missions* ». Lettre du P. Michel-Ange de Nantes au R.P. Raphaël de Nantes, 22/05/1640. Ms. 1533, pp. 455-456.
[2] Lettre du P. Michel-Ange de Nantes au R.P. Raphaël de Nantes, 19/04/1632. Ms. 1533, p. 57.
[3] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. 250-252.
[4] *Ibid*. pp. 256-257

1634 la force des fétiches, l'animisme et le pouvoir des sorciers[1] qui subsistaient toujours lors du passage de Godefroy Loyer en 1701-1702. Les syncrétismes sont aussi légions comme le remarque Godefroy Loyer qui trouve des musulmans et des chrétiens divisés en différents degrés de pratique. En effet, il écrit à propos de la religion d'un des Noirs : « *Il me dit qu'il croyoit un Dieu, & l'adoroit : que tous les matins il lui demandoit ses besoins. C'est la croyance de tous les Nègres de Guinée ; mais ils n'en sçavent pas davantage, & y ajoûtent beaucoup de superstitions au sujet de leurs fétiches* »[2]. Les progrès sont minces en raison du peu de temps que les missionnaires passent sur place à cause des maladies et de l'attitude des missionnés eux-mêmes. Que dire encore lorsque les missionnaires se trouvent en Terre musulmane où tout prosélytisme est interdit : leur utilité se trouve réduite à desservir les petites communautés chrétiennes déjà présentes et les marchands de passage.

Toujours en Guinée, Colombin de Nantes et Cyrille d'Ancenis, après avoir été bien accueillis et certains de la facilité qu'ils auraient à convertir ce peuple[3], se rendent compte plus tard que le roi du lieu ne cherchait en réalité que le profit du commerce en accueillant des Français. Lassés de voir passer des navires qui ne s'arrêtent pas et d'attendre une aide qui ne vient pas, le roi et le peuple n'approvisionnent plus les religieux, ne se rendent plus à leur conférence, se moquent d'eux, volent leurs biens et fomentent une révolte qui les contraint à fuir[4]. Mathurin Le Petit faisait le même constat en Louisiane et doutait du caractère des Indiens : « *ils ne nous aiment, et ne nous trouvent de l'esprit qu'autant que nous leur donnons* »[5]. Les peuples rencontrés sont bien conscients de leurs intérêts et ne sont pas contraints d'embrasser la religion catholique par la seule force des images et de la parole transmise par les prêtres. Cette réflexion s'étend à tous les champs apostoliques comme le pensait Julien Perrault au Canada à propos des Indiens : « *ils se rendent fort assidus & attentifs aux instructions que nous leur donnons : ie ne sçay, si c'est par complaisance* […] *ou par instinct d'enhaut, qu'ils nous escoutent si volontiers sur les mystères de nostre Foy* »[6]. Bernard Heyberger remarquait aussi que la conversion à Alep relevait de mécanismes

[1] Ubald d'Alençon (éd.), Colombin de Nantes, *Relation inédite… op. cit.* pp. 9-11.
[2] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* p. 94.
[3] WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history… op. cit.* pp. 38-40 ; LEITE DE FARIA Francisco, « Os Capuchinhos Bretoes na ilha de Sao Tome (1639, 1641 e 1652-1653) e resumo da sua actividade no Brasil (1642-1702) e em Lisboa (1648-1833) » *in La Bretagne, le Portugal, le Brésil. Échanges et rapports. Actes du Colloque du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais, décembre 1971, Volume 1*, Rennes, Publications de l'Université de Haute-Bretagne, de l'Université de Bretagne occidentale et de l'Université de Nantes, 1973-1974, pp. 119-120.
[4] WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history… op. cit.* p. 42.
[5]; Relation de Mathurin Le Petit au P. d'Avaugour, 12/07/1730. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 68, p. 196.
[6] Relation de Julien Perrault, 1635. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 8, p. 162.

sociaux : tensions internes, marginalité, création d'un réseau de commerce, accointances intellectuelles, et pas seulement d'une adhésion au dogme chrétien romain, pas toujours franchement distingué des commandements des Églises orientales dans l'esprit des convertis[1].

Par ailleurs, la perception des religieux par les indigènes s'approche du sorcier. En Inde, en Chine comme au Canada, les religieux sont très souvent perçus comme les sorciers des blancs[2]. Martin de Nantes, au Brésil, se sauva plusieurs fois grâce à ce subterfuge car les Indiens « *s'imaginent que les prêtres et les religieux sont les sorciers des blancs.* […] *Leur abus m'a servi dans plusieurs occasions, où j'étais en péril de ma vie ; car, sans la crainte que je leur jetasse quelque sort qui les fit mourir, ou que je leur envoyasse quelque maladie, ou leur fisse quelqu'autre mal, ils ne m'auraient pas épargné* »[3]. En Indochine, les populations rencontrées par Joseph Le Pavec pensaient que l'eau bénite était une eau superstitieuse qui provoquait des enchantements alors que les habitants rencontrés par Pierre-Marie Le Labousse avaient entendu dire que les missionnaires arrachaient les yeux des enfants et les remplaçaient par du coton[4].

On trouve également un clergé plus ou moins structuré qui ne manque pas de critiquer ceux qu'ils considèrent comme des adversaires. Joseph-Louis Coudé, au Siam, tente de discourir avec les habitants de la région mais les talapoins[5] lui font systématiquement barrage : « *Nous parlerons à quelqu'un, et il nous écoutera, et à peine l'avons-nous quitté que les talapoins viennent arracher ce que nous avions planté* »[6]. En Inde, le Jésuite Étienne Le Gac est confronté aux Dasseris, adorateurs de Vishnou, qui désirent son expulsion ou sa mort et cherchent à le faire passer pour un sorcier devant les autorités[7], tout comme son confrère Julien Garnier en Nouvelle-France[8].

Une autre pierre d'achoppement de la conversion est la qualité des convertis. Malgré la présentation de modèles de piété, les « vices » des populations rencontrées se perpétuent

[1] HEYBERGER Bernard, « Les chrétiens d'Alep… art. cit. pp. 461-499.
[2] *Abrégé de la Relation de la persécution de M[onsieur] Gleyo… op. cit.* Archives Diocésaines de Saint-Brieuc-Tréguier 3D19 ; Lettre d'Étienne Le Gac à son frère, non-datée (v. 1714 ?). *LEC* Vol. 2, p. 512 ; Lettre de Julien Garnier, 20/07/1672. REUBEN p. 58.
[3] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 22-23.
[4] Lettre de Joseph Le Pavec, 05/07/1795. *NLEC* Vol. 7, p. 260 ; Lettre de Pierre-Marie Le Labousse à M. Blandin, 17/08/1789. *NLEC* Vol. 7, pp. 63-64.
[5] Moines bouddhistes.
[6] Lettre de Joseph-Louis Coudé à un Directeur des MEP, 25/06/1779. *NLEC* Vol. 5, p. 546.
[7] Lettre d'Étienne Le Gac à son frère, v. 1714 (?) ; Lettre du même à M. le chevalier Hébert, 12/01/1722. *LEC* Vol. 2, pp. 512, 579.
[8] Lettre de Julien Garnier, 20/07/1672. THWAITES Reuben Gold (éd.)*… op. cit.* Vol. 56, pp. 58-62.

comme l'ivrognerie et la luxure chez les Indiens d'Amérique du Nord[1], la fainéantise, la rapine et l'inconstance des Noirs d'Afrique[2]. En Extrême-Orient, les missionnaires remarquent que les persécutions irrégulières et les guerres empêchent des conversions complètes et sont accompagnés de cas d'apostasie[3] qui amènent les missionnaires à évangéliser de nouveau des personnes qui étaient déjà chrétiennes[4]. Joseph Le Pavec l'avait remarqué lorsqu'il se rendit dans un village tonkinois qui n'avait pas vu de missionnaires européens depuis plus de soixante ans. La présence de trois catéchistes affaiblis et infirmes a permis de maintenir la religion, mais le travail d'évangélisation était probablement à reprendre depuis le début[5].

Ce manque de résultats, qualifié dans le cas du Tonkin et du Siam de relatif succès et de total échec par Alain Forest[6], cet éloignement de l'idéal rêvé d'une évangélisation facile et rapide et ces allers-retours continuels entre conversion, apostasie et reconversion désespèrent les religieux, sûrement autant que les oppositions internes qui minent les efforts entrepris.

3. Des oppositions internes : conflits religieux et abandon provincial

a. Oppositions religieuses

En plus des souffrances subies et des déconvenues de la mission, du « Sauvage » qu'on leur faisait miroiter et de conversions tant attendues qui ne se réalisèrent pas, les missionnaires se trouvent confrontés à un problème épineux qui vient de leur propre camp, c'est-à-dire des catholiques eux-mêmes ! Alors que la concurrence avec les protestants n'existe pratiquement pas et que les laïcs anglais, hollandais et danois sont plutôt bienveillants, les tensions entre catholiques prennent étrangement largement le dessus sur tout autre type d'opposition. Si on suit Ambroise de Rennes dans son voyage, il dit lui-même être bien traité par les Turcs, Perses et Hindous et trouve même les faveurs des Anglais et Danois

[1] Lettre de Julien Garnier, 20/07/1672. *Ibid*. Vol. 56, p. 62 ; Lettre de Louis d'Avaugour au Père Joseph Germain, 07/10/1710. *Ibid.* Vol. 66, p. 173-175.
[2] *Raisons qui ont déterminé les Missionnaires de Loango à quitter le lieu de leur mission*, v. 1776 (?). AMEP Vol. 356, pp. 251-257 cité dans CUVELIER Jean (Mgr.), « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit. pp. 126-128.
[3] Lettre de Joseph Le Pavec à ses parents, 07/07/1792. *NLEC* Vol. 7, p. 107 ; Lettre de Joseph Le Pavec, 07/04/1797. *NLEC* Vol. 7, p. 376-377 ; Lettre de Pierre-Marie Le Labousse aux Directeurs, juin 1799, *NLEC* Vol. 8, pp. 140-142.
[4] Lettre de Pierre-Marie Le Labousse, 13/12/1790. *NLEC* Vol. 7, p. 75 ; Lettre de Joseph Le Pavec à M. Grinne, 04/06/1793. *NLEC* Vol. 7, p. 200.
[5] Lettre de Joseph Le Pavec, 25/05/1791. *NLEC* Vol. 7, p. 101.
[6] FOREST Alain, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam… op. cit.*

en Inde alors que les Portugais se font méfiants[1]. Ces oppositions chrétiennes prennent plusieurs formes.

On trouve les oppositions nationales, souvent liées aux tensions diplomatiques et coloniales entre des États en concurrence économique et militaire. Les Portugais, attachés au respect du *padroado* qui leur permet de prendre en charge l'évangélisation des populations qu'ils découvrent, sont les plus hostiles à l'arrivée de religieux n'appartenant pas aux couronnes ibériques sur leurs territoires. Les Français en font largement les frais comme Louis Chevreuil, harcelés par les religieux portugais qui cherchent par tous les moyens à l'emprisonner et à le faire rentrer en France[2] ce qu'ils parviendront à faire en en appelant à l'Inquisition qui l'enfermera à Goa pendant un an de 1671 à 1672[3]. Malgré l'autorisation qu'ils ont de missionner au Brésil, les autorités civiles se méfient des Capucins français, considérés comme des agents du roi de France[4]. Les Ursulines de Pondichéry ne peuvent pas s'installer dans la ville en raison d'un conflit complexe opposant les Capucins et Jésuites français ainsi que l'évêque portugais de San-Tomé et le Conseil de Pondichéry[5]. Dans la régence d'Alger, Yves Laurence est en perpétuel conflit avec les Trinitaires espagnols afin qu'ils paient la dette qu'ils ont contractée auprès des pouvoirs algériens, ce qu'ils refusent catégoriquement et finissent par trouver un allié intéressé dans les Anglais qui veulent prendre la tête du consulat, jusqu'alors présidé par les Français[6].

Des oppositions entre ordres s'ajoutent comme le conflit qui opposa les Jésuites aux prêtres des Missions étrangères en Extrême-Orient à propos de la querelle des rites qui remettait en question le type d'évangélisation pratiqué jusqu'alors par les Jésuites, et mis à mal par les prêtres des Missions étrangères. S'y ajoutait un conflit opposant les séculiers français gallicans et les Jésuites ultramontains. Si cette lutte d'ordre se surimpose aux conflits nationaux dans la plupart des cas, l'exemple de la lutte entre les Récollets bretons et l'évêque de Québec fait apparaître une lutte pour le pouvoir religieux. En effet, les Récollets sont sous la dépendance de leur provincial resté en France et l'évêque n'a pas la haute main sur leur gouvernement et sur la nomination aux cures dans son propre diocèse, d'autant plus qu'il n'avait jamais consenti à l'installation des Réguliers, décidée par le commissaire-ordonnateur et le Conseil de la Marine en France... D'où cette opposition vive et franche pour les exclure

[1] Armel d'Étel (éd.), Ambroise de Rennes, « De Missionibus Fr. Minorum… art. cit. pp. 250-267.
[2] Relation de Louis Chevreuil, 1665. AMEP Vol. 733, pp. 71-102.
[3] *Archives des Missions Étrangères de Paris* (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/
[4] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 97-98.
[5] KELLER-LAPP Heidi, « Who is the Real Sovereign… art. cit. pp.111-140.
[6] Voir la correspondance d'Yves Laurence de 1694 à 1704. ACM 107 b.4.

de l'Île Royale qui mena à une « Guerre ecclésiastique »[1]. Une première opposition eut lieu en 1725 et 1728 à propos d'un mariage célébré contre les règles canoniques, sans succès[2]. La première expulsion de 1745 ne permit pas non plus à l'évêque de se débarrasser des Récollets. Le combat reprit dans les années 1750 au point que l'Abbé de l'Isle-Dieu se fit le rapporteur des - prétendus[3] ? - excès commis par les frères et envisagea leur remplacement par les Séculiers spiritains[4] ou une assignation aux tâches d'aumônerie militaire[5]. Le supérieur de Louisbourg et les supérieurs provinciaux se fatiguèrent dans ces guerres intestines qui amenèrent à des déplacements réguliers de frères d'Amérique en France et de France en Amérique pour remplacer les sujets dont l'évêque était mécontent[6]…

Enfin on trouve les oppositions entre personnes qui nuisent au développement des missions. Sur l'Île Bourbon, la confrontation entre le Capucin Hyacinthe de Quimper et le Gouverneur Vaubulon entraîne l'île dans une lutte de pouvoirs féroce, quasi-révolutionnaire après la mort du gouverneur en prison entre 1689 et 1696[7]. Une telle confrontation peut naître entre les religieux d'un même ordre comme l'opposition entre le Breton des MEP, Alexandre Danry à un autre Breton Jean-Jacques Tessier de Quéralay qui émit plusieurs plaintes à son encontre entre 1711 et 1714[8] ou l'antagonisme auquel est confronté Louis-Armand Champion de Cicé face à ses confrères des MEP qui ne supportaient pas sa proximité avec les Jésuites, dont la technique d'accommodation du message chrétien, notamment leur position face au culte des ancêtres, était en tout point opposée à celle des MEP[9]. Le Jésuite Claude de Visdelou, évêque de Claudiopolis est quant à lui rejeté par toute la hiérarchie jésuite en Chine et en France pour ses liens supposés avec les prêtres des MEP et sur ses positions dans la

[1] JOHNSTON A.J.B., *Life and religion… op. cit.* p. 25.
[2] ADF 23H14.
[3] Mgr de Pontbriand avertit l'Abbé de l'Isle Dieu qu'il « *charge un peu sur le manteau francisquin* ». Lettre de Mgr de Pontbriand à l'Abbé de l'Isle-Dieu, 01/04/1753. ROY Pierre-Georges (éd.), « Lettres et mémoires de l'Abbé de l'Isle-Dieu » *RAPQ* 1935-1936, p. 384.
[4] Il pense surtout aux prêtres du Séminaire du Saint-Esprit : *Ibid*. *RAPQ* 1935-1936, p. 310-313, 344-345 ; *RAPQ* 1936-1937, pp. 335-336 ; Mgr de Pontbriand pense lui aussi au Séminaire du Saint-Esprit : *RAPQ* 1935-1936, pp. 344-345. L'Abbé de l'Isle-Dieu évoque aussi une communauté de séculiers : *RAPQ* 1935-1936, p. 343. Il réalise même un mémoire à cet effet pour ne pas introduire de Réguliers dans les colonies et pour créer des évêques dans les colonies pour affirmer un vrai pouvoir séculier, après la perte de la Nouvelle-France : *RAPQ* 1937-1938, pp. 239-240.
[5] Mémoire de l'abbé de l'Isle-Dieu, présenté à M. Rouillé, Ministre de la Marine par Mgr l'évêque de Québec, 23/05/1751. *RAPQ* 1935-1936, p. 313.
[6] Athanase Guégot fait appel à de nouveaux frères et mentionne la défiance qu'ont les puissances religieuses à l'égard des Récollets bretons : « [je veux] *faire honneur à ma province et avis de l'évêque et des prêtres qui par continuation ne cherchent qu'à nous supplanter, relever et dénigrer tant auprès du ministre qu'auprès de nos puissances que nous devrons bien ménager* ». Lettre d'Athanase Guégot au R.P. provincial, 01/12/1750. ADF 23H14.
[7] ADIV C 2619-2620.
[8] Lettres de Jean-Jacques Tessier de Quéralay aux Directeurs, 20/02/1711. AMEP Vol. 959, pp. 243-270.
[9] HIET-GUIHUR Évelyne, *Monseigneur Louis Champion de Cicé… op. cit.* pp. 87-93.

querelle des rites. Ces raisons expliquent du même coup son exil en Inde auprès des pères séculiers et le refus des Jésuites de le voir revenir en France en raison de ses positions contraires aux recommandations de la Compagnie dans l'apostolat, ainsi que du roi de France du fait de son opposition, *de facto*, au gallicanisme puisqu'il prit parti pour Rome et le pape en se faisant nommer évêque[1].

Ces tensions intestines freinent le travail missionnaire puisque les religieux sont plus accaparés par ces problèmes que par l'apostolat.

b. Une province peu à l'écoute

Un autre grief, comparable aux oppositions entre religieux, est, pour les missionnaires, le sentiment d'abandon qu'ils ressentent face à leurs supérieurs restés en Europe. Tous les ordres et instituts religieux ressentent ce manque. Ils ne sont jamais assez nombreux en mission en raison de l'étendue du territoire à leur charge et des pertes humaines. Pour les missionnaires, ils en sont sûrs, la faute en revient à la province et/ou aux supérieurs qui ne font pas suffisamment d'efforts pour les soutenir dans leurs tâches.

Les appels à l'aide sont récurrents dans la correspondance et les missionnaires menacent même de la fermeture de la mission si une aide ne se présente pas[2]. Ce sont les Carmes qui requièrent le plus souvent qu'on leur envoie des renforts. En 1652, le Père Jérôme de la Présentation demande une nouvelle fois plus de religieux car la faible santé des uns ou le décès des autres les force à s'unir avec les Jésuites dans le même cas qu'eux[3]. Les Carmes pensent que leurs supérieurs considèrent les missions antillaises comme secondaires, à la fois par rapport aux missions d'Hibernie (Irlande), et surtout en raison du style de vie religieux qui

[1] PFISTER Louis*, Notices biographiques… op. cit.* Vol. 1, pp. 453-454. L'oraison funèbre réalisée par le P. Norbert de Bar tente de réhabiliter sa mémoire, notamment en faveur de la famille Visdelou. Norbert de Bar, *Oraison funèbre de Monseigneur de Visdelou, jésuîte evêque de Claudiopolis, Vicaire apostolique en Chine, &c.*, Cadix, Chez Antoine Pereira, 1742.

[2] « *Et si elle n'envoit point six prêtres, les frères qui nous sont et seront absolument nécessaires, il faut abandonner la mission* ». Lettre d'Athanase Guégot au R.P. Jacques Abgrall, ex-provincial des Récollets de Bretagne, 01/12/1750. ADF 23H14 ; « *combien nous avons besoin de religieux en ces isles ici a moins d'abandonner entierement la mission* ». Lettre de Claude de Saint-Jean au R.P. Provincial, 20/01/1658. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 1, p. 70 ; Gabriel Durocher remarque que les missionnaires d'Afrique « *abandonnent la mission de Loango et leur poste* ». Lettre de Gabriel Durocher au Cardinal-Préfet de la Propagande, 13/05/1770. CUVELIER Jean (Mgr.), « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit. p. 62.

[3] Lettre de Jérôme de la Présentation au R.P. Provincial, 20/11/1652. BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 2, pp. 64-65.

met en avant l'aspect contemplatif de la règle, en tout point opposé à la conception apostolique typique des missions[1].

Ils ne sont évidemment pas les seuls et dans les instituts dédiés à la mission, des demandes analogues émergent de la correspondance. Chez les Capucins, plusieurs appels aux Provinciaux et aux frères sont réalisés avec la description du parfait missionnaire[2]. Ces appels sont entendus tant que le Révérend Père Joseph de Paris, initiateur des missions en Orient, est en vie. Après sa mort en 1638, Pierre de Guingamp remarque que « *nous n'avons plus receu aucun ordre depuis la mort de nostre R.P. Joseph que Dieu absolve, et pourtant il y a plus d'un an qu'il est mort, n'importe je patienteray jusqu'à ce que Dieu dispose autrement de moy* »[3] et Brice de Rennes de se plaindre qu'« *il y a tant de religieux dans les convents qui ne font pas grande chose lesquels s'ils estoient icy auroient assez d'employ* »[4], propos qui sont tempérés par Blaise de Nantes qui croit que les Pères provinciaux, connaissant mieux les frères, enverront de meilleurs éléments, bien qu'ils soient encore attendus[5]. À l'Île Bourbon et en Guinée, les appels à l'aide n'étant pas entendus en métropole, ce sont les supérieurs de mission qui se déplacent en personne pour tirer eux-mêmes les frères des couvents[6]. Les Jésuites, pourtant réputés pour leur soif de mission, ont exactement le même souci. C'est le manque d'hommes qui pousse Jean de Fontaney à rentrer en France en 1699-1701 pour trouver des candidats lui-même dans les collèges de France[7]. De même au Séminaire des Missions étrangères, les missionnaires considèrent que les Directeurs restés en Europe se font sourds aux appels lancés depuis l'Extrême-Orient, alors même que leur rôle est de préparer les candidats et les départs selon les besoins des procureurs. Louis Champion de Cicé s'en fait l'écho et accuse les nouveaux Directeurs de négligence dans leurs fonctions[8]. À la même époque, son confrère Gabriel Braud en est très affecté et exprime aussi sa désillusion :

> *« voilà deux années que nous ne scavons rien de certain de l'état des affaires.* [...] *Ceux qui retournent en Europe oublient facilement leur conf*[rè]*res* [sic] *des Indes, peut estre cela vient'il de ce qu'étant au milieu des nouvelles que l'on aprend même sans s'en informer, on ne pense point que d'autres en soient si*

[1] BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 1, pp. 108-112, 197-206.
[2] Lettre du P. Michel-Ange de Nantes aux Capucins de Bretagne ; Lettre du P. Michel-Ange de Nantes et du P. Charles-François d'Angers aux RR.PP. et FF. de la province de Bretagne, 28/03/1638. Ms. 1533, pp. 122-123, 268-271.
[3] Lettre du P. Pierre de Guingamp au R.P. Raphaël de Nantes, 17/03/1640. Ms. 1533, pp. 430-431.
[4] Lettre du P. Brice de Rennes au R.P. Raphaël de Nantes, 25/04/1641. Ms. 1533, p. 554.
[5] Lettre du P. Blaise de Nantes au R.P. Raphaël de Nantes, 28/07/1640. Ms. 1533, pp. 517-518.
[6] BOURDE DE LA ROGERIE Henri, *Les Bretons aux Îles… op. cit.* pp. 43-44, 47 ; WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history… op. cit.* pp. 46, 49-50.
[7] PFISTER Louis, *Notices biographiques… op. cit.* Vol. 1, pp. 430-431.
[8] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 521-523.

altérez. Si l'état de nos afaires est bien, nous disons bon il faut donc prendre courage, et s'il va mal, on dit hé bien il faut prendre patience, mais ne scavoir rien, on demeure dans l'ennuy et la perplexité ! Je vous prie donc Monsieur de me faire part de vos prières et de vos chères nouvelles »[1].

Pourtant la faute ne provient pas de la province seule : les difficultés de communication entre des espaces éloignés, la lenteur et l'irrégularité de celles-ci, le manque d'explications sur la situation européenne dans les lettres, la contrainte de prendre des décisions rapides sont autant de facteurs qui renforcent l'impression d'abandon. Mais c'est bien cela qui compte : c'est le sentiment ressenti. Peu importe ce qui se passe en Europe, les missionnaires ont des besoins urgents qu'il s'agit de combler rapidement, ce que les moyens de l'époque empêchent. Les mois, les années passent, sans que rien ne change ce qui provoque un sentiment de frustration.

Pour autant ce désespoir se concrétise-t-il dans le retour des missionnaires en France, dans la critique du travail apostolique ? Ou bien ce « désespoir » n'est-il qu'un ensemble de critiques informatives sur la situation des missions et des individus ?

4. Retours en Europe : conséquences de l'échec ?

Les missionnaires, malgré leur vœu de mourir en mission, retournent en France, parfois de manière définitive. Sur les 577 missionnaires, 187 sont retournés en France au moins une fois, du moins pour ceux pour lesquels nous sommes documentés. En effet nous ne sommes pas renseignés sur la carrière complète de tous les missionnaires ce qui signifie que sur ces 577 missionnaires, il y a 198 individus pour lesquels le doute est permis, l'information concernant alors 379 personnes, soit un peu plus de la moitié de l'effectif. Ce qui signifie que les 187 personnes rentrées en France forment la moitié de l'effectif considéré précédemment. L'autre moitié est constituée des 192 missionnaires qui ne sont jamais rentrés en France après leur arrivée en mission. En somme, les effectifs considérés sont très variables et doivent simplement donner un reflet des raisons du retour en Europe du fait des lacunes archivistiques.

[1] Lettre de Gabriel Braud, 16/10/1711. AMEP Vol. 959, pp. 313-316.

Nombre de retours	Effectif
0	192
1	157
2	22
3	7
Total général	**378**

Tableau 14 : Nombre de retours de mission.

Sur les 186 missionnaires rentrés, l'écrasante majorité est retournée une seule fois en France. Seuls 7,7 % d'entre eux ont fait plus d'un retour en France. Ces retours en France semblent être définitifs pour une large majorité d'entre eux car presque deux-tiers des religieux meurent en Europe, si on exclut ceux dont on ne connaît pas le lieu de mort[1]. Est-ce à dire que les retours sont la conséquence d'une désillusion et d'une demande de rapatriement ?

Pour appréhender ce fait, il faut comprendre l'origine de ces retours. Pour cela, on peut s'aider du tableau des retours suivant. Pour les 223 mouvements comptabilisés, les raisons sont connues pour 157 d'entre eux, soit 70 % de l'ensemble des mouvements comptabilisés :

[1] L'information manque pour 71 des 187 missionnaires retournés en France (38 %). Le nombre des missionnaires qui ne sont pas morts en mission tombe à 40,11 % si on considère tous les missionnaires retournés au moins une fois en France. Si on considère ceux qui ne sont jamais retournés en France, alors la tendance s'inverse et les religieux qui meurent en mission représentent 72,4 % de ceux dont on connaît le lieu de mort (53,8 % si on considère les 379 missionnaires). Peut-être que les missionnaires qui n'ont pas de lieu de mort et qui ont fait un retour sont morts en Europe, puisqu'on aurait la trace de leur mort s'ils étaient retournés en mission.
Si cette remarque est valable, alors 78 % des missionnaires qui ont fait au moins un retour ne seraient pas mort en mission…

Motifs de retour	Effectif	En %
Maladie / fatigue / dépression	41	26,1%
Fin de mission	35	22,3%
Expulsion / Libération	32	20,4%
Demande d'aide / Mission officielle	18	11,5%
Problème religieux	12	7,6%
Études / Promotion	8	5,1%
Naufrage	5	3,2%
Problème judiciaire	4	2,5%
Problème familial	2	1,3%
TOTAL	157	100,0%

Tableau 15 : Motifs des retours de mission[1].

Les raisons de ces retours sont assez variées, mais elles ne laissent apparemment pas beaucoup de place à une quelconque forme de désillusion face à la mission. On ressent plus la force des événements : expulsion de Nouvelle-France des religieux par les Britanniques ou des Capucins du Brésil par les Portugais ; conséquences de la maladie. On reconnaît également la force des supérieurs qui rappellent les mauvais religieux pour mieux les surveiller ou requièrent la présence des autres religieux pour occuper de nouvelles fonctions en France. Les problèmes d'adaptation comme la maladie ou la fatigue plaident dans le sens de la difficulté de la mission.

Cependant des cas de maladies cachent peut-être des raisons moins avouables tels le cas de certains Carmes qui, sous couvert de maladie, veulent définitivement rester en France, quand les religieux ne partent pas d'eux-mêmes, sans l'avis de leurs supérieurs, ou retardent la date de leur second départ pour les Antilles[2]… Louis-Armand Champion de Cicé invoque la vieillesse et la maladie pour ne pas retourner en Chine, alors qu'il avait déjà émis le vœu en Chine d'un retour prompt en Europe. Il repartira néanmoins, mais sans enthousiasme dans un premier temps[3]. Que penser encore des problèmes liés au climat ressentis par l'Ursuline Jeanne Marion de Saint-Michel qui repartit rapidement en France pour cette raison, alors qu'elle venait d'arriver en Louisiane[4] ? L'Ursuline Anne de Lézenet des Séraphins demandait

[1] Dans ces catégories la fin de mission signifie un rappel de mission par les supérieurs sans que le missionnaire soit mis en cause ; la mission officielle sert à désigner les retours en France pour des raisons liées à la mission ou pour occuper de nouvelles charges en France ; le problème religieux concerne un problème de discipline en mission suivi d'un rappel par les supérieurs religieux ; le problème judiciaire concerne aussi un problème de discipline mais suivi d'un rappel par l'autorité civile.
[2] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, pp. 49-51.
[3] HIET-GUIHUR Évelyne, *Monseigneur Louis Champion de Cicé… op. cit.* pp. 93-94.
[4] CRUZAT Heloise Hulse, « The Ursulines of Louisiana » *Louisiana Historical Quaterly*, Vol. 2 n°1, 1919, pp. 5-23.

à partir pour maladie en 1655, mais selon Marie de l'Incarnation, elle la retenait depuis cinq ans car la sœur désirait les quitter[1]. La supérieure de l'Ursuline Marie-Thérèse de la Guitonnais de Saint-Joachim fait remarquer à l'évêque de Vannes que cette soeur « *n'a pas eu plutôt le pied dans le Vaisseau, qu'elle a formé le dessein de retourner dans notre Communauté, & pendant tout le voyage, elle n'a agi & parlé que conformément à cela, tant aux officiers, & autres personnes du Bord, qu'à nous à qui elle faisoit ses plaintes & confidences. Aucunes raisons ne l'ont pu faire revenir, & nous sommes ici les mêmes que dans la traversée ; c'est-à-dire, qu'elle conserve toujours la volonté de s'en aller, & qu'elle veut même qu'on la renvoie par les premiers Vaisseaux. Je crois qu'on sera obligé & forcé même de la renvoyer, pour ne pas trop la chagriner* »[2]. Chez les Capucins, Césarée de Roscoff, qui n'arrivait pas à apprendre les langues, est rentré sans l'accord de ses supérieurs et Charles de Nantes demanda à rentrer en France pour une raison inconnue[3]. De même on sait que Bernardin de Quimper accepta la cure de Bourbon malgré lui en raison de sa santé et un témoin d'ajouter « *il ne veut point demeurer et n'attend qu'une occasion pour se retirer* »[4] ce qui ne l'empêchera pas de prendre en charge plusieurs années, et avec vivacité, la petite colonie. De même son successeur, Hyacinthe de Quimper, à la mort du Père Bernardin, « *a dit que véritablement, il aurait bien voulu revenir en France, lorsqu'il fut arrivé au Brésil, et ne pas aller dans l'Ile de Bourbon, se voyant seul prêtre après la mort dudit Père Bernardin de Quimper* »[5] et qu'il « *a quitté ses parents, son pays, et son couvent qu'il est bien malheureux de s'être laissé tromper, et d'être venu ou trouve tout le contraire de ce qu'on lui avait dit* »[6]. On constate aussi que des missionnaires se retirent de leur ordre ou institut et retournent en France presqu'immédiatement après leur arrivée tel le cas incertain de Yves Le Hir du Brand Carpont qui se serait retiré de l'ordre à son arrivée et serait reparti en France en 1686[7] ou de l'Ursuline Marie-Chrysostome qui ne supporta pas le conflit sur l'installation des sœurs à Pondichéry et rentra en France avant les autres sœurs, sûrement dépitée par la situation[8]. Antoine-Guillaume Desertos-Duguérard n'était plus présent aux Malouines, trois ans après

[1] OURY Guy-Marie, *Les Ursulines de Québec (1639-1953)*, Sillery (Québec), Septentrion, 1999, p. 73.
[2] Lettre de la Supérieure des religieuses à M. L'Évêque de Vannes, 08/10/1738. PARISOT Pierre-Curel, *Mémoires historiques sur les affaires des Jésuites avec le Saint-Siège, Volume 4*, Paris, Chez François-Louis Ameno, 1766, p. 33.
[3] PLANTÉ Romain… *op. cit*. pp. 203-204.
[4] Lettre du commandant intérimaire Fleurimond, 20/11/1678 citée dans GUET Isidore, *Les origines de l'Île Bourbon et de la colonisation française à Madagascar*, Paris, Charles Bayle éditeur 1888, p. 133.
[5] Interrogatoire du P. Hyacinthe. ADIV C 2619, p. 1128.
[6] Lettre du Gouverneur de Vaubulon contre le P. Hyacinthe. ADIV C 2620, pp. 2419-2420.
[7] *Archives des Missions Étrangères de Paris* (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/
[8] KELLER-LAPP Heidi, « Who is the Real Sovereign… art. cit. p. 132.

son arrivée, après avoir surestimé les qualités de l'île[1]. On remarque que les attaches familiales subsistent encore dans le cas de François-Vincent Allioux qui rentre une première fois en France pour cette raison, mais retournera au Canada avant de rentrer définitivement en France où il finit sa vie comme chanoine de Nantes[2]. Peut-être qu'il n'appréciait pas beaucoup la mission et profita d'opportunités pour ne plus y retourner. Antoine Connain est persuadé « *que la piété düe aux parents surtout avancez en âge, et sans secours exige* [son] *retour en Europe, sur tout pour un temps. Car* [il croit] *en cela devenir coupable devant Dieu* »[3] et Jean-Baptiste Currateau pense lui-même quitter le Canada pour revenir en France et revoir son frère « *crainte de n'avoir peut-estre pas la consolation de* [le] *voir avant de mourir* »[4], signe supplémentaire que la famille compte encore, même si elle est éloignée.

Les retours de mission représentent la moitié du corpus total et ne sont pas tous définitifs. Ils sont loin de représenter le vécu de tous les missionnaires bretons. Bien que des missionnaires n'aient jamais réussi à supporter ce type de travail apostolique, peut-être parce qu'inaptes à de telles charges ou déçus par la réalité de la mission, les retours ne sont pas complètement représentatifs du désespoir causé par les missions. Ils reflèteraient plutôt les difficultés rencontrées par les missionnaires dans l'adaptation à un nouveau territoire et révéleraient les problèmes de gestion qui surgissent en raison de l'éloignement de la province.

L'analogie paraît évidente lorsqu'on compare les retours des missionnaires avec les retours des laïcs, engagés, militaires, administrateurs, scientifiques et autres personnels coloniaux, qui ne restent dans les colonies (dans le cas de la Nouvelle-France et des Antilles au moins) qu'un temps limité outre-mer avant de rentrer en France, après un contrat qui fixait des limites de présence, une déception, ou une fois fortune faite par exemple. Le passage dans les colonies peut ainsi être considéré comme une étape dans la carrière professionnelle d'un homme ou un moyen d'échapper à la misère lors des périodes de crise en métropole, avec toujours la lointaine perspective de revenir un jour vers sa terre natale, ce que le cas des missionnaires vient confirmer.

Finalement, espoir ou désespoir face à la mission ? Les sentiments sont bien sûrs mitigés et s'entremêlent. La réalité est loin de l'idéal : solitude, banalité des souffrances, manque

[1] ADIV 2ER357. BOURDE DE LA ROGERIE Henri, « Lettre du curé… art. cit. p. 214.
[2] CHARLES Olivier, *Chanoines de Bretagne… op. cit*. p. 350.
[3] Lettre d'Antoine Connain aux Directeurs, 20/01/1741. AMEP Vol. 294.
[4] Lettre de Jean-Baptiste Currateau à son frère, 14/10/1783. DU HALGOUËT Hervé, « Lettres de l'abbé J.-B. Curatteau à son frère… art. cit. p. 370.

d'écoute de la province, fidèles chrétiens plutôt que païens, martyre de la charité plutôt que martyre de la foi… Cependant cette réalité n'est pas systématiquement ressentie négativement. Au contraire, certains y voient l'occasion de souffrir plus encore pour le service de Dieu. Ce désespoir est pour certain un gage d'espoir : celui de souffrir encore plus et de se rapprocher de Dieu par la moisson des âmes et par l'adoption d'un style de vie plus dur que celui vécu en Europe, surtout marqué par des privations plus grandes. Encore que, pour certains missionnaires, le travail ne change guère de celui de France, puisqu'ils ont les mêmes occupations dans les excroissances coloniales françaises qu'en métropole, et les conditions sont peut-être moins difficiles sinon égales que dans les paroisses rurales les plus reculées du royaume… S'adapter à la situation, aussi désagréable que puisse être la perception de la réalité, c'est vivre la mission, c'est se sentir « *véritable homme apostolique* »[1].

Cette conception de la mission partagée par les missionnaires n'est par contre pas envisagée par les clercs qui ne l'ont jamais vécue et qui sont restés en Europe. En résulte pour ces religieux européens un décalage entre leur vie religieuse et la vie des missionnaires qui les amène à se faire critiques quant à l'attitude de leurs confrères expatriés.

III. La constitution d'identités missionnaires

A- Religieux exemplaires ou rebuts de couvent ?

1. Des modèles de sainteté

Les missions sont mises en valeur par quelques « saintes personnes » dont les biographies circulent au sein des ordres et instituts. De tels écrits donnent de la mission et de ses acteurs une bonne image en Europe. On dispose de plusieurs vies manuscrites de missionnaires : celles de MM. Brindeau et Quéméner des MEP[2], des manuscrits sur les vies des Capucins

[1] Lettre de Joseph-Louis Coudé à un Directeur, 25/06/1779. *NLEC* Vol.5, p. 548 ; Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/01/1704. *LEC* Vol.3, p. 141.
[2] *Vie de M. Brindeau*. AMEP Vol.733, pp. 219-230 ; *Abrégé de la vie de M. Louis de Quéméner*. AMEP, Vol. 112, pp. 78-87. La biographie de Pierre Brindeau est signée par Vachet, probablement Bénigne Vachet, membre des MEP de 1668 à 1720.

Cassien de Nantes[1] et d'Albert de Nantes[2]. Le Jésuite Charles le Gobien met en avant la figure du Père Verjus dans une lettre générale aux missionnaires de Chine[3]. Ces biographies édifiantes mettent en scène les parfaits missionnaires. Seulement, si la lettre de Charles le Gobien est rendue publique par un imprimé, les autres écrits sont manuscrits et sont donc restés, au mieux, confinés aux ordres car, dans le cas des MEP, les archives étaient fermées aux aspirants[4]. Peut-être que ces modèles de piété sont connus des aspirants à qui on a pu lire la vie ou mentionner l'existence ? Ces vies ont-elles été copiées et ont-elles circulé ? Impossible de répondre à cette question faute de preuves. On sait seulement que Hyacinthe de la Sainte-Trinité a bel et bien entendu circuler dans les couvents le portrait des mauvais religieux des Antilles, ce qui a eu un mauvais effet sur lui quant à la vocation missionnaire[5]. L'inverse ne serait-il pas possible ? Les aspirants peuvent par ailleurs se repaître d'autres vies édifiantes de missionnaires : Michel le Nobletz, Julien Maunoir, François Xavier ou des exemples des premiers apôtres.

La correspondance mentionne aussi les bons missionnaires. Aloysius Artaud des MEP dresse un panégyrique de la vie de Mgr Kerhervé où il décrit sa vie de pauvreté, son humilité, son austérité et son dévouement[6]. Michel-Ange de Nantes relate le dévouement et le courage des Capucins du Mont-Liban face aux persécutions ainsi que le calvaire subi par cinq Capucins envoyés aux galères dans une lettre dédiée aux Capucins de la Province de Bretagne[7]. Le Père Ephrem de Nevers évoque la mort en toute simplicité d'Augustin de Saint-Père-en-Retz, qui tentait de rejoindre l'Inde, que les Carmes lui ont contée[8]. Le Jésuite Jean de Fontaney fait l'éloge de l'érudition du Père Visdelou qui a permis aux Jésuites de gagner l'amitié de l'Empereur[9]. Nul doute que la présentation de la bonne tenue des missions et de l'intégrité des religieux à des lieues de la France ne soit la conséquence d'une volonté délibérée de trouver des candidats. La masse de ces présentations positives, de quasi-saints ou

---

[1] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* pp. III-IV, VIII, mentionne plusieurs manuscrits contemporains de la mort du missionnaire. Je ne sais s'ils subsistent toujours.
[2] Ms. 1176 : *Vita et gesta patris Albertis Nannetensis, missionarii apostolici*. Bibliothèque des Capucins de Paris.
[3] LE GOBIEN Charles, *Lettre aux jésuites français missionnaires à la Chine et aux Indes sur la mort du R. P. Verjus, avec un abrégé de sa vie*, Paris, 1708. Insérée dans *LEC* Vol. 2, pp. 329-344.
[4] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 134-135.
[5] « Q*uand leurs badineries ont esté connues dans la province cela a desgousté les sages religieux d'y venir ; et pour moy quand j'apprenois les desordres de nos religieux en ces pays-cy je priois nostre seigneur de ne me donner jamais la vocation d'y venir de quoy je me repent a present considerant le besoin qu'il y a de religieux qui aient un veritable zele du salut des ames* ». Lettre de Hyacinthe de la Sainte-Trinité, 12/11/1668. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, p. 100.
[6] Lettre de M. Artaud, 22/07/1768. *NLEC* Vol. 5, pp. 501-504.
[7] Lettre de Michel-Ange de Nantes aux Capucins de Bretagne, 09/01/1634. Ms. 1533, pp. 106-135.
[8] Lettre du P. Ephrem de Nevers au R.P. Raphaël de Nantes, 01/09/1639. Ms. 1533, p. 343.
[9] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol. 3, p. 106.

les descriptions plus modestes de bonne conduite, liée à leur succession continue dans la correspondance, donne des missions une excellente image tout comme elle permet de justifier de son utilité, d'apitoyer les supérieurs et les Grands pour qu'ils envoient des hommes et de l'argent, et d'attirer de potentiels candidats qui se sentent les qualités et les forces pour rejoindre leurs confrères à l'étranger.

Ces vies édifiantes et ces bons exemples doivent aussi contrebalancer les lieux communs qui circulent sur les missions, et qui ne seraient que l'image des colonies transposée au monde religieux. Les préjugés entretenus par les détracteurs des missions font d'elles des lieux de perdition destinés aux clercs indociles, libertins, corrompus, paillards, ivrognes…

2. La mission : un repaire de mauvais religieux ?

Les missions sont mal considérées dans le sens où elles changeraient le comportement des missionnaires qui, éloignés du centre névralgique de la religion puis soumis à des changements qui affecteraient leur physique et leur comportement, influeraient sur leur perception de la vie religieuse. La perfection recherchée par les candidats, dont le portrait est largement évoqué dans la correspondance, laisserait entendre que les missionnaires envoyés outre-mer ne seraient plus si irréprochables. Le Carme Hyacinthe de la Sainte-Trinité est persuadé que « *dans la Province l'on veut faire de nostre mission ce que la France faict de ces pays-cy, la France n'envois icy que des personnes qui sont la lie et le rebut de son royaume, et aussy plusieurs superieurs voudroient que l'on envoyast icy que des religieux imparfaits peu examplaires et qui brouillent dans nos couvents* »[1] c'est-à-dire que les missionnaires seraient à l'image des colons et que les Provinciaux ne se serviraient des missions que pour se débarrasser des éléments les plus perturbants à la manière de l'État, qui y envoie ses sujets dénoncés pour leurs conduites dans les lettres de cachet.

Une masse plus ou moins avérée d'ivrognes apparaît à la lecture des sources. Le prêtre séculier Georges Camenhen est qualifié par le gouverneur Drouillard de « *bon prête à jeun, mauvais à la fin du repas* »[2] et on tente de limiter sa consommation de « *toute boisson qui puisse faire varier l'esprit de l'homme* », mais il reste considéré par le même comme une «

[1] Lettre de Hyacinthe de la Sainte-Trinité, 12/11/1668. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, p. 100.
[2] GUET Isidore, *Les origines de l'Île Bourbon… op. cit.* p. 147.

bouteille bretonne bonne à casser », sans cesse « *saoul comme une bête* »[1]. Son confrère Pierre Marquer avait semble-t-il un penchant pour la boisson[2]. Aux Antilles, le Carme Joseph de Saint-Claude avait mauvaise réputation auprès des Dominicains qui le qualifiaient de prêtre ivrogne et paillard[3], alors que, plus tard, le Dominicain François Joullain fut accusé de scandale parce qu'il se rendait au bal et au cabaret, buvait plus que de raison, pratiquait la simonie et célébrait mal les cérémonies si bien qu'un interdit fut lancé contre lui en 1771[4]. Ces religieux sont autant de mauvais exemples pour les paroissiens et les autochtones. De plus, il est difficile de renvoyer ces religieux en France. Ces quelques remarques montrent que les missionnaires peuvent se comporter à certains égards comme les aumôniers de vaisseau, si âprement critiqués par la hiérarchie, tel celui accompagnant les Pères Capucins à l'Île Bourbon en 1686 « *intempérant à ce point qu'on l'avoit trouvé trois ou quatre fois estendu entre les deux ponts et qu'on estoit obligé de le porter à quatre dans sa cabane* » selon le Père Hyacinthe de Quimper[5]. Des accusations sont portées contre d'autres religieux, mais dans des contextes particuliers comme à l'encontre des Récollets de Louisbourg dont Bénin Le Dorz, pendant la confrontation avec l'évêque[6] ou du Carme Archange de Saint-Guillaume, isolé à Saint-Domingue, visité plus tard par un de ses confrères qui ne peut que constater la fausseté de ces paroles[7]… Les accusations d'alcoolisme sont donc à considérer avec précaution car elles sont un moyen commode pour se débarrasser d'un religieux gênant pour certaines prérogatives.

À côté de ces problèmes comportementaux, on distingue des cas d'indiscipline parmi les religieux ainsi que l'existence d'un clergé ambulant, en rupture de ban avec la hiérarchie ecclésiastique métropolitaine, puis, conséquemment, avec l'administration coloniale. On trouve la présence d'un « *soi-disant curé de la paroisse Saint-Pierre de Lohéac* », nommé M. Bouic, qui arriva en Guadeloupe sans aucune autorisation dans les années 1760 avec le registre paroissial de son ancienne paroisse et qui scandalisa grandement, par ses célébrations et son comportement, les habitants de l'île ce qui eut pour conséquence son bannissement

[1] BOUSQUET Robert, *Vie et mort des Blancs de Saint-Paul 1667-1810*, Mémoire de Maîtrise d'Histoire, sous la direction de Monsieur le Professeur C. Wanquet, Université de la Réunion, 1989, p. 17.
[2] *Ibid*. p. 21.
[3] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, p. 102.
[4] FR ANOM COL E 232 : *Joullain, dominicain desservant la paroisse du Grand-Goave, à Saint-Domingue (1771)*. Cette situation ne l'empêcha pas de rester aux îles (ou d'y retourner ?) jusqu'en 1790. BARDIN Pierre, « Religieux aux Isles en 1790 » *Généalogie et Histoire de la Caraïbe*, Bulletin 18 : Juillet-Août 1990, p. 181.
[5] GUET Isidore, *Les origines de l'Île Bourbon… op. cit.* p. 166.
[6] JOUVE Odoric-Marie, *Dictionnaire biographique des récollets… op. cit.* pp. 589-591 ; Sur le contexte de l'accusation : lettre de l'évêque de Québec au R.P. provincial des Récollets de Bretagne, 15/07/1727. ADF 23H14.
[7] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, p. 179.

pour trois ans[1]. Un autre Séculier, Alexandre-Joseph Roland, prêtre de Quédillac, déserta le navire lors de son escale à la Martinique en 1739. Il desservit plusieurs paroisses sur différentes îles sans l'autorisation ni des Jésuites, qui l'avaient accueilli, ni des autorités coloniales. Clerc scandaleux, il fut sommé de quitter les îles en 1748 ; l'ordre fut réitéré en 1749[2]. Encore aux Antilles, le Carme Hilaire de la Purification, était accusé d'avoir rompu son vœu de chasteté, d'avoir consulté des devins, détourné l'argent du sucre et d'aviver les tensions aux Antilles. Il repassa en Europe sans autorisation en contrefaisant le sceau de la mission[3]. Au Levant, le Capucin Michel de Rennes se fit ordonner par un évêque maronite en 1718, au grand scandale de ses supérieurs[4]. Le cas de Pierre Huet de la Valinière est rocambolesque puisque, désavoué par son supérieur au Canada et Mgr Briand, en raison de son caractère difficile et des oppositions qu'il ne cessait de soulever dans le clergé canadien, il fut renvoyé en France. Cependant, il repassa en Amérique où il traversa les États-Unis, la Floride et Cuba avant d'être autorisé à retourner au Canada[5]. Le Dominicain Yves Houdry passa trois fois aux Antilles dont il fut expulsé deux fois. Il finit sa vie reclus dans le couvent dominicain de Vitré où il fut assigné à résidence par ses supérieurs, sûrement pour ne plus le voir semer le trouble en mission[6]…

Tous ces exemples de mauvais religieux ou d'indisciplinés ne font aucun doute pour les supérieurs les plus hostiles à la mission ou à leurs détracteurs : les missions sont des lieux de corruption de la religion où les plus vicieux d'entre eux se rendent pour échapper à la discipline des couvents. C'est ainsi que sont présentés les missionnaires par Michel Firelin à propos du Père Hyacinthe de Quimper[7]. Les Carmes sont aussi convaincus du caractère néfaste des missions, persuadés qu'elles ne sont qu'un moyen pour les religieux d'échapper à la discipline conventuelle européenne. Un sentiment qui est plus ou moins partagé par les missionnaires eux-mêmes comme Hyacinthe de la Sainte-Trinité qui critique les religieux qui

[1] FR ANOM COL E 44 : *Bouic, soi-disant curé de la paroisse Saint-Pierre de Lohéac…*
[2] DAVID Bernard (abbé), *Dictionnaire biographique de la Martinique… op. cit.* Vol. 2, p. 248.
[3] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, pp. 44, 178, 180, 269.Voir aussi : Mémoire d'Antoine de Sainte-Anne, 05/01/1689 ; Lettre d'Antoine de Sainte-Anne au R.P. Provincial, 15/01/1689 ; Lettre du même au même, juin 1689. *Ibid*. Vol. 2, pp. 151-152, 158, 163-164.
[4] MICHEL Joseph, *Essai de répertoire… op. cit*. p. 75.
[5] TURGEON Charles, *"Monseigneur, pardonnez-moi parce que j'ai péché" : la régulation de la dissidence au sein du clergé canadien, au moment de l'invasion américaine de 1775-1776*, Mémoire, sous la direction de Ollivier Hubert, Montréal, Université de Montréal, 2010, pp. 68-83. Voir aussi HUET DE LA VALLINIERE Pierre, *Vraie Histoire, ou Simple Précis des infortunes, pour ne pas dire, des persécutions qu'a souffert & souffre encore le révérend Pierre Huet de La Valinière*, Albany, Imprimé par Charles R. & George Webster, no. 46. rue des États, aux dépens de l'auteur, 1792.
[6] DAVID Bernard (abbé), *Dictionnaire biographique de la Martinique… op. cit.* Vol. 1, pp. 123-124.
[7] Réponse de Michel Firelin au Père Hyacinthe. ADIV C 2620, pp. 2395-2396 : *« Mais il n'est pas sans exemple que des religieux et missionnaires ayant quitté la clôture changent d'esprit, abusant, et le Père Hyacinthe n'est pas le premier des religieux contre qui on ait formé des accusations capitales »*

viennent aux Îles « *pour secouer le joug de l'obeissance et fuir le fardeau de la regularité ainsy que plusieurs y sont venus cy-devant, car d'envoyer icy des religieux desobeissants, libertins et scandaleux c'est tout perdre* »[1]. Les religieux européens ne ménagent pas les missions et sont certains que le changement d'espace amène irrémédiablement au changement des mœurs.

Les supérieurs craignent que les retours des missionnaires en Europe ne donnent une mauvaise image des missions. Ainsi, l'Ursuline Anne de Lézenet des Séraphins demande à rentrer en France dès 1655 pour la raison légitime d'une maladie, ce que sa supérieure Marie de l'Incarnation refuse à elle et une de ses consœurs, de peur d'effrayer les sœurs françaises et malgré les lettres d'obédience de leurs évêques respectifs. La sœur finira par retourner en France en 1656[2]. La Mère ursuline Marguerite Marquez de Sainte-Gertrude ne cache rien aux sœurs restées à Vannes concernant la conduite de Marie-Thérèse de la Guitonnais de Saint-Joachim qui, à peine embarquée, voulait quitter le navire, se contentant d'écrire à son propos que « *la renommée ne vous en apprendra que trop* »[3]. Les Capucins et Carmes ont quant à eux fait les frais de ces retours néfastes. Le Père Joseph de Paris se trouve pris en tenaille car il répudie les Capucins qui envoient des lettres à leurs frères où ils montrent ouvertement leur désespoir. Mais, dans le même temps, il est contraint de les retirer du Levant de peur qu'ils ne se fassent Turc et que le scandale soit plus grand encore[4]... Le Carme Hyacinthe de la Sainte-Trinité prévient aussi ses frères en France que les maladies et retours de certains pères en France ne doivent « *pas desencourager les bons et vertueux religieux de venir* »[5], tout en se lamentant de la trop grande présence des plus mauvais religieux dans les missions. Les

[1] Lettre de Hyacinthe de la Sainte-Trinité au R.P. Marc, 25/01/1669. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, p. 109.

[2] Lettre de Marie de l'Incarnation à son fils, 02/10/1655 : « *Je suis à présent dans l'exécution d'une affaire qui m'a ci-devant causé de grandes croix. Ce sont deux de nos sœurs qui veulent retourner en France dans la maison de leur profession ; l'une est de Tours, l'autre est de Ploërmel en Bretagne, toutes deux de diverses Congrégations. La première a demeuré avec nous plus d'onze ans, et l'autre plus de douze. Il y a près de cinq ans que je combats ce dessein, et que je les exhorte à se rendre fidèles à leur vocation, mais Dieu n'a pas donné assez de grâce à mes paroles pour les retenir. Vous pouvez croire que des esprits si peu affermis n'accommodent pas beaucoup une Communauté* [...] *Ce n'est pas que ce ne soient pas deux bonnes filles qui sortent d'avec nous en paix et douceur, et avec des obédiences de leurs supérieures de France fondées sur des infirmités de corps qui sont réelles et véritables. Il nous aurait néanmoins été beaucoup plus doux de les voir mourir entre nos bras, à l'exemple de notre chère défunte, que de leur voir faire une action qui peut tirer à exemple, et qui aura des suites peu avantageuses à la gloire de Dieu et au bien de notre communauté* ». OURY Guy (Dom) (éd.), *Marie de l'Incarnation Ursuline (1599-1672) Correspondance*, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, Lettre CLXVI, p. 559.

[3] Lettre de la Supérieure des religieuses aux Ursulines de Vannes, 13/10/1738. PARISOT Pierre-Curel, *Mémoires historiques… op. cit.* Vol. 4, p. 36.

[4] Lettre de Michel-Ange de Nantes à Raphaël de Nantes, 19/04/1632. Ms. 1533, p. 57. Voir la lettre du même au même, 22/05/1640. Ms. 1533, pp. 455-456.

[5] Lettre de Hyacinthe de la Sainte-Trinité, 12/11/1668. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, p.100.

supérieurs de mission rechignent à laisser revenir des sujets dont ils manquent cruellement et craignent surtout pour la réputation des missions en France…

Les traces de ces religieux insoumis dans le panorama archivistique occultent la réalité de la vie missionnaire. Ces cas extraordinaires ne doivent pas cacher le fait que la plupart des missionnaires cherche à mener une vie religieuse aussi stable que possible malgré les difficultés d'adaptation auxquelles ils sont confrontés et au peu de moyens mis à leur disposition. Ces critiques, si elles sont fondées pour certains d'entre eux, relèvent surtout d'une incompréhension entre les continents.

3. Métissage et adaptation : l'incompréhension de deux Mondes

L'éloignement physique est vécu directement par les missionnaires, mais il l'est aussi par les religieux restés en Europe.

a. Des mauvais missionnaires

Les religieux de France voient les actions de leurs confrères au prisme de ce qu'ils leur racontent dans leur correspondance et par les on-dit des marchands, religieux et voyageurs qui sont passés par les terrains de mission. L'incompréhension de certains points évoqués au sujet des missions est à l'origine de quiproquos néfastes aux missionnaires. Jean de Fontaney est contraint plusieurs fois de défendre l'honneur des missionnaires jésuites dans ses lettres. Accusé de porter de la soie par pure fantaisie et de se faire transporter en chaise par luxe, il doit expliquer que

> *« les gens du commun et les valets même, pour la plupart, portent des habits de soie à la Chine. C'est sur ces idées, et non sur celles que nous avons en France, qu'il faut se régler, et que les personnes de vertu dont j'ai parlé doivent examiner nos missionnaires, sans croire facilement qu'après avoir commencé par l'esprit ils veuillent finir par la chair, ni qu'ils s'amolissent dans un pays où ils sont venus par le seul désir de vivre dans une grande perfection, et de souffrir beaucoup en travaillant pour la gloire de Jésus-Christ »*[1].

D'ailleurs il ne manque pas de porter de pauvres habits lorsqu'il est seul avec les autres religieux ou bien sous ses vêtements de soie afin de concilier les exigences européennes et

[1] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/01/1704. *LEC* Vol. 3, p. 140.

chinoises[1]. Et à propos du manque supposé de mortification il avance que « *ce qui est bon et suffisant en un pays pour y faire recevoir l'Évangile, ne vaut rien quelquefois ou ne suffit pas en un autre* »[2]. Les Carmes sont aussi accusés d'abandonner la mission pour se faire les gestionnaires de leur domaine sucrier qui nécessitait de continuels investissements dans l'outil de production, la main-d'œuvre servile et dans l'extension du domaine[3]. Ils sont par conséquent soupçonnés de chercher à augmenter les profits et d'en conserver une partie[4], de s'intégrer dans les circuits commerciaux avec les protestants[5] et de se faire complices du système esclavagiste. Mais comme le relève Antonin Besnard, l'argent du sucre est une bénédiction pour la province tourangelle et ses missions anglaises tout justes ouvertes[6]. Surtout cet argent est nécessaire pour faire fonctionner la mission des Antilles qui ne reçoit que très peu d'argent de l'Europe et est pourtant contrainte d'en envoyer continuellement…

C'est l'adaptation au milieu qui dérange les Européens. Ainsi on critique le statut d'économe qui fait surface aux Antilles chez les Carmes et qui prend le dessus sur le modèle du religieux vertueux[7]. Les Jésuites en Extrême-Orient sont vivement critiqués pour leurs adaptations trop poussées dans la transmission du message chrétien qui amène à la querelle des rites. Sont remis en cause l'imitation des ascètes indiens comme par exemple, dans le cas du « *Père Le Gac, qui soutient avec un courage admirable la vie austère des grands pénitens de l'Inde* »[8], l'utilisation de moyens temporels pour obtenir des conversions, ou encore la réutilisation par les Jésuites du culte des ancêtres en Chine pour inculquer le message chrétien. Cette accommodation est très mal acceptée en Europe[9], dans les missions orientales des MEP[10], et même au sein de l'ordre jésuite[1]. Afin de s'assurer de l'orthodoxie des

[1] *Ibid*. p. 141.
[2] *Ibid*. p. 139.
[3] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, pp. 256-259.
[4] Lettre du P. Chrisogon à sa sœur, 12/08/1687. *Ibid*. Vol. 2 pp. 133-134 ; Mémoire d'Antoine de Sainte-Anne, 05/01/1689. *Ibid*. pp. 150-152. Voir aussi le portrait de Léonard de Saint Jean-Baptiste dans *Ibid*. Vol. 1, pp. 259-260, qui défend l'utilité du commerce sucrier et de son extension, mais qui assure de sa parfaite connaissance de l'observance.
[5] *Ibid*. Vol. 1, p. 261.
[6] *Ibid*. pp. 258-259 ; Lettre d'Antoine de Sainte-Anne au R.P. provincial, 05/01/1689 ; Lettre de Cyrille de Sainte-Marie-Madeleine de Pazzi, 06/01/1689. *Ibid*. Vol. 2, pp. 153, 155.
[7] *Ibid*. Vol. 1, p. 266.
[8] Lettre du P. Le Caron, 15/10/1718. *LEC* Vol. 2, p. 527.
[9] Le livre polémique de LE GOBIEN Charles, *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine avec un éclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius & aux Morts*, Paris, Chez Jean Anisson, 1698, tente de justifier l'action jésuite en Chine face aux accusations portées contre eux par le Séminaire des Missions étrangères qui cherche d'ailleurs à censurer le livre dans son *Acte de protestation signifié au Sieurs Syndic, Doyen, & Docteurs de la Faculté de Théologie de Paris, le dix-huitième jour d'Octobre 1700, par le Père Le Gobien de la Compagnie de Jésus, tant en son nom que comme se faisant fort du Père Louis Le Comte de la mesme Compagnie*. La confrontation des MEP et des Jésuites est intense.
[10] Le *Traité de la religion des Malabars* de l'anti-jésuite Jean-Jacques Tessier de Quéralay est clairement orienté contre les techniques jésuites d'accommodation, alors que ce même Tessier imitait pareillement les pénitents

missions, des visites sont pensées ou entamées par les Européens dans les missions afin d'avoir un retour sur la situation à l'étranger de missionnaires jugés incontrôlables. L'ancien missionnaire Césarée de Roscoff en fait mention à son supérieur provincial « *afin d'estre pleinement informée et avoir une véritable et asseurée cognoissance de ce qui se passe, car si en la province les FF. ont besoin d'estre visité, la visite de 5 ans en 5 ans au moins ne seroit pas moins utile et nécessaire aux missionaires* »[2]. Cette visite aura bel et bien lieu en 1644-1647 qui sera effectuée par Ambroise de Rennes qui constate avec satisfaction la bonne tenue des couvents et la probité du personnel religieux, bien qu'il ne soit pas suffisant pour assurer les tâches qui lui incombent[3]. Ces contrôles existent dans les autres ordres et instituts comme en témoignent l'envoi d'Antoine de Sainte-Anne en tant que commissaire en charge d'inspecter les missionnaires et leurs fondations[4], celui du Jésuite Jean-François de la Marche aux Antilles en tant que Visiteur des îles, chargé d'enquêter en profondeur sur les exactions du Père La Valette et de remettre à flot la mission des Îles du Vent[5], la nomination d'un commissaire provincial chez les Récollets de Louisbourg, chargé de gouverner et de surveiller les religieux en la place du supérieur provincial et qui permettait du même coup d'éliminer les visites annuelles[6]. Les MEP adoptent un système inverse c'est-à-dire que ce sont des directeurs-délégués, qui représentent les intérêts des missionnaires au sein du Séminaire parisien, et des délégués des missions qui se rendent en France pour avertir les Directeurs sur la situation des missions[7]. En tout cas ces envois témoignent d'un certain souci de contrôle des missions, par la métropole ou d'une volonté de raffermissement des relations entre les deux continents, qui, par la communication continue d'informations, doivent parvenir à une compréhension réciproque des besoins de l'autre. À moins que l'envoi de visiteurs ne relève d'une méfiance à l'égard du personnel missionnaire. Bien qu'en métropole les religieux soient

---

d'Inde et qu'il prenait conseil auprès d'eux, y compris en religion, au point qu'il fut critiqué pour cette trop grande proximité par ses supérieurs… DHARAMPAL Gita*, Le traité de la religion des Malabars… op. cit.* pp. 15, 23-27.

[1] Le Père Claude Visdelou était un exilé jésuite en Inde conspué par ses confrères et sa hiérarchie en raison de son adhésion aux thèses de Monseigneur de Tournon. Reclus en Inde et accueilli par les prêtres des MEP, il entretient une correspondance avec les supérieurs des MEP et soutient activement les prêtres séculiers dans leurs démarches en Orient contre les Jésuites. « *En arrivant à Pondichéry il* [Visdelou] *s'est lié avec M*[essieu]*rs Tessier* [de Quéralay] *et le Breton des Missions étrangères et les Pères Capucins* ». FR ANOM COL F5A 53/3. Sa correspondance est conservée aux AMEP dans les volumes 959, 960 et 991.

[2] Lettre du P. Césarée de Roscoff au R.P. Raphaël de Nantes. Ms. 1533, p. 434.

[3] Armel d'Étel (éd.), Ambroise de Rennes, « De Missionibus Fr. Minorum… art. cit.

[4] BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, p. 177.

[5] LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Le P. Antoine Lavalette à la Martinique*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1907, pp. 247-248.

[6] JOHNSTON A.J.B., *Life and religion… op. cit.* pp. 31-32.

[7] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 533-544.

contrôlés eux-aussi, l'éloignement pousse encore plus les supérieurs européens à régler au mieux les mœurs de leurs confrères expatriés.

b. Des mauvais supérieurs

Cette méfiance est mal perçue par les missionnaires et cette fois, c'est l'affirmation du corps missionnaire qui se retourne contre les religieux européens. Les missionnaires ressentent mal la tutelle européenne qui leur impose des choix pas forcément cohérents avec les réalités du terrain. Cela pousse les missionnaires à prendre un peu plus d'autonomie, à s'habituer aux adaptations, devenues normales en terrain missionnaire. L'éloignement et la lenteur des communications vont à l'encontre de la situation vécue en mission qui nécessite des prises de décisions rapides, sans avoir à en référer systématiquement aux supérieurs provinciaux restés en Europe. Poirier-Dubourg, en charge des esclaves enfermés à Alger, propose plusieurs cas aux théologiens parisiens pour savoir s'il est toujours en accord avec la discipline catholique dans son action, d'autant plus qu'il n'a pas reçu les lettres patentes de Rome lui accordant son titre de vicaire apostolique. Il a été contraint d'agir ou de rester dans l'inaction dans l'attente d'une réponse validée par les autorités, c'est-à-dire de prendre des décisions seul et qui pourraient aller à l'encontre de ce qui est autorisé concernant l'administration des sacrements aux malades et l'achat de biens aux musulmans[1]. Les Carmes aussi n'ont pas l'autorisation romaine pour agir aux Antilles et l'attendent jusqu'en 1710, n'agissant que grâce au bon-vouloir des autres ordres sur place[2]… Faute d'obtenir les facultés apostoliques nécessaires, ils continuent leur travail bien qu'ils jugent la province pleinement responsable de ce manque[3]. Les missionnaires pensent que leur province n'est pas à l'écoute, qu'on ne veut plus penser à eux et aspirent peut-être à une forme d'autonomie. Ils ne reçoivent que quelques rares informations de France ce qui en désespère plus d'un[4].

Une sorte de défiance s'installe entre les missionnaires et les supérieurs européens, au moins dans le cas des MEP où la division entre missionnaires et directeurs est nette. Par conséquent, au manque de discipline qu'on leur reproche, les missionnaires répondent le

[1] Lettre de Charles-Marie-Gabriel Poirier-Dubourg, 16/12/1741. ACM 106.a.
[2] BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 1, pp. 135, 138-139, 151-153.
[3] Lettre de Claude de Saint-Jean au R.P. Tiburce de Saint-Jacques du couvent de Billettes, 24/04/1660 ; Lettre de Hyacinthe de la Sainte-Trinité, 18/11/1666 ; Lettre de Maximin de Saint-Pierre au R.P. Provincial, 20/09/1698. *Ibid*. Vol. 2, pp. 78-79, 89, 175-176.
[4] Lettre de Hyacinthe de la Sainte-Trinité au R.P. Marc, 25/01/1669. BESNARD Antonin... *op. cit.* Vol. 2, p. 110.

même argument à leurs frères restés en Europe. Une lettre de Louis-Armand Champion de Cicé est particulièrement féroce à leur encontre :

> *« Quant à nous autres* [missionnaires]*, nous nous faisons gloire d'avoir la science des Saints. Si notre piété ne vous est pas connue, nous ne nous en étonnons pas ; vous ne connoissez pas même celle des Missionnaires, lorsque vous nous les envoyez. Au reste, Messieurs sortez un peu de votre vie commode, venez faire un tour dans les Indes, & commencez par Siam, vous y apprendrez ce que vous ne sçavez pas, & vous y trouverez certainement des exemples de vertu pour vous-mêmes & pour le Séminaire de Paris.* [...] *Plût à Dieu, Messieurs, que l'on vît dans votre Séminaire la dixième partie des exercices de piété que l'on voit dans celui de Siam.* [...] *Si vous ne louez pas notre travail, avec toutes ces peines & ces fatigues qui nous ont presque tous épuisés, nous avons la douleur de voir des hommes, qui, du fond de leur cabinet, la tête échauffée de rêveries, nous jettent impitoyablement des traits qui nous viennent percer le cœur, des hommes qui devroient nous soulager dans nos peines & nous donner le plus de consolation sont la cause du mortel chagrin qui nous accable »*[1]

Les Directeurs des MEP sont accusés de vivre dans le luxe, de n'être que de vils gestionnaires sans consciences religieuse, et de cacher les finances du Séminaire afin de faire fermer la mission du Siam et de la confier à un autre institut séculier. Les retours précipités des missionnaires semblent d'ailleurs assez mal vus par l'ensemble des supérieurs, comme si un retour équivalait à un échec pour les Directeurs. Olivier-Simon Lebon, retourné en France pour être sacré évêque, est vivement critiqué par ses supérieurs. Par ailleurs les Directeurs semblent se dissocier du corps missionnaire puisqu'ils refusent d'accueillir ses missionnaires d'Amérique et apparaissent peu enclins à recueillir ceux d'Asie[2]… Le manque d'informations et l'absence de nouvelles de France ne fait qu'alimenter le sentiment d'abandon et la colère ressentie par les missionnaires contre ceux qui sont censés les aider[3].

La distance physique qui sépare les missionnaires et les simples religieux crée une distanciation intellectuelle qui amène à des incompréhensions des deux côtés. Vue d'Europe, la mission est à la fois un lieu où se concrétise la perfection spirituelle et un lieu de perdition, supposément peuplé par des religieux qui auraient oublié leurs vœux et par les plus indociles d'entre eux. Les exemples de comportement négatifs les plus spectaculaires remontent rapidement aux oreilles des Européens. Ces mauvais religieux ont tendance à masquer les

[1] Lettre de Louis-Armand Champion de Cicé aux Directeurs, 1726 citée dans *Mémoire pour les sieurs Girard, Manach, & Le Loutre… op. cit.* p. 146.
[2] *Ibid*. pp. 135-137, 149-150.
[3] *Supra*. pp. 309-311.

bons exemples[1], supposés normaux voire communs, et à faire oublier la masse de missionnaires qui agit sans bruit dans les cures françaises, serviles ou « indiennes ».

B- Des religieux avant tout ?

1. La multifonction : la brèche temporelle du service du roi

Les missionnaires agissent outre-mer pour la Religion et pour l'État, selon la formule consacrée. Ils ne sont donc pas circonscrits à leurs occupations spirituelles et sont amenés à se saisir de différentes charges liées au temporel et au service de l'État, un peu à la manière des administrateurs du royaume, car pensionnés par le roi et qui lui doivent en contrepartie l'obéissance et le service. L'identité religieuse s'ajoute à d'autres liées à ces offices.

Le roi peut être à l'origine d'une mission autre que relevant du domaine spirituel qu'il confie aux religieux, ses fidèles et habiles sujets, cette mission prenant du même coup un caractère religieux. L'envoi des six Jésuites en Chine lie mission scientifique et mission évangélisatrice selon les mots entendus par Jean de Fontaney de la bouche de Colbert :

> *« Les sciences, mon Père, ne méritent pas que vous preniez la peine de passer les mers, et de vous réduire à vivre dans un autre monde, éloigné de votre patrie et de vos amis. Mais comme le désir de convertir les infidèles et de gagner les âmes à Jésus-Christ porte souvent vos Pères à entreprendre de pareils voyages, je souhaiterois qu'ils se servissent de l'occasion, et que, dans le temps où ils ne sont pas si occupés à la prédication de l'Évangile, ils fissent sur les lieux quantité d'observations qui nous manquent pour la perfection des sciences et des arts »*[2].

La fonction scientifique vient utilement se greffer à la fonction religieuse et la mission prend par le même coup un caractère royal, d'autant que des tractations diplomatiques étaient en même temps menées entre le roi de France et le roi de Siam, que les missionnaires visitèrent[3]. Les Lazaristes présents à Alger savaient aussi que leur rôle était d'épauler le Consul en tant que chapelain, voire d'endosser eux-mêmes cette charge quand celui-ci était absent ou

[1] Les modèles de sainteté sont moins communs
[2] Lettre de Jean de Fontaney au Père de la Chaise, 15/02/1703. *LEC* Vol. 3 pp. 82-83.
[3] *Ibid*. pp. 85-86. Les Jésuites partaient en même temps que l'ambassade siamoise destinée à la France. Sur les relations franco-siamoises, voir VAN DER CRUYSSE Dirk, *Louis XIV et le Siam… op. cit.* ; FOREST Alain, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam… op. cit.* Vol. 1 : Histoires du Siam, pp. 325-428.

emprisonné[1]. Plus cocasse est la situation des Capucins à Bourbon, contraints de se faire gouverneurs de l'île : Bernardin de Quimper fut élu par les colons à cette charge après la mort de l'ancien gouverneur Fleurimont en 1680 et resta en place jusqu'en 1686 lorsqu'il se rendit en France pour en appeler un autre[2] ; son compagnon et successeur Hyacinthe de Quimper s'en saisit quant à lui après les excès commis par le gouverneur qu'il emprisonna lui-même de 1690 à 1696 bien qu'ensuite il n'exerçât pas ce pouvoir directement, nommant en sa place un membre de la Compagnie des Indes[3]. À leur insu et à corps défendant, les deux Capucins devinrent *de facto* agents du roi dans les colonies.

Le contexte militaire entraîne les religieux jusque dans les fonctions diplomatiques voire militaires. Concernant les questions diplomatiques, on sait que l'envoi des Jésuites en Chine relève en partie des négociations entretenues avec le roi de Siam. Les deux Capucins de la province de Bretagne envoyés en Guinée en 1671 ou en 1672 y sont envoyés pour renouer des relations avec les rois locaux afin de favoriser les envois d'esclaves vers les Antilles[4]. Cette fonction diplomatique peut aussi être mise au service des souverains locaux comme dans le cas de Jean-Chrysostome de Saint-Brieuc qui négocia la fin du siège de Beyrouth en 1740[5] ou le rôle de médiateur joué par Martin de Nantes et les autres Capucins entre la couronne portugaise et les aldées indiennes[6]. Les religieux sont aussi d'habiles informateurs qui renseignent le roi sur la situation dans les pays éloignés, où ils sont très souvent les seuls à s'aventurer, car ils sont les agents les mieux renseignés : les Capucins du Levant observent la situation de l'empire ottoman[7], les Jésuites évoquent la situation militaire avec les Indiens et les Européens en Nouvelle-France[8], les Lazaristes renseignent sur les relations avec la Régence d'Alger[9] etc. Si bien qu'ils sont très vite suspectés d'être des espions à la solde du roi de France comme dans le cas d'Olivier-Simon Le Bon accusé par le roi de Siam d'avoir demandé à une chrétienne de garder un linge tâché de son sang pour l'envoyer en Europe et

[1] Le Lazariste Jean Le Vacher servit comme Consul de France en 1676 et d'autres avant lui. La correspondance d'Yves Laurence laisse suffisamment apparaître son rôle auprès du consul. ACM 106.a.
[2] BOURDE DE LA ROGERIE Henri, *Les Bretons aux Îles… op. cit.* p. 42.
[3] *Ibid*. pp. 57-58.
[4] WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history… op. cit.* p. 60.
[5] PLANTÉ Romain… *op. cit*. p. 209.
[6] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* p. 11.
[7] PLANTÉ Romain… *op. cit*. pp. 57-63.
[8] Mathurin Le Petit au P. d'Avaugour, 12/07/1730. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit.* Vol. 68, pp. 119-223 ; Lettre de Pierre de Bonnécamps à Joseph-Nicolas Delisle, astronome géographe de la marine de France, 30/10/1758. GOSSELIN Auguste, « Encore le P. de Bonnéchamps » *Mémoires de la Société Royale du Canada*, 1897, pp. 100-103.
[9] Correspondance d'Yves Laurence et de Charles-Marie-Gabriel Poirier-Dubourg. ACM 107 b.4. ; 106.a.

lancer une expédition militaire[1] ou des Capucins du Levant « *mandés en Orient pour espions* »[2].

Ce volet diplomatique conduit souvent les religieux vers le volet militaire. Outre l'aumônerie militaire prise en charge par les religieux - Récollets et Sulpiciens en Nouvelle-France - on trouvait de véritables généraux, à la tête de bande d'Indiens lors des conflits opposant la France à l'Angleterre. « L'autobiographie » laissée par Jean-Louis Leloutre fait plus penser à la carrière d'un militaire qu'à celle d'un religieux lors de la lecture de passages où il explique qu'il reçoit les ordres du gouverneur pour lancer des assauts sur les Anglais avec ses Indiens, seconde le commandant dans ses opérations[3], à l'instar de con confrère Jean Manach qui aurait prononcé les paroles suivantes devant les Indiens : « *Autant d'Anglois que vous tuérés, ce sera autant d'échelons pour monter au Paradis* »[4].

Les missionnaires sont à la fois religieux et sujets du roi de France et tentent de mêler ces deux occupations bien que leur priorité soit l'avantage spirituel des populations sous leur direction. Cependant cette double-appartenance a des effets néfastes sur leur action religieuse, la preuve la plus éloquente restant la perte de la Nouvelle-France en 1745 puis en 1763, périodes où la majeure partie des religieux français a été expulsée en raison de ses liens avec la royauté. Quant à Poirier-Dubourg, Lazariste en Afrique du Nord, c'est en sa qualité de Français - pas de catholique – qu'il est enfermé au bagne du Beilik avec le Consul[5].

Ces occupations temporelles ne sont pas les seules auxquelles s'adonnent les missionnaires qui, outre les informations politiques qu'ils font circuler, sont aussi des acteurs scientifiques de première importance.

2. La curiosité religieuse : exotisme, curiosité, aventure

Dirk Van der Cruysse affirmait que les religieux avaient une curiosité entièrement tournée vers Dieu et qu'elle était limitée à mettre en valeur l'excellence divine[6]. Bien que la curiosité

[1] Lettre d'Olivier-Simon Le Bon à ses sœurs, 21/04/1776. *NLEC* Vol. 5, p. 531.
[2] PLANTÉ Romain… *op. cit*. p. 57.
[3] DAVID Albert (éd.), LELOUTRE Jean-Louis, « Une autobiographie… art. cit. pp. 6-10, 16, 19, 30.
[4] Phrase prétendument prononcée par l'Abbé Jean Manach rapportée par un domestique suisse de l'abbé passé aux Anglais cité dans BRUN Régis, *Pionnier de la nouvelle Acadie : Joseph Guéguen (1741-1825)*, Ottawa, éditions d'Acadie, 1984, p. 26.
[5] Lettres de Charles-Marie-Gabriel Poirier-Dubourg au Ministre de la Marine, 29/11/1741 ; 17/12/1741. ACM 106.a.
[6] VAN DER CRUYSSE Dirk, *Le noble désir de courir le monde. Voyager en Asie au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2002, pp. 293-294.

soit considérée comme un mauvais motif dans la vocation missionnaire[1], cette vision doit être nuancée même si elle est vraie pour tous les missionnaires quelle que soit l'époque à laquelle ils ont vécu.

Bien évidemment les religieux sont motivés par la religion et leurs voyages le reflètent largement. Leur curiosité est particulièrement tournée vers les Lieux Saints lorsqu'ils passent par la Terre Sainte. Ainsi Matthieu Guenguen, Récollet au Levant pendant trois ans, visita tous les lieux connus de la chrétienté[2]. On peut même envisager que tous les Capucins du Levant ont effectué un pèlerinage à Jérusalem car la mention de tels pèlerinages revient assez souvent[3]. Charles de Nantes en profite même pour glisser des chapelets dans le trou où la Sainte Croix fut plantée, à les frotter sur la pierre où le Christ fut attaché, au Saint-Sépulcre et au Sépulcre de la Vierge, et de les renvoyer en France pour des religieuses et leur faire profiter de sa mission[4]. Le Carme Crépinien de l'Enfant-Jésus lie sa mission à son pèlerinage en Terre Sainte en y amenant une statue de la Vierge[5]. Des ermites de Saint-Augustin passent par les Lieux Saints avant de visiter le Caire, l'Italie et Rome[6]. Cette optique religieuse existe dès avant l'arrivée en terre de mission comme dans le cas de Michel-Ange de Nantes qui, au moment de la traversée de la France et de son passage sur l'île de Malte, ne manqua pas de contempler les reliques et de se recueillir dans des lieux consacrés[7]. Godefroy Loyer, de retour de son périlleux voyage, passa par Saint Jacques de Compostelle en attendant un départ pour la France[8]. Ces pèlerinages existent aussi plus loin en Asie. Ainsi Ambroise de Rennes, qui décrit tout ce qu'il voit à l'aune de la religion, alors qu'il se trouve en Inde, ne peut s'empêcher de visiter les lieux traversés par saint Thomas et en particulier le mont où il a été blessé et celui où il a expiré[9]. Quant aux Jésuites Fontaney et Visdelou, ils se rendent au tombeau de Saint François Xavier, sis sur une île au large de la Chine, où ils ont la consolation de dire la messe et de chanter un *Te Deum*, après un difficile voyage en mer[10]. Nul doute que la mission est un moyen pour les religieux d'assouvir leur besoin de spiritualité

[1] VANTARD Amélie, *Les vocations… op. cit.* p. 276.
[2] Lettre de Matthieu Guenguen, 20/04/1674. ADF 23H15.
[3] Lettre du P. Michel de Rennes au P. Séverin de Morlaix, 24/12/1637 ; Lettre du P. Alexis de Lamballe au R.P. Raphaël de Nantes, 1639 ; Lettre du P. Pierre de Morlaix au même, 01/05/1639 ; Lettre du P. Alexis de Lamballe au même, 20/06/1640 ; Lettre du P. Agathange de Morlaix au même, 09/06/1640. Ms. 1533, pp. 206-208, 315-316, 334, 499-501, 503-504.
[4] Lettre du P. Charles de Nantes, 1639. Ms. 1533, pp. 318-319.
[5] ADIV 9H47.
[6] Lettre du P. Alexis de Lamballe au R.P. Raphaël de Nantes, 18/08/1640. Ms. 1533, pp. 521-522, 529.
[7] Lettre du P. Michel-Ange de Nantes au R.P. Raphaël de Nantes, 15/07/1632 ; Lettre du même au même, 24/01/1633. Ms. 1533 pp. 63, 75-76.
[8] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* p. 285.
[9] Armel d'Étel (éd.), Ambroise de Rennes, « De Missionibus Fr. Minorum… art. cit. p. 262.
[10] Lettre de Jean de Fontaney au P. de la Chaise, 15/01/1704. *LEC* Vol. 3, pp. 134.

par le pèlerinage, et que la finalité du voyage missionnaire est bien religieuse, *a fortiori* au Levant où les missionnaires cheminent sur les traces des saints lieux mentionnés dans la Bible[1].

Néanmoins l'aspect lié à la curiosité, à la science, l'exploration et à l'exotisme ne doit pas être évacué, même en Terre Sainte. On rencontre des esprits curieux comme Pierre-Joseph de Bonnécamps ou Ambroise de Rennes qui consignent ce qu'ils ont vu d'extraordinaire dans leurs voyages. Bonnécamps se souvient de la beauté des lacs, des chutes du Niagara, des animaux étranges, des végétaux curieux, des sortes de gravures préhistoriques ou indiennes, mais se lamente de n'avoir pas vu les « *fameuses salines où sont ces squelettes d'animaux monstrueux* »[2] alors qu'Ambroise de Rennes voit la colonne de Pompée, l'obélisque et l'ancien palais de Cléopâtre, les antiquités du Caire, entre dans la pyramide de Khéops, contemple l'oracle de Memphis, passe par le Krak des chevaliers et s'étonne des jardins de Bassorah et du pont d'Ispahan[3]. Ils ne sont pas les seuls à contempler ces curiosités. Ainsi les cèdres du Liban sont très remarqués par les missionnaires[4], de même que les chutes du Niagara[5]. On trouve même le cas d'un missionnaire « courtois » dans la personne de René Courte de la Blanchardière qui évoque autant les chevaux, ses cavalcades et la musique que la religion[6].

Le Jésuite Bonnécamps, selon Bougainville, « *est un jésuite qui n'en a que la robe* »[7] alors que l'Abbé de l'Isle-Dieu le considère « *très bon mathématicien, mais peu versé sur ce qui regarde la discipline ecclésiastique* »[8]. Il est considéré comme une sorte d'aventurier et de scientifique car il est passionné d'astronomie et de géographie, source de son déplacement comme aumônier militaire avec l'expédition de la Galissonière sur l'Ohio[9]. René Bréhant de Galinée participa à l'expédition de Cavelier de la Salle afin de cartographier les pays

[1] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 280-286.
[2] Relation de Joseph-Pierre de Bonnécamps, 17/10/1750. THWAITES Reuben Gold (éd.)*… op. cit.* Vol. 69, pp. 154-156, 158-160, 166-168, 170-174, 176-178, 188-190.
[3] Armel d'Étel (éd.), Ambroise de Rennes, « De Missionibus Fr. Minorum… art. cit. pp. 252-253, 255, 258-259.
[4] Ibid. p. 255 ; Lettre du P. Michel-Ange de Nantes aux Capucins de Bretagne, v. 1634 (?) ; Lettre du même au R.P. Raphaël de Nantes, 08/12/1636 ; Lettre du P. Brice de Rennes au même, 13/02/1637 ; Lettre du P. Agathange de Morlaix au même, 09/06/1640. Ms. 1533, p. 126, 153, 216-217, 502.
[5] Relation de Joseph-Pierre de Bonnécamps, 17/10/1750. THWAITES Reuben Gold (éd.)*… op. cit*. Vol. 69, p. 158 ; BRÉHANT DE GALINÉE René, *Voyage de MM. Dollier et Galinée… op. cit.* pp. 26-27.
[6] COURTE DE LA BLANCHARDIERE René, *Nouveau voyage… op. cit.* pp. 18-19, 23-24, 97-99, 121, 125-128, 140-141.
[7] Lettre de Bougainville à Madame Hérault, 08/11/1757. GOSSELIN Auguste, « Encore le P. de Bonnéchamps… art. cit. p. 100.
[8] Lettre de l'Abbé de l'Isle-Dieu au Cardinal-préfet, 21/07/1766. *Ibid*. p. 111.
[9] Il réalisa une *Carte d'un voyage fait dans la Belle-Rivière (Ohio) en la Nouvelle-France par le R.P. Bonnécamps, jésuite mathématicien*. L'original est disponible au Service Historique de la Défense. Département de la Marine (France), Recueil 67, n°21 ; Il a aussi laissé des observations astronomiques dans le Journal de Trévoux « Observation météorologique faite à Québec en Canada, le 12 de juin 1746 ».

traversés[1]. Ils sont des explorateurs qui n'ont pas froid aux yeux, n'hésitant pas à s'aventurer là où aucun Européen n'a mis les pieds tels Joseph de Limoges qui s'aventure sur le Mississippi et manque de se noyer[2] ou Joseph Le Pavec qui se rend bien sur les confins du Tonkin et de la Chine où, selon lui, aucun Européen ne s'est rendu[3]. Ce genre d'expédition scientifique est légion : la cartographie est la raison de l'envoi en Chine des six Jésuites français, alors que l'astronomie et la recherche de livres est une des facettes des missions capucines du Levant, les Capucins étant en lien avec le savant Nicolas-Claude Fabri de Peiresc[4] qui donne des cours d'astronomie à Pierre de Guingamp et Agathange de Morlaix avant leur départ[5] pour prendre des mesures en différents lieux du Levant pour effectuer des vérifications de distance[6]. Le Jésuite Étienne Le Gac en Inde apparaît même comme un agent au service de quelques Grands qui se charge de collecter des monnaies d'Asie, des livres en langues indiennes et des fioles de remèdes et d'agrémenter son propre petit cabinet de curiosités[7]. Gabriel Durocher, médecin de carrière, cherche à se rendre à Madagascar et « *propose sans négliger mon devoir de missionnaire d'établir ainsi que je l'ai écrit autrefois à votre grandeur, une correspondance entre M*[onsieu]*r Cerré qui gouverne le jardin du Roi à l'isle de France et de lui faire passer touttes les plantes et les arbres qu'il n'a pas et qui sont à Madagascare et de former moy même un très beau et très grand jardin de plantes en cette grande isle soit au Fort Dauphin ou aux environs dans la vallée d'Amboulle auprès des eaux minéralles* »[8]. Il cherche à classer les plantes, comprendre leur utilité médicinale, et de faire circuler ces informations en Europe, et se fait même entrepreneur en colonisation[9]. Les missionnaires font donc partie du réseau scientifique de l'époque moderne. Les scientifiques profitent des déplacements de ces religieux, entretiennent une correspondance avec eux afin de s'informer des dernières trouvailles de ces hommes. L'*Encyclopédie* de du Halde sur la Chine contient des écrits du Père Visdelou et les études sur la sphygmologie (science des

[1] BRÉHANT DE GALINÉE René, *Voyage de MM. Dollier et Galinée… op. cit.* pp. 4, 33-34.
[2] Relation du P. Gravier au P. de Lamberville, 1700. THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit*. Vol. 65, pp. 114, 118, 134-136, 152-154.
[3] Lettre de Joseph Le Pavec à M Grinne, 04/06/1793 ; Lettre du même à ses parents, 07/04/1797. *NLEC* Vol. 7, pp. 203, 378-385.
[4] Voir la correspondance entretenue par les Capucins et Peiresc dans Apollinaire de Valence, *Correspondance de Peiresc… op. cit.*
[5] Lettre XCIX de Peiresc au P. Gilles de Loches, 29/07/1636. *Ibid*. pp. 249-250.
[6] Lettre CXVII de Peiresc au P. Anastase de Nantes, 27/12/1636. *Ibid*. pp. 298-299.
[7] Lettres d'Étienne Le Gac à l'Abbé Raguet (?), 10/10/1726 ; 28/09/1729 ; 16/12/1729 ; 24/01/1729. FR ANOM COL F5A 39/1.
[8] Lettre de Gabriel Durocher à M. le chevalier de Serre, gouverneur de Madagascar, 02/06/1779. FR ANOM COL F5A 34.
[9] Lettre du même au même, 01/12/1777. Lettre du même au Ministre de la Marine, M. de Sartine, 25/01/1776 (?). FR ANOM COL F5A 34.

pouls) du Père Julien-Placide Hervieu[1], les cartographes Cassini et Delisle sont en relation avec les Jésuites, Fontaney pour la Chine[2], et Bonnécamps pour la Nouvelle-France, le philosophe Leibnitz s'appuie sur les écrits jésuites pour ses livres[3]… Les explorations des religieux, desquelles découlent les remarques ethnographiques et linguistiques, sont la source d'information principale des scientifiques. Claude de Visdelou apparaît comme l'un des missionnaires les plus prolifiques dans cette veine scientifique puisqu'il écrivit sur l'histoire de la Chine, la langue chinoise, la religion, la géographie, les peuples de l'Extrême-Orient, la médecine, si bien qu'il était considéré comme un des piliers des connaissances orientales[4].

À la volonté d'étendre le règne de Dieu, les missionnaires sont aussi des savants, capables en théologie comme en géographie, histoire, astronomie, médecine, langue, « ethnologie », et des aventuriers prêts à s'aventurer à l'autre bout du monde pour affirmer leur amour pour Dieu, tout en conciliant leurs passions cachées, secondaires, mais néanmoins importantes, afin de se rendre utile sur le Nouveau et dans l'Ancien Monde.

La construction de ces différentes identités, bien que plurielles et métissées, s'accompagne aussi d'une appartenance à un milieu d'origine, la Bretagne, dont les particularités, dans la mission et en France, sont remarquables dans le panorama missionnaire français de l'époque.

C- Un esprit breton dans les Nouveaux Mondes

1. L'identité bretonne à l'époque moderne

L'identité bretonne s'est construite après la Révolution française, face à l'État centralisateur jacobin, qui a fait émerger les différences régionales/provinciales dans le cadre national. Cette identité s'est ensuite construite tout au long du XIX^{e} siècle autour du folklore et s'est muée en affirmations politiques et autonomistes. Ce mouvement identitaire s'est

[1] MARIÉ Eric, *Le diagnostic par les pouls en Chine et en Europe : Une histoire de la sphygmologie des origines au XVIII^{e} siècle*, France, Springer-Verlag, 2011, pp. 352-353.
[2] Le missionnaire a notamment écrit : *Observation du passage de Mercure sur le soleil faite à Canton le 10 nov. 1690* ; *Observations faites à Si-ngan fou, capitale du Chen-si* ; *Observations sur les positions de quelques villes de Chine*. Toutes ces observations ont été envoyées à l'Académie royale des Sciences.
[3] LE GOBIEN Charles, *Lettres sur les progrez de la religion à la Chine à monsieur l'Abbé de* **, Paris, 1697.
[4] PFISTER Louis*, Notices biographiques… op. cit.* Vol. 1, pp. 454-457.

particulièrement réaffirmée dans les années 1960-1970 et reste encore présent, conférant à la Bretagne un caractère particulier au sein de la nation française.

Parler d'identité bretonne à l'époque moderne pourrait sembler anachronique dans le sens où cette période ne connaissait pas de revendications identitaires comme l'époque contemporaine en connaîtra. Pourtant dans le royaume de France, on n'hésite pas à user du terme « Nation » pour désigner un sujet du roi de France, en distinguant le Breton, du Normand, du Basque tout comme on parlait de nation française, espagnole, « hambourquoise », « angloise », « écossoise » ou des nations sauvages… Le Dictionnaire de l'Académie française de 1694 donnait la définition suivante du terme « Nation » : « *Tous les habitants d'un mesme Estat, d'un mesme pays, qui vivent sous mesmes loix, et usent de mesme langage etc.* » ajoutant dans la version de 1718 « *se dit aussi des habitants d'un mesme pays, encore qu'ils ne vivent pas sous les mesmes Loix* »[1] ce qui revient à lier le peuple à l'État. Cette définition ne permet pas de comprendre pourquoi on désigne à l'intérieur de l'espace français, différentes nations. Si on prend l'étymologie du mot « Nation », du bas-latin « *nascion* », on voit qu'il désigne un « *ensemble d'êtres humains caractérisé par une communauté d'origine, de langue, de culture, etc.* »[2] c'est-à-dire un ensemble d'individus de la même provenance et partageant une culture commune. Le fait de différencier des nations dans une même entité politique révèle qu'on distingue les individus et qu'on leur reconnaît une originalité, proche de l'identité. Dans le cas de la France, la Bretagne est une des 41 provinces du royaume. Elle est traversée par des administrateurs parisiens ou par des étrangers qui ne manquent pas d'être interpelés par certains aspects de la culture locale donnant à voir un pays étrange ou du moins différent : la géographie, la langue, parfois des traditions, la culture. Mais cette réflexion vaut pour l'ensemble des provinces de France. Les privilèges politiques détenus par certains territoires sont-ils plus distinctifs ? L'existence d'États provinciaux dans certaines provinces qui défendent leurs privilèges ne fait pas de ces entités des ensembles politiques ou nationaux cohérents. Par contre les Histoires de Bretagne qui apparaissent dès le XVI^{e} siècle forgent l'image d'une Bretagne qui se défend contre le royaume de France par le biais des Ducs puis des États, dans lesquels se rassemblent l'élite nobiliaire et bourgeoise de la province, ainsi que la masse populaire, attachés tous trois à la préservation de leurs privilèges. Cette littérature pouvait donner corps à l'idée d'une nation bretonne. Cette idée de « nationalisme breton » s'était construite dès le Haut Moyen-Âge par

[1] *Dictionnaire de l'Académie française*, 1694 et 1718 (en ligne) Classiques Garnier Numérique URL : https://www.classiques-garnier.com/numerique/
[2] Centre national de Ressources Textuelles et Lexicales (en ligne) URL : http://www.cnrtl.fr/lexicographie/nation

la littérature qui glorifiait la terre natale et le peuple qui y vivait. D'ailleurs les premières histoires de Bretagne n'étaient pas le fait d'historiographes officiels. Leur œuvre n'en est que plus remarquable car, sans aucune charge officielle, sans commande pour certains, ils ont cherché à conserver le passé breton, marquant par là une certaine forme d'attachement à la Bretagne, autrefois menacée par les royaumes d'Angleterre et de France[1]. Ce type d'histoire pouvait apparaître comme un sous-produit de la politique, chargé de donner une conscience nationale à un ensemble territorial dirigé d'abord par un Prince, puis dominé plus tard par les États, expression de l'exception bretonne au sein du royaume[2]. Pendant la période moderne, ces historiens qui défendaient le particularisme breton face à la France furent souvent mal perçus. Ainsi pour Bertrand d'Argentré[3], ou le débat idéologique et symbolique qui avait pris corps lors de la parution de l'*Histoire de Bretagne* de Dom Lobineau sur les origines de la Bretagne et de sa noblesse par rapport au royaume de France. Cette Histoire et l'Histoire défendue plus tard par Dom Morice opposaient en quelque sorte deux conceptions de la « nation bretonne » et de sa symbolique[4]. Mais, si une idéologie s'élaborait bel et bien au XVIII^{e} siècle, le sujet ne concernait qu'une élite et ne créait aucunement une image, une conscience, une provincialisation de la Bretagne dans l'ensemble de la population. Même s'il n'existe pas de revendication d'appartenance à un ensemble breton, les acteurs du temps pressentaient qu'il existait des particularités entre des groupes d'individus qui amenaient à les distinguer sous différents vocables : ce qu'on appellerait une caractériologie des nations[5].

Ce problème d'identité est compliqué à traiter dans le cadre ordinaire de la France où l'expression d'une différence n'est pas nécessaire et souvent invisible dans la documentation. Peut-être qu'une analyse ciblée sur des populations migrantes, ici les missionnaires, au contact d'un environnement autre, permettrait une meilleure lisibilité de leur identité. Cette question est d'autant plus intéressante que les missionnaires étaient sujets aux métissages, et qu'ils étaient nombreux, deux éléments qui pourraient leur conférer une originalité au sein du plus large groupe des autres missionnaires français, alors même que la Bretagne était touchée par un mouvement de reconquête religieuse dynamique et originale. La force numérique des Bretons doit être confrontée à leur identité, sur leur attitude en mission. Se distingue-t-elle de

[1] FLEURIOT Léon, SÈGALEN Auguste-Pierre (dir.), *Histoire littéraire et culturelle de la Bretagne, Tome 1 : Héritage celtique et captation française. Des origines à la fin des États*, Paris-Genève, Éditions Champion-Slatkine, 1987, pp. 248-250.
[2] *Ibid*. pp. 254-255.
[3] *Ibid*. p. 259.
[4] GUIOMAR Jean-Yves, « La trinité bénédictine : Essai sur la production du signe idéologique "Bretagne" » *in Peuple, région, nation*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, 2015, pp. 30-33.
[5] BERTHO Catherine, « L'invention de la Bretagne : genèse sociale d'un stéréotype », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.35 n°1, 1980, pp. 46-47.

l'identité des autres missionnaires français ? L'importance numérique dans les missions couplée à une culture commune, marquée par une religiosité originale, invitait à se pencher sur le sujet, au regard des enjeux actuels où l'affirmation d'une identité bretonne se fait plus forte[1].

2. Les forces missionnaires bretonnes : le nombre

a. Les Bretons à l'étranger

Pour capter la présence d'un esprit breton, il semble nécessaire de s'intéresser d'abord à la présence numérique de ces Bretons dans les missions. Ce questionnement est d'autant plus intéressant pour la Bretagne qu'elle était un des châteaux-d'eau missionnaire[2] et qu'elle fournissait des prêtres aux autres diocèses français au XIX^{e} siècle. De même à l'époque moderne, la densité cléricale bretonne était très importante, plus encore que dans le reste de la France[3]. Cette situation cléricale laisserait penser que les Bretons avaient la possibilité de fournir un nombre considérable d'hommes et de femmes aux missions par rapport aux effectifs français. À cela s'ajoutait le croisement perpétuel de religieux bretons dans les terrains de mission, assez visible dans les sources, qui donne une impression de surpopulation bretonne dans les missions.

Mais avant même de commencer ce travail, un premier écueil vient compliquer la tâche : il n'y a aucun chiffres de la participation missionnaire française aux XVII^{e}-XVIII^{e} siècles[4]… De ce fait comment calculer leur part ? Une solution est alors d'utiliser les répertoires à notre disposition et de calculer le nombre de Bretons qu'ils contiennent sur le total recensé par les auteurs. Cette méthode est partielle puisqu'elle ne tient compte que de territoires (Chine, Antilles, Nouvelle-France…), ou d'un ordre (Jésuite, MEP, Récollets…), parfois des deux (les Jésuites en Chine, les Capucins au Levant…). On a ainsi une succession de fragments de

[1] Qu'on pense aux écoles *diwan*, à la valorisation des sociabilités bretonnantes, à la visibilité des revendications nationalistes/autonomistes ou tout récemment à la volonté de faire reconnaître la Bretagne comme une minorité nationale à l'ONU : « La Bretagne comme minorité nationale, à nouveau défendue à l'ONU », Franceinfo, le 06/09/2016 (en ligne) URL : http://france3-regions.francetvinfo.fr/bretagne/la-bretagne-comme-minorite-nationale-nouveau-defendue-l-onu-1079005.html

[2] DUBOSCQ Guy, LATREILLE, Guy (éd.), *Les Réveils missionnaires en France, du Moyen Âge à nos jours (XII^{e}-XX^{e} siècles)*, Actes du colloque de Lyon 29-31 mai 1980, Paris, Beauschesne, 1984, pp. 385-386

[3] CROIX Alain, *La Bretagne aux 16èmes et 17èmes siècles, La vie, la mort, la foi*, Paris, Maloine, 1981, pp. 1157-1158.

[4] À la différence des Portugais dont on a les chiffres. Voir CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte (de), « Vocation missionnaire et empire portugais à la fin du XVI^{e} siècle » *Transversalités*, n°80, 2001, pp. 1-16.

participation dans des lieux, à des époques données et selon des ordres. Cependant cette méthode a l'avantage de fournir une fourchette de la participation des Bretons aux missions et a le mérite de ne pas laisser sans aucun chiffre et sans connaissance sur le phénomène. Parmi les Français, on obtient les pourcentages de participation suivants :

Population concernée	Nombre de Bretons	Nombre de religieux recensés	Participation bretonne
Île Bourbon (XVII^{e}-XVIII^{e} siècles) [1]	15	102	14,7 %
Canada (XVII^{e} siècle) [2] Canada (XVIII^{e} siècle) Canada (XVII^{e}-XVIII^{e} siècles)	18 (21) 55 (113) 73 (134)	330 (454) 747 (936) 1077 (1390)	5,5 % (4,6 %) 7,4 % (12,1 %) 6,8 % (9,6 %)
Carmes aux Antilles (1646-1699) [3]	21	26	80,8 %
Capucins au Brésil (1642-1701)[4]	30	39	76,9 %
Ursulines en Louisiane (1727-1762) [5]	11	35	31,4 %
Lazaristes (XVII^{e}-XVIII^{e} siècles) [6]	18	117	15,4 %
MEP/Séculiers au Loango et Kakongo (1766-1776) [7]	7	18	39 %
Antilles (1635-1715) [8] Antilles (1716-1789) Antilles (XVII^{e}-XVIII^{e})[9]	21 (68) 15 (22) 35 (89)	322 (377) 441 (450) 763 (827)	6,5 % (18 %) 3,4 % (4,9 %) 4,6 % (10,8 %)

[1] On compte environ 102 religieux français passés à l'île Bourbon. La liste mentionne des religieux étrangers à la France qui n'ont pas été comptés. Par ailleurs le chiffre de 102 reste incertain car des noms sont cités plusieurs fois alors que d'autres passent de cure en cure sans que leur nom ne soit mentionné dans la liste des arrivés de France… Du moins, les Bretons représentent sûrement plus de 10 % des religieux passés dans l'île. ACM 143 d. II : *Suite chronologique des pasteurs de l'Île Bourbon depuis 1667 jusqu'en 1758 exclusivement*.

[2] ALLAIRE Jean-Baptiste-Arthur, *Dictionnaire biographique du clergé canadien-français, Volume 1 : Les Anciens*, Montréal, Imprimerie de l'École catholique des sourds-muets, 1934. Le premier résultat est celui de l'ouvrage, celui entre parenthèse est modifié pour les Récollets et les Jésuites en raison des lacunes du dictionnaire. Sont ajoutés pour ces modifications les chiffres donnés par MELANÇON Arthur, *Liste des missionnaires jésuites. Nouvelle-France et Louisiane (1611-1800)*, Montréal, Collège Sainte-Marie, 1929 (sont ajoutés trois Jésuites canadiens non-mentionnés) et de JOUVE Odoric-Marie, *Dictionnaire biographique des récollets… op. cit.*

[3] Les chiffres présentés par Antonin Besnard concernent les missionnaires pour lesquels il a pu retrouver le lieu d'origine. BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, p. 212 ; Nous avons ajouté ceux qui ont fait profession en Bretagne et pour lesquels nous pensons qu'ils sont certainement Bretons ainsi que ceux du XVIII^{e} siècle : soit six individus supplémentaires.

[4] MINGOTTI GABRIELLI GOMES, Cassiana Maria, *Capuchinhos bretoes… op. cit.*

[5] CLARK Emily, *Masterless mistresses. The New-Orleans Ursulines and the development of a New World Society 1727-1834*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007, pp. 265-270 ; la date butoir est 1762 car après cette date, la Louisiane devient espagnole. Ne sont donc comptées que les sœurs de la période française, françaises ou créoles.

[6] Chiffre obtenu par comptage systématique des Lazaristes français partis en mission à partir de COSTE P. , *Catalogue du personnel de la Congrégation de la Mission (Lazaristes) depuis l'origine (1625) jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle*, Paris, 1911.

[7] CUVELIER Jean (Mgr.), « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit. On a ajouté un religieux qui n'est pas mentionné dans les lettres, nommé Charles-Gabriel-Joseph Morel de la Motte qui voulut se consacrer aux missions du Loango en 1765 mais qui en fut empêché par l'évêque de Rennes. Voir : RAYEZ André, *Formes moderne… op. cit.* p. 90 ; LOBINEAU Guy (Dom), TRESVAUX François-Marie (éd.), *Les Vies des Saints de Bretagne*, *Vol. 5… op. cit*. p. 451.

[8] Entre parenthèses, le correctif des Carmes trouvés par BESNARD Antonin… *op. cit*. Vol. 2, et des documents des ADIV 9H7, et ANOM COL F5A 15 ajoutés aux chiffres de DAVID Bernard (abbé), *Dictionnaire biographique de la Martinique… op. cit.* 3 Vol.

[9] Les chiffres sont ceux des deux premiers tomes. *Ibid*. On ajoute Emmanuel Potier de la Germondais, parti vers 1790, et mentionné dans le troisième volume.

Jésuites en Chine (XVII[e]-XVIII[e] siècles)[1]	13	116	11,2 %
Récollets en Nouvelle-France (XVII[e]-XVIII[e] siècles) [2]	58	345	17 %
Sulpiciens au Canada (XVII[e]-XVIII[e] siècles)[3]	22[4]	154	14,3 %
MEP en Asie (1660-1791)[5]	47	298	15,8 %
Spiritains en Amérique du Nord (XVIII[e] siècle)[6]	15	28	53,6 %
Jésuites au Levant (XVII[e]-XVIII[e] siècles)[7]	9	61	14,8 %
Jésuites en Nouvelle-France (XVII[e] siècle)[8] Jésuites en Nouvelle-France (XVIIIe siècle) Jésuites en Nouvelle-France (XVII[e]-XVIII[e] siècles)	9 24 33[9]	181 152 333	5 % 16 % 9,9 %
Jésuites en Guyane (XVII[e]-XVIII[e] siècles)[10]	4	108	3,7 %
Capucins au Levant (XVII[e]-XVIII[e] siècles) [11]	133	306	43,5 %
Augustine à Québec (1639-1670)[12]	5 (5)	18 (20)	27,8 % (25 %)
Lazaristes à Madagascar (1648-1674) [13]	4 (7)	36 (60)	11,1 % (11,7 %)

Tableau 16 : Tableau de participation des missionnaires bretons parmi les missionnaires français.

[1] DEHERGNE Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine… op. cit.*

[2] Les chiffres ont été obtenus à partir des données récoltées par GALLAND Caroline, *Pour la gloire de Dieu et du Roi… op. cit.* pp. 223-224, 227, Figure 9 et JOUVE Odoric-Marie… *op. cit.*

[3] GAUTHIER Henri, *La Compagnie de Saint-Sulpice… op. cit.*

[4] On compte théoriquement 20 Sulpiciens bretons. Cependant deux religieux sont passés par la Compagnie de Saint-Sulpice avant de s'agréger à un autre institut : Jean Baudouin et Louis-Armand Champion de Cicé, tous deux passés par la suite aux MEP.

[5] HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.*

[6] La liste de KOREN Henry J., *Aventuriers de la mission… op. cit.* pp. 160-171 contient 24 biographies auxquelles s'en ajoutent deux autres contenues dans le fil de l'ouvrage, soit 26 biographies auxquelles on ajoute encore deux autres missionnaires spiritains jamais partis outre-mer (Calvert et Yves-François Duchêne), soit 28 biographies au total. Sont considérés comme Bretons les deux Acadiens formés à Saint-Malo après la déportation des Acadiens.

[7] ARSI, Franc. 21a ; LEBON Gabriel, *Missionnaires jésuites du Levant… op. cit.*

[8] MELANÇON Arthur, *Liste des missionnaires jésuites… op. cit.*

[9] *Ibid*. L'auteur compte 29 missionnaires bretons mais sa liste n'est pas tout à fait complète. En effet je compte 31 départs de Jésuites missionnaires bretons en Nouvelle-France (Canada, Acadie et Louisiane) auquel s'ajoute un Jésuite passé de Guyane en Louisiane et un autre Jésuite incertain soit 33 Jésuites. Ainsi une majoration a-t-elle été réalisée, de même pour le total.

[10] *Voyages et travaux des missionnaires de la Compagnie de Jésus. Mission de Cayenne et de la Guyane française*, Paris, Julien Lanier, Cosnard et Cie Éditeurs, 1857.

[11] PLANTÉ Romain… *op. cit*. p. 51. Les chiffres ont été légèrement modifiés : Romain Planté compte 138 Capucins bretons mais nous avons volontairement exclu les missionnaires qui étaient extérieurs à la province de Bretagne (Dijon, Alençon etc.) mais intégré à celle-ci. On a ajouté d'autres Bretons dont nous avions trouvé la trace. On obtient alors un total de 133 Bretons, sur les 306 Capucins répertoriés par l'auteur.

[12] Le chiffre des cinq Bretonnes provient de PIACENTINI René, *Canada et Bretagne (1629-1939)*, Paris, Alsatia, 1939. Le chiffre du total provient de ROUSSEAU François, *La Croix et le scalpel. Histoire des Augustines et de l'Hôtel-Dieu de Québec, Volume 1 : 1639-1892*, Sillery (Québec), Septentrion, 1989, pp. 129-130. L'auteur écrit qu'entre 1639 et 1670 17 professes et une novice se sont déplacées à Québec dont onze de Dieppe, deux de Bayeux, deux de Vannes et deux de Tréguier. Or Marie-Renée Boulic de la Nativité avait fait profession à Quimper. Ainsi le total se trouve augmenté d'une sœur. Les chiffres présentés entre parenthèses recensent toutes les sœurs venues de France aux XVII[e]-XVIII[e] siècles à l'Hôtel-Dieu de Québec. Les renseignements proviennent du tableau dressé par CASGRAIN H.R., *L'Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec*, Québec, Léger Brousseau, 1878, pp. 582-605.

[13] THIEFFRY Marc, *La mission lazariste à Madagascar… op. cit.* pp. 527-528. Le chiffre entre parenthèse prend en compte les individus pressentis pour partir en mission mais qui n'ont jamais quitté la France. On peut également consulter GALIBERT Nivoelisoa, *A l'angle de la Grande Maison… op. cit.*

La moyenne des missionnaires bretons s'élève à 15,3 %[1]. Le tableau révèle des participations assez similaires pour les Bretons : une échelle de 10 à 15 % des Français en mission à l'époque moderne. Mis en relation avec les chiffres de la population bretonne, ces chiffres sont assez élevés puisqu'au XVII^{e} siècle, la Bretagne représente 10 % de la population betonne, une part déclinant à environ 9 % au XVIII^{e} siècle[2]. La part des missionnaires dans l'ensemble breton dépasserait donc la part des Bretons dans l'ensemble français, ce qui permait de souligner l'effort fourni par la Bretagne dans la mission. En scrutant l'échelle de participation, on constate des exceptions pour les Capucins du Levant qui représentent presque la moitié des effectifs envoyés, pour les mêmes au Brésil le taux atteint 77 %, et les Carmes aux Antilles sont très largement majoritaires, avec 80 % de participation. Cette surreprésentation s'explique simplement par la mainmise des provinces de Bretagne de chacun de ces deux ordres, majoritairement peuplés par des Bretons, sur les trois territoires considérés. Là est la limite de la méthode utilisée puisque si on prenait pour référence les Capucins en Guinée, on obtiendrait approximativement ces mêmes taux extrêmement élevés. À l'inverse on a une sous-représentation des Bretons parmi les Jésuites à Cayenne et des religieux aux Antilles entre 1715 et 1789, difficilement explicable. Ces chiffres couvrent toute la période moderne et il va de soi que ces taux de participation n'ont pas été les mêmes à toutes les époques, car ils ont suivi partiellement les évolutions de la courbe des départs. Ainsi les Récollets bretons ont pu représenter plus de la moitié des effectifs des Récollets canadiens entre 1720 et 1750, tout comme on remarque une vague de départs de Bretons parmi les Sulpiciens dans les années 1690 et en 1754, année durant laquelle partirent pas moins de cinq Sulpiciens bretons. Encore n'avons-nous là qu'un panorama par ordre et/ou par territoire qui donne un simple aperçu de la présence des Bretons dans certains lieux. Ainsi il est difficile de mêler les ordres entre eux afin d'obtenir un résultat concret sur l'ensemble des religieux français présents dans les missions d'un territoire donné qui pourrait donner un meilleur aperçu numérique des Bretons aux missions. Pour un tel résultat, il faudrait pouvoir calculer ou estimer le nombre de missionnaires français partis à l'étranger ce qui m'est impossible dans le cadre de ce mémoire…

[1] Cette moyenne a été obtenue par le calcul du nombre total de Bretons sur le nombre total de missionnaires français recensés dans chaque espace. Le problème de ce chiffre est qu'il recense parfois plusieurs fois les mêmes missionnaires. Par exemple un Jésuite recensé en Nouvelle-France se retrouvera dans les missionnaires du Canada aux XVII^{e}-XVIII^{e} siècles… Si on réalise une moyenne des moyennes (en ne prenant en considération que les moyennes de la période moderne pour les espaces où on a pu diviser le calcul par siècle), alors on obtient le chiffre de 26,2 %. Ce chiffre est difficilement interprétable. Il peut éventuellement permettre de connaître en moyenne combien il pouvait y avoir de Bretons dans un lieu et un ordre donné…

[2] NIÈRES Claude, *Les villes de Bretagne au XVIII^{e} siècle*, Rennes, PUR, 2004, pp. 27-29.

On peut tenter d'estimer la part des Bretons parmi les missionnaires européens à l'époque moderne dans quelques rares cas : pour les Jésuites du Levant, la participation bretonne atteint 1 %[1] et pour les Jésuites de Chine 1,4 %[2]. On peut essayer de capter la présence bretonne en mission parmi les Capucins en prenant le nombre total de Capucins dans le monde et les Capucins appartenant à la province de Bretagne en 1650 (pas forcément missionnaires)[3]. Les Bretons représentent 2,4 % de la population capucine. On peut réaliser ce même calcul pour les Lazaristes où les Bretons représenteraient au sein de toute la Compagnie 3,4 % des effectifs[4]. Peut-être ces pourcentages permettent-ils d'apprécier la présence des Capucins et Lazaristes bretons dans les missions dans le monde au sein de leurs ordres ? Cette part reste faible car l'ensemble français l'est déjà en comparaison des effectifs espagnols et portugais, largement supérieurs, peut-être même italiens[5].

La présence des Bretons parmi les Français apparaît assez élevée car atteignant sûrement plus d'un dixième des effectifs français présents dans le monde entier. Ce chiffre témoigne d'une forte implication de la Bretagne dans les missions extérieures à l'époque moderne. La présence bretonne a pu se faire sentir plus âprement dans certains espaces comme au Canada ou au Levant par exemple, et à certaines périodes bien circonscrites. Cependant ces taux ne sont pas aussi extrêmes qu'à l'époque contemporaine. Pour l'époque moderne, on peut penser que certaines régions ont été plus actives encore que la Bretagne comme la province lyonnaise et la région normande dont les taux doivent très certainement dépasser les chiffres de la Bretagne sur l'ensemble de la période.

Quant à la présence des Bretons en mission tous ordres et nationalités confondus, les chiffres manquent cruellement. Cette part semble rester infime, bornée peut-être de 1 à 3% des effectifs mondiaux, une part qui de toute manière est fondue dans l'ensemble français, seul ensemble réellement appréhendé et conçu par les autres missionnaires étrangers (portugais,

---

[1] 9 Bretons sur 852 missionnaires en Orient. Chiffres obtenus dans ARSI, Franc. 21a ; LEBON Gabriel, *Missionnaires jésuites du Levant… op. cit.*

[2] 13 Bretons sur 920 missionnaires en Chine. Chiffres obtenus dans DEHERGNE Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine… op. cit.*

[3] 514 Capucins de la province de Bretagne dont 395 Bretons sur 21 718 frères dans tout l'ordre. En effet en 1664 on compte 76,8% de Bretons parmi les membres de la province de Bretagne, s'étendant à l'Anjou, la Mayenne et le Poitou. On utilise donc ce coefficient multiplicateur pour estimer le nombre de « purs » Bretons. Les chiffres sont disponibles dans le tableau du chapitre de 1650 dans Balthazar de Bellême (Frère)… *op. cit.* pp. 30-31

[4] Avant 1800, les Lazaristes auraient été environ 8712 frères, toutes nationalités confondues, pour 296 Bretons. Le premier chiffre est approximatif mais très proche de la réalité (il a été obtenu par une moyenne de 18 frères sur les 484 pages du catalogue) ; la seconde donnée a été dûment comptée. Le tout à partir de COSTE P., *Catalogue… op. cit.*

[5] CASTELNAU L'ESTOILE Charlotte (de), « Élection et vocation, le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI^{e} siècle » *in* FABRE Pierre-Antoine, VINCENT Bernard, *Missions religieuses modernes. "Notre lieu est le monde",* Paris, Collection de l'École française de Rome, 2007, pp. 22-24.

espagnols, italiens, irlandais etc.). On en trouve de multiples exemples dans les écrits des Capucins italiens installés au Brésil ou des autorités portugaises qui mentionnent des Capucins français et jamais bretons[1] et dans les lettres de la Propagande qui utilisent systématiquement les termes de *Gallus* pour désigner les religieux[2]. Cette différence est finalement arbitraire pour les acteurs des missions, tout du moins pour les étrangers car la nuance semble bien exister parmi les Français.

b. La création de communautés bretonnes

Plus que l'analyse numérique sur le temps-long, il a pu se créer un sentiment de vague d'arrivée massive de Bretons dans les missions dans certains espaces et à certaine période. Pendant les XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, la moyenne de départ annuelle des Bretons atteint 3 envois par an, soit 30 envois par décennies. Mais on trouve des années de départ où jusqu'à 13 Bretons embarquent comme en 1697 et en 1738 par exemple. Le Sulpicien ardéchois Clément Pagès, qui passa au Canada en 1741 avec le nouvel évêque de Québec Mgr Dubreil de Pontbriand, rapportait dans sa relation : « *Il y avoit* [sur le navire] *2 Récolets qui étoient chargés solideraiment* [sic] *des fonctions d'aumonier ; il y avoit 4 jésuites, 2 prêtres, 1 régent et 1 frère, deux ecclésiastiques de Rennes que M. de Miniac a présenté à M. de Québec, à son arrivée à La Rochelle. Nous étions 6 prêtres séculiers* »[3]. Parmi ces 19 religieux, on peut affirmer que huit d'entre eux étaient Bretons, soit la moitié des religieux de l'équipage[4]. Un autre exemple est le second départ du prêtre du Séminaire des Missions étrangères Louis Quéméner en Asie en 1698 avec six religieux dont quatre étaient Bretons[5]. De même en 1787, sur sept prêtres des Missions étrangères envoyés en Indochine, trois sont Bretons, tous Vannetais[6].

[1] Au mieux ils font référence à des Capucins de la province de Bretagne et/ou de Touraine. Des exemples dans MINGOTTI GABRIELLI GOMES, Cassiana Maria, *Capuchinhos bretoes… op. cit.* pp. 68-69, 71, 76 etc.
[2] Par exemple ADF 23H16 : Facultés apostoliques 03/12/1701 et ADF 23H15 : Lettre de la Propagande 03/05/1573.
[3] ROY Pierre-Georges (éd.), PAGÈS Clément, « Relation d'un voyage de Paris en Canada par M. Clément Pagès, p. s.s. 1741 » *RAPQ*, 1947-1948, pp. 23-24.
[4] Outre Mgr Dubreil de Pontbriand, on trouvait Olivier-Marie Semelle, Pierre Boucault, Jean-Olivier Briand, René Allenou de Lavillangevin, sûrement deux Récollets bretons sis à Louisbourg, et peut-être le Jésuite Laurent-Thomas Corthier, tous passés au Canada en 1741.
[5] Outre Louis Quéméner, on trouvait François Martin de la Baluère, Alexandre Danry et Pierre Hervé ; PÉRENNÈS Henri, *Un vieil évêque breton des Missions Etrangères : Monseigneur Quéméner, évêque de Sura 1643-1704*, Quimper, Imprimerie cornouaillaise, 1935, p. 159.
[6] *NLEC* Vol.7, pp. 156, 392. Ces trois Bretons sont Pierre Eyot, Pierre-Maire Lelabousse et Yves Pocard.

Ces départs nombreux amenaient à la constitution de groupes bretons au sein même de l'ensemble français. Si l'on excepte les espaces missionnaires réservés aux provinces religieuses de Bretagne comme les Capucins au Levant, au Brésil et en Guinée, les Carmes de la province de Bretagne-Touraine à Saint-Christophe ou les Ursulines de Vannes à Pondichéry, on est étonné de constater la prégnance du milieu breton. Par exemple les îles Mascareignes[1] ont vu affluer 25 religieux Bretons de tous les ordres, la mission de prêtres séculiers sur les côtes du Zaïre était majoritairement bretonne, pour ne pas dire nantaise : sur les 17 religieux qui ont participé ou émis le souhait de partir, six étaient assurément Bretons, dont cinq Nantais[2]. Dans la période de creux qu'ont subi les missions d'Extrême-Orient sous la direction des MEP en 1734-1736, sur les sept religieux encore présents, quatre sont Bretons[3]. Un autre exemple probant est celui des Bretons au Canada car, au moment de la Guerre de Sept Ans, on peut estimer le nombre de religieux canadiens d'origine bretonne à environ 50 individus ! Ce chiffre témoigne d'abord du quadrillage du territoire par les Bretons au Canada au XVIII^{e} siècle. Surtout, les religieux évoqués ici ont atteint des fonctions très élevées dans la hiérarchie du clergé canadien comme Mgr Dubreil de Pontbriand et Mgr Briand, tous deux évêques de Québec, un vice-préfet apostolique, six vicaires généraux, un chanoine, plusieurs supérieurs de missions, de collèges ou d'instituts religieux. Tout un réseau existe qui se repère dans beaucoup d'expéditions missionnaires dirigées par des Bretons qui attirent et amènent leurs compatriotes vers l'extérieur. On observe, comme dans le cas canadien, une succession de Bretons dans les charges de vicaires apostoliques en Extrême-Orient. Au Siam, sur les neuf vicaires apostoliques des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles, quatre sont Bretons[4]. C'est justement la qualité des missionnaires qui est l'autre caractéristique intéressante. En effet, parmi tous les missionnaires bretons, on compte environ 41 évêques, vicaires apostoliques ou équivalents, et 33 religieux occupés à des fonctions supérieures, proches du statut d'évêque comme les vicaires généraux, provicaires, chanoines etc.[5] Ces chiffres semblent importants et témoignent au moins de l'influence d'un « milieu breton » d'un point de vue religieux à l'extérieur de la France. L'abbé de l'Isle-Dieu ne s'y trompe pas et n'hésite pas à avancer qu'« *à dire vray, nous recevons plus de secours, et de meilleure*

[1] Les Îles de Bourbon, de France et Madagascar.
[2] CUVELIER Jean (Mgr.), « Documents sur une mission française au Kakongo… art. cit.
[3] À partir des chiffres donnés par HIET GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* pp. 88-89, on constate que sur les sept missionnaires encore en vie en 1734-1736, Antoine Connain, Guillaume Rivoal, Jean-Jacques Tessier de Quéralay et Jacques-Pierre Faucher sont en action. Les Bretons forment alors plus de la moitié des effectifs des MEP en action en Extrême-Orient pendant cette période particulière.
[4] À savoir Louis-Armand Champion de Cicé (1700-1727), Jean-Jacques Tessier de Quéralay (1727-1736), Olivier-Simon Lebon (1776-1780) et Joseph-Louis Coudé (1782-1785).
[5] La multiplicité des termes et des fonctions rend difficile une quantification exacte.

grâce de nos seigneurs les évêques de Bretagne, que de tous ceux du royaume, et d'ailleurs les sujets en prêtres et religieux y vallent bien mieux que partout ailleurs »[1].

Les Bretons sont numériquement nombreux et semblent avoir une influence par les hautes charges qu'ils occupent au sein des missions. Ils représentent facilement un dixième des effectifs missionnaires français et forment des groupes importants dans certains espaces et à certaines époques. Mais se différencient-ils franchement des autres missionnaires français ?

3. Une conscience bretonne ?

Des traits culturels pourraient aller dans ce sens d'une conscience bretonne.

a. La langue

Tout d'abord, la langue. Elle tranche avec le reste du royaume de France, sans pour autant être une exception dans le panorama linguistique du royaume où se côtoient une myriade de langues et parlers. Cependant la langue bretonne n'est pas propre à toute la Bretagne et se concentre à l'ouest d'une ligne parcourant les limites diocésaines de Saint-Brieuc et coupant le diocèse vannetais ne laissant qu'un tiers nord-est non-bretonnant. On voit déjà la première limite de ce facteur culturel puisqu'il ne comprend qu'une partie de nos Bretons… En tout cas cette langue est étrange pour tous les nouveaux-venus dans la province. D'ailleurs certains missionnaires sont bretonnants de naissance comme Jean-Louis Leloutre qui trouve que la langue indienne « *approche un peu du basque, de l'anglois, et même du breton qui est* [sa] *première langue* »[2], du Carme déchaussé Bruno de Saint-Yves, longtemps monolingue breton[3], des Capucins Césarée de Roscoff[4] et Séverin de Morlaix[5] entre autre ou

[1] Lettre de l'Abbé de l'Isle-Dieu à Mgr de Pontbriand, 20/06/1754. ROY Pierre-Georges (éd.), Abbé de l'Isle-Dieu, « Lettres et mémoires… art. cit. 1936-1937, p. 377.
[2] Lettre de Jean-Louis Leloutre, le 01/10/1738 *in* Le Canada Français, « Lettres de M. L'Abbé Le Loutre… art. cit. p. 22.
[3] GARGADENNEC Roger, « Un Beuzécois du XVII[e] siècle, Yves d'Alam (Père Bruno de Saint-Yves), écrivain arabisant » *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, Vol. CXXVII, 1998, pp. 283-287.
[4] Lettre CXVIII de Peiresc au P. Césaire de Roscoff, 27/12/1636. Apollinaire de Valence (éd.), *Correspondance de Peiresc avec plusieurs missionnaires et religieux de l'ordre des capucins*, Paris, Alphonse Picard, 1892, p. 282.
[5] Son frère Joseph de Morlaix maniait le français et le breton. LE GUENNEC Louis, « Excursion sur la commune de Guimaëc » *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, Vol. 45, 1918, p. 168.

encore de Pierre-Jean Kerhervé du Séminaire des Missions Étrangères[1]. Ce facteur de la langue semble intéressant pour caractériser nos religieux.

Cependant, en plus de la limite provinciale énoncée ci-dessus qui reviendrait à ne considérer au mieux qu'un-tiers des missionnaires bretons, il convient d'ajouter qu'ils n'utilisent jamais cette langue dans les missions extérieures, que cela soit avec les colons ou leurs confrères, français ou étrangers. Cette particularité est en fait absente des missions et ne peut pas servir à les distinguer des autres religieux d'autant que les missionnaires appartiennent à un clergé qui est toujours bilingue voire trilingue dans la mesure où les études les ont forcément familiarisés avec le français et le latin. On a plus globalement une caractéristique du clergé breton dans son ensemble, et pas seulement des missionnaires. Le seul élément concret pour les religieux bretonnants est que la connaissance du breton, leur permet d'apprendre plus facilement les langues étrangères à l'instar de Jean-Louis Leloutre cité ci-dessus, ou de Bruno de Saint Yves qui écrit que « *cette Langue* [l'arabe] *a un grand rapport au bas Breton, & que cette Langue à sa prononciation semblable à celle de la langue Arabe, il en apporte un exemple, & dit qu'un bas Breton & un Arabe prononceront aussi bien l'un que l'autre ces paroles suivantes* pa leake ma ma Mark, *qui veulent dire,* où est mon cheval »[2]. Au mieux la langue bretonne est un sujet de curiosité comme pour Peiresc qui s'informe de cette langue auprès d'anciens missionnaires capucins avec qui il est en relation[3], ou une référence comme pour M. Dufresse, du diocèse de Clermont, qui évoque la langue d'une province chinoise qui « *est la langue de mandarine que l'on parle au Su-Tchuen, ce que le bas-breton est au françois* »[4]. La langue ne permet pas de caractériser une quelconque identité.

b. Une religion bretonne exportée

Le trait le plus intéressant de cette étude ne tient pas tant dans la qualité des individus ou de leurs dires, mais dans ce que l'héritage religieux breton a apporté aux missions *ad gentes*.

La Bretagne est la terre de pionniers de la mission : Michel Le Nobletz, natif de Plouguerneau et actif en Basse-Bretagne entre 1608 et 1652, et son successeur, Julien

[1] HIET GUIHUR Évelyne, *Le voyage… op. cit.* p. 311.
[2] Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des Carmes deschaussez… op. cit.* p. 711.
[3] Lettre XXXII de Peiresc au P. Césaire de Roscoff 7/08/1634 ; Lettre CXVIII de Peiresc au P. Césaire de Roscoff, 27/12/1636. *Ibid*. pp. 88-91, 232.
[4] Lettre de M. Dufresse aux Directeurs du Séminaire des Missions étrangères, 26-27/01/1787, à Macao. *Nouvelles Lettres Édifiantes et Curieuses, Tome 2*, Paris, Adrien Le Clere, 1818, p. 416.

Maunoir, natif de Saint-Georges-de-Reintembault, actif dans l'ensemble de la Bretagne entre 1640 et 1683. Les deux hommes se sont distingués par leur zèle à la mission et par les techniques originales qu'ils ont employées. Michel le Nobletz avait notamment créé des tableaux de mission appelés *taolennou* et développé la technique de la mission par l'image et la parole. Il est considéré comme le créateur de cette technique et les missionnaires s'en font écho dans plusieurs de leurs lettres comme le Père jésuite italien Nacchi qui énonce qu'en Chine *« on se sert aussi quelquesfois des images des quatre fins dernières de l'homme, ou de ces figures énigmatiques, dont nos pères font en Bretagne un si utile usage dans les retraites publiques* »[1] tout comme le P. d'Entrecolles qui mentionne « *l'explication des tableaux, qui représentent les différens états du pécheur et du juste pendant cette vie, et après la mort. Vous savez quel est le fruit que produit cet exercice si ordinaire dans les retraites de Bretagne ; il fait la même impression sur nos néophytes* »[2]. Le même évoque les retraites de Bretagne initiée vers 1658 par les Jésuites de Vannes en ces termes « *Vous avez pu voir* [...] *combien le Seigneur a répandu de bénédictions sur la retraite de huit jours que j'ai donnée à nos néophytes, à l'imitation de celles qui se donnent dans nos maisons de Bretagne* »[3]. Ces innovations bretonnes ont donc été exportées des missions intérieures aux missions extérieures, des missionnaires français et étrangers, reconnaissant leur origine bretonne et leur dépendance envers leur créateur à l'instar du Lorrain Jean Pierron : « *L'invention de ces Tableaux n'est pas tout à fait nouvelle ; elle avoit desia esté mise saintement en usage par un celebre Missionnaire de nostre France; & il n'est personne qui aye leu la vie de Monsieur le Noblez, qui n'avouë que ç'a esté un des plus beaux secrets dont il se soit servi pour instruire les peuples sur nos saints mystères* »[4]. Il reste une contribution des méthodes bretonnes mais pas une trace du caractère de la religion bretonne.

On peut déceler les traces d'une religion caractéristique à la Bretagne par la relation laissée par Thomas-Joseph Morel, en charge de l'église de Sainte-Anne de Beaupré qui énumère les miracles réalisée par la Sainte, particulièrement vénérée en Bretagne[5]. La première mention d'un miracle date de 1658 lorsque des marins bretons en danger ont fait un vœu à la Vierge qui les a sauvés. Ils ont alors édifié un sanctuaire où des miracles se sont produits. Depuis, une basilique y a été édifiée qui prend ses racines dans la dévotion bretonne

[1] Lettre du P. Nacchi au P. Tamburini, vers 1714. MARTIN Louis-Aimé (éd.), *Lettres Édifiantes et Curieuses*, *Volume 1*, Paris, Auguste Desrez Imprimeur-Éditeur, 1838, p. 229.
[2] Lettre 27/08/1712, du P. d'Entrecolles au P. Procureur des missions de Chine et des Indes. MARTIN Louis-Aimé (éd.), *op. cit…* Vol.3, p. 189.
[3] Lettre 10/05/1715 du P. d'Entrecolles au P. de Broissia. *Ibid*. p. 40.
[4] THWAITES Reuben Gold (éd.)… *op. cit*. Vol.52, p. 120.
[5] THWAITES Reuben Gold (éd.)*… op. cit.* Vol.51, pp. 86-100.

à sainte Anne. Sainte-Anne semble avoir été introduite au Canada de manière au moins indirecte par les Bretons[1]. Une autre réalisation plus notable est celle du Sulpicien Hamon Guen. En charge des Indiens de la mission du Sault-au-Récollet au lac des Deux-Montagnes, il décide pour leur enseigner la foi, de créer un calvaire, dont la dévotion est très populaire en Bretagne, et plus largement en Europe[2]. Entre 1740 et 1742, il élabore un chemin de sept stations et édifie sur la colline d'Oka autant de chapelles et d'oratoires qu'il agrémente de tableaux, introduisant peut-être ce qu'il a vu lui-même en Bretagne[3]. Ce pèlerinage existe encore actuellement et reprendrait une vieille tradition bretonne implantée dans le Nouveau Monde.

Les Bretons ont donc laissé une trace tangible de quelques aspects de « leur religion » comme le culte à sainte Anne et la pratique du pèlerinage et du calvaire. Malgré tout, on constate qu'il existe plutôt une identité religieuse qu'une identité culturelle.

c. Nostalgie et revendications

Si la langue ne permet pas de distinguer nos religieux, existe-t-il alors des revendications, affirmées ou indirectes, d'affiliation à la Bretagne parmi nos religieux ?

- *Des références bretonnes et les liens avec la Bretagne*

Il existe quelques rares mentions de souvenirs bretons que se remémorent les missionnaires.

Les comparaisons les plus fréquentes sont celles liées au climat. Les missionnaires peuvent se souvenir du climat breton comme en Anatolie où « *il pleut à bon essient aussi bien qu'en Bretagne* »[4] ou pour souligner la dureté du climat en Égypte où « *en juin, juillet, aoust et*

[1] Voir à ce sujet SIMARD Jean, « Québec et Bretagne catholiques : même combat de résistance de la marge ethnoreligieuse », *Port Acadie*, Vol. 13-14-15 (2008), pp. 79-90. L'article remet bien en perspective la légende de la chrétienté bretonne ou teintée de « bretonnité » au Québec.

[2] En Bretagne, on trouve le grand calvaire de Pontchâteau, érigé par Grignion de Montfort en 1709-1710. D'autres calvaires existaient à cette époque comme le calvaire de Romans, édifié par les Récollets dès 1516-1517.

[3] Pour plus de détails consulter : PIÉDALUE Gilles, « Colline du Calvaire d'Oka » *Encyclopédie du patrimoine culturel de l'Amérique française* (en ligne) ; PIÉDALUE Gilles, « La colline du Calvaire d'Oka, Grands traits architecturaux des oratoires et des chapelles du Calvaire d'Oka » *Encyclopédie du patrimoine culturel de l'Amérique française* (en ligne).

[4] Lettre du P. Alexis de Lamballe au P. Raphaël de Nantes, 18/10/1638 (Ms.1533 pp. 300-309) cité dans PLANTÉ Romain… *op. cit.* pp. 265, 267.

septembre tout brusle icy : et au plus fort de l'hyver icy il faict plus chaud qu'au mois de may et de juin en Bretaigne »[1].

S'y ajoutent de nombreuses comparaisons. René Courte de la Blanchardière décrit la ville de Rio de Janeiro *« à peu près grande comme Brest, mais mieux bâtie* » ou le Rio Biobío « *plus large que la Loire* »[2]. Le Capucin Michel-Ange de Nantes se permet de souligner que le camp du grand Vizir « *a plus d'estandue que n'a le circuit du chasteau de Nantes* »[3]. Les religieux tentent en fait de reconstituer l'inconnu par ce qu'ils connaissent eux-mêmes et figurer à leur lecteur ce qu'ils ne peuvent voir sur le terrain.

On a même trace d'éléments de la culture matérielle dans les écrits des missionnaires comme concernant la réalisation d'une recette indienne grâce à une « *platine de fer sur le feu, comme on fait les galettes de bled noir* »[4] ainsi que le « *beure, et* [le] *laict à aussi bon prix ou meilleur qu'en Bretagne* »[5]. Ces souvenirs ne sont pas des revendications d'une culture mais des points de comparaison pour le lecteur. Au mieux ces multiples phrases reflètent-elles l'origine de l'intéressé ou une nostalgie de la terre quittée. Cette dernière possibilité mérite d'être évoquée car les manques peuvent amener certains à quitter leur mission, faute de pouvoir s'accommoder à leur nouvel environnement.

- *L'existence d'une distinction bretonne*

On ne peut que remarquer l'existence d'une certaine cohésion entre Bretons lorsqu'ils utilisent des possessifs relatifs à leur peuple ou à leur terre. Par exemple en 1747 René-Jean Allenou de la Villangevin écrivait à son cousin, choqué, d'avoir « *appris ycy avec douleur la lâcheté de nos Bretons à Lorient* [lors du siège des Anglais] *; vous n'y étiez pas avec vostre bon détachement de Plérin et Pordic, quoy qu'il y en eut jusque de Rennes ; justifiez-vous si cela estoit, vous en auriez grand besoin, aussi bien que les autres* »[6]. Les religieux appellent à leur suite des religieux qu'ils connaissent, qui appartiennent à leur nation : Jean-Louis Leloutre attire à lui son proche Jean Manach qui demande à son tour à son jeune demi-frère

[1] Lettre du P. Césarée de Roscoff au R.P. Raphaël de Nantes, 02/03/1632. Ms.1533, p. 54.
[2] COURTE DE LA BLANCHARDIERE René, *Nouveau voyage… op. cit.* pp. 107, 182.
[3] Lettre du P. Michel-Ange de Nantes au R.P. Raphaël de Nantes, 10/05/1634. Ms.1533, p. 104.
[4] BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement… op. cit.* p. 53.
[5] Lettre du P. Alexis de Lamballe au P. Raphaël de Nantes, 18/10/1638 (Ms.1533, pp. 300-309) cité dans PLANTÉ Romain… *op. cit.* p. 265.
Les références au beurre sont récurrentes chez les Bretons. Est-ce un trait spécifique des Bretons ou bien trouve-t-on autant de mentions dans la correspondance d'autres Français ?
[6] Lettre de René-Jean Allenou de la Villangevin à son cousin M. de Kerbaoult, 4/11/1747. DU BOIS DE LA VILLERABEL André, « Un Breton au Canada… art. cit. pp. 41-42.

Joseph Guéguen de le suivre ; René-Jean Allenou de la Villangevin invite quant à lui son bon ami Jean-Olivier Briand à le suivre dans son aventure canadienne. Ces appels sont familiaux pour beaucoup d'entre eux, mais ils ne sont aucunement exclusifs : Louis Quéméner appelle des hommes de « [sa] *nation* » à le suivre[1] comme le feront au XIX[e] siècle Simon Bruté de Rémur et Célestin Guynemer de la Hailandière, avec les Rennais entre autre, dans le Middle-West américain[2]. Il existe une préférence familiale et/ou « nationale » qui tend à rendre cohérents les groupes envoyés à l'extérieur.

Mais les religieux appellent aussi leurs confrères d'autres provinces de la France selon les relations qu'ils entretiennent avec les autres élèves : lors de ses études Pierre Brindeau se lia d'amitié à Paris avec Louis Laneau, du diocèse de Chartres, de qui il suivait tous les conseils. Lorsqu'il prit connaissance du départ des premiers vicaires apostoliques en Extrême-Orient, il ne fit pas appel à d'autres Bretons mais à son grand ami[3]. De plus les envois dépendent avant tout des religieux enclins à partir en mission et prêts pour le départ ce qui signifie que la préférence personnelle – peut-être plus que nationale finalement - intervient dans un second temps dans le choix des religieux. Il existe tout de même une cohésion qui se matérialise par les correspondances maintenues avec des proches restés en Bretagne, par les demandes constantes de nouvelles des proches, des amis, des événements de la région. Cette correspondance témoigne d'une attache familiale et plus encore territoriale comme le reflète bien la correspondance entre Monseigneur Briand et sa sœur Catherine-Anne-Marie, exprimée une ultime fois par son don testamentaire aux filles séculières du Saint Esprit de Plérin[4].

Plus claires sont quatre affirmations lancées par quatre missionnaires différents concernant leur appartenance à la Bretagne : Pierre Huet de la Valinière affirme que son supérieur, M. Montgolfier, normand d'origine, « *ne connaît pas le courage des Bretons* », et que « *la subtilité normande l'a toujours emporté sur la franchise bretonne* » ; de même Mgr Briand considère son interlocuteur comme son « *cher patriote* »[5] ; Louis Quéméner affirme pour sa part aux deux sœurs Mollien, Ursulines de Saint-Pol-de-Léon, « *je ne suis pas de cette fameuse province des goûts à deux paroles, je ne me dédis jamais; et c'est assez que vous sachiez que j'ai vu le premier jour au Conquet, et, par conséquent, que je suis bas et très bas*

[1] PÉRENNÈS Henri, *Un vieil évêque breton… op. cit.* pp. 68, 78.
[2] MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons… op. cit.* p. 220, 231 ; LEMARIÉ, *Monseigneur Bruté de Rémur… op. cit.* pp. 101, 202, 227-232.
[3] *Vie de M. Brindeau*. AMEP Vol.733, pp. 220-224
[4] BRIAND Catherine-Anne-Marie, « Livre de raison de Mlle Briand… art. cit, p. 76
[5] Lettre de Pierre Huet de la Valinière à Mgr Briand, 5/09/1776. TÊTU, Henri. « L'abbé Pierre Huet de La Valinière 1732-1794 » *Bulletin des recherches historiques*, Vol. 10 n°5, mai 1904, p. 136. Lettre de Pierre Huet de la Valinière à Mgr Briand, v. 1775 cité dans TÊTU, Henri … op. cit. Vol. 10 n°6, juin 1904, pp. 140-141.

breton », une autre pique très claire à l'encontre des Normands[1]. Charles de Nantes distingue les hommes de sa nation des autres religieux envoyés en mission lorsqu'il affirme que « *les bretons ayant je ne scay quoy plus que les autres nations pour se faire valoir* »[2]. Gabriel Durocher se fait plus réservé peut-être en se disant « *Breton françois* »[3], accolant à son identité « nationale » une identité « provinciale ». Ces individus revendiquent clairement leur appartenance à une même patrie. On se rapproche quelque peu d'une revendication identitaire puisque ces religieux se sentent appartenir à quelque chose de commun, notamment à la terre de Bretagne. Néanmoins, cette identité n'est pas celle que nous connaissons actuellement. Il faut resituer toutes ces phrases dans la caractériologie où seule compte le tempérament des hommes : ici la franchise et le courage, deux qualités attachées à la province de Bretagne ; mais aussi l'insoumission, le grand défaut breton selon les traits accordés à chaque peuple alors[4]. Dans ces deux cas, ces hommes se donnent un tempérament « national », une « âme bretonne », plus qu'ils ne revendiquent consciemment une identité autre. Il existe une individualisation des profils à l'échelle du royaume de France parmi ces religieux expatriés, qui ajoutent à leur identité religieuse et française, un caractère breton, qu'ils ne revendiquent aucunement par ailleurs.

- *Des oppositions entre Bretons et non-Bretons ?*

Des oppositions entre les provinces pourraient *a priori* être un indice pertinent d'une identité bretonne. Chez les Réguliers, la province semble être un véritable ferment entre les religieux et les missionnaires. Carmes et Capucins s'opposèrent dans leurs provinces respectives dans le courant du XVII^{e} siècle, scindant Bretons et Tourangeaux.

La particularité de la province des Carmes est que Bretagne et Touraine sont liées. La division provient de la question de « l'alternative de nation » c'est-à-dire de l'élection un chapitre sur deux d'un Breton et d'un Tourangeau de manière successive, ainsi que de l'imposition d'une réforme. La force des effectifs bretons par rapport aux tourangeaux a fait craindre à une perte d'influence des seconds voire à une possible scission entre les deux groupes. L'opposition a lieu entre 1658 et 1663 et s'intensifie entre les deux parties. La

[1] Sur l'antagonisme britto-normand et sa construction, voir QUADHEBEUR Joëlle, MERDRIGNAC Bernard (dir.), *Bretons et Normands au Moyen Âge. Rivalités, malentendus, convergences*, Rennes, PUR, 2008.
[2] Lettre du P. Charles de Nantes au R.P. Raphaël de Nantes, 17/01/1639. Ms.1533 p. 320.
[3] Lettre de Gabriel Durocher au Ministre de la Marine, M. de Castries, 6/10/1781. ANOM COL F5A 34.
[4] Un exemple (illusoire ?) de ce que peut être la caractériologie dans BURLOUD A., « Les Bretons : Essai de psychologie et de caractériologie provinciales, par Stéphane Strowski (1) [compte-rendu] » *Annales de Bretagne*, Vol.60 n°1, 1953, pp. 229-231.

tension subsiste après cette date et c'est en 1680 que l'affaire est de nouveau mentionnée par Boniface de Saint-Georges qui « *a eté le premier a parler de la distinction de nation, terme qui jusque alors avoit eté inoui* » dans les missions des Antilles[1], si bien qu'Antoine de Sainte-Anne, supérieur des missions des Antilles, avisait ses supérieurs que les missionnaires *« se mutineront si on ne leur donne pas un non-breton* »[2]. La tension est à son comble entre Bretons et non-Bretons dans les missions vingt ans après l'affaire initiale. Cependant il ne s'agit nullement d'un conflit portant sur l'identité. Il s'agit d'un conflit provincial, interne aux ordres, où des factions rivales cherchent à s'emparer du pouvoir, attirant à elles leur clientèle. Aucun argument invoqué ne se réfère à une quelconque identité, et les termes de Bretons et non-Bretons cachent en réalité des noms de faction plus que d'origines[3].

Même si de tels conflits sont liés aux luttes de pouvoir dans les ordres, la volonté de création d'une province séparée de Bretagne, distincte de la province de Touraine, chez les Capucins ne relève-t-elle pas aussi d'une forme de spécificité, de conscience d'une différence par les acteurs ? Trois provinces envoient des Capucins au Levant : Paris, Touraine et Bretagne. La dernière a été détachée de la seconde depuis 1629. L'affaire des frontières entre les deux provinces a mobilisé les Capucins de 1629 à 1656 et a eu un effet désastreux sur le recrutement capucin entre 1635 et 1650 ce qui affecte en retour les missions dont la situation devient encore plus précaire à la mort du Père Joseph en 1638. Les oppositions entre les deux provinces de Touraine et de Bretagne sont très récentes et très fortes, et durent au moins jusqu'en 1662[4]. Comme pour les Carmes, cette rivalité s'exprime dans les lettres de nos missionnaires qui puisent dans les références et symboles « nationaux » pour se distinguer de leurs confrères. Opposant sa province, pourvoyeuse en candidats, à son ancienne province-mère de Touraine, plus frileuse, Alexis de Lamballe avance l'idée que les Capucins tourangeaux pourraient « *s'en aller et les autres demeurer avec les Bretons, au cas que leurs supérieurs majeurs ne prennent part aux Missions du Levant, et ainsi seroient tous contents de se ranger sous la bannière des ermines* »[5]. La référence à la bannière d'hermines est assez forte puisqu'elle est un symbole qui se rattache à l'ancien duché de Bretagne et témoigne d'une distinction de la Bretagne par rapport au reste de la France. Michel de Rennes souligne

[1] Lettre 44-43, Antoine de Sainte-Anne, juin 1689. BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 2, p. 162..
[2] Lettre 101, Antoine de Sainte-Anne, v.1689-1690, BESNARD Antonin… *op. cit.* Vol. 1, p. 171.
[3] Pour plus d'informations sur l'opposition entre les Carmes voir *Ibid*. pp. 164-172.
[4] Pour plus d'informations sur l'opposition entre Capucins voir PICHOT Catherine, *Le soleil comme la mort… op. cit.* pp. 104-123.
[5] Lettre du P. Alexis de Lamballe au R.P. Raphaël de Nantes, 18/08/1640. Ms.1533, p. 524.

par deux fois son amour profond pour sa « *Sainte Mère la Province* »[1] et annonce joyeusement à ses supérieurs que la Sacrée Congrégation de *Propaganda Fide* se félicite de ses sujets bretons et exprime son vif mécontentement à l'égard des Tourangeaux[2]. Même constat pour Michel-Ange de Nantes qui félicite la ferveur de ses confrères bretons et qui s'enquiert de savoir dans quelles missions ses frères bretons sont engagés[3]. Les oppositions sont assez fréquentes dans la correspondance des Capucins, en particulier lors de la division des territoires de mission entre Touraine et Bretagne en 1638-1641 où chacun exprime à la fois son désir de voir participer son voisin de Touraine, comme il craint pour les missions qu'il a contribué a ériger et qui tomberaient entre les mains d'une province tiède qu'on n'hésite pas à critiquer[4].

On observe bien une rivalité entre les deux provinces et leurs membres respectifs qui n'hésitent pas dans ce cas-ci à revendiquer leur appartenance à une province religieuse dans un contexte tendu. Cependant, ils se prévalent d'une identité provinciale dans le cadre des structures religieuses. Ils ne disent pas vraiment qu'ils sont Bretons car appartenant à l'entité Bretagne, mais Breton parce qu'appartenant à la province religieuse des Capucins ou des Carmes de Bretagne. Lorsqu'un Capucin se dit, ou dit d'un autre, qu'il est Breton, il se désigne quand même par rapport à une province ou à des éléments exogènes, comme dans le cas des Carmes de Bretagne-Touraine qui appartiennent pourtant à la même province mais qui ne manquent pas de faire une distinction entre leurs membres.

Le problème d'identification apparaît compliqué car les religieux ne se disent pas Bretons dans leur identité pour eux-mêmes mais pour se distinguer de l'autre, surtout quand il lui est hostile. Si le fait de se sentir Breton existe, ce sentiment semble minoritaire et n'a d'existence que par rapport à l'autre, français.

[1] Lettres du P. Michel de Rennes au R.P. Raphaël de Nantes, 26/08/1639 et 10/10/1639, Ms.1533, pp. 320, 340.
[2] Lettre du P. Michel de Rennes aux RR.PP. Provincial et Définiteurs, 5/06/1641. Ms.1533, p. 563.
[3] Lettre du P. Michel-Ange de Nantes au R.P. Raphaël de Nantes, 02/10/1634. Ms.1533, p. 150.
[4] Lettres de Brice de Rennes à Séverin de Morlaix, 15/03/1638 ; Michel de Rennes à Raphaël de Nantes, 26/08/1639 ; Césarée de Roscoff à Raphaël de Nantes, 18/03/1640 ; Léonard de Paris à Raphaël de Nantes, 5/05/1640 ; Ange de Mortagne à Raphaël de Nantes ; Alexis de Lamballe à Raphaël de Nantes, 18/18/1640. Ms.1533, pp. 223-224, 340, 433-435, 452-453-455, 523-530.

d. Des religieux français avant tout

- *Des Bretons vus par des non-Bretons*

À ce stade de la démonstration, les missionnaires bretons existent-ils réellement ? Et si finalement, l'existence de Bretons dans les missions, était le fait des non-Bretons ? Finalement la distinction n'est peut-être pas tellement le fait de nos acteurs mais de ceux qui les côtoient. Par exemple le Père Jean-Baptiste Labat distingue pendant son voyage *« l'Aumônier du vaisseau qui étoit un bon Prêtre Breton »*[1] tout comme Robert Challe qui identifie toutes les « nations » à son bord dont les deux aumôniers bretons et ajoute à propos de l'un d'eux que « s*on élocution ne répond point à son zèle* […]. *Il n'a satisfait que les Bretons ; ce qui n'est pas difficile. Qu'un prédicateur parle beaucoup des Anges, des Saints, & du Diable ; qu'il les mêle ensemble en fricassée, ou en salade (termes de Monsieur de la Chassée) il a toûjours fort bien rempli son Action.* [...] *Tel est le génie du Breton ; & tous ceux qui le connoissent en conviennent »*[2]. Le Gouverneur de Bourbon, M. Drouillard désignait Georges Camenhen de « *bouteille bretonne bonne à casser »*[3]. Le missionnaire breton André Chevillard indique lui aussi qu'une Indienne « *fut baptisée par un Religieux Breton de nation, pour lors en ce pays-là »*[4]. Louis de Brouillan désigne Bénin le Dorz comme « *Breton »*[5] auprès de M. Fornel, l'envoyé de l'évêque de Québec en Acadie. Ce ne sont que quelques exemples, mais les nations des individus rencontrés, religieux ou non, sont très souvent identifiées, comme si cela apportait un élément de plus à la description de l'individu, servait à fixer son caractère, ce qu'il est.

C'est d'ailleurs quelque chose de fréquent dans les lettres que de voir désigné un religieux, par son nom, puis par sa nation ou son diocèse ou sa ville d'origine. S'agit-il dès lors de prêter une identité à quelqu'un en mentionnant des informations qui semblent secondaires, ou bien s'agit-il d'un repérage lié aux procédures de départ ? Malgré ces questions, ce qui ressort est que le Breton est également – avant tout ? – une construction de l'autre, à savoir le non-breton français. Dans les écrits, les Bretons ont plus de mal à se désigner comme tels, ce qui n'est pas le cas des personnes qui écrivent ou parlent d'eux. Le Breton existerait alors plus dans les yeux de l'autre, plutôt que par la conscience des acteurs

[1] LABAT Jean-Baptiste, *Nouveau voyage aux isles de l'Amerique, Tome 1*, La Haye, 1724, pp. 9, 15.
[2] CHALLES Robert*, Journal d'un voyage fait aux Indes orientales, Volume 1*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel le Jeune, 1721, p. 231.
[3] Cité dans BOUSQUET Robert, *Vie et mort des Blancs de Saint-Paul… op. cit.* p. 17.
[4] CHEVILLARD André, *Les Desseins de Son Éminence de Richelieu pour l'Amérique… op. cit.* p. 135.
[5] Lettre de M. Louis de Brouillan, 31/10/1726. ADF 23H14, pièce 10.

eux-mêmes. Encore que le Breton n'existe qu'au regard d'un Français puisqu'un Portugais ou un Espagnol ne fera pas la différence avec un autre Français.

- *Des sujets français*

Finalement peu d'éléments permettent de distinguer les missionnaires bretons des autres missionnaires français.

En premier lieu, les documents officiels de la Propagande ne font référence qu'à la France par le terme « *Gallus* ». Lorsque le terme « *Britannia* » est utilisé, il désigne seulement la province religieuse, qui ne se limite pas à la Bretagne, et ne contient aucune autre signification. Cela signifie que, dans un cadre international, la différence de « nation » n'est pas reconnue par les autres non-Français ; que, pour un Breton, le fait de se désigner comme Français fait déjà plus de sens face à un étranger que de se dire Breton. Ainsi le consul de Sattalie, lorsqu'il s'adresse au Cardinal préfet de la Sacrée Congrégation de *Propaganda fide*, ne désigne pas les Pères comme bretons mais comme « *PP. Capucins de France* »[1]. La distinction provinciale ne fait donc sens que pour le royaume de France, pas dans la chrétienté. Cette remarque vaut pour les Européens, mais aussi pour les populations rencontrées qui ne font pas vraiment la différence entre les Européens. Cassien de Nantes, et son confrère Agathange de Vendôme, devant répondre de leur présence devant l'Empereur d'Éthiopie qui avait interdit les Catholiques et les Portugais de venir dans son royaume, protestaient « *qu'ils étoient François, Nation qui n'avoit rien à démêler avec Sa Majesté Ethiopienne* »[2]. Les populations autochtones du Levant, lorsqu'elles rencontrent des Français, les qualifient sous le terme péjoratif de *Frangi* c'est-à-dire d'Occidentaux et de chrétiens[3]. Ces Autres, au contact des missionnaires, n'arrivent donc pas toujours à différencier les Français des autres Européens et ne peuvent dès lors savoir ce qu'est un Breton. D'autant plus que les missionnaires bretons se présentent systématiquement comme Français ou sujet du roi de France, sachant bien que leur province d'origine ne compte pour rien dans la rencontre avec un Autre qui ne s'imagine que difficilement l'autre rive de l'Atlantique. D'ailleurs ce qui prime pour l'Autre est le statut de leur interlocuteur. Il arrive à reconnaître les religieux et les autres et, dans le meilleur des cas, à distinguer les Européens, tels les Indiens d'Amérique du Nord qui différencient le Français de l'Anglais.

[1] Lettre du Consul de Sattalie au Cardinal préfet de la Sacrée Congrégation, 25/02/1639. Ms.1533, p. 321.
[2] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* p. 157.
[3] Lettre du Père Michel de Rennes au Père Séverin de Morlaix, 24/12/1637. Ms.1533, p. 211.

Par ailleurs qu'ils soient Français ou Bretons, tous se disent hommes de Dieu, détachés de toute ambition temporelle. Mais des limites sur leur statut se posent inévitablement : la situation est équivoque dans les territoires non-français comme au Brésil où se trouvèrent des Capucins bretons entre 1642 et 1701. Le Père Martin de Nantes disait aux autorités portugaises qu'il n'avait *« jamais eu, non plus que les autres missionnaires, autre intention que de servir Dieu dans notre difficile ministère, et d'être fidèles au prince* », les administrateurs portugais rétorquant « *que, quoiqu'il fût vrai que nous rendions beaucoup de services à Dieu dans nos missions, et aussi à l'État, néanmoins ils avaient sujet de craindre que nous ne tournassions contre l'État le grand crédit et l'autorité que nous avions sur les Indiens, en faveur du roi de France* », notre Capucin se défendant avec émotion que « *le roi de France n'avait pas besoin de traîtres, et que, quand il voudrait s'en servir, il ne chercherait pas des Capucins : il avait trop d'estime pour eux* »[1]. L'Abbé le Guerne est dans la même situation lorsque les colonies françaises d'Amérique du Nord sont envahies par les Anglais. Il se défend de toute intervention dans la sphère politique et se dit religieux avant de se dire français afin de pouvoir continuer son ministère car, dit-il, les Anglais « *savoient que jusque là je ne m'étois point mêlé des affaires du roy. […] J'eus une ample permission de rester avec mes habitants à condition de ne point me mêler des affaires publiques* »[2]. Si les religieux cherchent à se limiter à leur cadre d'action, une faille temporelle se creuse, tout comme se dessine une préférence « nationale ».

On a vu la faiblesse des revendications bretonnes ; c'est tout l'inverse qui vaut pour les mentions d'appartenance à la France qui sont en plus revendiquées : Jean-Louis Leloutre avançait « *que tous les biens du monde ne pourraient jamais le porter à commettre le crime d'infidélité envers son roy : qu'il était Français et qu'il mourrait tel* »[3] tout comme le Lazariste Poirier-Dubourg à Alger qui écrivait « *j'aurai l'honneur de mourir pour mon roi et ma patrie n'étant coupable d'autres crime que de celui d'être Français* »[4]. Martin de Nantes se désigne comme « *Capucin français, missionnaire apostolique dans le Brésil* »[5]. Godefroy Loyer est quant à lui persuadé que la colonisation en Afrique n'avance pas à cause du « *mal qu'on en dit en France,* [qui] *vient d'un trait de politique des étrangers, à sçavoir des Anglois, Hollandois, Danois, Portugais & autres, qui fréquentent ces Côtes, & qui ont intérêt*

[1] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* pp. 97-98.
[2] GAGNON Charles-Octave (éd.), LE GUERNE François… *op. cit.* pp. 34-35.
[3] DAVID Albert (éd.), LELOUTRE Jean-Louis, « Une autobiographie de l'Abbé Le Loutre… art. cit. p. 28.
[4] Lettre de Charles-Marie-Gabriel Poirier-Dubourg au Ministre de la Marine, 29/11/1741. Archives de la Congrégation de la Mission, Dossier 106.a.
[5] Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Relation succinte… op. cit.* p. 143.

que nous ne nous y établissions pas »[1]. Ces types de phrases se trouvent assez souvent dans les relations et correspondances de missionnaires. Tous affirment agir pour le Roi et pour l'État ou affirment leur loyalisme. Ils sont d'ailleurs subordonnés au roi puisque c'est lui qui autorise les religieux à partir et à agir dans les colonies. Mais on sent un patriotisme royal certain, surtout quand le danger provient de l'étranger, qu'il soit Anglais et protestant ou Algérien et musulman. Ces religieux se considèrent comme des sujets du Roi de France, prêts à tout, y compris à donner leur vie pour lui, autant que pour le bien de Dieu, n'hésitant pas pour plusieurs d'entre eux à participer aux actions militaires : Jean Baudouin accompagnant les militaires à Terre-Neuve en 1696-1697, Jean-Louis Leloutre et Jean Manach à la tête des Indiens pour effectuer des raids lors des guerres franco-anglaises ou encore le dévouement des Récollets bretons lors des sièges de Louisbourg de 1745 et 1759… René Courte de la Blanchardière termine son livre par ces termes enflammés sur la France, preuve de son attachement à son pays, plus qu'à sa province de naissance semble-t-il :

> *« Je n'eus pas plutôt le pied en France, que je remerciai la divine Providence, de m'avoir après mille dangers, ramené d'un autre monde dans ma Patrie, pour laquelle je soupirois depuis si long-tems. Je n'eus pas beaucoup de peine à conclure, que de tous les Pays que j'ai parcourus, je n'en ai point trouvé qui approchât du nôtre. Il est vrai que l'amour de la Patrie est gravé dans presque tous les cœurs ; mais après avoir déposé tous les préjugés de l'enfance, je suis persuadé de tous les sentimens des Etrangers qui n'auroint aucun motif pour porter un jugement partial, décidéroient en ma faveur »*[2]

Le portrait des missionnaires bretons n'est donc pas breton : se dessine avant tout une appartenance française, puis ecclésiastique, et ensuite bretonne. L'identité missionnaire suit avant tout une logique impériale : ils sont Français, sujets du roi et membre du personnel colonial sous les ordres directs de l'État. L'appartenance bretonne n'est que l'ultime référent identitaire de nos religieux. La qualité de Breton ne s'exprime quasiment jamais de manière individuelle. En revanche elle a beaucoup plus de signification collectivement puisqu'une présence bretonne se dégage des effectifs missionnaires et de la qualité du personnel. De plus, les méthodes expérimentales, liées aux missions intérieures, sont un tribut reconnus par des religieux, français et étrangers, auxquelles s'ajoute l'implantation de dévotions particulières exportées outre-mer qui subsistent encore de nos jours.

Bien que le terme d'identité soit partiellement anachronique, en raison de la symbolique qu'il renferme actuellement et qui n'existait pas, son interrogation permet

[1] LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny… op. cit.* pp. 197-198.
[2] COURTE DE LA BLANCHARDIERE René, *Nouveau voyage… op. cit.* pp. 211-212.

d'éclairer une facette nouvelle de l'identité religieuse. Un tel sentiment se retrouve chez d'autres Français, d'une autre « nation », comme chez la Normande Marie-Madeleine Hachard qui réalise une véritable apologie de la conquête normande de la Louisiane :

> *« Notre Ville de Roüen ne se glorifie-t'elle point, mon cher Père, de l'honneur qu'elle a que ç'a été Monsieur de la Salle et sa Compagnie, presque tous gens natifs de cette Ville, qui ont fait la première découverte du Missisipy, Monsieur de Chefdeville, Prêtre Missionnaire, qui a planté des premiers la Foy, & enfin aujourd'hui des Religieux et Religieuses Ursulines de la même Ville, qui travaillent de tout leur possible à l'instruction & salut des âmes de ses pauvres Sauvages ; voilà dequoy exalter vos Citoyens, & les engager d'aller encor à la découverte des autres Terres inconnuës, & d'y porter le Christianisme, je ne sçay si c'est à cette occasion ou autrement que les Sauvages de la Louisienne font tant d'estime des Normands, ils considèrent cette Province plus qu'aucune des autres, & les reconnoissent capables de réussir dans toutes leurs entreprises ; si on leur parloit des Conquêtes des Ducs de Normandie, les bravoures des Normands à la Terre Sainte lors des Croisades, leurs Conquêtes du Royaume d'Angleterre & autres, ils en seroient encor bien autrement convaincus ; mais nous ne sommes pas icy pour cela, si ils les veulent sçavoir qu'ils s'en informent à d'autres, où lisent les Histoires »*[1].

L'identité bretonne n'est pas clairement affirmée par nos acteurs. Mais leur action a-t-elle laissé une trace dans le paysage historique français, breton et des anciennes colonies ?

4. Célébrités bretonnes : influence et mémoire

La question de la mémoire est un sujet épineux à traiter d'autant que les missionnaires n'ont laissé que peu de traces directes de leur passage et que leur souvenir a été oublié assez vite pour la grande majorité d'entre eux. De plus, leur appartenance bretonne n'intéresse que très peu. Le souvenir de ces hommes en Bretagne, mais aussi dans les terres où ils sont passés ne se résume plus qu'à quelques traces contemporaines qui se sont progressivement affadies. Il s'agit de comprendre comment cette mémoire a pu évoluer et ce qu'il en reste aujourd'hui.

La toponymie conserve les noms de quelques-uns d'entre eux. Ainsi Bernard le Nail avait pu recenser une partie d'entre eux au Canada, dont certains font référence aux religieux[2]. Si certains sont douteux, d'autres le sont beaucoup moins comme les noms donnés aux lacs canadiens : Allenou, Allioux, Curatteau, Leloutre, Semelle… Sur l'île de la Réunion, on

[1] Lettre de Marie-Madeleine Hachard à son père, 05/04/1728. GRAVIER Gabriel (éd.), HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage des religieuses ursulines de Rouen à la Nouvelle-Orléans en 1727*, Paris, 1872, pp. 107-108.
[2] LE NAIL Bernard, *Noms de lieux bretons à travers le monde*, Rennes, Les Portes du Large, 2001.

trouve un piton Hyacinthe donné en l'honneur de Hyacinthe de Quimper[1] ainsi qu'une ravine à Marquer donnée en souvenir d'une procession expiatoire célébrée après un tremblement de terre en 1707 par Pierre Marquer[2]. Des rues conservent le souvenir de ces hommes que ce soit en France ou à l'étranger : rue Curatteau, place et avenue Galinée à Montréal, place Dollier de Casson à Nantes et un vitrail représentant ce missionnaire à la basilique Notre-Dame de Montréal[3] entre autres. Ces noms ont été donnés pour la plupart tardivement, très souvent dans les années 1960-1970. Ces lieux et espaces commémorent le souvenir de personnes ayant marqué une histoire locale, voire nationale et rappellent le passage des Bretons, sans pour autant que le passant y prête réellement attention.

Des noms se sont attachés à des œuvres plus durables comme le calvaire d'Oka et le pèlerinage de Sainte-Anne de Beaupré mentionnés précédemment. Mentionnons aussi le personnage de François Dollier de Casson qui s'est fait l'urbaniste de la ville de Montréal en 1672 et en a donné un premier plan qui structure encore cette partie de la ville[4]. Toujours à Montréal, le collège Saint-Raphaël de Montréal a été fondé par Jean-Baptiste Curatteau en 1767 qui l'a dirigé jusqu'en 1789 et qui est le premier établissement d'enseignement secondaire de la ville[5]. L'abbé Leloutre est attaché à la mémoire collective canadienne et anglo-saxonne en raison de la Guerre de Sept Ans et de l'épisode de la guerre anglo-micmac en Acadie (1749-1753) connue chez eux sous le nom de *Father Leloutre's War*, preuve de son importance dans le conflit. À l'inverse, personne ne connaît le nom de Jean-Louis Leloutre en France, encore moins son action pendant la guerre. Son importance est en fait due à son excès de « patriotisme », largement mis en valeur dans l'histoire diffusée aux Français-Canadiens après la Conquête et cultivé au XIX^{e} siècle dans le cadre de l'opposition avec l'envahisseur anglais et protestant[6].

Les martyrs Cassien de Nantes et Agathange de Vendôme n'ont pas laissé une trace importante en Bretagne. Si l'annonce de leur mort en martyrs a été célébrée par les Capucins pendant une partie du XVII^{e} siècle, il semble que leur souvenir ne se soit pas durablement

[1] Le piton est situé à proximité de la ville du tampon. Le nom aurait été donné en l'honneur du Père après qu'il s'y arrêta en 1690. GOURSAUD Jean-Paul, « Le tour du Piton Hyacinthe » (en ligne) URL : https://www.randopitons.re/randonnee/1202-tour-piton-hyacinthe

[2] CRESTIEN G.-F., *Causeries historiques sur l'île de la Réunion*, Paris, Librairie Challamel Ainé, 1881, pp. 23-25.

[3] DESLANDRES Dominique, DICKINSON John A., HUBERT Ollivier, *Les Sulpiciens de Montréal… op. cit.* p. 34.

[4] ROBERT Jean-Claude, « Les Sulpiciens et l'espace montréalais » *in Ibid*. pp. 158-171.

[5] *Ibid*. pp. 413-420. Il est aujourd'hui connu sous le nom de Collège de Montréal.

[6] MCKAY Ian, BATES Robin, *In the Province of History : The Making of the Public Past in Twentieth Century*, Canada, McGill-Queen's University Press, 2010, pp. 87-90.

perpétué en Bretagne. Le souvenir semble propre à l'ordre puisqu'aux vies manuscrites rédigées peu de temps après leur mort, qui étaient conservées aux archives des Capucins de Tours et de Rennes[1], ont succédé le livre d'Emmanuel de Rennes qui écrivait au sujet de ces deux missionnaires sous le commandement de ses supérieurs qui ont « *paru souhaiter que quelqu'un d'entre Nous* [les Capucins] *donnât au Public les Vies de deux Religieux de notre Ordre & de nos deux Provinces* »[2]. Mais Emmanuel de Rennes connaissait-il ces deux hommes ? La réponse n'est pas évidente à donner car il écrit suite à une demande de ses supérieurs, et pas de sa propre initiative, et il semble découvrir ces hommes après « *que quelques anciens manuscrits qui m'étoient tombés par hazard sous la main, me mettoient en état de les satisfaire en partie* [les désirs de ses supérieurs]»[3]. En tout cas Joseph d'Audierne écrit sa joie que l'auteur fasse « *revivre deux Religieux ensevelis, ce semble, dans les ténèbres* »[4] ce qui laisse supposer soit qu'il ne les connaissait pas, soit qu'il est heureux que leur mémoire soit de nouveau célébrée et exposée aux yeux de tous les chrétiens qui les avaient oubliés[5]. D'ailleurs le livre est publié au moment du procès en béatification des deux missionnaires pour « *en donner connaissance au public* »[6]. La béatification a été abandonnée en 1639 après la mort d'Innocent X, puis en 1665 en raison des guerres, de la complexité de rassembler des preuves et de l'ignorance de la procédure à suivre[7]. Elle n'a pas non plus été prononcée au XVIII^{e} siècle et ne le sera qu'en 1905 par Pie X. Le souvenir de ces deux religieux ne s'est pas répandu en dehors de l'ordre, ce qui explique peut-être l'absence de la vie de Cassien de Nantes dans *Les Vies des Saints de Bretagne* de Dom Lobineau en 1725. L'hypothèse d'un « culte » interne à l'ordre semble probable puisqu'un autre ouvrage du XVIII^{e} siècle l'évoque, spécialement dédié à l'Ordre Séraphique[8]. Seule une fête a été

[1] Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie… op. cit.* p. IX.
[2] *Ibid*. p. I.
[3] *Ibid*. p. IV.
[4] *Ibid*. p. VIII.
[5] Cet oubli des missionnaires est la raison pour laquelle le Père Marcelin de Pise avait compilé, dès le XVII^{e} siècle, les lettres qu'il a reçues et collectées des Capucins d'Orient « *de peur que la mémoire se perde de tant de belles actions que les missionnaires ont opérées avec la grâce de Dieu dans l'Orient* ». Son livre est cependant resté manuscrit et n'a jamais été publié. Voir PLANTÉ Romain… *op. cit.* pp. 10-11.
[6] Ibid. p. XXXIII.
[7] SUIRE Éric, « La sainteté à l'époque moderne. Panorama des causes françaises (XVI^{e}-XVIII^{e} siècle) » *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, Vol. 110 n°2, 1998, p. 925. FEROT Fulgence, *Abrégé historique de la vie des saints et santes bienheureux et bienheureuses et autres pieux et célèbres personnages, des trois ordres de Saint-François, Volume. 3*, Paris, Chez Jean-François Bastien, 1779, pp. 403-404.
[8] FEROT Fulgence, *Abrégé historique de la vie…* Vol. 3, pp. 376-404. C'est un résumé de l'ouvrage Emmanuel de Rennes.

célébrée en leur honneur, suite à leur béatification en 1905[1] et un autel dédié au Bienheureux Cassien à l'église Saint-Similien de Nantes[2].

Le souvenir de quelques missionnaires a pu se perpétuer au sein des familles. André Rayez notait que le portrait de Louis-Armand Champion de Cicé perpétuait le souvenir du missionnaire dans la famille[3], dont une copie sera ensuite conservée par le Comte de Palys, descendant de la famille Champion de Cicé et auteur d'une biographie de l'évêque[4]. Le souvenir de l'évêque-missionnaire se perpétuait donc dans un cadre familial. Il semble que cela fût également le cas pour Jean-Olivier Briand dont le portrait était conservé. En 1858, Gaultier du Mottay rapporte qu'« *on est surpris, en examinant la vaste pièce* [de la maison où était né Mgr Briand] *dans laquelle on se trouve, de voir placé dans l'endroit le plus honorable de l'appartement, autant qu'ont pu le faire les meubles et les instruments aratoires, auprès d'un crucifix et de la* Bonne Vierge *en plâtre, si chère à nos laboureurs, un beau portrait au pastel représentant, en buste, un vénérable évêque, revêtu du camail et des autres insignes de sa dignité* »[5]. Il existe ainsi un culte familial plus de cinquante ans après la mort de l'évêque. À son tour en 1911, Henri Têtu visita le village de Saint-Éloy et la maison de l'évêque. Il note que la maison « *était fermée à clef, et que les personnes présentes ne pouvaient l'ouvrir, nous ne pûmes y entrer et y voir le portrait dont parle M. Gauthier du Mottay, car c'est là qu'on l'a relégué* »[6] mais qu'« *au-dessus de la porte d'entrée et gravée sur une pierre, M. Cabaret et moi avons déchiffré l'inscription suivante "Jean-Olivier Briand, Évêque de Québec, 1766"* »[7]. Malgré le revers subi pour voir le tableau, il apprend que « *d'après M. le chanoine de la Villerabel, le portrait dont parle M. Gauthier du Mottay se trouvait, en 1898, chez M. L'abbé Saulnier, recteur de Pleine-Haute* [sic][8]. *Ce qui est sûr, c'est que moi j'en ai vu un excellent chez M. François Briand*[9] *qui demeure près de l'église et dans le village de Plérin. Et je suis heureux de dire que ce portrait est à la place d'honneur dans la maison et non dans un*

[1] Archives historiques du diocèse de Nantes. Archives paroissiales de Saint-Similien de Nantes sous-série P. D10. Fêtes en l'honneur du Bienheureux Cassien de Nantes.
[2] La paroisse des Saints-Évêques aurait pu s'appeler Bienheureux Cassien, en l'honneur du missionnaire. *Bulletin des paroisses Saint-Félix-Saint-Pasquier-Saint-Similien*, 26/10/2014, p. 2.
[3] RAYEZ André, *Formes moderne… op. cit.* p. 88. Le portrait est conservé dans le Fonds iconographique des Archives des Missions Étrangères de Paris.
[4] DE PALYS (Comte), *Un Breton en Indochine au 18e siècle, notice sur Monseigneur de Cicé, évêque de Sabula, vicaire apostolique de Siam*, Vannes, Lafolye, 1892 ; *Archives des Missions Étrangères de Paris* (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/
[5] GAULTIER DU MOTTAY Joachim, « Notice sur Mgr Jean-Ollivier Briand, évêque de Québec » *in Annuaire des Côtes-du-Nord, Vol. 8*, Saint-Brieuc, Chez L. Prud'homme, 1858 pp. 88-89.
[6] TÊTU Henri, « Souvenirs d'un voyage en Bretagne » *Bulletin des Recherches historiques*, Vol. 17 n°5, mai 1911, p. 131.
[7] *Ibid*. p. 132.
[8] L'Abbé Saulnier est peut-être le descendant d'une des sœurs de Mgr Briand.
[9] Sans aucun doute un descendant de la famille Briand.

hangar. M. Briand était absent, mais sa femme, bonne catholique, nous reçut parfaitement, nous fit voir la maison, et le portrait placé au premier étage, à la tête du lit familial »[1]. Des copies des tableaux ont été réalisées car selon lui « *les différences* [entre les tableaux] *s'expliquent facilement, l'un ayant été fait vingt-trois ans après l'autre* »[2]. Des copies du portrait ont donc été réalisées entre-temps ce qui témoigne de l'existence d'un culte familial existait autour de la personne de l'évêque. Ce culte familial s'est ensuite déplacé vers une commémoration publique suite à la volonté de nommer une place Mgr J.-O. Briand à Saint-Brieuc en 1948, à l'occasion de la venue de Jean Bruchési, neveu de l'archevêque de Montréal, réitérant en fait une demande de la Société d'Émulation des Côtes-du-Nord qui réclamait l'érection d'un mémorial en l'honneur de l'évêque à Saint-Brieuc[3]. Une plaque commémorative fut placée à Plérin en l'honneur du prélat en 1951, le jour du pardon de Saint-Éloi, après une pérégrination de la ferme du Boquinio jusqu'à la place de la chapelle de Saint-Éloi, où elle se situe encore[4]. Ces commémorations se souviennent du prélat plérinais mais dans le cadre de l'amitié franco-canadienne et avec un arrière-plan idéologique de lutte pour la défense de la langue française et de la religion catholique[5]. Le souvenir de Mgr Briand s'est perpétué de sa mort jusqu'à aujourd'hui principalement comme un héritage familial, puis religieux.

Aujourd'hui le souvenir des missionnaires bretons est inexistant en Bretagne dans la population, le temps faisant son œuvre. C'est une mémoire d'Église qui s'est alors peu à peu imposée. Elle s'est formée dès le XIX^{e} siècle, après une période d'oubli, avec un essor important des biographies de missionnaires, en ce qui concerne le cas breton. Il y avait la volonté de promouvoir des personnages oubliés : le Comte de Palys, à propos de Louis-Armand Champion de Cicé, écrit qu'il « *est resté jusqu'ici à peu près inconnu* »[6] tout comme le Révérend Père Orhand qui qualifie Étienne de Carheil d' « *admirable inconnu* »[7]. Quant à Jean-Baptiste-Marie Budes de Guébriant, il découvrit en 1917 l'existence de Louis Quéméner alors qu'on l'envoyait missionner dans une autre province chinoise, sur une tombe qu'un

[1] *Ibid*. p. 132.
[2] *Ibid*. p. 133.
[3] ADIV 1J 383 : BARBIER René, « St-Brieuc s'honorerait en donnant à une de ses rues ou de ses places, le nom de Mgr J.-O. Briand originaire de Plérin, mainteneur de la langue et de la pensée française au Canada » v.1948 ? ; *Société d'émulation des Côtes du Nord*, Vol. 71, 1939, p. XXVI
[4] ADIV 1J 383 : « Le Souvenir de Mgr J.-O. Briand mainteneur de la pensée et de la langue française a été évoquée hier à Plérin », *Ouest France*, 25/06/1951.
[5] FOURNIER Marcel, « Jean Bruchési, *Souvenirs à vaincre*, Montréal, Hurtubise/HMH, 1974 [compte-rendu] » Recherches sociographiques, Vol. 161, 1975, pp. 125-127.
[6] DE PALYS (Comte), *Un Breton en Indochine au 18e siècle… op. cit.* p. 5.
[7] ORHAND (Révérend Père), *Un admirable inconnu… op. cit.*

chrétien lui montra et dont il désira une biographie[1]. Il semblerait même que les martyrs Cassien de Nantes et Agathange de Vendôme aient été oubliés ou peu connus dès le XVIII^{e} siècle comme on l'a constaté. Par ailleurs, même quand le but de la publication d'écrits autour des missionnaires est scientifique, l'auteur se trouve être souvent un religieux, non sans quelque arrière-pensée de propagande en faveur des missions ou plus largement de la religion : André Du Bois de la Villerabel, Henri Pérennès, François-Marie Tresvaux, les Capucins Apollinaire de Valence, Armel d'Étel et Ubald d'Alençon en France ; Charles-Octave Gagnon, Auguste Gosselin, Henri Têtu au Canada. Quand ils n'étaient pas religieux, les auteurs étaient des scientifiques ou archivistes tels Henri Bourde de la Rogerie, Hervé du Halgouët et Pierre-Georges Roy, attachés à faire revivre leur passé, mais avant tout experts des archives dont ils avaient la charge. Cette culture missionnaire, dont les acteurs principaux sont les religieux et les scientifiques, se perpétue toujours.

Ce qui ressort globalement de cette mémoire des missionnaires bretons de l'époque moderne est qu'elle a été forte au XIX^{e} siècle car réactivée par des religieux et des scientifiques. Mais elle semblait confinée au milieu familial et au milieu religieux et elle n'était aucunement reliée à une identité bretonne. Actuellement, en France, les missionnaires sont largement ignorés, si ce n'est par la sphère scientifique qui peut leur porter un intérêt certain. Le Canada laisse quant à lui plus de place à ses « fondateurs » car ils s'incluent directement dans son histoire. La mémoire est évidemment travaillée par le temps et par la déchristianisation et la laïcisation progressive des sociétés occidentales. L'historiographie témoigne à elle seule de ce recul général. Mais cet oubli collectif n'est-il pas, *a posteriori*, une réussite pour ces hommes qui voulaient se cacher du monde et se donner à Dieu ?

[1] PÉRENNÈS Henri, *Un vieil évêque breton… op. cit.* p. 5.

Conclusion générale

Bretagne, terre de missionnaires ? Si Joseph Michel l'avait fait remarquer et l'avait affirmé pour l'époque contemporaine, la conclusion s'avère être similaire pour la période moderne. Les missionnaires bretons représentent environ 10 à 15 % du mouvement missionnaire français, ce qui correspondat à pas moins de 598 missionnaires nés en Bretagne ayant agi entre le XVII^{e} et le XVIII^{e} siècle, et plus marginalement au XVI^{e} siècle[1], auxquels il conviendrait d'ajouter les nombreux aumôniers de vaisseaux actifs au sein de la Compagnie des Indes. Ces trois siècles se distinguent d'ailleurs dans le cas breton : un XVI^{e} siècle marginal et expérimental courant jusqu'aux années 1620 ; il est suivi d'un long XVII^{e} siècle de 1620 à 1740 qui marque l'apogée de la mission à l'époque moderne où s'illustrent notamment les Réguliers urbains ; il est couronné par un XVIII^{e} siècle élargi de 1740 aux décennies 1830 et 1840 caractérisé par une baisse des effectifs envoyés - marqué par des Séculiers en majorité, ruraux pour partie - ainsi que par le chamboulement colonial, et que ne viendra contrebalancer qu'un long XIX^{e} siècle dopé par le Réveil religieux de la France, après la phase de reconstruction religieuse et coloniale post-révolutionnaire. La Bretagne se trouvait donc être à la fois une terre de mission et une terre de départ en mission. Cette présence numérique s'est trouvée renforcée par la qualité du personnel envoyé : des dizaines d'évêques, vicaires apostoliques et autres préfets apostoliques. Elle s'est aussi trouvée renforcée par la présence de noyaux bretons, qui ne vivaient cependant sans aucune revendication d'appartenance à la Bretagne, mais dont le caractère « national » était noté par les autres missionnaires français et plus affirmé par les acteurs eux-mêmes vers la fin du XVIII^{e} siècle.

Cette force bretonne ne saurait en revanche pas se reposer uniquement sur les bases du réseau religieux provincial, du maillage éducatif des petites écoles, collèges et séminaires, et de la proximité de la mer. Il convient d'associer intimement les pôles bretons au cœur parisien, véritable accoucheur des vocations missionnaires et lieu des grandes carrières religieuses, et par là même missionnaires. C'est à Paris qu'on retrouve les établissements religieux les plus prestigieux (collèges, séminaires et université) ainsi que le réseau dévôt à l'origine des missions, secteur assez peu « médiatisé » et plutôt confidentiel. Les Bretons sont

[1] 575 si on ne considère que les religieux qui sont réellement partis en mission.

mis en relation avec ce milieu - d'autant plus facilement que certains créateurs des instituts ou promoteurs de la mission sont eux-mêmes Bretons - et appellent à eux leurs confrères de même origine, créant par là un réseau breton qui fait passer les religieux de Bretagne à Paris, et s'élever de simple religieux à missionnaire. C'est bien une élite spirituelle qui se forme à Paris : peut-être aspirés par la recherche de juteux bénéfices et de grandes carrières, les religieux en formation y trouvent une nouvelle vocation qui les conduit en mission, d'une part par la formation visant à la perfection spirituelle instillée dans les collèges, congrégations mariales, Aas et séminaires, d'autre part par la prise en compte de l'existence des missions auprès des principaux concernés. Néanmoins, la vocation missionnaire est attisée en Bretagne dans le cadre de la piété domestique, au sein d'un foyer propice à l'éclosion d'une vocation religieuse, entre autres par les oncles, tantes, frères et sœurs, puis de la formation dans les collèges ou les couvents, et de temps à autre par les expériences personnelles liées au religieux ou à la mer.

La vocation et le vécu missionnaires ne sont bien évidemment pas vécus différemment par les Bretons. Les candidats sont pétris de lectures, de conversations et de discours enjolivés qui cachent une réalité que les supérieurs tentent même d'étouffer pour trouver des candidats et encourager la mission. L'imaginaire des missions est cultivé d'une telle manière que les missionnaires espèrent vivre à l'apostolique. Tous cherchent à imiter le Christ, quitter le monde, s'occuper de ceux qu'ils qualifient de « barbares », et mourir en martyr. Pour d'autres, cet idéal peut être agrémenté de désirs moins avouables pour un religieux comme l'envie d'aventure, la curiosité ou bien la recherche de liberté par la fuite de l'Europe et de ses contraintes. Pour tous, il ne fait aucun doute que la mission doit être définitive. La mort d'ailleurs affecte tous les religieux de la même manière : maladies, persécutions, manques, solitude touchent Bretons et non-Bretons sans distinction. Et quand la mort n'emporte pas ces religieux, certains retournent en Europe, désabusés par ce qu'ils ont vu et vécu, insatisfaits par des problèmes pratiques ou par les charges qu'ils occupaient, incapables de s'adapter par manque de préparation - malgré la sélection opérée en France et l'apprentissage du voyage - ou trop infirmes pour supporter les souffrances endurées ; d'autres, plus heureux, y voient l'aboutissement d'une carrière et d'une vie donnée à Dieu et à des populations qu'ils ne connaissaient pas jusqu'alors, se trouvant couronné par la mort en martyr de la foi, bien plus souvent comme martyr de la charité.

Cet aperçu de ce qu'a pu être la vie des missionnaires du point de vue de la province de Bretagne permet de cerner les mécanismes à l'œuvre lors du recrutement et de la vocation

missionnaire, puis au moment de l'appréhension et du vécu de la mission. L'analyse doit théoriquement pouvoir s'étendre à l'ensemble des missionnaires de l'époque moderne tout comme elle souligne, avec quelques nuances, des points communs avec l'époque contemporaine. Peut-être qu'une analogie provinciale, quantitative, est réalisable pour la province de Normandie, sûrement équivalente en terme d'effectifs envoyés, et dont le profil maritime apparaît similaire, pour une région qui n'a pourtant pas la vitalité religieuse de la Bretagne ou de la Franche-Comté par exemple. Plus que sur l'histoire de ces missionnaires exhumée du passé, il reste à se pencher sur la circulation de l'idée missionnaire en Bretagne à l'époque moderne. Il faudrait étudier le rôle de la littérature religieuse et missionnaire et de l'exotisme dans les foyers et dans les collèges. Il faudrait également apprécier l'influence réelle de la proximité du littoral. Il faudrait enfin cerner l'impact réel de la capitale sur l'appel en mission. Tout cela permettrait alors de compléter le tableau du recrutement missionnaire en Bretagne dont on a pu ici dresser une première esquisse.

Sources

Les sources mentionnées ci-après sont celles que nous avons consultée pour la réalisation de ce mémoire et ne sauraient être une présentation exhaustive des documents consultés et encore moins un recensement des sources concernant les missionnaires bretons.

I. Sources manuscrites

A- Archives de dépôts publics

- *Archives départementales du Finistère :*

  23H Récollets de Cuburien :

  - 23H14 : Dossier Amérique du Nord.
  - 23H15 : Dossier Terre-Sainte / Égypte.
  - 23H16 : Dossier Île Bourbon / Île Grenade.
  - 23H22 : Cahiers des prises d'habit (1722-1738 ; 1759-1775).
  - 23H23 : Cahiers des prises d'habit (1739-1757).

- *Archives départementales d'Ille-et-Vilaine :*

  Registre des États de Bretagne :

  - C 2654 : Délibérations des États tenus à Nantes du 8 janvier et du 12 janvier 1637.
  - C 2774 : Assise des États tenus à Rennes du 23 février 1645.
  - C 2619-2620 : Affaire Vaubulon (on pourra se référer aux ouvrages d'Henri Bourde de la Rogerie et de Isidore Guet pour connaître les origines de la colonisation des Mascareignes par les Français. Le dernier y ajoute des transcriptions de documents intéressants au sujet des religieux passés par l'île). Une version transcrite par Yannick Voyeaud à partir des pièces du dossier originales existe en ligne. URL : http://payet.voyeaud.org/Proces/Proces.php

  2E Archives familiales :

  - 2ER357 : Papiers de la famille Rousselin-Durocher.

9H Couvent des Carmes de Rennes :

- 9H7 : Missions carmes des Antilles.
- 9H27 : Naissance, profession (1624-1781).
- 9H28 : Naissance, profession (1611-1767).
- 9H47 : Carmes, divers documents

1J : Pièces isolées ou petits fonds

1J383-396 : Dossiers biographiques et nécrologiques. Personnages décédés entre 1790 et 1940. Coupures de presse et documentation diverse :

- 1J383 : Jean-Ollivier Briand (Mgr).
- 1J386 : Pierre Eyot et Yves Pocard.
- 1J388 : Noël Jouin (Abbé).
- 1J391 : Pierre-Marie Lelabousse.

1J396-399 : Dossiers biographiques et nécrologiques. Personnages antérieurs à 1790 :

- 1J396 : Boutouillic de la Villegonan.
- 1J397 : Julien Faulet et Guillaume Sévenot.
- 1J399 : Claude Visdelou.

5J : Fonds Henri Bourde de la Rogerie

- 5J129 : Missions.
- 5J130 : Levant.
- 5J131 : Canada.
- 5J133 : Acadie.
- 5J134 : Acadie.
- 5J135 : Missionnaires.
- 5J145 : États-Unis, Floride.
- 5J148 : Guyane.
- 5J147 : Antilles, Saint-Domingue.
- 5J149 : Îles Malouines.
- 5J150 : Mer du Sud.
- 5J155 : Moka et les Indes.
- 5J156 : Îles Kerguelen.
- 5J157 : Les Moluques.
- 5J158 : Chine et Indochine.

29J : Fonds Berthelot du Chesnay

- *Archives départementales du Morbihan :*

- 52H1 : Récollets de Pontivy.
- 77H1 : Ursulines de Vannes.

- *Archives nationales d'outre-mer :*

Toutes les sources des archives nationales d'outre-mer mentionnées ici sont consultables en ligne sur le site des ANOM. Il existe aussi des lettres de Claude de Visdelou et des documents relatifs aux missions acadiennes des Récollets bretons consultables sur le site (physique) des archives, à Aix-en-Provence.

Secrétariat d'État à la Marine - Personnel colonial ancien :

- FR ANOM COL E 44 : *Bouic*, soi-disant curé de la paroisse Saint-Pierre de Lohéac, et *Billebaut*, de l'ordre des *frères Prêcheurs*, faisant fonctions curiales dans la paroisse *Sainte-Rose* du Grand-Cul-de-Sac, à la Guadeloupe, coupables d'avoir induement procédé au mariage de *Gilbert de Crapado* avec la veuve *Laurent* (1765/1766).
- FR ANOM COL E 61 : *Camus*, prêtre de la communauté des Grands *Carmes* de *Rennes*, le Père *Pocard*, supérieur de la mission des Carmes, à la *Guadeloupe*, demande pour lui le passage à la Guadeloupe (1787).
- FR ANOM COL E 235 : *Kerogon de L'Étang, Catherine Mauricette Reyne de*, religieuse *ursuline* de *Morlaix*, chargée de l'instruction des orphelines créoles de la *Louisiane*, brevet de pension le 1er juin 1779 (1774/1779).
- FR ANOM COL E 282 : *Kerogon de L'Étang, de*, sœur Sainte-Reine, religieuse *ursuline* de *Morlaix* à la *Louisiane* (1773).
- FR ANOM COL E 364 : *Sainte-Reyne de Kerogon de l'Étang*, *ursuline* chargée de l'instruction des créoles orphelines de la *Louisiane* (après 1763).

Secrétariat d'Etat à la Marine - Missions religieuses :

- FR ANOM COL F5A 4/3 : Demande de secours du père Huet de la Valinière (1780 ou 1781).
- FR ANOM COL F5A 15 : Demande de passage vers les Îles du Vent pour le père Vincent Pocard (janvier 1775).
- FR ANOM COL F5A 34 : Tentatives pour rétablir la mission de Madagascar (1775-1790).
- FR ANOM COL F5A 39/1 : Correspondance avec *Étienne Le Gac*, supérieur des *Jésuites* de *Pondichéry* (1726/1730).
- FR ANOM COL F5A 40 : Ursulines à Pondichéry (1737/1739). (Voir aussi PARISOT Pierre-Curel, *Mémoires historiques sur les affaires des Jésuites avec le Saint-Siège, Volume 4*, Paris, Chez François-Louis Ameno, 1766)
- FR ANOM COL F5A 41 : Traité de la religion des Malabars : « Inde. Coutumes et superstitions des Malabars. Abus des Jésuites. 1704-1714 » (vers 1715).

B- Archives de congrégations religieuses

- *Archives diocésaines de Saint-Brieuc et Tréguier :*

  - 3D19 : *Abrégé de la Relation de la persécution de M. Gleyo missionnaire apostolique en Chine depuis le 30 de may 1769 jusqu'au 27 de juin, écrite par lui-même.*

- *Archives de la Congrégation de la Mission*

  - Archives historique de la Mission Barbarie-Maghreb / ALGERIE - PROVINCE CM Dossier 106 a. II/8 : *Mémoire et Instruction pour nos Missionnaires qui passent de France en Barbarie, à Tunis ou à Alger. sans date. 2 exemplaires.*
  - Archives historique de la Mission Barbarie-Maghreb / ALGERIE - PROVINCE CM Dossier 106 a. IV : *Documents divers XVII^e^ siècle*.
  - Archives historique de la Mission Barbarie-Maghreb / ALGERIE - PROVINCE CM Dossier 107 b.4 : *Lettres de M. Yves Lorance C.M., Vicaire apostolique à Alger au Ministère de la Marine.*
  - Fonds ancien Cameroun-Madagascar-Réunion-Maurice Dossier 143 d. II : *Suite chronologique des pasteurs de l'Île Bourbon depuis 1667 jusqu'en 1758 exclusivement.*

- *Archivum Romanum Societatis Jesu :*

  - ARSI, Franc. 21a : G. Lebon, *Missionnaires jésuites du Levant dans l'ancienne Compagnie 1523-1820*, dact., 1935.
  - ARSI Franc. 49.
  - *Defuncti Secundi Saeculi Societatis Jesu* 1641-1740, Rome, 1988, 5 Vol. (en ligne) URL : https://www.jesuitica.be/sjlists/

  Assistance de France :

  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 10, 1584-1611.
  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 11, 1615-1633.
  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 12, 1636-1649.
  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 13, 1651-1661.
  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 14, 1665-1672.
  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 15, 1675-1685.
  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 16, 1690-1696.
  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 17, 1700-1711.
  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 18, 1714-1720.
  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 19, 1723-1730.
  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 20, 1734-1743.
  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 21, 1746-1757.
  - Ass. Galliae, prov. Franciae, 21, 1762-1768.

- *Archives des Missions Étrangères de Paris*

Ce dépôt d'archives est extrêmement riche et nous n'avons bien évidemment pas pu consulter toutes les lettres émanant de missionnaires bretons ou traitant d'eux. Par ailleurs des extraits de lettres sont disponibles dans la thèse d'Évelyne Hiet-Guihur parmi lesquels des écrits de Bretons. On peut aussi se référer à la thèse d'Alain Forest qui utilise l'ensemble des lettres du Séminaire des MEP. On s'est donc peu servi de ces lettres sachant qu'elles avaient déjà été abondamment exploitées. Mentionnons aussi la présence de nombreuses lettres signées par le Jésuite Claude Visdelou.

  - Amérique du Nord : Vol. 26, 28.
  - Extrême-Orient : Vol. 112, 294, 295, 357, 434, 737, 891, 959, 960, 961, 963, 964, 994, 990, 991.

- *Archives de l'Ordre hospitalier de Saint-Jean-de-Dieu*

Le fonds d'archives de l'Ordre hospitalier de Saint-Jean-de-Dieu pour l'époque moderne est, pour sa quasi-totalité, une reconstitution contemporaine des anciens registres, désormais perdus, réalisée à partir d'informations recueillies dans l'ensemble des archives de France. Ce fonds est très peu consulté alors que le fichier est prolixe en informations sur les religieux de cet ordre, et ne contient par moins de 1400 fiches.

  - MEYER Raphaël (Père), *Notices historiques sur les religieux de la Charité de l'Ordre Hospitalier de Saint-Jean-de-Dieu de l'Ancienne Province (1601-1790)*, Lyon, 1947.
  - 6B1/1 : Liste des religieux de l'Ancienne Province (Nécrologe).
  - 6B1/3 : Fiches des frères de l'ancienne province.
  - 6B2/1 : Registre des professions (reconstitution) 1977.

- *Bibliothèque diocésaine de Vannes*

  - Luco (abbé), *Fichier des prêtres religieux et notables du Morbihan (XVI^{e}-XVIII^{e} s.),* fichier manuscrit.

- *Bibliothèque franciscaine des Capucins*

Ce manuscrit a été consulté partiellement pour avoir une meilleure image de la réalité de la mission capucine au Levant au XVII^{e} siècle. Nous en avons seulement tiré les lettres dont les émetteurs étaient Bretons. On se réfèrera au mémoire de Romain Planté pour avoir une vue plus large sur cette mission.

  - Manuscrit 1176 : *Vita et gesta patris Albertis Nannetensis, missionarii apostolici.*

- Manuscrit 1533 : *Correspondance des Capucins de Bretagne, XVII^e siècle* (Copie du manuscrit de la Bibliothèque nationale de France, Nouvelle acquisition française, 12 220).

II. Relations et lettres des religieux bretons

- *Relations Imprimées*

- BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement des Français dans l'île de la Martinique, depuis l'an 1635*, Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1640.
- CLÉMENT François, « Chapitre XX : Du Voyage du Père François Clément à la Chine, & de ce qu'il a apprisà Goa » *Relation des missions des Pères de la Compagnie de Iesus dans les Indes orientales*, Paris, Chez Jean Henault, 1659, pp. 204-238.
- COURTE DE LA BLANCHARDIERE René, *Nouveau voyage fait au Pérou*, Paris, Delaguette, 1751.
- FONTANEY Jean (de), *Relation de ce qui s'est passé en Chine en 1697, 1698 et 1699 à l'occasion d'un établissement que M. l'abbé de Lyonne a fait à Yen-tcheou, ville de la province du Tché-kiang*, Liège, Chez Daniel Moumal, 1700.
- HUET DE LA VALLINIERE Pierre, *Vraie Histoire, ou Simple Précis des infortunes, pour ne pas dire, des persécutions qu'a souffert & souffre encore le révérend Pierre Huet de La Valinière*, Albany, Imprimé par Charles R. & George Webster, no. 46. rue des États, aux dépens de l'auteur, 1792.
- LE GOBIEN Charles, *Histoire des Isles Mariannes nouvellement converties à la religion chrétienne*, Paris, Chez Nicolas Pepie, 1700.
- LE GOBIEN, Charles DU HALDE, Jean-Baptiste, PATOUILLET, MARECHAL Ambrose, *Lettres édifiantes et curieuses*, 34 Volumes, 1702-1776.
- LOYER Godefroy, *Relation du voyage du royaume d'Issyny : Côte d'Or, païs de Guinée, en Afrique qui décrit un peuple africain*, Paris, Raoul Seneuze et Jean-Raoul Morel, 1714.
- PROYART Liévin-Bonaventure, *Histoire de Loango, Kakongo, et autres royaumes d'Afrique*, Paris-Lyon, C.P. Berton et N. Crapart-Bruyset – Ponthus, 1776.

- *Lettres et relations publiées*

- Apollinaire de Valence (éd.), François d'Angers, *L'histoire de la mission des Pères capucins de la province de Touraine à Maroc*, Rome, Archives générales de l'Ordre des Capucins, 1888.
- Apollinaire de Valence (éd.), Martin de Nantes, *Histoire de la mission du P. Martin de Nantes, Capucin de la province de Bretagne, chez les Cariris, tribu sauvage du Brésil (1671-1688)*, Rome, Archives Générales de l'ordre des Capucins, 1888.
- Apollinaire de Valence (éd.), *Correspondance de Peiresc avec plusieurs missionnaires et religieux de l'ordre des capucins*, Paris, Alphonse Picard, 1892.
- Armel d'Étel (éd.), Ambroise de Rennes, « De Missionibus Fr. Minorum Capucinorum in Aegypto, Syria, Mesopotamia, Persia et India orientali, Relation

inedita » *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum*, Vol. XLIII (43) n°11, 15 novembre 1927, pp. 250-267.

- BESNARD Antonin, *Être missionnaire carme aux Antilles (1646-1699): d'après la correspondance de la province de Touraine, Les Annexes et les lettres de la correspondance*, *Volume 2*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2014.
- BOURDE DE LA ROGERIE Henri, « Lettre du curé de la colonie française des Îles Malouines » *Journal de la Société des Américanistes*, Vol.11, n°1, 1919, pp. 213-216.
- BRÉHANT DE GALINÉE René, *Voyage de MM. Dollier et Galinée (1669-1670)*, Montréal, Mémoires de la Société Historique de Montréal, 1875.
- BRIAND Catherine-Anne-Marie, « Livre de raison de Mlle Briand sœur de Mgr Briand premier évêque de Québec sous la puissance anglaise », *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*, 1946-1947, pp. 57-79.
- CHEVILLARD André, *Les Desseins de Son Éminence de Richelieu pour l'Amérique, ce qui s'y est passé de plus remarquable depuis l'établissement des colonies, et un ample traité du naturel, religion et mœurs des Indiens insulaires et de la terre ferme*, Basse-Terre-Guadeloupe, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1973 (1ère éd. 1659).
- CUVELIER Jean (Mgr.), « Documents sur une mission française au Kakongo 1766-1776 » *Institut Royal Colonial Belge*, Tome XXX, Bruxelles, 1953.
- DAHLGREN Erik Wilhelm, *Abbé Noël Jouin : en Humbert-historia från Ludvig XIV : s tid : föredrag i Sällskapet Idun den 9 april 1904*, K.L Beckmans Boktrykari, Stockholm, 1904.
- DAVID Albert (éd.) LELOUTRE Jean-Louis, « Autobiographie de M. Le Loutre (1753) », *Nova Francia* (Paris), Vol. 6, 1931, pp. 1-34.
- DU BOIS DE LA VILLERABEL André, « Un Breton au Canada, Mgr Briand, évêque de Québec », *Bulletin archéologique de l'Association bretonne*, Vol.16, 1897, pp. 1-45.
- DU HALGOUËT Hervé, « Lettres de l'abbé J.-B. Curatteau à son frère », *Bulletin des Recherches historiques*, Vol.38, juin 1932, pp. 356-380.
- GAGNON Charles-Octave (éd.), LE GUERNE François, *Lettre de M. l'abbé Le Guerne, missionnaire de l'Acadie*, Québec, 1889.
- GOSSELIN Auguste, « Encore le Père de Bonnécamps » *Mémoires de la Société Royale du Canada*, 1897, pp. 93-117.
- GOSSELIN Auguste, *Journal d'une expédition de D'Iberville*, Évreux, Imprimerie de l'Eure, 1900.
- GRAVIER Gabriel (éd.), HACHARD Marie-Madeleine, *Relation d'un voyage des religieuses ursulines de Rouen à la Nouvelle-Orléans en 1727*, Paris, Maisonneuve et Compagnie, 1872.
- GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Le Canada Français, « Lettres de M. L'Abbé Le Loutre » *Collection de documents inédits sur le Canada et l'Amérique*, Tome 1, 1888, pp. 19-39.
- LEBON Olivier-Simon, « De France à Pondichéry en 1746. De Lorient à l'Île de France » *Annales de la Société des Missions-Étrangères*, n°173, janvier-février 1927, pp.274-277 (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/fr/annales/de-france-a-pondicha-c-ry-en-1746
- LEBON Olivier-Simon, « De France à Pondichéry en 1746. De Lorient à l'Île de France » *Annales de la Société des Missions-Étrangères*, n°174, mars-avril 1927,

pp.310-315 (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/fr/annales/de-france-a-pondicha-c-ry-en-1746-suite-et-fin

- MARTIN Louis-Aimé (éd.), *Lettres Édifiantes et Curieuses*, Paris, Auguste Desrez Imprimeur-Éditeur, 1838-1843, 4 Vol.
- *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, Paris, A la maison principale de la Congrégation de la Mission, 1863-1866, 9 Vol.
- *Nouvelles Lettres édifiantes des missions de la Chine et des Indes orientales*, Ad. Le Clere, Paris, 1818-1823, 8 Vol.
- OURY Guy (Dom) (éd.), *Marie de l'Incarnation Ursuline (1599-1672) Correspondance*, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971.
- PLANTÉ Romain, *Propager la foi catholique et la grandeur du roi en Orient. Conditions de vie des missionnaires et interactions avec les populations locales*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2013.
- ROY Pierre-Georges (éd.), Abbé de l'Isle-Dieu, « Lettres et mémoires de l'Abbé de l'Isle-Dieu », *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*, 1935-1936, pp. 273-410.
- ROY Pierre-Georges (éd.), Abbé de l'Isle-Dieu, « Lettres et mémoires de l'Abbé de l'Isle-Dieu », *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*, 1936-1937, pp. 331-459.
- ROY Pierre-Georges (éd.), Abbé de l'Isle-Dieu, « Lettres et mémoires de l'Abbé de l'Isle-Dieu », *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*, 1937-1938, pp. 147-253
- ROY Pierre-Georges (éd.), DARGENT Joseph, « Relation d'un voyage de Paris en Canada en 1737 » *Rapport de l'Archiviste de la province de Québec*, 1947-1948, pp. 10-17.
- ROY Pierre-Georges (éd.), PAGÈS Clément « Relation d'un voyage de Paris en Canada par M. Clément Pagès, p.s.s. 1741 » *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*, 1947-1948, pp. 17-28.
- Société littéraire et historique de Québec (éd.), DOLLIER DE CASSON François, *Histoire du Montréal, 1640-1672*, Montréal, Eusèbe Senécal Imprimeur-Editeur, 1871.
- TÊTU, Henri. « L'abbé Pierre Huet de La Valinière 1732-1794 » *Bulletin des recherches historiques*, Vol. 10 n°5, mai 1904, pp.129-144
- TÊTU, Henri. « L'abbé Pierre Huet de La Valinière 1732-1794 » *Bulletin des recherches historiques*, Vol. 10 n°6, juin 1904, pp. 161-175.
- TÊTU Henri, « Souvenirs d'un voyage en Bretagne » *Bulletin des Recherches historiques*, Vol. 17 n°5, mai 1911, pp. 130-140.
- TËTU Henri, « Souvenirs d'un voyage en Bretagne » *Bulletin des Recherches historiques*, Vol. 17 n°6, juin 1911, pp. 161-169.
- THIEFFRY Marc, *Mémoires de la Congrégation de la Mission, Tome 10 : Les îles Mascareignes : Île de France, Île Maurice, Île de Bourbon, Île de la Réunion, 1664-1810.*
- THIEFFRY Marc, *La mission lazariste de Madagascar de 1648 à 1674*, Archives lazaristes, Maison Mère, 2013.
- THWAITES Reuben Gold (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Bros. Co., 1896 - 1901, 71 Vol.
- Ubald d'Alençon (éd.), Colombin de Nantes, *Relation inédite d'un voyage en Guinée : adressée en 1634 à Peiresc*, Vannes-Paris, Lafolye frères-Honoré Champion, 1906.

- *Biographies*

  - BOSCHET Antoine, *Le parfait missionnaire ou la vie du R.P. Julien Maunoir de la compagnie de Jésus, missionnaire en Bretagne*, Paris, Chez Jean Anisson, 1697.
  - DE PALYS (Comte), *Un Breton en Indochine au 18e siècle, notice sur Monseigneur de Cicé, évêque de Sabula, vicaire apostolique de Siam*, Vannes, Lafolye, 1892.
  - DU BOIS DE LA VILLERABEL André, *Dom Jean Leuduger, fondateur de la Congrégation des Filles du Saint-Esprit*, Saint-Brieuc, René Prudhomme, 1924.
  - DU BOIS DE LA VILLERABEL Arthur, *La Rénovation religieuse au XVII^e^ siècle : Vincent de Meur, missionnaire breton, l'un des fondateurs et premier supérieur du séminaire des Missions étrangères à Paris (1628-1668)*, Saint-Brieuc, L. Prudhomme, 1885.
  - DUPONT Étienne, *L'aumônier des corsaires. L'Abbé Jouin (1672-1720)*, Rennes, La Découvrance, 1999 (1ère éd. 1926).
  - Emmanuel de Rennes, *Abrégé de la vie et du martyre des Révérends Pères Agathange de Vendôme et Cassien de Nantes, Capucins, prestres*, Rennes, Julien Vatar et J.C. Vatar, fils, 1756.
  - GARGADENNEC Roger, « Un Beuzécois du XVII^e^ siècle, Yves d'Alam (Père Bruno de Saint-Yves), écrivain arabisant » *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, Vol. CXXVII, 1998, pp. 283-287.
  - ISBLED Bruno, « Le "saint de Vitré" : René Breteau de la Guéretterie (1761-1840) » *Mémoires de la société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, Tome 84, 2006, pp. 73-116.
  - LAUNAY Adrien, *Missionnaires bretons*, Paris, Séminaire des Missions étrangères, 1920.
  - ORPAND (Révérend Père), *Un admirable inconnu. Le Révérend Père Étienne de Carheil*, Paris-Lille, Retaux-Bray-Victor Dugoulombier, v. 1886.
  - PÉRENNÈS Henri, *Un vieil évêque breton des Missions Etrangères : Monseigneur Quéméner, évêque de Sura 1643-1704*, Quimper, Imprimerie cornouaillaise, 1935.
  - TERRIEN Jacques, *Histoire du R.P. de Clorivière de la Compagnie de Jésus*, Paris, Ch. Poussielgue, 1892.

Bibliographie

La bibliographie présentée n'est pas exhaustive. Elle ne prend en compte que les ouvrages principaux ayant servi à l'étude. Les ouvrages ayant servi ponctuellement sont indiqués en notes.

Outils de travail

- BLUCHE François (dir.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1990
- CASSARD Jean-Christophe, CROIX Alain, LE DRIAN Jean-Yves, LE QUÉAU Jean-René, VEILLARD Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire d'histoire de Bretagne*, Morlaix, Skol Vreizh, 2008
- CELTON Yann, PROVOST Georges, *Archives de l'Église catholique en Bretagne: guide des sources privées de l'histoire du catholicisme*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010
- CROIX Alain, VEILLARD Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire du patrimoine breton*, Rennes, Apogée, 2000
- DOSSE François, DELACROIX Christian, GARCIA Patrick, OFFENSTADT Nicolas (dir.), *Historiographies, Volume 1 : concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010
- LANGLOIS Claude, TACKETT Timothy, VOVELLE Michel (dir.), *Atlas de la Révolution française, Vol. 9 : Religion, Paris, Écoles des Hautes Études en Science Sociales*, 1996
- OURY Guy-Marie, *Dictionnaire des ordres religieux : et des familles spirituelles*, Chambray, CLD, 1988
- RENARD Xavier, *Les mots de la religion chrétienne*, Paris, Belin, 2008

En ligne

- *Dictionnaires des 16ème et 17ème siècles* (en ligne) URL : http://www.classiques-garnier.com./
- *Encyclopedia Universalis* (en ligne) URL : http://www.universalis.fr/

I. Outils principaux de recensement des missionnaires bretons

Sont présentés dans cette bibliographie succincte les principaux ouvrages qui m'ont permis de retrouver la trace des religieux bretons dans les missions. Ils sont triés selon les continents de mission, par ordre alphabétique.

Pour obtenir plus de détails sur la bibliographie, on pourra se référer aux Annexes et au tableur qui contiennent l'ensemble des sources, livres, articles, sites internet utilisés, avec les références précises.

A- Amérique

- *Antilles et Guyane*

  - BESNARD Antonin, *Être missionnaire carme aux Antilles (1646-1699): d'après la correspondance de la province de Touraine*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2014, 2 Vol.
  - DAVID Bernard (abbé), *Dictionnaire biographique de la Martinique : le Clergé (1635-1848)*, Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1984, 3 Vol.
  - LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Le Père Antoine Lavalette à la Martinique*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1907.
  - MARCHAL Guy (dir.), « Liste des Déportés sur le Bateau la Décade » et « Liste des déportés sur le Bateau La Bayonnaise », Histoire du Bagne de Guyane (en ligne) URL : http://gmarchal.free.fr/Le%20Bagne%20de%20Guyane/Deportes%20sur%20la%20Decade.htm
  - PITOU Louis-Ange, *Voyage à Cayenne, Tome 2*, Paris, Chez l'Auteur, 1805.
  - TRESVAUX François, *Histoire de la Persécution révolutionnaire en Bretagne à la fin du dix-huitième siècle*, Paris, Adrien Le Clere et Cie, 1845, 2 Vol.

- *Amérique du Sud*

  - LEITE DE FARIA Francisco, « Os Capuchinhos Bretoes na ilha de Sao Tome (1639, 1641 e 1652-1653) e resumo da sua actividade no Brasil (1642-1702) e em Lisboa (1648-1833) » *in La Bretagne, le Portugal, le Brésil. Échanges et rapports. Actes du Colloque du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais, décembre 1971, Volume 1*, Rennes, Publications de l'Université de Haute-Bretagne, de l'Université de Bretagne occidentale et de l'Université de Nantes, 1973-1974, pp. 117-155.
  - MINGOTTI GABRIELLI GOMES, Cassiana Maria, *Capuchinhos bretoes no estado do Brasil*, Sao Paulo, Université de Sao Paulo, 2009.

- *États-Unis*

  - LEMARIÉ Charles, *Monseigneur J.B. David (1761-1841) et les origines religieuses du Kentucky*, 1970, dact.
  - LEMARIÉ Charles, *Les missionnaires bretons dans l'Indiana au XIX^e^ siècle*, 1960, dact.
  - LEMARIÉ Charles, *Monseigneur Bruté de Rémur, premier évêque de Vincennes aux États-Unis (1834-1839)*, Paris, C. Klincksieck, 1974.

- *Nouvelle-France (Canada et Louisiane)*

  - ALLAIRE Jean-Baptiste-Arthur, *Dictionnaire biographique du clergé canadien-français, Volume 1 : Les Anciens*, Montréal, Imprimerie de l'École catholique des sourds-muets, 1934.
  - AUMONT Gérard (éd.), *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada : grandes figures de leur histoire*, Sainte-Foy, Presses de l'Université de Laval, 1992 (les notices bibliographiques sont les mêmes que celles du Dictionnaire biographique du Canada)
  - BERTRAND L., *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, Paris, Alphonse et Picard, 1900, 2 Vol.
  - CASGRAIN H.R., *L'Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec*, Québec, Léger Brousseau, 1878.
  - CLARK Emily, *Masterless mistresses. The New-Orleans Ursulines and the development of a New World Society 1727-1834*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007.
  - COURTECUISSE Max, *Tables capitulaires des frères mineurs de l'Observance et des Récollets de Bretagne (1476-1780)*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1930
  - *Dictionnaire biographique du Canada*, Université Laval/University of Toronto, 2003 (en ligne) URL : http://www.biographi.ca/fr/index.php
  - *Fichier Origine : Répertoire des actes des émigrants français et étrangers établis au Québec des origines à 1865* (en ligne) URL : http://www.fichierorigine.com/
  - FOURNIER Marcel, *Dictionnaire biographique des Bretons en Nouvelle-France (1600-1675)*, Québec, Archives nationales du Québec, 1981.
  - FOURNIER Marcel, *Les Bretons en Amérique française 1504-2004*, Rennes, Les Portes du Large, 2005.
  - JOHNSTON A.J.B., *Life and religion at Louisbourg 1713-1758*, Canada, McGill-Queen's University Press, 1984.
  - JOUVE Odoric-Marie, *Dictionnaire biographique des récollets missionnaires en Nouvelle-France, 1615-1645, 1670-1849*, Montréal, Bellarmin, 1997.
  - KOREN Henry Joseph, *Aventuriers de la mission : les Spiritains en Acadie et en Amérique du Nord (1732-1839)*, Paris, Karthala, 2002.
  - LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e^ siècle*, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1895-1896, 2 Vol.
  - LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIII^e^ siècle*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1906, 2 Vol.
  - MELANÇON Arthur, *Liste des missionnaires jésuites. Nouvelle-France et Louisiane (1611-1800)*, Montréal, Collège Sainte-Marie, 1929.
  - PIACENTINI René, *Canada et Bretagne (1629-1939)*, Paris, Alsatia, 1939.
  - ROMAN Alain, « Les registres paroissiaux des Acadiens de Saint-Pierre du Nord, paroisse de l'Île Saint-Jean » *Annales de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Saint-Malo*, 1986, pp. 103-117.

- SCAVENNEC Gérard (dir.), « Recherche généalogique et Histoire de l'Acadie » *Racines et Rameaux français d'Acadie*, n°36, mars 2006.
- TANGUAY Cyprien, *Répertoire général du clergé canadien, par ordre chronologique depuis la fondation de la colonie jusqu'à nos jours*, Montréal, Eusèbe Sénécal et fils éditeurs, 1893.
- THWAITES Reuben Gold (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791, Vol.71*, Cleveland, Burrows Bros. Co., 1896 – 1901.

B- Asie

- *Extrême-Orient (Inde, Chine, Indochine)*

- *Archives des Missions Étrangères de Paris* (en ligne) URL : http://archives.mepasie.org/
- DEHERGNE Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1973.
- HIET-GUIHUR Évelyne, « Les réseaux "asiatiques" et les missionnaires vannetais de la Société des Missions Étrangères de Paris au XVIII^{e} siècle » *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, Vol.116 n°3, 2009, pp. 23-42.
- HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage dans la formation des missionnaires de la Société des Missions Étrangères (1660-1791)*, Thèse, sous la direction de Gérard Le Bouëdec, Lorient, Université de Bretagne-Sud, 2011.
- KELLER-LAPP Heidi, « Who is the Real Sovereign of the Ursulines of Pondichery ? » *French Colonial History*, Vol.13, 2012, pp. 111-140.
- LA ROCHEMONTEIX Camille (de), *Joseph Amiot et les derniers survivants de la mission française à Pékin*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1915.
- MARIN Catherine, « Les missionnaires malouins au Tonkin, Siam et Cochinchine au XVIII^{e} siècle » *Annales de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Saint-Malo*, 2003, pp. 167-185.
- PFISTER Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Shangai, Imprimerie de la mission catholique orphelinat de T'ou-Sè-Wè, 1932, 2 Vol.
- VAN DEN BRANDT Joseph, *Les Lazaristes en Chine 1697-1935*, Pei-P'ing, Imprimerie des Lazaristes, 1936.

- *Proche-Orient*

- Fulgence de Goudelin, *Capucins Bretons XVII^{e}-XX^{e} Siècles*, Roscoff, Couvent des Capucins, 1937.
- PLANTÉ Romain, *Propager la foi catholique et la grandeur du roi en Orient. Conditions de vie des missionnaires et interactions avec les populations locales*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2013.

C- Afrique

- *Afrique occidentale*

  - CUVELIER Jean (Mgr.), « Documents sur une mission française au Kakongo 1766-1776 » *Institut Royal Colonial Belge*, Tome XXX, Bruxelles, 1953.
  - WILTGEN Ralph, *Gold Coast mission history, 1471-1880*, Techny, III : Divine World Publication, 1956.

- *Madagascar et Mascareignes*

  - BOURDE DE LA ROGERIE Henri, *Les Bretons aux Îles de France et de Bourbon (Maurice et La Réunion) aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Rennes, La Découvrance, 1998 (1ère éd. 1934).
  - GALIBERT Nivoelisoa, *A l'angle de la Grande Maison. Les Lazaristes de Madagascar : correspondance avec Vincent de Paul (1648-1661)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.
  - GUET Isidore, *Les origines de l'Île Bourbon et de la colonisation française à Madagascar*, Paris, Charles Bayle éditeur 1888.
  - THIEFFRY Marc, *Mémoires de la Congrégation de la Mission, Tome 10 : Les îles Mascareignes : Île de France, Île Maurice, Île de Bourbon, Île de la Réunion, 1664-1810.*
  - THIEFFRY Marc, *La mission lazariste de Madagascar de 1648 à 1674*, Archives lazaristes, Maison Mère, 2013.

D- Répertoires généraux

Manuscrit

- Balthazar de Bellême (Frère), *Don très humble et de très pure charité faict à la séraphicque province de Bretagne et aux RR. Pères supérieurs d'icelle esleus au chapitre du Mans, le vendredy 8e de septembre, jour de la Nativité N.-Dame 1662, par F. B. de B. (frère Balthazar de Bellesme), le plus petit et plus indigne prestre des enfans de cette province, 1662*.
  Ms 0275, Bibliothèque des Champs Libres. Consultable en ligne sur les Tablettes rennaises.

Livres

- BACKER Augustin (de), SOMMERVOGEL Carlos, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, Liège-Paris, 1890-1900, 3 Vol.
- CHARLES Olivier, *Chanoines de Bretagne : carrières et cultures d'une élite cléricale au siècle des Lumières*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004.
- COSTE P., *Catalogue du personnel de la Congrégation de la Mission (Lazaristes) depuis l'origine (1625) jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle*, Paris, 1911.
- COULON Paul (dir.), *Claude-François Poullart des Places et les spiritains : De la fondation en 1703 à la restauration par Libermann en 1848*, Paris, Karthala, 2009
- DELON Patrick, « Histoire missionnaire de l'ancien diocèse de Saint-Malo » *Annales de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Saint-Malo*, 1983, pp. 71-97.

- GAUTHIER Henri, *La Compagnie de Saint-Sulpice au Canada*, Montréal, Séminaire de Saint-Sulpice, 1912.
- KERVILER René, *Répertoire général de bio-bibliographie bretonne*, Rennes, J. Plihon, 1886-1908, 11 Vol.
- LAUNAY Adrien, *Mémorial de la Société des Missions étrangères*, 1912-1916, 2 Vol. En ligne sur http://archives.mepasie.org/fr
- ARSI, Franc. 21a ; LEBON Gabriel, *Missionnaires jésuites du Levant dans l'ancienne Compagnie 1523-1820*, dact., 1935.
- LE NAIL Bernard, *Explorateurs et grands voyageurs bretons*, Plouédern, Jean-Paul Gisserot éditions, 1998.
- LE NAIL Bernard, *Noms de lieux bretons à travers le monde*, Rennes, Les Portes du Large, 2001.
- LE NAIL Bernard, *Dictionnaire biographique de Nantes et de Loire-Atlantique*, Pornic, Le Temps éditeur, 2010.
- LEVOT Prosper-Jean, *Biographie bretonne, recueil des notices sur tous les Bretons qui se sont fait un nom*, Paris-Vannes, Cauderan-Dumoulin, 1852-1857, 2 Vol.
- *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, Paris, Maison principale de la Congrégation de la Mission, 1864-1866, 9 Vol.
- MICHEL Joseph, *Histoire missionnaire du diocèse de Rennes*, Paris, Éditions Alsatia, 1939.
- MICHEL Joseph, *Essai de répertoire des Bretons partis dans les missions étrangères avant 1800*, Rennes, 1946.
- VAUMAS Guillaume (de), *L'éveil missionnaire de la France : d'Henri IV à la fondation du Séminaire des Missions étrangères*, Paris, Bloud and Gay, 1959 (thèse d'État de 1942, texte remanié).

II. Historiographie

A- Sur l'histoire des missions

- COULON Paul, DELISLE Philippe, « Toute une histoire... » *Histoire, monde et cultures religieuses*, Vol.1 n°1, 2007 pp. 3-10.
- CURTIS Sarah A., « La religion et les missionnaires dans l'Empire français 35e Congrès annuel de la Société d'Histoire Coloniale Française » *Histoire et missions chrétiennes*, Vol.2 n°10, 2009 pp. 219-222.
- GADILLE Jacques, « Georges Goyau, historien des missions » *Revue française d'histoire d'outre-mer*, Vol.65 n°241, 1978, pp. 585-601.
- GOYAU Georges, « La place de l'histoire missionnaire dans l'Histoire de l'Église de France », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, Vol. 21, janvier-mars 1935, pp. 30-34.
- LANGLOIS Claude, « Les champs délaissés » *Revue d'histoire de l'Église de France*, Vol.86 n°217, 2000, pp. 757-769.

- MAYEUR Jean-Marie, « Les Églises dans la Société » *in* BAUBÉROT Jean, MAYEUR Jean-Marie (dir.), *L'histoire religieuse de la France, 19e-20e siècle : problèmes et méthodes*, Paris, Beauchesne, 1975, pp. 109-136.
- *Mémoire Spiritaine : Joseph Michel (1912-1996), historien spiritain*, Vol. 2 n°4, 1996
- O'REILLY Patrick, « Les études missionnaires en France », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, Vol.17 n°75, 1931, pp. 161-179.
- PRUDHOMME Claude, « Cinquante ans d'histoire des missions catholiques en France : l'âge universitaire » *Histoire, monde et cultures religieuses*, Vol. 1 n°1, 2007, pp. 11-30.
- VAUCHEZ André, « Lieux et milieux de production d'histoire religieuse en France » *Revue d'histoire de l'Église de France*, Vol.86 n°217, 2000, pp.693-705
- VENARD Marc, « L'histoire religieuse dans l'histoire de la France au XX^{e} siècle. Les curiosités et les attentes d'un public » *Revue d'histoire de l'Église de France*, Vol.86 n°217, 2000 pp. 327-339.

B- Sur l'histoire coloniale

- BANCEL Nicolas, « 6. L'histoire difficile : esquisse d'une historiographie du fait colonial et postcolonial » *in* La Fracture coloniale, Paris, La Découverte, 2005.
- LEMÉNAGER Grégoire, « Des études (post)coloniales à la française » *Labyrinthe*, Vol.24, 2006.
- PLATANIA Marco, « L'historiographie du fait colonial : enjeux et transformations » *Revue d'histoire des Sciences Humaines*, Vol.1 n°24, 2011.

C- Sur l'histoire connectée

- BERTRAND Romain, *L'histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident, XVI^{e}-XVII^{e} siècles*, Paris, Le Seuil, 2011.
- BERTRAND Romain, *Le long remords de la conquête : Manille-Mexico-Madrid : l'affaire Diego de Ávila (1577-1580)*, Paris, Le Seuil, 2015.
- DOUKI Caroline, MINARD Philippe, « Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ? » *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°54-4 bis, 2007/5, pp. 7-21.
- GRUZINSKI Serge, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004.
- SUBRAHMANYAM Sanjay, *Vasco de Gama: légende et tribulations du Vice-Roi des Indes*, Paris, Alma, 2012 (1ère éd. 1997).

III. Sur la Bretagne

A- Généralités

- CROIX Alain, *La Bretagne aux 16èmes et 17èmes siècles, La vie, la mort, la foi*, Paris, Maloine, 1981, 2 Vol.
- CROIX Alain, ROUDAUT Fañch, *Les Bretons, la mort et Dieu de 1600 à nos jours*, Paris, Messidor/Temps actuels, 1984.
- CROIX Alain, *L'âge d'or de la Bretagne (1532-1675)*, Rennes, Ouest-France, 1993
- NIERES Claude, *Les Villes de Bretagne au XVIII^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004.
- QUÉNIART Jean, *La Bretagne au XVIII^e siècle (1675-1789)*, Rennes, Ouest-France, 2004.

B- Monographies locales

- BOIS Paul (dir.), *Histoire de Nantes*, Toulouse, Privat, 1977.
- LÉCUREUX Bernadette, *Histoire de Morlaix : des origines à la Révolution*, Morlaix, Éditions du Dossen, 1983.
- LE GALLO Yves (dir.), *Histoire de Brest*, Toulouse, Privat, 1976.
- LE GOFF T.J.A., *Vannes et sa région : ville et campagne dans la France du XVIII^e siècle*, Loudéac, Yves Salmon Éditeur, 1989.
- LESPAGNOL André (dir.), *Histoire de Saint-Malo et du pays malouin*, Toulouse, Privat, 1984.
- LESPAGNOL André, *Messieurs de Saint-Malo : une élite négociante au temps de Louis XIV*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011 (1^ère éd. 1989).
- MEYER Jean (dir.), *Histoire de Rennes*, Toulouse, Privat, 1972.
- NIÈRES Claude (dir.), *Histoire de Lorient*, Toulouse, Privat, 1988.
- NIÈRES Claude (dir.), *Histoire de Saint-Brieuc et du pays briochin*, Toulouse, Privat, 1991.
- TANGUY Jean-Yves, *Le port et le havre de Roscoff ou l'histoire d'une vocation maritime*, Gourin, Éditions les Montagnes Noires, 2010.

C- La Bretagne et la mer

- CHARPENTIER Emmanuelle, *Le peuple du rivage : le littoral nord de la Bretagne au XVIII^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- GUILLEVIC Catherine, *L'impact d'une ville nouvelle dans la Bretagne du XVIII^e siècle : Lorient et la Compagnie des Indes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015.

- HÉLIAS Pierre-Jakez, *La Bretagne aux légendes, Volume 1 : La Mer* ; *Volume 2 : De grève en cap*, Châteaulin, Éditions d'art Jos le Doaré, 1971.
- LE MAO Caroline, *Les villes portuaires maritimes dans la France moderne (XVI^e^-XVIII^e^ siècles)*, Paris, Armand Colin, 2015.
- MARTIN Hervé « Les Franciscains bretons et les gens de mer. De Bretagne en Acadie (XV^e^-début XVIII^e^ siècle) » *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 1980, Vol.87 n°4, pp. 641-677.
- PROVOST Georges, « L'horizon barbaresque des Bretons (16e-18e s.) », *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, t. 89, 2011, pp. 301-327.
- PROVOST Georges, « Entre terre et mer : la donation pour les captifs des Barbaresques en Bretagne (1640-1740) » *in* BRIAN Isabelle (dir.), *Le lieu et le moment : mélanges en l'honneur d'Alain Cabantous*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.
- SABIANI Tony (dir.), *Encyclopédie de la Bretagne, Volume VI : La Bretagne et la mer*, Rennes, EURL Encyclopédie de la Bretagne, 2013.

D- Identité bretonne

- BERTHO Catherine, « L'invention de la Bretagne : genèse sociale d'un stéréotype », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.35 n°1, 1980, pp. 45-62.
- FLEURIOT Léon, SÉGALEN Auguste-Pierre (dir.), *Histoire littéraire et culturelle de la Bretagne, Tome 1 : Héritage celtique et captation française. Des origines à la fin des États*, Paris-Genève, Éditions Champion-Slatkine, 1987.
- GUIOMAR Jean-Yves, *Peuple, région, nation*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, 2015.
- JONES Michael, « "Mon Pais et ma Nation " : Breton identity in the Fourteenth Century » *in* ALLWARD C.T., *Literature and politics in the Late Middle Ages, Liverpool*, Liverpool University Press, 1976, pp. 144-168.
- KERHERVÉ Jean, « Aux origines d'un sentiment national », *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, Vol. 108, 1980, pp. 165-206.
- QUADHEBEUR Joëlle, MERDRIGNAC Bernard (dir.), *Bretons et Normands au Moyen Âge. Rivalités, malentendus, convergences*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

IV. Sur l'Église et les missions

A- Histoire de l'Église

1. En France

- BERGIN Joseph, *Church, Society and Religious Change in France (1580-1730)*, Londres, Yale University Press, 2009.
- DELUMEAU Jean, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 (1ère éd. 1971).
- LE GOFF Jacques, RÉMOND René (dir.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, Le Seuil, 1988 [*Volume 2 : Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières (XIV^e^-XVIII^e^ siècles)* ; *Volume 3 : Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine (XVIII^e^-XIX^e^ siècles)*].
- MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles, PIETRI Luce, VAUCHEZ André, VENARD Marc (dir.), *Histoire du christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992-2001, Vol. 8 : Le temps des confessions (1530-1620) ; Vol. 9 : L'Âge de raison (1620-1750) ; Vol. 10 : Les défis de la modernité (1750-1840).
- QUÉNIART Jean, *Les hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII^e^ siècle*, Paris, Hachette, 1978.

2. En Bretagne

- CROIX Alain (dir.), *Les Bretons et Dieu : atlas d'histoire religieuse (1300-1800)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes 2, 1982.
- DELUMEAU Jean (dir.), *Histoire des diocèses de France : Rennes*, Paris, Beauchesne, 1979.
- DURAND Yves (dir.), *Histoire des diocèses de France : Nantes*, Paris, Beauchesne, 1985.
- MINOIS Georges, *Histoire religieuse de la Bretagne*, Luçon, Jean-Paul Gisserot, 1991.
- PROVOST Georges, « Le rayonnement des Jésuites à Rennes et en Bretagne aux 17e et 18e siècles », Festivités inaugurales de la nef restaurée de l'église Toussaints, Rennes église Toussaints, 25 mai 2016 (en ligne) URL : http://rennes.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/11/2016/05/Conf%C3%A9rence-Toussaints-25.05.16-2.pdf

3. Aperçu sur les ordres et congrégations religieuses

Pour d'autres détails sur les ordres et congrégations religieuses, voir les ouvrages de recensement qui contiennent les mêmes types d'informations.

- ALFORD Élisée, *Les missions des Carmes déchaux (1575-1975)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977.
- DESLANDRES Dominique, DICKINSON John A., HUBERT Ollivier, *Les Sulpiciens de Montréal : une histoire de pouvoir et de discrétion (1657-2007)*, Montréal, Fides, 2007.
- DOMPNIER Bernard, *Enquête au pays des frères des anges. Les Capucins de la province de Lyon aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1993.
- GALLAND Caroline, *Pour la gloire de Dieu et du Roi. Les récollets en Nouvelle-France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, Cerf, 2012
- MEYER Frédéric, « Pour faire l'histoire des Récollets en France (XVI^e^-XIX^e^ siècles) » *Chrétiens et Sociétés (XVI^e^-XXI^e^ siècles)*, Vol.2, 1995, pp. 83-99.
- MEYER Frédéric, *Pauvreté et assistance spirituelle : les franciscains récollets de la Province de Lyon aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles,* Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1997.
- MONVAL Jean, *Les Frères hospitaliers de Saint-Jean-de-Dieu*, Paris, Chez Bernard Grasset, 1936.
- PICHOT Catherine, *Le soleil comme la mort. Le manuscrit du capucin Balthazar de Bellême, 1603-1667*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2016, 2 Vol.

B- Histoire des missions

1. Contexte colonial

On pourra se référer aux livres des éditions Karthala dans la collection Mémoires d'Église qui sont dédiés à l'histoire des missions tout autour du globe.

- HAUDRÈRE Philippe, *La Compagnie française des Indes au XVIII^e^ siècle (1719-1795)*, Paris, Librairie de l'Inde éditeur, 1989, 4 Vol.
- MEYER Jacques, REY-GOLDZEIGUER Annie, TARRADE Jean, THOBIE Jacques, *Histoire de la France coloniale : des origines à 1914*, Paris, Armand Colin, 1991.
- PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française, Tome premier : le premier empire colonial des origines à la Restauration*, Paris, Fayard, 1991.

2. Ouvrages généraux sur les missions

- DELACROIX Simon (Mgr.) (dir.), *Histoire universelle des missions catholiques*, *Volume 2 : Les missions modernes (XVII^e^ et XVIII^e^ siècles),* Paris, Grund, 1957

- DESLANDRES Dominique, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003.
- DUBOSCQ Guy, LATREILLE, Guy (éd.), *Les Réveils missionnaires en France, du Moyen Âge à nos jours (XII^e-XX^e siècles)*, Actes du colloque de Lyon 29-31 mai 1980, Paris, Beauschesne, 1984.
- PRUDHOMME Claude, *Missions chrétiennes et colonisation XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Le Cerf, 2004.
- VAUMAS Guillaume (de), *L'éveil missionnaire de la France : d'Henri IV à la fondation du Séminaire des Missions étrangères*, Paris, Bloud and Gay, 1959 (thèse d'État de 1942, texte remanié).

3. Missions en Bretagne et liens entre missions intérieures et extérieures

- CROIX Alain, « Missions, Hurons et Bas-Bretons au XVII^e siècle » *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, Volume 95, n°4, 1988, pp. 487-498.
- DESLANDRES Dominique, « Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique » *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 109, n°2, 1997, pp. 505-538.
- LEBRUN François, « Les missions des Lazaristes en Haute-Bretagne au XVII^e siècle » *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, Vol.83 n°1, 1982, pp. 15-38.
- ROTURIER Patrice, *Missionnaires en Bretagne* [DVD], Rennes, Presses universitaires de Rennes / Université Rennes 2 : Pôle européen d'enseignement à distance, 1995. 28 min.

C- Sur les missionnaires

1. Recrutement

- BERTHELOT DU CHESNAY Charles, *Les prêtres séculiers en Haute-Bretagne au XVIII^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes 2, 1984 (1ère éd. 1974)
- BRUNET Serge, « Les prêtres des campagnes de la France du XVII^e siècle : la grande mutation » *Dix-septième siècle*, Vol. 234 n°1, 2007, pp. 49-82.
- BRUNET Guy, « La vocation sacerdotale : une affaire de famille », *Annales de démographie historique*, Vol.107 n°1, 2004, pp. 215-228.
- CHARLES Olivier, *Géographie du recrutement sacerdotal rural en Ille-et-Vilaine au XVIII^e siècle : essai d'interprétation*, Mémoire de DEA, sous la direction de Jean Quéniart, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 1991, 2 Vol.
- DINET Dominique, *Vocation et fidélité : le recrutement des Réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (XVII^e-XVIII^e)*, Paris, Economica, 1988.
- ESSERTEL Yannick, « Les vicaires apostoliques et évêques missionnaires partis de l'Ouest de la France (1880-1975) » *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, Vol.112 n°2, 2005, pp. 71-86.
- ESSERTEL Yannick, *L'Aventure missionnaire lyonnaise, 1815-1962, de Pauline Jaricot à Jules Monchanin*, Paris, Cerf, 2001.

- GICQUEL Samuel, *Prêtres de Bretagne au XIX^e^ siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- JAFFRÉNOU Andreï, *Le clergé de Haute Cornouaille à la fin de l'Ancien-Régime*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, Rennes, 2014.
- LANGLOIS Claude, « Jésuites de la province de France, Jésuites en Bretagne vers 1750 » *Dix-huitième siècle*, n°8, 1976, pp. 77-92.
- MICHEL Joseph, *Missionnaires bretons d'outre-mer (XIX^e^-XX^e^ siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1996 (rééd. de sa thèse de 1946).
- MINOIS Georges, *La Bretagne des prêtres en Trégor d'Ancien-Régime*, Brasparts, Beltan, 1987.
- MINOIS Georges, *Les religieux en Bretagne sous l'Ancien-Régime*, Rennes, Ouest-France, 1989.
- PÉRÈS Georges-Henri, *La réforme du clergé séculier dans le diocèse de Vannes d'après le catalogue de 1654*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2011, 2 Vol.
- TACKETT Timothy, « L'histoire sociale du clergé diocésain dans la France du XVIII^e^ s. », *Revue d'Histoire moderne et contemporaine,* Vol. 27, 1979, pp. 198-234.

2. Vocations missionnaires

- CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte (de), « Vocation missionnaire et empire portugais à la fin du XVI^e^ siècle » *Transversalités*, n°80, 2001, pp. 1-16.
- CHALINE Olivier, « Familles parlementaires, familles dévotes. Rennes au XVIII^e^ siècle » Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, Vol.1 n°114, 2007, pp. 89-130.
- FABRE Pierre-Antoine, VINCENT Bernard (dir.), *Missions religieuses modernes, « Notre lieu et le monde »*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 2007.
- HAUDRÈRE Philippe, « Le collège jésuite de la Flèche, l'esprit missionnaire et le Canada » *in Encyclopédie du Patrimoine culturel de l'Amérique française* (en ligne) URL : http://www.ameriquefrancaise.org/
- HIET-GUIHUR Évelyne, « Les réseaux « asiatiques » et les missionnaires vannetais de la Société des Missions Étrangères de Paris au XVIII^e^ siècle » *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 116-3, 2009, pp. 23-42.
- PIZZORUSSO Giovanni, « Le choix indifférent : mentalités et attentes des Jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVII^e^ siècle » *Mélanges de l'Écoles française de Rome. Italie et Méditerranée*, Vol.109 n°2, 1997, pp. 881-894.
- TAILLANDIER Marie-Françoise, *Des réseaux français au service des missions lointaines (1600-1663)*, Thèse, sous la direction de Bernard Dompnier, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 2003.
- VANTARD Amélie, *Les vocations pour les missions ad gentes (France, 1650-1750)*, CEHRIO, Le Mans, Université du Maine, (Thèse de doctorat dirigée par Pierre-Antoine FABRE et Frédérique PITOU), 2010.
- VILLERBU Tangi, « Une histoire culturelle du missionnaire : Julien Moulin, du diocèse de Rennes au Nord-Ouest canadien, 1830-1878 » *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, Vol.114 n°3, 2007, pp. 7-34.

3. Les femmes dans la mission

- CURTIS SARAH A., « À la découverte de la femme missionnaire » *Histoire et missions chrétiennes*, Vol.4 n°16, 2010, pp. 5-18.
- DUFOURCQ Élisabeth, *Les congrégations religieuses féminines hors d'Europe de Richelieu à nos jours : histoire naturelle d'une diaspora,* Paris, Librairie de l'Inde éditeur, 1993, 4 Vol.
- FARGE Arlette, ZEMON-DAVIS Natalie (dir.), DUBY Georges, PERROT Michelle, *Histoire des femmes en Occident, Volume 3 : XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris, Plon, 1991
- KELLER-LAPP Heidi, « Devenir des *Jésuitesses* : les missionnaires ursulines du monde atlantique » *Histoire et missions chrétiennes*, Vol.4 n°16, 2010, pp. 19-51.
- KELLER-LAPP Heidi, « Who is the Real Sovereign of the Ursulines of Pondichery ? » *French Colonial History*, Vol.13, 2012, pp. 111-140.
- LE GARNEC Anne, *Des vies en abrégés : être religieuse à l'époque moderne d'après le livre du couvent de Vannes (1683-1785)*, Mémoire, sous la direction de Georges Provost, Rennes, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2015, 2 Vol.
- PROVOST Georges, « Les Ursulines en Léon et Cornouaille aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles » *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, Vol. 96 n°3, 1989, pp. 247-268.
- ZEMON-DAVIS Natalie, *Juive, Catholique, protestante : trois femmes en marge au XVII^e^ siècle*, Paris, Seuil, 1997.

4. Voyages et vécu missionnaires

a. Sur la vie des missionnaires

- DUTEIL Jean-Pierre, *Le Mandat du Ciel : le rôle des Jésuites en Chine*, Arguments, Paris, 1994.
- GIRARD Pascale, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Paris-Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian, 2000
- HIET-GUIHUR Évelyne, *Le voyage dans la formation des missionnaires de la Société des Missions Étrangères (1660-1791)*, Thèse, sous la direction de Gérard Le Bouëdec, Université de Bretagne-Sud, Lorient, 2011.
- MARIN Catherine, *Les écritures de la mission en Extrême-Orient : le choc de l'arrivée, XVIII^e^-XX^e^ siècles*, Paris, Brepols, 2007.
- ROUTHIER Gilles, LAUGRAND Frédéric (dir.), *L'espace missionnaire, lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala, 2002.
- VAN DER CRUYSSE Dirk, *Le noble désir de courir le monde. Voyager en Asie au XVIII^e^ siècle*, Paris, Fayard, 2002.

b. La religion et la mer

- CABANTOUS Alain, *Le ciel dans la mer. Christianisme et civilisation maritime XVI^e^-XIX^e^ siècle*, Paris, Fayard, 1990.

- HRODEJ Philippe, MICHAUD Marie-Christine, *Entre mer et ciel : le voyage transatlantique de l'Ancien au Nouveau monde (XVIe-XXIe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016.
- VARACHAUD Christine, « La formation des aumôniers de la marine du Roi Soleil » *Revue d'histoire de l'Église de France*, Vol.86 n°204, 1994, pp. 65-83.

Table des figures

Figure 1 : Nombre de lettres et relations mobilisés par décennie *53*
Figure 2: Origine des religieux bretons par diocèse (XVI^e^-XVIII^e^ siècle)..... *79*
Figure 3 : Recrutement rural et urbain parmi les missionnaires bretons. *83*
Figure 4: Répartition des missionnaires entre Haute- et Basse-Bretagne. *86*
Figure 5: Courbe des départs des missionnaires bretons par décennie (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) (relatif au recrutement des missionnaires)...... *94*
Figure 6 : Courbe des départs des Réguliers et Séculiers bretons par décennie (XVII^e^-XVIII^e^ siècles)..... *106*
Figure 7 : Courbe des départs des missionnaires bretons urbains et ruraux par décennie (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) *120*
Figure 8 : Courbe de participation de la Haute- et de la Basse-Bretagne selon les départs par décennie (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) *122*
Figure 9 : Graphique du nombre de départs par décennie selon le sexe (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) *129*
Figure 10 : Graphique des religieux bretons partis en mission selon leur institut d'appartenance (XVI^e^-XVIII^e^ siècle)..... *138*
Figure 11 : Nombre de départs de missionnaires bretons par continent et par décennie (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) *216*
Figure 12 : Nombre de déplacements des missionnaires bretons par continent et par décennie (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) *220*

Table des tableaux

Tableau 1 : Quotient de Recrutement Missionnaire au XVII^e siècle..... 115
Tableau 2 : Quotient de Recrutement Missionnaire au XVIII^e siècle. 116
Tableau 3 : Origines socio-professionnelles des missionnaires (XVII^e-XVIII^e siècles)..... 160
Tableau 4 : Réseau familiaux et religieux. L'exemple de Plérin et de ses ramifications bretonnes. 178
Tableau 5 : Nombre de missions et nombre de changement de lieu d'exercice par missionnaire. 236
Tableau 6 : Âge au départ des missionnaires bretons par classe d'âge. 249
Tableau 7 : Âge à la mort des missionnaires bretons. 284
Tableau 8 : Âge à la mort des missionnaires bretons en dehors et pendant la mission. 285
Tableau 9 : Âge à la mort des missionnaires bretons par ordre (XVII^e-XVIII^e siècles). 286
Tableau 10 : Nombre d'années en mission. 287
Tableau 11 : Nombre d'années passées en mission par siècle. 288
Tableau 12 : Impact de la mort selon les espaces de mission (XVI^e-XVIII^e siècles)..... 288
Tableau 13 : Causes de la mort en mission. 290
Tableau 14 : Nombre de retours de mission. 318
Tableau 15 : Motifs des retours de mission. 319
Tableau 16 : Tableau de participation des missionnaires bretons parmi les missionnaires français. 344

Table des matières

Remerciements 1

Introduction 1

Partie I : Historiographie et sources : enjeux de la recherche 11

I. L'Histoire des missions : d'une histoire religieuse à l'histoire du fait missionnaire 11

A- De l'hagiographie vers le champ universitaire 12

1. L'ère apologétique : édification et sainteté religieuse 12

2. La mainmise des ecclésiastiques sur les missions et leur écriture 15

3. L'ère scientifique : un sujet marginal capté par les universitaires 19

B- De nouvelles perspectives de recherche 21

1. La réintroduction de l'Autre 22

2. L'unité de la mission : missions extérieures et intérieures 23

3. Recrutement, vocation et réseaux missionnaires 25

II. La Bretagne dans l'histoire des missions 28

A- Un présupposé historiographique 29

1. La force du mouvement missionnaire breton aux XIX^e^-XX^e^ siècles 29

2. Le Père Joseph Michel et ses travaux sur la Bretagne 30

B- L'absence d'études régionales pour la période moderne 32

1. Les missions intérieures face aux missions extérieures 32

2. Une histoire coloniale 35

3. Les limites des répertoires et dictionnaires 37

III. Les sources et leur utilisation 40

A- Les matériaux de mon travail 41

1. La constitution d'un répertoire missionnaire 41

2. Lettres et relations : des sources riches en informations 44

B- Un cadre spatio-temporel et religieux diversifié 52

1. Unités de temps 52

2. Unités de lieu 55

3. Des acteurs multiples 58

C- Vers l'unité d'action : une analyse de la mission dans un cadre régional 61

1. Éléments de définition 61

2. Bilan introductif 74

Partie II : Recrutement et vocation missionnaires 77

Introduction : 77

I. Statistiques de recrutement 78

A- Géographie du recrutement 78

1. Réservoirs humains et prospérité économique 80

2. Un fait urbain 82

3. L'offre de formation 87

B- Chronologie des départs et du recrutement 92

1. Grandeurs et décadences de l'élan missionnaire breton 93

2. Vers une sécularisation des effectifs missionnaires 105

3. D'une géographie missionnaire à l'autre : perspectives diocésaines 112

C- Ordres et individus 124

1. Une affaire masculine 125

2. La présence des ordres 137

3. L'engagement missionnaire : un fait mineur dans les ordres 144

II. La vocation missionnaire 147

A- L'influence maritime et l'ouverture sur les Nouveaux Mondes : l'acclimatation à la mission ? 147

1. L'ouverture maritime : un appel du large ? 147

2. Du Nouveau Monde en Bretagne 154

B- Milieu familial et réseau missionnaire : éléments décisifs dans la vocation 159

1. L'impasse du milieu social : un élément non-déterminant dans la vocation 159

2. L'influence du réseau familial 165

C- Les lieux de formation : le moment du choix 179

1. Des lieux de formation et de maturation 179

2. L'émulation des confrères et des anciens 186

3. Une atmosphère missionnaire : une première évasion 192

III. Un idéal missionnaire 197

A- La recherche du salut 197

1. Sauver : le salut collectif 198

2. Se sauver : la perfection spirituelle 201

B- L'abandon total à Dieu 205

1. Abandonner ses proches et ses racines 205

2. L'Imitatio Apostolici : Souffrir et mourir pour Dieu 208

Partie III : La mission et sa réalité 213

Introduction : 213

I. Appréhender un nouveau monde 213
A- Vers quels Nouveaux Mondes ? 213
1. Les destinations plébiscitées : espace-temps 215
2. Une parcellisation missionnaire ? : Perspectives d'ordres 225
3. Un choix personnel ? La loi de l'offre et de la demande 229
B- Une formation empirique par le voyage 248
1. Une formation pratique inexistante malgré un âge au départ avancé 248
2. Le voyage et l'arrivée en mission comme préparation 255
C- Se rassurer pour s'adapter 261
1. Décrire et comprendre l'inconnu 261
2. Les supports européens et indigènes 266
3. Une mission sous le regard de Dieu 269
II. Vivre la mission : la réalité contre l'idéal 273
A- La réalité de la souffrance : un calvaire banal 273
1. A peste, a fame, a bello : côtoyer la mort 273
2. Étude sur la mortalité 283
3. Souffrances morales, ennui et solitude 292
B- Espoirs 295
1. Le changement des cœurs : espoirs convertisseurs 295
2. Combattre le mal 298
3. Des écrits trompeurs ? 300
C- Désespoirs 303
1. Le rêve du sauvage déçu : réalité de l'apostolat missionnaire 303
2. Des échecs démoralisants 309
3. Des oppositions internes : conflits religieux et abandon provincial 312
4. Retours en Europe : conséquences de l'échec ? 317
III. La constitution d'identités missionnaires 322
A- Religieux exemplaires ou rebuts de couvent ? 322
1. Des modèles de sainteté 322
2. La mission : un repaire de mauvais religieux ? 324
3. Métissage et adaptation : l'incompréhension de deux Mondes 328
B- Des religieux avant tout ? 333
1. La multifonction : la brèche temporelle du service du roi 333
2. La curiosité religieuse : exotisme, curiosité, aventure 335
C- Un esprit breton dans les Nouveaux Mondes 339
1. L'identité bretonne à l'époque moderne 339
2. Les forces missionnaires bretonnes : le nombre 342

3. Une conscience bretonne ? 349
4. Célébrités bretonnes : influence et mémoire 362
Conclusion générale 368
Sources 371
Bibliographie 380
Table des figures 395
Table des tableaux 396
Table des matières 394